

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador
Departamento de Sociología y Estudios de Género
Convocatoria 2019-2021

Tesis para obtener el título de Maestría de Investigación en Ciencias Sociales con mención en
Género y Desarrollo

Feminismos, diversidades sexuales y fe cristiana: una aproximación a la conformación de la
disidencia religiosa en el Ecuador, en el contexto de la arremetida hegemónica de los
movimientos anti-género

Josué David Berrú Negrete

Asesor: Thomas Chiasson-LeBel

Lectores: Paulo Ravecca Fonseca y María Gabriela Cabezas Gálvez

Quito, septiembre de 2023

Dedicatoria

A Javier, por acompañarme, sostenerme y creer en mí, al mirarme a los ojos y compartir nuestro caminar juntos.

A Mishka y Wayra por su cariño y presencia constante en el estudio donde este trabajo se escribió. Sus caricias, besos y patitas me hacen feliz.

A mis padres y abuelas. Su legado me inspira y es parte fundamental de este trabajo. Gracias por darme las herramientas para haber llegado hasta aquí, y resistir.

A la divinidad, que me ha dado coraje para disentir.

Índice de contenidos

Resumen	10
Agradecimientos.....	11
Introducción	12
Capítulo 1. El campo religioso del cristianismo en el Ecuador y los movimientos anti-género: antecedentes y contexto.....	23
1.1. La llegada del cristianismo en el Ecuador	25
1.1.1. La pérdida parcial de la hegemonía de la Iglesia Católica.....	27
1.1.2. La Revolución Liberal y la separación del Estado y la Iglesia en el Ecuador ...	28
1.2. La reforma protestante y el protestantismo en el Ecuador: una breve retrospectiva y recorrido histórico	30
1.2.1. El protestantismo en el Ecuador.....	34
1.2.2. Resistencia y persecución al protestantismo en el Ecuador	41
1.3. El protestantismo evangélico conservador: características ideológicas desde una perspectiva de género	43
1.3.1. La arremetida anti-género a nivel global y local.....	47
1.3.2. Europa del Este y la crisis de la “democracia neoliberal”.....	48
1.4. La instrumentalización de la “ideología de género” en Perú y Brasil.....	50
1.4.1. El ascenso de la extrema derecha en Brasil.....	50
1.4.2. Los “negocios de fe” y el fundamentalismo religioso en Perú	51
1.5. La arremetida conservadora en el Ecuador.....	53
1.5.1. Perspectivas disidentes en el campo religioso del cristianismo ecuatoriano	59
1.6. Conclusión del capítulo primero.....	60
Capítulo 2. Marco teórico: la disidencia religiosa desde distintas perspectivas teóricas.....	61
2.1. Pierre Bourdieu: habitus y la reflexión sobre lo religioso	63
1.5.2. La religión como campo.....	67

1.5.3.	Características del campo religioso para la teoría bourdiana.....	69
1.5.4.	La monopolización de los bienes de salvación	70
2.2.	El lugar de la arremetida anti-género en el campo religioso	71
2.2.1.	La sexualidad en disputa: dominación masculina, (neo) conservadurismo religioso y la disputa contra el feminismo	72
2.3.	La posibilidad de disidencia al interior del campo religioso	76
2.4.	Nociones foucaultianas en torno al poder y la resistencia.....	78
2.5.	Feminismos postseculares: las disidencias religiosas como respuesta a los neoconservadurismos	80
2.6.	De conocimientos situados, concientización feminista y teologías críticas: cuando la disidencia religiosa toma cuerpo y subjetividad	83
2.7.	La teología de la liberación en el Ecuador	86
2.8.	La teología feminista	89
2.9.	Conclusión del capítulo segundo	90
Capítulo 3.	Marco metodológico	92
3.1.	Consideraciones éticas.....	93
Capítulo 4.	Experiencias de violencia y discriminación dentro del campo religioso del cristianismo... ..	104
4.1.	Violencia contra las mujeres al interior del campo cristiano conservador/hegemónico: análisis desde una perspectiva de género.....	105
4.1.1.	Breve análisis de la Violencia Basada en Género en el Ecuador	106
4.1.2.	Violencia y discriminación contra personas LGBTI.....	110
4.2.	La violencia en contextos religiosos contra mujeres y población LGBTI como violencia simbólica.....	112
4.3.	La violencia contra las mujeres: entre el llamado a la vocación y la concientización feminista.....	113
4.3.1.	Las mujeres y el llamado al sacerdocio: la experiencia de concientización de Mónica en torno a la violencia patriarcal en la iglesia.....	113

4.3.2.	El convento católico y la rebeldía de una mujer lesbiana	116
4.3.3.	Amanda: entre el llamado religioso y el activismo feminista	119
4.3.4.	“Virginia” y la violencia contra las mujeres dentro de iglesias evangélicas y pentecostales.....	122
4.3.5.	Francisco y sus experiencias de violencia en contextos religiosos como persona LGBTI.....	123
4.4.	Conclusión del capítulo cuarto	125
Capítulo 5.	La disidencia religiosa en el campo religioso del cristianismo ecuatoriano	126
5.1.	La Iglesia Unida del Ecuador y la disidencia religiosa	127
5.1.1.	Breve historia de la UCC y su visión sobre los derechos de las mujeres y de la población LGBTI	128
5.1.2.	El nacimiento de la Iglesia Unida de Ecuador	133
5.1.3.	Características doctrinales y litúrgicas de la Iglesia Unida de Ecuador.....	135
5.2.	La ordenación pastoral como expresión de la disidencia: la historia de Mónica y Verónica	139
5.2.1.	La ordenación de Mónica Maher	140
5.2.2.	La ordenación de Verónica Flachier	143
5.3.	La teología de la liberación y su influencia en la disidencia religiosa en la IUE....	144
5.3.1.	La IUE y el surgimiento de la Red Ecuatoriana de Fe	148
5.3.2.	La Iglesia Evangélica Luterana del Ecuador y la disidencia religiosa.....	151
5.3.3.	El ecumenismo y la IELE como parte de su identidad religiosa.....	159
5.4.	Historias de disidencia religiosa en la IELE.....	162
5.4.1.	El Reverendo Ramiro Arroyo y su vocación ecuménica	162
5.4.2.	Francisco y su peregrinaje cristiano como persona LGBTI.....	164
5.4.3.	Del protestantismo evangélico al luteranismo: la historia de Virginia”.....	168
5.5.	Experiencias de disidencia religiosa desde la Iglesia Episcopal del Ecuador	171

5.5.1. Víctor y su vocación cristiana en la Iglesia Episcopal Diócesis del Litoral en Guayaquil	172
5.5.2. El padre Antonio Romero y su experiencia de disidencia religiosa.....	174
5.6. Conclusión del capítulo quinto	177
Conclusiones	179
Referencias	189
Anexos.....	196

Lista de ilustraciones

Gráficos

Gráfico 1.1. Distribución de filiación religiosa en el Ecuador	23
Gráfico 1.2. Caracterización de audiencias religiosas del cristianismo en el Ecuador	24
Gráfico 4.1. Prevalencia total de la violencia contra las mujeres en el Ecuador (INEC 2019)	107
Gráfico 4.2. Prevalencia total de la violencia contra las mujeres en el Ecuador a lo largo de la vida de acuerdo a su autoidentificación étnica en Ecuador (2019)	108
Gráfico 4.3. Pobreza por ingresos y autoidentificación étnica en Ecuador según el Censo de Población y Vivienda (INEC 2010)	108
Gráfico 4.4. Prevalencia total de violencia contra las mujeres a lo largo de la vida de acuerdo a su nivel de instrucción en Ecuador (2019)	109

Mapas

Mapa 1.1. Georreferenciación de “recinto evangélico”	40
--	----

Tablas

Tabla 3.1. Perfil de participantes en la investigación.....	94
Tabla 3.2. Sesiones de observación participante en la Iglesia Evangélica Luterana del Ecuador	101
Tabla 3.3. Sesiones de observación participante en la Iglesia Unida de Ecuador.....	102

Imágenes

Imagen 3.1. Árbol de códigos empleados para el análisis de información pertinente al Capítulo 4	98
Imagen 3.2. Árbol de códigos empleados para el análisis de información pertinente al Capítulo 5	99

Ilustraciones

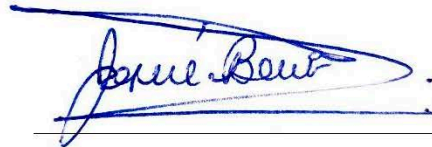
Ilustración 5.1. Servicio virtual de la IELE en tres idiomas: español, alemán e inglés 152

Declaración de cesión de derechos de publicación de la tesis

Yo, Josué David Berrú Negrete, autor de la tesis titulada “Feminismos, diversidades sexuales y fe cristiana: una aproximación a la conformación de la disidencia religiosa en el Ecuador, en el contexto de la arremetida hegemónica de los movimientos anti-género”, declaro que la obra es de mi exclusiva autoría, que la he elaborado para obtener el título de maestría, concedido por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador.

Cedo a la FLACSO Ecuador los derechos exclusivos de reproducción, comunicación pública, distribución y divulgación, bajo la licencia Creative Commons 3.0 Ecuador (CC BY-NC-ND 3.0 EC), para que esta universidad la publique en su repositorio institucional, siempre y cuando el objetivo no sea obtener un beneficio económico.

Quito, septiembre de 2023.



Firma

Josué David Berrú Negrete

Resumen

La presente investigación tuvo como objeto de estudio las experiencias de disidencia religiosa en el Ecuador, problematizando su conformación y producción en medio de un contexto religioso predominantemente conservador. A partir de una descripción histórico-conceptual, narré puntos de inflexión claves para el cristianismo católico y protestante en el país, caractericé la fracción hegemónica/conservadora del campo religioso, que se distingue por su oposición al avance de los feminismos y los movimientos activistas de las diversidades sexo-genéricas, tanto a nivel global como local. Tomando como punto de partida la sociología de Pierre Bourdieu, la concepción de poder/agencia de Michel Foucault, los aportes de los feminismos postseculares y reflexiones sobre la epistemología feminista de los conocimientos situados, abordé teóricamente el campo religioso como un espacio de competencia en torno a la legitimidad de las prácticas y doctrinas que en él se producen; a la vez exploré las posibilidades de contestación, cuestionamiento y disidencia frente a la hegemonía religiosa. Como marco metodológico apliqué un enfoque cualitativo, inspirado en la epistemología feminista, para el análisis de las experiencias situadas de catorce personas pertenecientes a tres iglesias: la Iglesia Unida de Ecuador, la Iglesia Evangélica Luterana del Ecuador y la Iglesia Episcopal del Ecuador, quienes participaron mediante entrevistas semiestructuradas durante el trabajo de campo. Además, llevé a cabo sesiones de observación participante desde el enfoque de la etnografía virtual.

De los hallazgos destaco que, en la heterogeneidad del campo religioso, se conforman espacios de disidencia religiosa que movilizan distintas corrientes teológicas (como la teología de la liberación y la teología feminista) que inspiran y sirven de marcos interpretativos para formas y expresiones de la fe cristiana, organizadas como formas de resistencia. Estas no se suscitan únicamente desde las experiencias personales situadas de las personas participantes de la investigación, sino que reflejan una disputa estructural en el campo de lo social, que ilustra las tensiones entre perspectivas religiosas cercanas al fundamentalismo religioso y formas alternativas del cristianismo, las cuales son compatibles con los diversos activismos feministas y en favor de las poblaciones LGBTI.

Agradecimientos

Agradezco profundamente a los miembros de la Iglesia Unida de Ecuador, la Iglesia Luterana del Ecuador, la Iglesia Episcopal del Ecuador y la Red Ecuatoriana de Fe, y a todas las personas participantes en esta investigación. Sus historias de vida y los espacios que sostienen salvan vidas, inspiran, dan fortaleza y abren el camino para que cada día existan más espacios seguros, libres de discriminación, violencia y persecución para todas las personas.

Gracias a mi asesor Thomas Chiasson - LeBel por su largo y constante acompañamiento que ha sido profundamente humano, generoso y empático.

A Joseph Salazar por su valiosa asistencia técnica en la fase de trabajo de campo de esta disertación.

Al Departamento de Sociología y Estudios de Género y a FLACSO Ecuador por su apoyo constante mediante la beca de estudios e investigación que me permitió emprender este camino.

A Javier por su invaluable apoyo emocional y material para la consecución de este proyecto, que es nuestro.

A mis padres, abuelas y queridas primas Amparito y Judy. Sin ustedes esto no habría sido posible. Gracias por su complicidad, generosidad y cariño invaluable.

A todas mis amigas y compañeras de maestría, especialmente a Yajaira y Tamara. Gracias por su genuino cariño, apoyo y acompañamiento constante. Sus luchas y valentía me inspiran a no decaer jamás.

A mis amigas/os y todas/os quienes, con su preocupación, apoyo y aliento permanente, me han dado ánimos, han creído en mí y me han fortalecido constantemente.

A nuestra Madre y Padre Dios. Gracias por no soltarme jamás.

Introducción

La tesis que aquí presento se enmarca en el campo de los estudios de género y la sociología de la religión. Propone un acercamiento a la comprensión del campo religioso del cristianismo en el Ecuador, visibilizando la existencia de expresiones tanto individuales como colectivas de lo que he nombrado como *disidencia religiosa*. Siguiendo la definición de Juan Vaggione (2005) bajo este término se enmarcan tradiciones espirituales que han adoptado posiciones críticas con respecto a las doctrinas oficiales y prácticas religiosas que histórica y sistemáticamente han excluido, oprimido y violentado a mujeres y personas de las diversidades sexo-genéricas.

Problemáticas sociales en el país como la LGBTI¹ fobia y el retroceso de derechos fundamentales de las mujeres, principalmente de los derechos sexuales y reproductivos (DSR), por el avance de fuerzas políticas y religiosas bajo el paraguas de lo que se ha conceptualizado como movimientos anti-género y como fundamentalistas religiosos, están en aumento en la religión con la presencia, cada vez más fuerte y desde plataformas globales, de manifestaciones políticas nacionalistas y populistas de extrema derecha (Vega 2019a; Salazar 2019). De ahí que es fundamental dar cuenta de expresiones de la fe cristiana que se diferencian de la hegemonía conservadora para comprender la diversidad religiosa presente en el cristianismo y avizorar estrategias de acción ante el surgimiento de los movimientos anti-género.

Antes de analizar los aspectos religiosos que influyen en las problemáticas sociales anteriormente presentadas es necesario repasar algunos antecedentes históricos y factores contextuales sociales y políticos de diversa índole, que han impedido el goce real y efectivo de los derechos humanos de las poblaciones que competen a esta investigación.

Por ejemplo, la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) dio a conocer, en su Registro de Violencia contra personas LGBT en América (2014), niveles preocupantes de violencia contra las personas sexo-género diversas. Durante los 15 meses que duró el estudio se detectaron 770 actos violentos contra personas LGBTI, de los cuales 594 fueron asesinatos. Cabe destacar que los niveles de denuncia que se reportan son bajos, por lo cual se presupone un subregistro mucho mayor de crímenes de odio. En cuanto a las personas *trans*, se evidenció que la esperanza de vida de este subgrupo es de 35 años y presenta vulnerabilidades exacerbadas frente a los cuerpos de seguridad del Estado (CIDH 2015).

¹ Personas lesbianas, gays, bisexuales, transexuales e intersexuales.

A nivel local, cabe destacar que han transcurrido apenas 24 años desde que las personas que pertenecen a las diversidades sexo-genéricas dejaron de considerarse como “delincuentes” en el Ecuador. La despenalización de la homosexualidad, el 25 de noviembre de 1997, por parte del entonces Tribunal de Garantías Constitucionales marcó un hito fundamental en la historia del país: la población LGBTI dejaría de ser considerada como criminal y quedaría sin efecto la pena privativa de libertad de entre 4 a 8 años que el artículo 516 del entonces Código Penal sentenciaba para castigar la diversidad sexual y de género. Sin embargo, el argumento detrás de esta conquista histórica estaba profundamente equivocado: consideraba a la homosexualidad como una enfermedad y se pasaba de la criminalización hacia la patologización (Garrido 2017).

En este sentido, aunque existen protecciones legales y constitucionales que protegen a las personas de las diversidades sexo-genéricas, en la práctica se producen vulneraciones a los derechos humanos de este grupo poblacional. Los discursos, sostenidos desde los fundamentalismos religiosos y movimientos anti-género, podrían justificar y legitimar prácticas violentas en contra de este segmento de la población. Sin embargo, la Constitución de la República del Ecuador (2008) se encuentra fundamentada en los principios de igualdad y no discriminación consagrados en el artículo 11 que establece que:

Los derechos se podrán ejercer, promover y exigir de forma individual o colectiva ante las autoridades competentes; estas autoridades garantizarán su cumplimiento. Todas las personas son iguales y gozarán de los mismos derechos, deberes y oportunidades. Nadie podrá ser discriminado por razones de etnia, lugar de nacimiento, edad, sexo, identidad de género, identidad cultural, estado civil, idioma, religión, ideología, filiación política, pasado judicial, condición socio-económica, condición migratoria, orientación sexual, estado de salud, portar VIH, discapacidad, diferencia física; ni por cualquier otra distinción, personal o colectiva, temporal o permanente, que tenga por objeto o resultado menoscabar o anular el reconocimiento, goce o ejercicio de los derechos. La ley sancionará toda forma de discriminación (Constitución del Ecuador 2008, Art. 11).

Pese a ello la población LGBTI enfrenta dificultades, restricciones y formas de violencia que no afrontan comúnmente las personas cis-heterosexuales. En medio de distintos contextos y espacios de la vida cotidiana (como la iglesia, el trabajo, los centros educativos, los centros de salud, etcétera) se producen hechos discriminatorios que impiden el real cumplimiento de las garantías normativas constituidas como hitos históricos en la conquista de derechos para la población de la diversidad sexo-genérica, pero que no se traducen en igualdad material y sustantiva. Además de existir brechas enormes en la aplicabilidad de la normativa y la

sensibilización de tomadores de decisiones y servidores públicos para garantizar tratos inclusivos y dignos en el ámbito público y privado (Álvarez y Cordero 2017).

Por otro lado, los derechos de las mujeres, especialmente los Derechos Sexuales y Reproductivos (DSR), también se encuentran constantemente amenazados en el país, por el avance de movimientos fundamentalistas religiosos y anti-género, y su poder de incidencia e influencia en los tomadores de decisiones y en la legislación nacional. Quizás el hecho más reciente, que será explorado con mayor profundidad en el primer capítulo, ha sido la despenalización del aborto por casos de violación en el Ecuador, la cual encontró obstáculos e imposición de creencias personales basadas en argumentos religiosos, a pesar de haber sido posibilitada por la Corte Constitucional, por gran parte de legisladores, y en última instancia, por el poder ejecutivo que impuso un proyecto de Ley a medida de la agenda conservadora.

Luego de esta exposición de antecedentes que ilustra brevemente algunas de las condiciones de violencia y discriminación a las que se enfrentan la población LGBTI y las mujeres, cabe situar la influencia del campo religioso del cristianismo en el Ecuador, en las condiciones que posibilitan su aparición y sostenimiento.

Una investigación llevada a cabo por la consultora *Sensata Ux Research* con la colaboración de *Otros Cruces*² publicada en enero de 2022, buscó caracterizar el campo religioso del cristianismo en América Latina, hallando resultados reveladores. El estudio alcanzó una participación de 50 711 personas en países de Suramérica – incluido el Ecuador – Centroamérica y México, se centró en los siguientes aspectos: perfil de las/os cristianas/os en la región, las agendas que apoyan y/o rechazan, sus opiniones frente a derechos sexuales y reproductivos y, finalmente, factores que inciden en la posibilidad de que una persona cristiana apoye causas ligadas al progresismo político (Sensata 2022).

Es relevante el porcentaje de apoyo a lo que esta investigación denominó como variable “Apoyo a las Causas Progresistas”, la cual fue construida con preguntas que indiquen apoyo, o no, a la igualdad de género, diversidad sexual y acceso al aborto. Por ejemplo, en cuanto a la igualdad de género en contextos religiosos, aunque el 80% de los evangélicos están de acuerdo con que mujeres oficien misas y/o cultos, sólo un 45% de católicos (quienes son la mayoría en el Ecuador y la región) aprueban esta afirmación. En contraste, sólo un 5% de

² Colectivo de teólogas/os, académicas/os, ministras/os de culto, dedicadas/os a la promoción del pluralismo religioso, la libertad religiosa y la democracia, facilitando el diálogo en América Latina entre distintas disciplinas como la teología, los estudios de género, la sociología de la religión y los activismos políticos: <https://www.otroscruces.org/>

evangélicos considera que los matrimonios del mismo sexo pueden ser una forma legítima de familia, mientras que un 24% de católicos aprueba el matrimonio igualitario. Respecto al aborto, un 36.5% de encuestados (entre católicos y evangélicos) es favorable a la pena de cárcel para mujeres que deciden abortar; un 59.3% de evangélicos rechaza el aborto por cualquier razón. Por su parte, el 48.5% de católicos y cristianos de denominaciones distintas a la evangélica justifican el aborto en casos específicos como violación y por razones de salud de la madre (Sensata 2022).

Los indicadores de fundamentalismo religioso son quizás los más preocupantes. Mientras los cristianos de denominaciones distintas a la evangélica son los menos fundamentalistas al igual que los católicos, países con una considerable alza en el número de fieles adscritos a la religión evangélica, pentecostal y neopentecostal como República Dominicana y el Salvador, presentan el nivel de creencias fundamentalistas más altas. El indicador de fundamentalismo más preocupante es la creencia de que las leyes del país de las personas encuestadas deberían alinearse a sus creencias religiosas, con una cifra de 2 de cada 3 evangélicas/os apoyando esta afirmación (Sensata 2022).

El indicador de “Puritanismo” definido como el rechazo al uso de métodos anticonceptivos, la homosexualidad, el sexo prematrimonial y el consumo de marihuana, para efectos de esta investigación, fue el más alto en países como Ecuador, Perú y El Salvador que presentan los niveles más altos de puritanismo entre los evangélicos de toda América Latina. En cuanto a esas creencias, el 74.5% rechaza el consumo de marihuana, el 65.5% el ser homosexual y el 68.2% el tener relaciones sexuales antes del matrimonio heterosexual. Por otro lado, el 90% de evangélicos afirma que para la educación sexual de sus hijos seguiría estrictamente las enseñanzas de su iglesia frente al 73% de católicos que afirman esta práctica educativa. Finalmente, respecto a los niveles de progresismo entre los cristianos de la región, la investigación encontró que son variables mutuamente excluyentes; mientras que países como Uruguay presentan la mayor cantidad de creyentes progresistas, República Dominicana que, de forma análoga tiene los niveles de fundamentalista religiosos más elevados, es donde menos creyentes progresistas se encuentran. Los creyentes que mayores niveles de progresismos mostraron fueron más proclives a apoyar cambios estructurales en la jerarquía de sus iglesias, apoyar la diversidad sexo-genérica, el aborto y considerar otras fuentes de información distintas a la doctrina oficial de su iglesia para la educación sexual de sus hijas/os (Sensata 2022).

Los datos provistos por la encuesta permiten realizar un acercamiento a la caracterización del campo religioso en América Latina, en donde la oposición a políticas “progresistas” y el sostenimiento de creencias compatibles con el discurso “anti-género” son predominantes, especialmente en países como el Ecuador, Perú y República Dominicana. No obstante, en medio de un campo religioso donde el discurso “anti-género” se presenta como hegemónico me interesa situar el objeto de estudio de mi investigación, el cual pretende explorar la existencia de visiones alternativas frente a la hegemonía del conservadurismo religioso. Sólo para citar un ejemplo, en Latinoamérica existen colectivos referentes como “Católicas por el Derecho a Decidir” (CDD), quienes son una agrupación de católicas que abiertamente defienden los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres -especialmente el aborto, la educación sexual y los métodos anticonceptivos-, promueven la igualdad de género desde lecturas alternativas y disidentes de la doctrina oficial de su fe (Valdez 2013).

En el Ecuador el estudio de expresiones disidentes y de resistencia frente al campo religioso es escaso, y los espacios y/o comunidades eclesiales donde esto es posible son poco conocidos. Sin embargo, cabe destacar la existencia de congregaciones mayoritariamente protestantes, de tradición luterana y anglicana, que han desarrollado iniciativas para visibilizar su defensa al derecho de las mujeres al aborto en casos de violación y la inclusión de la comunidad LGBTI dentro de sus iglesias (Viteri 2020).

En mi experiencia personal algunas congregaciones cristianas en el Ecuador se presentan como espacios aparentemente críticos y seguros para quienes desean compatibilizar el activismo feminista y en favor de las diversidades sexuales con las prácticas del cristianismo. Entre las cuales se encuentran la Iglesia Evangélica Luterana del Ecuador,³ la Iglesia Unida de Ecuador,⁴ Iglesia Episcopal del Ecuador Diócesis del Litoral⁵ y la Red Ecuatoriana de Fe;⁶ organizaciones implicadas, de manera directa o a través de algunos de sus miembros, en el activismo en favor de los derechos de las mujeres y la comunidad LGBTI. Algunas de estas han hecho pública su posición en favor de la despenalización del aborto en casos de violación y la defensa de protecciones en contra de la discriminación y en favor de los derechos de la comunidad LGBTI (Viteri 2020).

³ Página de Facebook de la Iglesia Evangélica Luterana del Ecuador: <https://bit.ly/3B5MrIv>

⁴ Dirección electrónica de la Iglesia Unida de Ecuador: <https://iglesiaunida.ec/>

⁵ Página de Facebook de la Iglesia Episcopal del Ecuador Diócesis del Litoral: <https://www.facebook.com/litoralepiscopal>

⁶ Página de Facebook de la Red Ecuatoriana de Fe: <https://www.facebook.com/RedEcuatorianaDeFe/>

Pregunta de investigación e hipótesis

En el marco de la coyuntura actual, donde el conservadurismo religioso es dominante en el escenario del cristianismo en el Ecuador, la pregunta de investigación es: ¿Cómo se conforman y experimentan las expresiones de la disidencia religiosa en el Ecuador en medio de la arremetida anti-género?

Parto desde la hipótesis de que distintos individuos han experimentado en sus cuerpos y subjetividades violencia, discriminación y opresión en diferentes espacios, frente a la aceptación e inclusión por el intento de compatibilizar la vivencia cristiana de su fe y su activismo en favor de los derechos de las mujeres y de la comunidad LGBTI. Presumo que la convergencia de estas experiencias situadas de tensión, entre la espiritualidad y el activismo de género, llevaba al nacimiento de acciones colectivas de disidencia y subversión de los marcos dominantes al interior de las prácticas y discursos religiosos, presentándose como espacios de resistencia al interior del campo religioso (Bourdieu 2006). Así, las expresiones de la disidencia religiosa, como fuerza alternativa a la hegemonía conservadora dentro del campo religioso, pondrían en cuestión las nociones hegemónicas conservadoras en torno a la sexualidad, en un ejercicio de politización de sus creencias, inspirados por perspectivas teológicas críticas como la teología de la liberación y la teología feminista (Vaggione 2006).

Objetivos de la investigación

Objetivo general

Analizar los procesos de conformación y producción de las experiencias de disidencia religiosa en el Ecuador, a través de la indagación de las tensiones vividas por distintos sujetos en la integración de su fe cristiana con su activismo en favor de los derechos de las mujeres y de la población LGBTI.

Objetivos específicos

1. Explorar las narrativas y discursos sobre las experiencias situadas de integrantes de comunidades religiosas que sostienen propuestas teológicas alternativas a las del conservadurismo religioso dominante.
2. Analizar cómo se configuran los procesos de disidencia religiosa en relación con la arremetida conservadora hegemónica en el campo religioso ecuatoriano.

3. Realizar un acercamiento a la comprensión del lugar que ocupan las experiencias y opiniones disidentes, en el campo religioso y político del país.

Relevancia del tema

Las investigaciones cuyo interés ha sido problematizar el rol del cristianismo en la posibilidad de ampliación de los derechos de las mujeres y de las diversidades sexuales han explorado únicamente la politización anti-género de actores conservadores. En Latinoamérica la existencia de agrupaciones religiosas disidentes ha dado cabida para un estudio amplio de la disidencia religiosa la interior de iglesias en favor de las diversidades sexuales, particularmente en países como México y Brasil (Bárceñas 2011). En el Ecuador no existen trabajos en el campo de los estudios de género que exploren la conformación de la disidencia religiosa ni de las teologías que las inspiran.

Al respecto, mi experiencia al interior de movimientos feministas y de las diversidades sexuales me ha hecho percibir que se ha posicionado, de forma mayoritaria, un discurso de rechazo a la intrusión de las creencias religiosas en sus agendas de reivindicación de derechos. Esto debido a la histórica oposición que éstas han sostenido en contra de dichos actores. Así, temas como la despenalización del aborto en casos de violación, la aprobación de un nuevo Código Orgánico de Salud, la creciente ola de violencia de género y de delitos de odio en contra de la población LGBTI, han hecho evidente que los sectores conservadores del cristianismo tienen gran influencia en la formulación de políticas públicas y posibilidades de impedir la progresión de los derechos.

Además, puedo dar cuenta de que, a pesar de que amplios sectores cristianos han librado una batalla histórica en contra de la inclusión del enfoque de género en la legislación ecuatoriana, la religión sigue ocupando un lugar preponderante en la mayoría de la población, inclusive en aquellos que se enuncian desde el activismo feminista y por las diversidades sexuales.

Aunque una lectura limitada de la secularización en la modernidad podría plantear que la religión ha perdido gran parte de su hegemonía y que goza cada vez de menos influencia en la sociedad contemporánea, autoras como Bárceñas (2011) proponen pensar que la religión en la actualidad recompone las representaciones religiosas y aporta a la resignificación de la realidad social, jugando un rol trascendental en amplios sectores de la población. Esto abre una arista de indagación importante en el campo de la sociología de la religión, al abrir la puerta al estudio de la vigencia de lo religioso como un hecho social relevante hoy en día. Es

por esto que el proyecto de investigación que planteo podría aportar a superar una visión que consideraría lo religioso como anacrónico o poco relevante, además de visibilizar que existen manifestaciones religiosas dentro del cristianismo no alineadas con la hegemonía conservadora.

El objeto de esta investigación tiene además una relevancia trascendental para mi vida personal. Nací y crecí en el seno de una familia evangélica-protestante. Gran parte de mi niñez, adolescencia y juventud, la pasé involucrado en actividades eclesiales que definitivamente aportaron de forma positiva a mi desarrollo personal, al haberse constituido como una red de apoyo esencial para mi familia en la esfera de lo espiritual, material, y relacional-comunitario. No obstante, un proceso paulatino de concientización sobre varias de las enseñanzas, doctrinas y prácticas del credo en el que crecí, me permitieron cuestionar aspectos puntuales del cristianismo conservador tales como: 1) la imposibilidad que tienen muchas mujeres para ejercer el pastorado y/o predicar; 2) los prejuicios y culpabilidad transmitidas especialmente a mujeres, adolescentes y jóvenes adultos en cuanto a la sexualidad y la salud sexual y reproductiva; 3) la LGBTI fobia y los discursos de odio en contra de las personas sexo-genéricas diversas justificadas desde de lecturas fundamentalistas de la Biblia; 4) la influencia de la agenda de la política exterior estadounidense y de grupos de extrema derecha encubierta en las misiones de evangelización; y, 5) la amenaza que esta lectura de las escrituras representa para el avance de los derechos humanos y la vigencia de la separación entre la Iglesia y el Estado en el Ecuador.

Así también, mi experiencia situada en tanto hombre con un deseo y proyecto de vida por fuera de la heteronorma, y el hecho de que había crecido con una fuerte influencia del protestantismo-conservador, produjo una serie de conflictos, tensiones, y malestares que me llevaron a abandonar este credo para abrirme a la posibilidad de explorar otras formas posibles de vivir el cristianismo. Este no ha sido un camino fácil y ha implicado una serie de cuestionamientos e inclusive el haber vivido violencia simbólica y psicológica de distintos tipos en mi propia subjetividad. A pesar de ello, y en ejercicio de mi agencia individual alimentada también por experiencias similares de otras personas, he ejercido mi derecho a la disidencia y resistencia religiosa lo que me ha convencido de que es fundamental visibilizar que el campo religioso es plural, que no todos los creyentes piensan igual y que – aunque escasos – existen espacios seguros y libres de discriminación para las mujeres y personas LGBTI, donde el derecho a una vida libre de violencia y a la libertad religiosa es posible de ser ejercido.

Resumen de la metodología

El estudio fue llevado a cabo entre enero de 2021 y mayo de 2022 en comunidades religiosas que profesan la fe cristiana en la ciudad de Quito y Guayaquil. Consideré para este trabajo a iglesias que han hecho pública una posición disidente frente al conservadurismo religioso en el país, en temas relacionados con el derecho al aborto y la inclusión de las diversidades sexuales, a través de comunicados públicos y relatos individuales de algunos de sus miembros, lideresas y líderes religiosos. Realicé el trabajo de investigación en la Iglesia Evangélica Luterana del Ecuador, la Iglesia Unida de Ecuador y la Iglesia Episcopal del Ecuador en Quito y Guayaquil.

Es un estudio cualitativo empleando dos técnicas de investigación: la entrevista semiestructurada y la observación participante. Las entrevistas las realicé a miembros, lideresas y líderes de las comunidades cristianas mencionadas y a actores con experiencia relevante en el tema, donde exploramos experiencias situadas de estas personas a través del relato de las particularidades de la vivencia de su fe cristiana y las posibilidades de conjugarla con posiciones disidentes respecto al campo religioso conservador dominante. Un total de 16 entrevistas fueron llevadas a cabo.

Para lograr una comprensión más amplia de los procesos que subyacen a la conformación de la disidencia religiosa en las comunidades de fe y actores escogidos, realicé observación participante al interior de las iglesias mencionadas.

Dada mi posicionalidad con el tema de investigación, como miembro de dos de las tres congregaciones abordadas en esta investigación y de la Red Ecuatoriana de Fe, el proceso de observación participante estuvo acompañado de otro investigador que colaboró con sus notas de campo, las que fueron incluidas en el análisis de la información y redacción del trabajo. Esto con el fin de aportar con una visión más amplia, por fuera de mi experiencia personal permeada por la afiliación que mantengo con estas comunidades cristianas.

Estructura de los capítulos

El primer capítulo corresponde a factores contextuales y antecedentes históricos y sociales. En el cual he realizado una breve reseña histórica de la llegada del cristianismo al Ecuador, centrándome en eventos clave para comprender cómo se encuentra constituido el campo de esta religión a nivel local. Repaso el catolicismo como religión hegemónica en el país hasta el inicio de la Revolución Liberal a inicios del siglo XX. Posteriormente, ilustro la llegada del

protestantismo al Ecuador y la instauración de la separación entre el Estado y la iglesia. Además, ofrezco una caracterización de los movimientos anti-género a nivel global, regional y local. Finalmente, introduzco la discusión al campo de la disidencia religiosa y su falta de visibilidad en el contexto ecuatoriano frente a la hegemonía del cristianismo conservador.

El segundo capítulo refiere al marco teórico de esta investigación. El paradigma de referencia conceptual parte de la sociología bourdiana, desde su abordaje del campo religioso y su explicación en torno a su composición, la disputa de los bienes de la salvación, los actores consagrados que detentan la hegemonía del campo, así como la posibilidad de resistencia y disputa a la interna de la misma. En esa línea, hago un breve acercamiento a la concepción foucaultiana del poder y la resistencia, como marco referencial para la comprensión de los ejercicios de disidencia y agencia frente al poder y los dispositivos de disciplinamiento religioso. Finalmente, desde los feminismos postseculares y los aportes de Juan Marco Vaggione (2013), abordo la disidencia religiosa para concluir con su ilustración en la realidad del contexto ecuatoriano, de la mano de la teología de la liberación y la teología feminista como expresiones de las formas de resistencia y disidencia que se producen dentro del campo religioso estudiado y que responden a procesos de concientización tanto individual como colectiva al entenderlos desde el enfoque de la epistemología feminista de los conocimientos situados.

El tercer capítulo presenta el apartado metodológico. Recorro los conceptos que guiaron la estrategia metodológica, tales como la epistemología feminista, las técnicas de investigación cualitativas y la etnografía digital; así como las herramientas y técnicas de investigación empleadas para la recolección de información cualitativa, su transcripción y análisis. Describo algunos de los desafíos que durante la fase de trabajo de campo se presentaron y proveo información sobre los participantes en el estudio mediante entrevistas semiestructuradas y las sesiones de observación participante levantadas.

El capítulo cuarto es la primera sección donde presento los resultados de la investigación y tuvo como propósito ilustrar, analizar y comprender las experiencias de violencia y discriminación acontecida en contextos religiosos que mujeres y personas LGBTI vivieron. Para favorecer un mejor entendimiento de las mismas, primero realizo un breve repaso por la situación de la Violencia Basada en Género (VBG) en el país y describo los tipos de violencia más comunes para mujeres y diversidades sexo-genéricas, entre ellos la violencia simbólica que se produce en contextos espirituales y religiosos. Posteriormente, las experiencias relatadas en las entrevistas son presentadas desde las voces e historias situadas de mujeres en

su confrontación con las estructuras cis-hetero patriarcales de las religiones en las cuales crecieron, así como las experiencias de vocación y llamado religioso que produjeron tensiones y contradicciones frente a las situaciones de discriminación que atravesaron. Finalmente, expongo experiencias de personas LGBTI en contextos católicos para concluir el capítulo con un análisis de la influencia de estas experiencias en las expresiones de disidencia religiosa.

El capítulo final aborda la conformación y expresión de las distintas formas de disidencia religiosa desde las experiencias de las personas participantes en esta investigación. Repaso aquellas narradas por miembros de la Iglesia Unida de Ecuador, para posteriormente abordar las de la Iglesia Evangélica Luterana del Ecuador y terminar con la Iglesia Episcopal del Ecuador. Además, exploro brevemente la conformación de la Red Ecuatoriana de Fe como colectivo de personas cristianas favorables a los derechos LGBTI y de las mujeres.

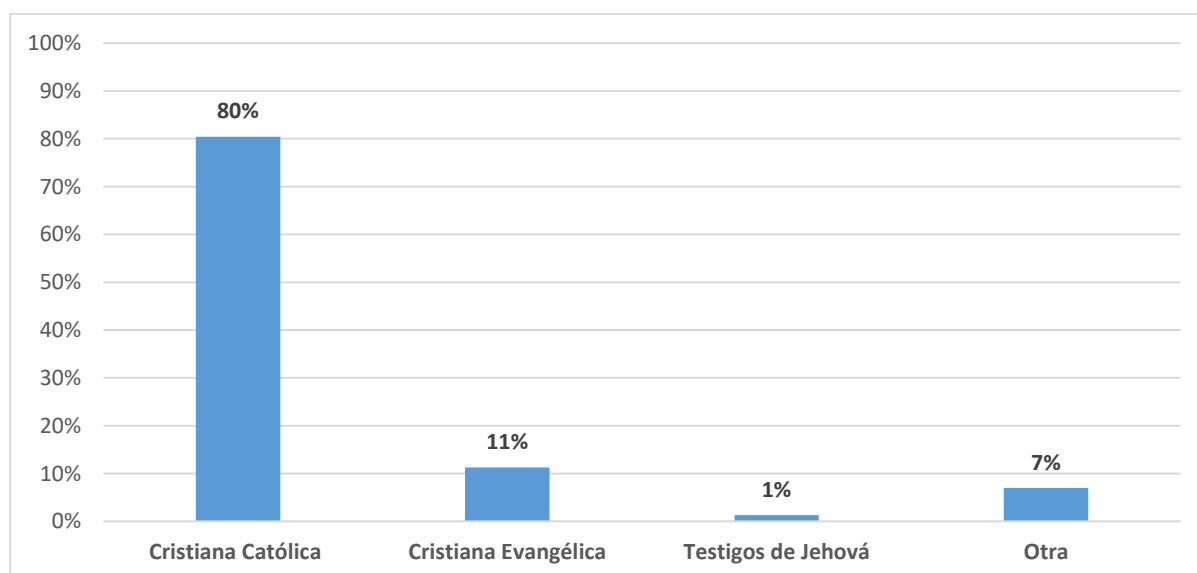
Posteriormente, realizo un análisis teórico de las experiencias formas y expresiones de la disidencia religiosa, así como de algunos puntos en común entre las mismas, las tensiones producidas y las posibilidades tanto conceptuales como políticas y religiosas que de ellas se desprenden.

Finalmente, presento las conclusiones de la presente investigación que respondieron a la pregunta de investigación planteada, la que buscó indagar la conformación y experiencia en torno a las expresiones de la disidencia religiosa en el Ecuador, en medio de un campo religioso predominantemente conservador. A pesar de que diversos hechos históricos han influenciado en la actual conformación del campo religioso, la predominancia del conservadurismo en lo relacionado a la visión sobre la diversidad sexo-genérica, el rol de las mujeres en la iglesia y sus DSR se mantiene. No obstante, las experiencias situadas aquí presentadas, mediante los relatos de quienes participaron de la investigación, dan cuenta de la existencia – probablemente invisibilizada y poco difundida – de expresiones del cristianismo que disienten de las prácticas y discursos de la hegemonía anti-género. Estas experiencias reflejan tensiones a nivel personal que están atadas a una disputa macrorreligiosa en la estructura social y que se encarnan mediante las tensiones, conflictos, inquietudes y vicisitudes que los sujetos experimentan en sus cuerpos y construcción subjetiva.

Capítulo 1. El campo religioso del cristianismo en el Ecuador y los movimientos anti-género: antecedentes y contexto

Con el fin de dar un panorama amplio a la composición del campo religioso en el Ecuador, resulta útil revisar las primeras estadísticas oficiales sobre filiación religiosa en el Ecuador (INEC 2012).⁷ Los números presentados muestran que el 91.95% de los participantes afirmaron profesar una religión, el 7.94% se definía como ateo y el 0.11% como agnóstico (INEC 2012). Entre quienes profesan un credo el 80.4% eran católicos, el 11.3% protestantes-evangélicos, el 1.29% Testigos de Jehová y el 6.96% restante pertenecía a otras religiones (Gráfico 1.1) (INEC 2012):

Gráfico 1.1. Distribución de filiación religiosa en el Ecuador



Elaborado por el autor con base en INEC (2012).

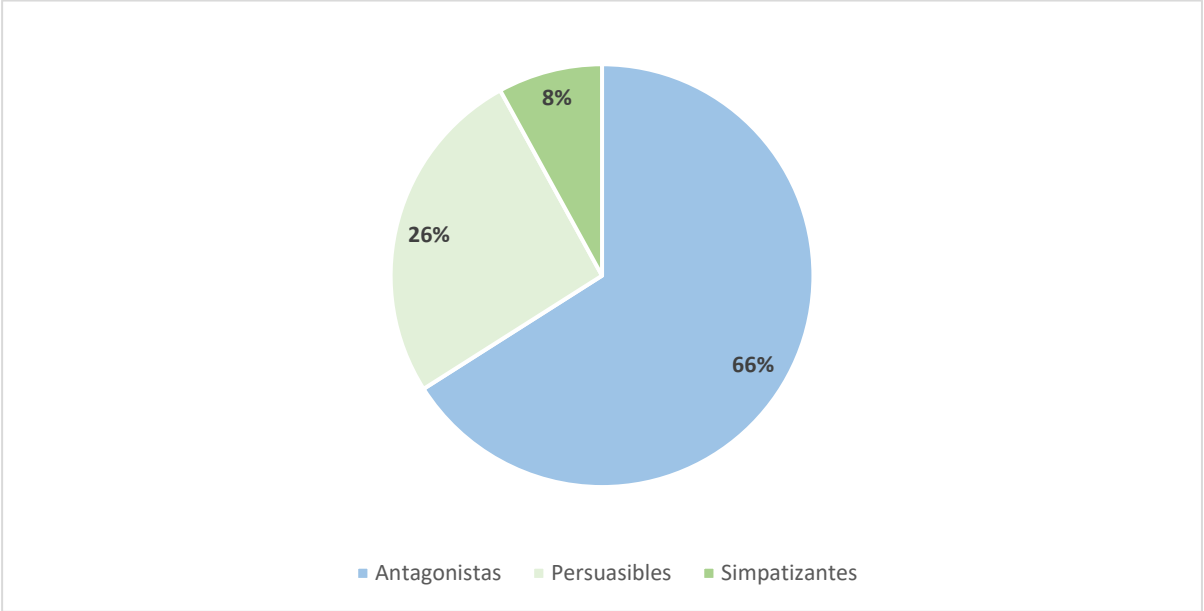
Estos datos son relevantes para evidenciar que el cristianismo es la religión mayoritaria en el país, donde el catolicismo ocupa el primer lugar, seguido del protestantismo. Es decir, casi el 92% de la población se identifica como parte de alguna denominación cristiana. Ahora bien, en cuanto a la caracterización del campo religioso del cristianismo ecuatoriano, un estudio llevado a cabo con 1 728 personas de Ecuador por parte de Sensata (2022) clasificó a los participantes en tres grandes grupos. En primer lugar, los “Antagonistas” que representan el

⁷ El estudio se llevó a cabo por el Instituto Nacional de Estadísticas y Censos en los principales sectores urbanos del Ecuador: Quito, Guayaquil, Cuenca, Machala y Ambato en 3960 viviendas con una muestra total de 13 211 personas, siendo la unidad de análisis las personas mayores de 16 años.

66% de personas encuestadas, se les podría considerar como los máximos representantes del conservadurismo religioso al asumir la diversidad sexo-genérica como pecado, estar en contra del aborto en todos los casos, seguir únicamente lo dictado por su religión para la educación sexual de sus hijos y de acuerdo a que la referencia para la política pública y leyes del país se base en los fundamentos de su fe. Sin embargo, resulta interesante que el mismo grupo de personas califica la violencia contra las mujeres como el problema social más importante para abordar como sociedad, aunque esto fue común en los tres grupos.

En segundo lugar, los “Persuasibles” con un 26%, se evidencia que no existe consenso sobre si pertenecer a la población LGBTI es un pecado, así como en seguir los lineamientos de su iglesia para la educación sexual, además de una manifiesta indecisión en los temas mencionados. Finalmente, están los “Simpatizantes” con un 8%, los que se autodefinieron como cristianos con posiciones progresistas favorables a la población LGBTI, los derechos sexuales y reproductivos, el laicismo y la educación sexual basada en información científica y objetiva. En la Gráfico 1.2 se muestra un gráfico sobre esta caracterización del campo religioso:

Gráfico 1.2. Caracterización de audiencias religiosas del cristianismo en el Ecuador



Elaborado por el autor a partir de Sensata (2022).

No obstante, este acercamiento hacia el campo religioso está permeado por una serie de factores históricos, sociales y culturales que influyen en su composición actual. De ahí que, en

este capítulo, realizo un recorrido histórico que permita tener un panorama general sobre cómo el cristianismo llega al Ecuador, repasando, en primer lugar, el proceso de colonización española que trajo la religión cristiana a América y establecimiento de la Iglesia Católica como la única vertiente legítima del cristianismo. A continuación, expongo algunos puntos históricos de la Reforma Protestante y sus efectos en el derecho a la libertad religiosa; avance que fue posible gracias al proceso de la Revolución Liberal en el Ecuador, entre otros factores.

Seguido de ello, ofrezco una caracterización de un fenómeno que se ha gestado al interior del cristianismo en el país: la arremetida anti-género al interior del cristianismo conservador y la politización de sus creencias para la defensa de agendas en contra de los feminismos y la población LGBTI. Finalmente, y tomando como punto de partida los procesos de politización anti-género en la región y el Ecuador, problematizo el objeto de estudio de la presente disertación: la conformación de formas de disidencia religiosa que compatibilizan la fe cristiana con formas de activismo feminista y en favor de las diversidades sexuales, reflexionando sobre la influencia de la teología de la liberación y las teologías feministas en el surgimiento de formas alternativas de vivir la espiritualidad cristiana.

1.1. La llegada del cristianismo en el Ecuador

Para situar el rol trascendental que la religión ha tenido en el Ecuador, es necesario retroceder siglos atrás y explorar procesos históricos, sociales y políticos que han dibujado la historia del Ecuador. Previo a la llegada de los españoles a América los territorios que ahora forman parte de la República del Ecuador poseían una rica y amplia gama de prácticas y creencias religiosas tanto en los periodos preincaicos, incaicos y prehispánicos. La luna, las estrellas y las montañas, características de la orografía andina, tenían un rol prominente en la cosmovisión religiosa de las personas previa a la llegada de los españoles. Las festividades religiosas estaban marcadas por los solsticios, equinoccios y el calendario agrícola. Se practicaban rituales, sacrificios, ofrendas, oraciones, ayunos y peregrinaciones alimentadas por mitos y divinidades distintas a las de la tradición judeocristiana. Además, las costumbres alrededor de la muerte y el entierro de los difuntos, eran elaboradas y complejas entre las distintas culturas del Ecuador y estaban acompañadas de diversos rituales y prácticas que hacen innegable la existencia de experiencias espirituales y religiosas complejas y ancestrales (Salvador 2001).

El imperio incaico dominó los territorios ecuatorianos alrededor de 1460 y 1532 d.C., implantando la religión del *Tahuantinsuyo*⁸ como culto de Estado. Pese a que la adoración al sol era también aceptada por los incas, quienes consideraban a esta divinidad como hijo primogénito del Dios *Viracocha*.⁹ Por medio de estrategias de convencimiento y difusión de sus costumbres, los incas promovieron el culto al sol, desafiando resistencias a través de enfrentamientos. Al conquistar territorios nuevos implantaban su lengua y religión elaborada y compleja (Ferreiro 2013). De hecho, reseñas históricas de jesuitas relatan la existencia de decenas de templos dedicados para la adoración, a lo largo del territorio incaico.

Una deidad femenina era también central en la religiosidad incaica. El culto a la Madre-Tierra, concebida como una diosa capaz de alimentar a la humanidad y ligada a la fertilidad y la nutrición, es central hasta el día de hoy en el sincretismo religioso que produjo el encuentro entre el cristianismo y las religiones andinas. No en vano alrededor de la mitad de todos los alimentos, que se consumen actualmente en todo el mundo, fueron desarrollados por la agricultura andina (Andrade-Reimers 2001). El fuerte fervor religioso asociado a la *Pachamama* -o Madre Tierra- ha sido descrita por cronistas de la colonización como una “diosa principalísima, junto con el Sol y la Luna, a la Tierra se la consideraba como madre de todas las cosas, a la cual quizá quedaban subordinados los otros dos astros” (Di Salvia 2013, 96).

En términos generales, los colonizadores y evangelizadores (quienes pertenecían a distintas órdenes de la Iglesia Católica) cuando llegaron al territorio de la actual República del Ecuador, en 1526, consideraban que los indígenas eran cautivos de la ignorancia y el oscurantismo, y que la misión de la Iglesia Católica era traer la luz de la verdad. Los territorios del actual Ecuador se encontraban en tensiones políticas que producían resistencia a las imposiciones del Imperio Incaico. En este proceso el cristianismo fue simultáneamente impuesto y asimilado por los habitantes del territorio andino (Villalba 2001).

La implantación de la religión católica en los territorios conquistados por los españoles fue en gran parte motivada por la necesidad de dominación de las poblaciones indígenas con el fin de conseguir la explotación de sus recursos económicos, fuerza de trabajo, metales preciosos

⁸ Término quechua utilizado para hablar del Imperio Incaico. Significa “cuatro regiones” o *suyus* que se refieren a las cuatro divisiones territoriales del Imperio Inca. Estas eras: Chinchysuyo, Antisuyo, Collasuyo y Contisuyo. El gran territorio, comprendido por el sur de Colombia, Ecuador, Perú, Bolivia y Chile, fue dominado por los incas en una conquista que aconteció desde 1400 a 1532 interrumpida por la colonización española (Ferreiro 2013).

⁹ *Viracocha* es el dios supremo de los incas, considerado como el creador de todas las cosas y padre de los demás dioses.

y tierras. Aunque este proceso colonial estuvo marcado por la violencia y pretensión de dominación, las iniciativas de resistencia y defensa por parte de las poblaciones conquistadas se ejercieron de distintas formas a lo largo de América. La diversidad de contextos, donde la empresa de la colonia española fue llevada a cabo, implicó el surgimiento de desafíos lingüísticos, diferencias sustanciales en las formas de entender el mundo y la explotación de la fuerza de trabajo indígena, entre otros problemas (Acosta 2015).

1.1.1. La pérdida parcial de la hegemonía de la Iglesia Católica

Desde la época colonial hasta el inicio de la Revolución Liberal (1864-1912) el catolicismo gozó de hegemonía política y económica. Su influencia ha sido incuestionable en la vida y cultura política del Ecuador, la cual ha operado por medio de la educación, la evangelización y la difusión de ideas en torno a la moral de los ciudadanos. Las nacientes repúblicas latinoamericanas del siglo XIX se enfrentaron a la disyuntiva de la creación de nuevos sistemas de gobierno dictaminados por los ciudadanos: hombres blancos y mestizos con cierto nivel de educación y privilegios económicos, ya no impuestos por los soberanos europeos.

La emergencia del Ecuador como república trajo consigo la paulatina pérdida del poder político y económico de la iglesia en la vida política, económica y social del país. Las fronteras entre los ámbitos seculares y religiosos se hicieron más claras, y el tránsito hacia la modernidad trajo consigo el deseo de consolidación del proyecto civilizatorio occidental al que se veían avocadas las repúblicas tras la independencia. En esta nueva etapa el papel de la Iglesia Católica como institución que regía el orden social ya no era imprescindible. Así, el papel de los hombres y las mujeres en la transformación del mundo da paso a la pérdida de poder de la iglesia como institución de referencia del orden social (Valero 2014).

No obstante, el gobierno de García Moreno intentó poner en práctica una suerte de “modernidad católica”, con el propósito de oponerse y enfrentar el proceso de secularización del Ecuador. Para el gobierno garciano la religión católica fue el elemento cohesionador de la fragmentada sociedad y república ecuatoriana, en la década de 1850, que no lograba conjugar los intereses de las élites de la costa y la sierra del país. A la par de varias reformas que tenían como fin la modernización del país, se dio paso al apoyo irrestricto a la Iglesia Católica que fue consagrada como la religión oficial ecuatoriana, obligando a todos los poderes del Estado a su promoción, protección y respeto, y negando la libertad de culto como un derecho

ciudadano. La religión se impuso desde el Estado para asegurar la hegemonía de las élites gobernantes aliadas al poder eclesial.

Junto a ser hombre, alfabeto, casado y mayor de veinte y un años, el ser católico era requisito para la ciudadanía. La defensa acérrima de fe fue interpretada por García Moreno como una necesidad inexorable de la sociedad para defender los valores de la civilización moderna, la cual, a su criterio, se veía amenazada por intereses particulares y pasionales de partidos políticos y razas distintas (Valero 2014).

1.1.2. La Revolución Liberal y la separación del Estado y la Iglesia en el Ecuador

La revolución liberal liderada por el General Eloy Alfaro Delgado a principios del siglo XX, trajo consigo la separación formal entre la Iglesia Católica y el Estado ecuatoriano. Su gobierno promulgó importantes reformas a través de la Constitución de 1906, entre las cuales estaban: la enseñanza laica y obligatoria, la secularización eclesiástica y el establecimiento del Estado laico. Además, impulsó leyes que dieron mayor poder a los ciudadanos por fuera del monopolio eclesial, como el matrimonio civil y el divorcio.

La importancia de este periodo ha sido fundamental al permitir el establecimiento de los principios elementales de las repúblicas democráticas de la época moderna, como la libertad de conciencia, opinión y cultos. El gobierno del General Alfaro se hizo de enemigos por parte de la Iglesia Católica y de los sectores más conservadores, quienes veían en su agenda política pretensiones desestabilizadoras del orden social. De hecho, conseguir la libertad religiosa fue una tarea titánica ya que esta contradecía el Concordato del Vaticano, quien acusó a su gobierno de odio a la fe católica (Ledezma y Ledezma 2017).

El entonces arzobispo de Quito e historiador de la iglesia, Federico Gonzáles Suárez, advirtió sobre los peligros que el liberalismo traería:

He aquí el terrible peligro que encontramos nosotros en estas concesiones, que los Papas hacen a los volubles Gobiernos de nuestros tiempos; pues cuando el liberalismo toma en sus manos el cayado pontificio no es para regir, sino para dispersar el rebaño de Jesucristo, y, por medio de la misma Roma, alejar a los fieles de Roma. El día en que los católicos se acostumbren a no depender del Papa sino como por comedimiento en cuanto a la jurisdicción espiritual, pronto oirán de mala gana las enseñanzas y doctrinas de la Santa Sede. (...) Hoy los Gobiernos piden derechos sobre las cosas sagradas para hacer grandes daños a la Iglesia; y como méritos para que los Papas les concedan gracias y privilegios alegan la confiscación de las rentas eclesiásticas y el despojo de los bienes del clero (Gonzáles Suárez 1909, 139).

A través de una estrategia de advertencia sobre los supuestos peligros que la pérdida de poder de la religión oficial de la República traería, los sectores más conservadores del cristianismo se opusieron a las reformas emprendidas por la revolución liberal. Pese a que estas lograron materializarse, un agresivo clima anti-alfarista se fue gestando en el Ecuador que culminó con el asesinato de Eloy Alfaro y una sangrienta persecución a sus defensores. Como expondré más adelante, más de un siglo después, los grupos reaccionarios al interior del cristianismo continúan utilizando el pánico como herramienta política para mantener el orden social inalterado y conservar sus privilegios.

La fecha final de consolidación de la libertad religiosa y de conciencia en el Ecuador fue el 12 de enero de 1897, siendo elegido Eloy Alfaro como presidente de la República del Ecuador al siguiente día. El vínculo entre el liberalismo alfarista, la libertad religiosa y la posibilidad de difusión del protestantismo en el Ecuador fue evidente, hecho que desató persecución y resistencia por parte de la Iglesia Católica, que hasta entonces ostentaba el manejo del monopolio de los bienes de la salvación, la forma de llevar a cabo los rituales, la sistematización de los dogmas y el cuerpo sacerdotal y las verdades sobre lo “sagrado y lo profano”. Tal como explico en el capítulo segundo en torno a la teoría de Pierre Bourdieu, quien describe la religión en tanto sistema simbólico que otorga sentido a la realidad y al orden social (Bourdieu 2006).

En síntesis, el protestantismo en el Ecuador a inicios del siglo XX puede ser considerado como uno de los aliados más importantes del liberalismo, al haber servido a la revolución alfarista, como útil herramienta para desestabilizar la hegemonía de la Iglesia Católica y su influencia política, económica y educativa en la sociedad ecuatoriana (Vega 2020). Además, permitió en cierta medida, el cuestionamiento del *status quo* imperante en la época (de carácter latifundista, aristocrático y colonial) en favor del surgimiento de nuevas burguesías comerciales que requerían la apertura al libre mercado del comercio mundial y la inserción en la modernidad capitalista.

Luego de cien años los sectores más conservadores de la Iglesia Católica, de la protestante y de la política ecuatoriana, siguen advirtiendo sobre los peligros de poner en cuestión el orden social que, para muchos, es injusto, excluyente y discriminatorio. Para estos sectores, los movimientos feministas en favor de las diversidades sexuales y los colectivos de izquierda, vendrían a subvertir valores morales que consideran fundamentales para mantener el *statu quo* y asegurar la existencia de la civilización occidental, entre los que están la complementariedad entre hombres y mujeres, concepciones tradicionales sobre los roles de

género para hombres y mujeres, la heterosexualidad y justificaciones atribuidas a la divinidad para justificar la brecha existente entre clases sociales.

De esta forma, aunque históricamente el valor de la Revolución Liberal ha sido innegable para lograr una división entre el Estado y la iglesia *de facto*, el avance de los movimientos anti-género y la politización reaccionaria presentan retos para lograr un Estado laico sustantivo, más allá de las garantías constitucionales que lo respaldan en la letra.

1.2. La reforma protestante y el protestantismo en el Ecuador: una breve retrospectiva y recorrido histórico

Con el fin de comprender la influencia de la reforma protestante en la constitución del campo religioso en el Ecuador, realizaré un breve recorrido de algunos puntos de este proceso de cisma histórico al interior del cristianismo, el cual ha tenido consecuencias palpables no sólo en el ejercicio de la espiritualidad en la humanidad, sino también en su participación e incidencia política. Para este propósito, seguiré los aportes de Julián Guamán (2006) sobre la historia del protestantismo, quien hace un breve recorrido en sus inicios en Europa para hablar sobre su llegada, desarrollo y ramificación en el Ecuador.

Entre el siglo XII y el XVIII, en Europa, se produjo un movimiento de reforma religiosa en medio de una sociedad medieval, donde la concentración del poder político y económico recaía en manos de una clase dominante constituida por la monarquía y la aristocracia de la época. Dicha clase social, a través del feudalismo, controlaban grandes sectores de la población. Sin embargo, el capitalismo como sistema político y económico comenzó a esbozar algunos de sus principios básicos mediante el surgimiento de un nuevo grupo social constituido por comerciantes, entidades bancarias, instituciones de préstamos.

Este nuevo estrato de la población disputó el poder acaparado por los señores feudales en el medievo y, además, cuestionó la hegemonía del control religioso y económico ostentado por la Iglesia Católica con sede en Roma. En este contexto, y dada la crisis de legitimidad al interior de la Iglesia, la reforma protestante otorgó a la población una alternativa de construcción de un proyecto social por fuera del control dogmático de una única religión oficial, dando paso a la creación de proyectos de reforma protestante liderados por figuras importantes de la época, como el teólogo y fraile católico-agustino de origen alemán Martín Lutero (1483-1546), el teólogo Suizo Ulrico Zuinglio (1484-1531) y el francés Juan Calvino (1509-1564) (Guamán 2006).

Martín Lutero hizo público sus puntos de desacuerdo con la Iglesia Católica, donde constan elementos doctrinales y teológicos claves, y en algunos casos, irreconciliables. Una de las tesis de la reforma protestante es el “sacerdocio universal de todos los creyentes”, el cual es un postulado teológico que afirma que todos los cristianos comparten el llamado al sacerdocio y que, por lo tanto, no existen jerarquías ni grados distintos de santidad entre los mismos (Guamán 2006). Esto implica que tan sólo la encarnación de Dios, es decir Jesucristo, es el intermediario entre Dios y la humanidad, y no los sacerdotes. Una afirmación doctrinal como esta contradice la doctrina de la Iglesia Católica y su estructura rígida y fuertemente jerarquizada, donde el llamado al sacerdocio está reservado únicamente para un grupo de hombres con capacidad inclusive para la absolución de los pecados.

“La justificación por la fe sola” es otro de los principios fundamentales de las reformas emprendidas por Lutero. Ésta establece que la salvación se alcanza tan solo por la fe en Jesucristo, sin que ninguna obra, ritual o intercesión alguna adicional sea requerida.

Finalmente, la doctrina defendida por la reforma protestante de Lutero hace énfasis en que las escrituras son el pilar fundamental para la vida de los creyentes, sin que dogmas ni tradiciones adicionales sean considerados con autoridad para influir en la salvación ni en la vida espiritual de los cristianos. Los cambios propuestos por el protestantismo se oponían frontalmente a la enseñanza oficial de la Iglesia de Roma, proponiendo reformas sustanciales en la hermenéutica bíblica, la comprensión de la salvación, la misión de la iglesia y realizando una crítica sustancial a la estructura jerárquica de la Iglesia Católica que, inclusive a través de las indulgencias, ofrecía la salvación a cambio de ofrendas económicas (Guamán 2006).

A la par, la tendencia denominada como ascética planteaba una separación entre la iglesia y el Estado de manera más radical, e incluso algunos de sus líderes participaban activamente en acciones de transformación de las estructuras de opresión terrenales, como en rebeliones de campesinos contra terratenientes feudales. Estos, a su vez, dieron paso al surgimiento de movimientos como los anabaptistas, los puritanos ingleses, los cuáqueros, metodistas y menonitas, planteando una reforma de restauración que abogaba por una constante reforma y de transformación radical del orden social, político, económico y religioso (Guamán 2006).

A pesar de estas diferencias, todas las vertientes comparten lo que se denomina como el principio protestante, el cual:

al recoger la enseñanza bíblica, plantea que más allá de Dios no hay nada absoluto y por lo tanto todo movimiento o institución humanada está llamado a ser cuestionada cuando sea

necesario; así el punto central constituye la libertad de expresión y pensamiento, apego a la verdad y de lo absurdo de las censuras ideológicas (Guamán 2006, 18).

De manera más amplia, Julián Guamán (2006) establece tres grandes corrientes al interior del cristianismo protestante, útiles para comprender la configuración del campo religioso en el Ecuador: el histórico o clásico, la evangélica y el pentecostal. Dichas corrientes se desarrollaron en Estados Unidos, traídas por la inmigración europea que, posteriormente, llegaron a América Latina. El primero se caracteriza por mantener las tradiciones de las iglesias europeas que se asentaron en los Estados Unidos con una demografía predominantemente de clase media y burguesa. Son iglesias que hasta el día de hoy presentan un alto compromiso con la defensa de los derechos humanos, una opción preferencial por los pobres y crítica a la política exterior de corte capitalista de América del Norte.

La segunda, la corriente evangelical o evangélica, proviene de la corriente clásica como consecuencia de la guerra civil estadounidense (1862-1865) que provocó un cisma entre las congregaciones del Norte y del Sur. Con la eliminación de la esclavitud y el desarrollo industrial del norte estadounidense, estas iglesias adoptaron posiciones más progresistas, en contraposición a las iglesias del Sur quienes, hasta la actualidad, se caracterizan por tener una identidad más conservadora. En cuanto a su ideología política, se considera a esta región de la unión americana como uno de los bastiones electorales más potentes del partido republicano de los Estados Unidos (Guamán 2006). Esto es importante mencionar ya que las agendas anti-género han sido fuertemente apoyadas por este partido político cuyos líderes (como el ex presidente estadounidense Donald Trump) han sido considerados referentes del activismo en contra de los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres y de la población LGBTI.

Bajo el término de “Iglesias Evangélicas” se ubican también aquellas congregaciones que no son católicas y que provienen de una herencia protestante¹⁰ que, aun siendo parte de un campo religioso heterogéneo, complejo y diverso, comparten un entendimiento común de ser parte de un movimiento de avivamiento y renovación espiritual, interpelación a la tradición religiosa y litúrgica, un énfasis en la promesa de la “segunda venida de Cristo” y, fundamentalmente, un trabajo de evangelización que se constituye como la piedra angular de sus características religiosas. El evangelismo suele llevarse a cabo con un sentido que va desde la búsqueda del desarrollo personal hasta el proselitismo religioso. Finalmente, en cuanto a la interpretación bíblica, puede decirse que los evangélicos se caracterizan mayoritariamente por una

¹⁰ Nominación acuñada para los simpatizantes de la reforma llevada a cabo por Martín Lutero en contra de la Iglesia Católica en el siglo XVI.

interpretación literal de las escrituras generando un *biblicismo evangélico*, a través del cual “se magnifican e idealizan las doctrinas o enseñanzas del grupo evangélico en particular, al identificar tales enseñanzas como la *sana doctrina* de la iglesia, que hay que defender y preservar ante cualquier intento de revisión o modificación” (Pérez 2018, 18).

Al igual que Julián Guamán (2006), Pérez (2018) reconoce su surgimiento ligado a las corrientes más conservadoras de los evangélicos norteamericanos y destaca su oposición a procesos sociales en específico: la secularización del Estado y la sociedad, el racionalismo y la predominancia de la ciencia para la explicación de los fenómenos naturales. En el centro del conflicto está la disputa política y religiosa entre las corrientes liberales y conservadoras del contexto anglosajón, que se mantiene casi intacta hasta el día de hoy; como podemos atestiguar en las arenas políticas de disputa entre conservadores y progresistas en Norteamérica, y a nivel global y regional, con matices y características propias de cada contexto en específico.

Los fundamentalistas religiosos¹¹ se caracterizan por defender verdades *fundamentales* en su doctrina como: la inerrancia¹² de la Biblia, la divinidad de Jesucristo, la concepción virginal de Jesús, la resurrección física de Jesucristo y su segunda venida corporal. Frente al supuesto relativismo de las teologías liberales, los fundamentalistas buscaban blindar la teología cristiana dentro de verdades incuestionables y sin posibilidad de interpelación por parte de los creyentes (Motta y Amat y León 2018). Pese a que el protestantismo tuvo en su origen el cuestionamiento a las verdades rígidas promovidas por la Iglesia Católica, la corriente fundamentalista despoja de su comprensión teológica el espíritu cuestionador de la reforma protestante, para dar paso a la conformación de una suerte de doctrina única que resiste la voluntad de cambio y la crítica realizada por los fieles en ejercicio de su libertad de conciencia; similar a la resistencia ejercida por la Iglesia Católica frente a los cambios propuestos por la reforma de Lutero.

En tercer lugar, está el protestantismo pentecostal que surge como respuesta al desarrollo de las vertientes históricas y evangélicas del protestantismo, poniendo en el centro de sus prácticas espirituales y reflexiones teológicas el bautismo del espíritu santo; es decir la

¹¹ En este punto es fundamental esclarecer lo que entiendo como fundamentalismo: una noción importante para la comprensión del movimiento anti-género en el Ecuador al ser denominados por varios sectores académicos y religiosos como actores políticos “fundamentalistas”. Autores como Angélica Motta y Oscar Amat y León (2018) resaltan que estos grupos surgen como una forma de supervivencia ante la hegemonía de la Iglesia Católica en el campo del cristianismo latinoamericano y la falta de reconocimiento entre la sociedad, que usualmente los veía como un sector caracterizado por falta de educación y carentes de reconocimientos.

¹² Se refiere a una interpretación literal de las escrituras sin considerar la posibilidad de error en su contenido.

consagración a este como parte de la santísima trinidad para los cristianos: El Padre, el Hijo y El Espíritu Santo. El bautismo o unión por parte de este último da como resultado, para esta corriente, el despliegue de manifestaciones visuales que den cuenta del unguimiento de los fieles por parte del Espíritu Santo, hecho que se refleja a través del habla en lenguas incomprensibles, la práctica de exorcismos, la sanación de enfermos y el despliegue de servicios religiosos cargados de manifestaciones emotivas y colectivas (Guamán 2006).

Las iglesias protestantes en el Ecuador se inscriben, de forma general, dentro de estas tres grandes corrientes. Pese a que el campo religioso del cristianismo continúa siendo predominantemente católico, la incursión del protestantismo desde principios del siglo XX, permitió una amplia diversificación del cristianismo y la existencia de diversas formas de vivir y comprenderlo. A continuación, presento un breve recorrido del proceso de desarrollo de las iglesias protestantes en el país, para finalmente, presentar un esbozo general de cómo está compuesto el campo religioso del cristianismo. Esto con el fin de, a partir de una caracterización del mismo, comprender cómo en medio de este surgen formas alternativas de vivir la espiritualidad cristiana a través de la contestación y construcción de disidencias frente a sistemas doctrinales y prácticas religiosas establecidas.

1.2.1. El protestantismo en el Ecuador

Retomando el proceso de la Revolución Liberal como punto de inflexión de la historia republicana del Ecuador, cabe destacar su influencia en la apertura y desarrollo del protestantismo en la religión del país. Una vez establecido el Estado laico y parcialmente relegado el legado de la “Carta Negra”¹³ que establecía el requisito de ser católico para gozar de la ciudadanía ecuatoriana y protegía el monopolio ideológico de la Iglesia Católica, la cual tenía potestad de escoger los contenidos enseñados en las instituciones educativas, se permite la práctica de otras religiones. El protestantismo que llegó primero al Ecuador provino de los Estados Unidos y fue predominantemente evangélico. A diferencia de lo ocurrido en países del Sur de Latinoamérica, en el Ecuador ha habido escasa presencia de influencia del protestantismo histórico. Al contrario, los evangélicos venían al país en equipos de misiones, con poco interés de echar raíces e integrarse a la sociedad ecuatoriana, sino más bien con el propósito de difundir e implantar sus concepciones en torno a la fe cristiana (Guamán 2006).

La gradual influencia del protestantismo evangélico en el campo religioso del cristianismo ecuatoriano supone la existencia de tensiones en varios niveles. En primer lugar, está la

¹³ Constitución de 1869 del gobierno de Gabriel García Moreno.

tensión con el catolicismo que se remonta al entonces Estado confesional ecuatoriano del siglo XIX y los albores de la Revolución Liberal, como se explicó anteriormente. Sin embargo, me interesa resaltar la evolución que esta sinuosa relación entre ambas corrientes del cristianismo ha tenido.

Fue en el calor de la revolución liderada por Eloy Alfaro que, en 1896, llegó la primera misión evangélica al país, fruto de su estrategia política para sofocar los levantamientos y muestras de descontento social, que los intereses contrapuestos de la Revolución Liberal suponían. Cabe destacar que la apuesta de Alfaro por el laicismo y la apertura al protestantismo Padilla (2008) no respondía a un interés espiritual, religioso o teológico, sino más bien a la apertura de una joven, pobre y poco desarrollada república que era impulsada por las ideas liberales a abrirse paso a la modernidad, la globalización y el desarrollo capitalista del siglo XX.

El liberalismo permitió la apertura a otros credos en el Ecuador, fue impulsado por algunos intereses de carácter político y económico que se contraponían, pero que, en un inicio, posibilitaron, a través de la sinergia de sus fuerzas, el proceso alfarista. Estaban, por un lado, los intereses de las clases burguesas dominantes en su afán de modernización del Estado y captación de mayores aristas de poder político y económico; y, por otro, los intereses de las grandes mayorías que requerían acceso a educación, vivienda, empleo y salud:

En suma, ni las clases populares ni las clases dominantes fueron satisfechas con las medidas Alfaristas. Es que era lógico: la satisfacción plena de las “necesidades” de los oprimidos habría afectado, en esencia, los “intereses” de la burguesía. Empezó entonces el derrumbe de la “conciliación” y surgieron, ya durante su primera magistratura, los sectores opositoristas: clero, periodistas, intelectuales, sectores afectados por represalias o confiscaciones, los conservadores y los mismos liberales “disidentes”; por otra parte, algunos sectores de la burguesía comercial costeña, por gravámenes, impuestos o medidas tendientes a controlar la “moralidad comercial” (Guerra Bravo 1981, 389).

Como menciona Guerra Bravo (1981) los conservadores y el clero fueron los sectores opositores al proceso de la revolución liberal; especialmente por la afrenta alfarista a la hegemonía religiosa conservada, en ese entonces, por la iglesia católica romana en el Ecuador. Alfaro no pudo desmontar el sistema económico latifundista del todo, especialmente sostenido por los terratenientes de la Sierra y apoyado por amplios sectores conservadores de la Iglesia Católica y la antigua aristocracia, sostenidos también por sectores de artesanos y campesinos.

Cabe mencionar que la apertura a otras denominaciones del cristianismo por parte de Alfaro podría ser vista como una estrategia de afrenta en contra de su más fuerte adversario: la Iglesia Católica. Esto permitió el ingreso de las primeras misiones evangélicas, desafiando las amenazas y ataques promovidos por el clero. Sin embargo, la Asamblea Constituyente de 1896 garantizó la libertad de culto reemplazando el texto que rezaba: “La religión de la República es la católica, apostólica, romana, con exclusión de todo culto contrario a la moral. Los Poderes Públicos están obligados a protegerla y hacerla respetar” (Padilla 2008, 173) por el siguiente artículo: “El Estado respeta las creencias religiosas de los habitantes del Ecuador y hará respetar las manifestaciones de aquellas. Las creencias religiosas no obstan para el ejercicio de los derechos políticos y civiles” (Padilla 2008, 173).

Además, la apertura a otras denominaciones del cristianismo le permitió al gobierno de Alfaro solventar la falta de maestros en las nuevas escuelas laicas, ante la resistencia que provocaba entre los maestros de la época ser parte de un proyecto educativo no aprobado por la Iglesia Católica. Tal como lo menciona el entrevistado al corroborar la presencia de la primera misión posibilitada por la apertura a la libertad religiosa en el país:

Incluso Eloy Alfaro trajo pastores metodistas para que den clases en los colegios normales porque ningún profesor local quería esas plazas de trabajo de ahí, diciendo que era la escuela de los masones y que la Iglesia Católica les iba excomulgar. La primera misión protestante, con algún éxito en el Ecuador, fue la Unión Misionera Evangélica, llega precisamente cuando Eloy Alfaro dicta esta separación de Iglesia y Estado y tenemos por primera vez libertad religiosa. Vienen estos misioneros norteamericanos y comienzan a hacer trabajo en varios sectores de Ecuador (entrevista a José Molina,¹⁴ vía Zoom, 1 de mayo de 2021).

Antes del establecimiento del Estado laico, en 1906, diversas organizaciones misioneras llegaron al país, como la Unión Misionera Evangélica¹⁵ (UME), en el año de 1896, proveniente de Kansas, Estados Unidos de América. Otra organización de relevancia en el itinerario histórico de la influencia transnacional en la construcción de iglesias protestantes es la radiodifusora “Hoy Cristo Jesús Bendice”¹⁶ (HCJB - La Voz de los Andes) en el año de 1931; proyecto misionero, también estadounidense, que desde su fundación ha centrado sus actividades de evangelización y trabajo social mediante una programación radial continua y la

¹⁴ José Molina Ramón es sociólogo y abogado agnóstico de tradición cristiana-luterana. Máster en Tecnología Educativa y Competencias Digitales, Maestrante de Sociología en Flacso Ecuador. Experto en sociología de la religión y teología.

¹⁵ Conocida como “Unión Misionera Evangélica de Ecuador” en la actualidad.

¹⁶ Establecida en este entonces en inglés como “Heralding Christ Jesus Blessings”, posteriormente HCJB Global. Hoy opera con sede en Estados Unidos bajo el nombre de “Reach Beyond”: <https://reachbeyond.org/>

incorporación de misioneros, mayoritariamente provenientes de Norteamérica, en distintas iglesias alrededor del país (Chávez 2006).

El ingreso masivo de organizaciones misioneras evangélicas en el Ecuador se dio con gran fuerza a partir de la década de 1950, las que eran predominantemente “misiones de fe”. Julián Guamán (2006) se refiere a las mismas como asociaciones organizativas independientes a las iglesias que recurren al levantamiento de fondos y tienen como objetivo la población evangélica. Como rasgo distintivo, se caracterizan por difundir valores conservadores e inclusive fundamentalistas. Además, organizaciones no gubernamentales que tenían como propósito brindar apoyo y servicios a las misiones de fe se establecieron en el país, ejemplo de ellas son: Alas de Socorro, un servicio de taxi aéreo cristiano cuyo fin es llegar a lugares lejanos de la geografía ecuatoriana llevando servicios médicos; el Instituto Lingüístico de Verano; Visión Mundial; y, Acción Luterana Mundial; entre otras (Guamán 2006).

Tanto la radio HCJB, el Instituto Lingüístico de Verano y Visión Mundial han sido objeto de fuertes críticas por la supuesta agenda de adoctrinamiento político que subyace en sus acciones. En el contexto de la Guerra Fría la política exterior estadounidense se centró en frenar, a toda costa, el surgimiento del pensamiento de izquierda y emprender estrategias de adoctrinamiento político para el combate del comunismo. Bajo esta denominación ideológica, y en un ejercicio de generalización, se encasillaban la mayoría de tendencias políticas progresistas con el fin de poder debilitarlas y desarticularlas. Una de las herramientas ideológicas que el gobierno de los Estados Unidos empleó fue el apoyo a agencias misioneras evangélicas que, a la par de un trabajo de evangelización, difundían valores contrarios a ideologías de izquierda y concepciones conservadoras y fundamentalistas de la moral sexual, la vida y la familia (Chávez 2006).

La conexión entre iglesias conservadoras y la defensa de ideas ligadas al capitalismo no es una novedad. Se ha explorado la politización de discursos fundamentalistas ligándolos a la disputa de intereses políticos y económicos de gran importancia y analizando, de manera específica, el papel que éstas tienen en la creación de subjetividades útiles a procesos de expansión corporativa y financiera. Por medio de distintos mecanismos de disciplinamiento, los discursos reaccionarios promovidos desde las iglesias buscan transmitir ideas que promuevan una aceptación sin posibilidad de crítica, ante las políticas de ajuste propias del neoliberalismo y la globalización, así como la implantación de roles de género tradicionales, reforzando la idea de que las mujeres deben asumir las tareas de cuidado del hogar, hecho que

se agudiza en épocas de ajuste estructural y dismantelamiento del Estado (Gago y Cavallero 2019)

La influencia ideológica del protestantismo evangélico ha sido calificada como una “onda fundamentalista” que difunde y promueve la *american way of life*¹⁷ y el anticomunismo, por medio de la evangelización ejecutada por misioneros norteamericanos y sus familias. Sin embargo, no se puede generalizar el campo fundamentalista como intrínsecamente ligado a la derecha política. Se describen también alianzas con sectores progresistas de la izquierda y el movimiento indígena, quienes han sostenido visiones reaccionarias en cuanto al género y la sexualidad, pero más progresistas a nivel social y económico (Vega 2019b; Vega 2020). La segunda mitad del siglo XX estuvo marcada por un incremento exponencial en el número de nuevos adeptos al mensaje del protestantismo. Se realizaron grandes campañas de bautismo con eventos que superaban los 20 000 en la década del cincuenta. La población indígena ha sido una prioridad en la agenda de evangelización de las iglesias protestantes, siendo la provincia de Chimborazo, donde mayor crecimiento han tenido (Chávez 2006).

El establecimiento de la Iglesia Evangélica de Iñaquito (IEVI), en la ciudad de Quito en 1955, es un hito histórico de importancia al ser una de las evidencias más claras de los vínculos transnacionales de las congregaciones. Los orígenes de esta comunidad religiosa están estrechamente vinculados a la organización HCJB. Luego del fuerte terremoto que sacudió a la ciudad de Ambato, provincia de Tungurahua, en el año de 1949, se registraron altas tasas de inmigración de población indígena hacia la ciudad de Quito con el fin de buscar sustento y alivio a sus necesidades de subsistencia y de salud.

Es así que HCJB abrió en el barrio de Iñaquito (sector norte de la capital ecuatoriana) el “Albergue Indígena Dispensario HCJB” destinado a la población migrante que llegaba a la ciudad, con el fin de atender sus necesidades médicas y, a la vez, compartían el mensaje espiritual evangélico. Este dispensario posteriormente se convertiría en el renombrado “Hospital Voz Andes Quito” que es una de las casas de salud privada más emblemáticas de la capital. En el seno de esta naciente iniciativa de atención sanitaria y espiritual se comenzó a tejer lo que sería la IEVI con algo más de 100 personas que se reunían a estudiar la Biblia, cantar alabanzas y compartir el nacimiento de su fe. La comunidad se formalizó por medio de

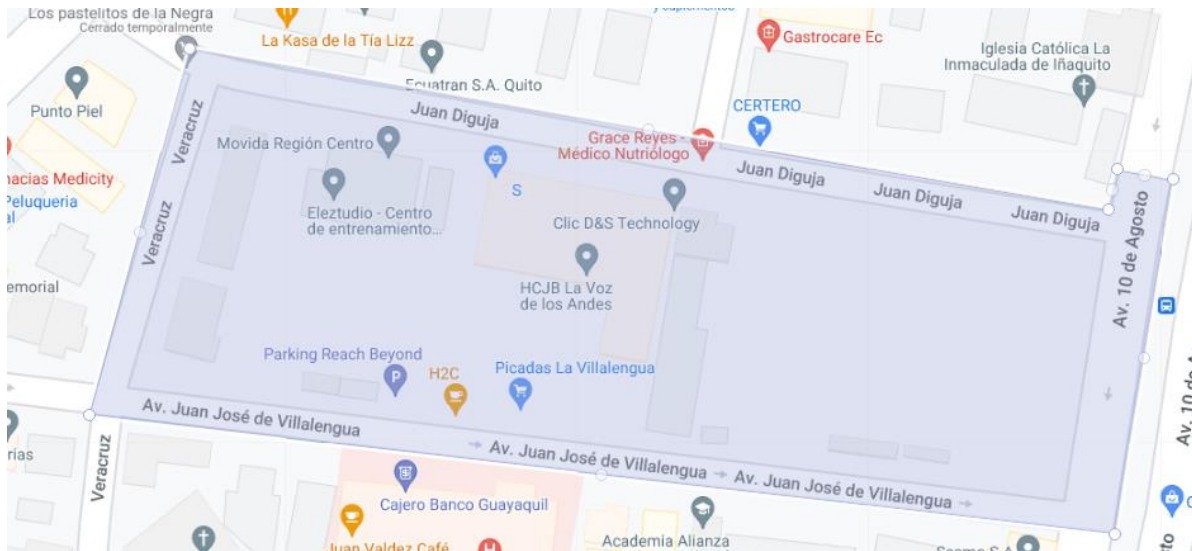
¹⁷ “La forma de vida americana” refiere al estilo de vida estereotipado asociado a la cultura norteamericana, caracterizado por la vivencia de un capitalismo y consumo ligado a estereotipos de la familia tradicional blanca, de clase media y heterosexual.

una asamblea de sus miembros fundadores, la que fue llevada a cabo el 12 de junio de 1955 (IEVI s.f).

Su templo, que funciona hasta la actualidad, fue construido junto a las instalaciones de la organización misionera ya mencionada HCJB y del hospital que esta última creó. La localización geográfica de la IEVI se encuentra en lo que se podría denominar un “recinto evangélico” de la ciudad de Quito, localizado en el barrio de Ñaquito, donde se asientan esta organización misionera, la iglesia y el hospital Voz Andes, pero además la Academia Alianza Internacional la cual se estableció en el año de 1929 en Quito, para constituirse como el centro de estudios de primaria y secundaria para los hijos de los misioneros evangélicos norteamericanos que venían a trabajar al Ecuador, ofreciendo educación bajo el sistema estadounidense, bilingüe y cristiana. Hasta la actualidad esta institución educativa funciona siendo un colegio cristiano, donde se educa principalmente parte de la élite de la ciudad de Quito por sus altos costos de colegiatura.

Una suerte de “recinto evangélico” se encuentra en la manzana comprendida entre las siguientes vías de la capital ecuatoriana: de oriente a occidente entre la Avenida 10 de agosto y la calle Veracruz, y de norte a sur entre la Avenida Villalengua y la Calle Juan Diguja, en el norte de Quito (Mapa 1.1). Esta locación ha sido un referente histórico para las agrupaciones cristianas-evangélicas por buena parte del siglo XX, aunque en la actualidad este campo religioso sea muchísimo más amplio, complejo y diseminado por toda la ciudad.

Mapa 1.1. Georreferenciación de “recinto evangélico”



Fuente: Google Maps.

En la década del noventa se da el mayor crecimiento entre las denominaciones protestantes, aunque a un ritmo más desacelerado que el de otros países de la región, con un valor del 56.4%, a partir de 1986. Las iglesias históricas presentan una tasa de crecimiento muy por debajo de las evangélicas y pentecostales. Los centros urbanos de Quito y Guayaquil, las zonas marginales y de alta población indígena, son las áreas donde se presenta mayor expansión de cristianos protestantes (Chávez 2006).

Además, se abrió paso a un desarrollo más amplio del pentecostalismo, el apoyo a liderazgos indígenas y el establecimiento de mega-iglesias atravesadas por un mensaje teológico que hace énfasis en la prosperidad económica como signo de un verdadero compromiso cristiano. Hasta el año 2010 la cifra provista por el Registro General de las Entidades Religiosas mostraba un total de 2 047 congregaciones evangélicas. La mayor concentración de estas iglesias se da en las provincias de Guayas, Chimborazo y Pichincha.

Como podemos evidenciar, el campo de los protestantes, desde la década de los noventa hasta la actualidad, es heterogéneo, carece de información sistematizada sobre sus orígenes y situación actual y presenta complejidades en las formas de interrelación y organización, dada la ausencia de una organización rectora que regule y establezca sus parámetros de existencia en contraposición a la estructura jerárquica y oficial del catolicismo.

Luego de este breve recorrido histórico y descriptivo respecto a las iglesias protestantes en el Ecuador y la influencia del catolicismo en la vida republicana del país, situaré algunos puntos

de coyuntura que se han producido al interior del campo cristiano. Esto a fin de problematizar el auge de los movimientos anti-género, como punto de partida a través de los cuales la disidencia religiosa será posteriormente abordada y analizada.

1.2.2. Resistencia y persecución al protestantismo en el Ecuador

A pesar de que a nivel jurídico el Estado laico fue declarado en el Ecuador la hegemonía de la Iglesia Católica continuó durante el siglo XX, impidiendo en la medida de sus posibilidades la difusión de otras corrientes del cristianismo en el país, que pudiesen tambalear la hegemonía que, hasta entonces, mantenían y ostentaban como incuestionable. Una de las razones para la férrea oposición al ingreso de otros credos y denominaciones religiosas era el temor que el catolicismo sentía respecto a que el orden social establecido pudiera ser cuestionado y transformado. Este orden social fue impulsado y construido desde una visión católica del mundo, en la cual se concibe a sí misma como la única religión válida y verdadera, cuyas normas morales, sociales y religiosas son consideradas susceptibles de ser aplicadas para toda la población (Padilla 2008).

Algunas de las dificultades para el crecimiento del protestantismo durante la primera mitad del siglo XX reflejaban las tensiones culturales, étnicas e ideológicas entre modos de vida distintos y la presente discriminación en contra de las poblaciones indígenas en el Ecuador de ese entonces.¹⁸ Las diferencias culturales y la pretensión de implantar los modos de vida occidentales, norteamericanos y europeos – en un país con gran presencia indígena y que apenas se abría a la globalización e influencia del sistema mundo capitalista – provocaron formas de resistencia y contestación, particularmente desde los pueblos y nacionalidades indígenas.

El choque de cosmovisiones presente en América Latina, desde la época de la conquista española, es un hecho social palpable en la vida cotidiana y en todas las dimensiones de las relaciones sociales. Aquello se acentuó dada la presencia de misiones norteamericanas que no buscaban solamente la difusión de su credo, sino además influir en los modos de vida, la ideología política y el sistema económico del país en donde se asentaban.

Susana Andrade (2004) identifica las dificultades más importantes que configuraban el conflicto en torno a la difusión del protestantismo en el país. En primer lugar, considera que

¹⁸ Esto no quiere decir que la discriminación haya sido superada en la actualidad, sino más bien ha adquirido distintas y diversas formas de acuerdo al contexto social y cultural en el que nos hallamos.

los esfuerzos misioneros respondían a acercamientos individuales poco compatibles con la visión comunitaria de la vida de los indígenas ecuatorianos. Además, muchos de ellos vivían la posibilidad de cambiar el credo de sus padres, como una traición a sus familias y comunidades.

El poco conocimiento que los misioneros tenían de la cultura andina y la incapacidad de comunicarse con dicha población fueron factores que contribuyeron a la resistencia indígena, así como el poco respeto a sus lógicas, costumbres y estructuras organizativas, muchas veces tildadas como pecaminosas, satánicas o poco civilizadas, recordando las peores herencias de la conquista española.

Al respecto del conflicto cultural, étnico e ideológico que la evangelización protestante implicó en el Ecuador, los aportes antropológicos de Blanca Muratorio (1982) permiten comprender como la agencia indígena se expresaba en medio del conflicto y la pretensión de neocolonización religiosa:

los indígenas siempre han demostrado, en distintas formas, su resistencia a relaciones sociales y prácticas ideológicas que atentaron contra su propia identidad. Una gran flexibilidad y capacidad creativa les ha permitido adaptar y transformar sus propias tradiciones para dar nuevas respuestas, a veces conciliadoras y otras decididamente de oposición, pero siempre, manteniendo o recobrando su dignidad como grupos culturales singulares (Muratorio 1982, 12).

De acuerdo a una investigación llevada a cabo por María Gabriela Cabezas Gálvez (2015) el protestantismo en el Ecuador determinó que su difusión halla sentido en el contexto latinoamericano y ecuatoriano a partir de la segunda mitad del siglo XX, momento en el que fenómenos como la globalización y la influencia de las misiones norteamericanas de evangelización, han cambiado fuertemente la composición del campo religioso. En el contexto ecuatoriano, aunque la Iglesia Católica se mantiene como la filiación mayoritaria, el protestantismo de corte evangélico ha ganado terreno, especialmente en sectores rurales y urbano-marginales, espacios en los que su presencia y crecimiento ha sido sustancial.

Sin embargo, los procesos de conversión del catolicismo al protestantismo evangélico, se han dado también en estratos medios y altos de la sociedad, especialmente en las ciudades más grandes del Ecuador. En estos sectores sociales dicha conversión parecería responder a la necesidad de cambios en el estilo de vida de acuerdo a estándares pertenecientes a clases sociales altas, adoptando acciones, formas de comportamiento y de relacionamiento exterior que forman parte de una identidad cristiana evangélica, tales como: la oración individual, las

reuniones grupales de estudio bíblico y oración, la donación de diezmos, ofrendas y la lectura bíblica sin la intermediación de sacerdotes, como parte de las características fundamentales del protestantismo (Cabezas Gálvez 2015).

1.3. El protestantismo evangélico conservador: características ideológicas desde una perspectiva de género

El proceso de neocolinización religiosa del evangelismo en el Ecuador fue operativizado por lo que Cristina Vega (2020) denomina *faith missions* o “misiones de fe” norteamericanas, a partir de la década de 1950. Una visión del cristianismo de corte fundamentalista y conservadora, las caracterizó como una estrategia proselitista para llegar a amplios sectores de la población. En cuanto a su ideología política eran en su mayoría acérrimas críticas de los movimientos de izquierda y abiertamente anticomunistas.

A través de sus costumbres, patrones de consumo, vestimenta y relacionamiento, las misiones de fe promovían el *American way of life* “en un esfuerzo de aculturación modernizadora. En plena Guerra Fría, el evangelio, los Estados Unidos y el gobierno se hallaban en el poderoso bando de lo sagrado” (Vega 2020, 48). Todo esto cuando el boom petrolero iniciaba en el Ecuador y la presencia de misioneros norteamericanos era clave para el ingreso de las grandes compañías de la rama y la difusión de “valores norteamericanos” (Guamán 2006). De hecho, la organización mencionada (HCJB) estableció un hospital en Shell Mera el que fue completado con un programa de Desarrollo de la Comunidad que proveyó de agua potable a áreas de la ruralidad. Otras organizaciones humanitarias-confesionales como Visión Mundial, *Medical Assistance Program* y el Comité Ecuménico de Proyectos (CEP), realizaron proyectos humanitarios en la zona. Sin embargo, el que fue el Instituto Lingüístico de Verano (ILV) que llevó a cabo educación bilingüe en la amazonia ecuatoriana fue expulsado en el año de 1980 por parte del gobierno ecuatoriano, al haber recibido fuertes críticas por intentar implantar valores estadounidenses más compatibles con la política exterior estadounidense que con tener un fin misionero o humanitario (Guamán 2006).

Es fundamental situar el análisis dentro del contexto social y político del Ecuador de la segunda mitad del siglo XX para comprender la conformación del campo del protestantismo evangélico y las implicaciones ideológicas, geopolíticas y teológicas que este trajo. El trabajo de Agustín Cueva (1973) sobre la dominación política en el Ecuador es esclarecedor en señalar el rol de los medios, el poder político y la burguesía ecuatoriana en la

instrumentalización de la religión con fines de adoctrinamiento y movilización política, específicamente ante la caída del ex presidente Carlos Julio Arosemena en 1963 y la posterior asunción del poder de una Junta Militar:

la reacción local comenzó a denunciar la infiltración “comunista” en el gobierno y explotar el asunto cubano. El clero se encargó de encabezar esta cruzada, organizando manifestaciones gigantescas, especies de procesiones destinadas, dizque, a desagravia a Dios por las ofensas del “comunismo” y pedir el rompimiento de relaciones con Cuba... Diarios como El Comercio, de Quito, identificado hasta entonces con el liberalismo anticlerical, convirtiéronse de la noche a la mañana en modelos de piedad religiosa y acérrimos defensores de la “tradición cristina” (...) Así la burguesía “laica” se rindió ante la evidencia de que la iglesia seguía siendo el puntal ideológico más firme del orden establecido (Cueva 1973, 65).

El texto anteriormente citado da cuenta del rol que la religión juega en la mantención del orden social, recordando los planteamientos de Pierre Bourdieu cuando afirma que las autoridades religiosas – consagradas y legitimadas para la promoción del orden simbólico desde el campo religioso – imponen “bajo la forma transfigurada y disfrazada” el orden social y legitiman el poder político (Bourdieu 2006, 328).

Aunque en el campo religioso latinoamericano y ecuatoriano la religión católica ha sido predominante, el trabajo de Padilla (2008) sobre el protestantismo en el Ecuador revela que, durante la década del sesenta, en pleno contexto de Guerra Fría, existían varias misiones evangélicas y extranjeras que “se consideraban dueñas de la Iglesia y norma infalible de ortodoxia” (Padilla 2008, 348). Tal situación se produjo emulando el proceso de evangelización del catolicismo tras la colonia, pero que, desde lo que denomina como “paternalismo misionero”, se pretendía defender la inerrancia y ortodoxia del evangelio como estrategia – consciente o inconsciente –¹⁹ de promoción de un orden social anticomunista, occidental y de superioridad de lo norteamericano sobre lo andino, local y sudamericano, tal como lo menciona Vega (2020) en su análisis sobre el rol de la difusión del estilo de vida norteamericano y las misiones evangélicas en el país.

Regresar a ver la influencia ideológica y el rol político detrás de algunas de las misiones evangélicas en el país, es fundamental si lo que se quiere es delinear las características que distinguen a las denominaciones agrupadas bajo el paraguas del protestantismo evangélico de

¹⁹ Washington Padilla (2008) afirma que muchas de las misiones protestantes norteamericanas presentes en el Ecuador luego de 1950 se caracterizaban por su ingenuidad frente a los asuntos políticos. Afirma que no eran conscientes de la función política que desempeñaban ni en su importancia en la agenda geopolítica e imperialista del entonces gobierno de los Estados Unidos de América y su agenda anticomunista.

corte conservador. Muchas de las retóricas empleadas en pleno contexto de la Guerra Fría, parecen reactualizarse en el presente no sólo con la advertencia de la latente amenaza del comunismo, sino con argumentos en el plano de la moral que aluden a vincular la práctica de un cristianismo “correcto, verdadero y recto” con la defensa de valores tradicionales respecto al concepto de familia, el ejercicio de la sexualidad y los roles de género. Además, advierten del peligro del progresismo, el feminismo, las ideologías de izquierda y la denominada “ideología de género” como contrarios a la tradición cristiana.

Al respecto, uno de los entrevistados en este trabajo de investigación quién se identifica como un hombre gay, cristiano y con un recorrido de desarrollo espiritual que ha transido del catolicismo al luteranismo, pasando por el judaísmo, comparte algunas de las advertencias que había recibido por parte de personas cristianas evangélicas que se referían a la influencia de las ideologías de izquierda en la sociedad, en los siguientes términos, en el año 2017, en pleno auge de la campaña orquestada por sectores conservadores de la Iglesia Católica y evangélica del Ecuador: “Con Mis Hijos No Te Metas”:²⁰

Yo veía toda la maquinaria propagandística que tenían, de muchas cosas, que incluso eran contradictorias ¿no? Muchos, muchos videos, muchas fotografías, muchas publicidades, y propagandas que estaban dando, eran un poquito contradictorias entre sí, pero el mensaje central es que la sociedad está en peligro, que los niños están en peligro por estas propuestas liberales, las personas de las diversidades sexuales, y que en todas estas personas con diversidades sexuales — pues erróneamente o de manera mentirosa — se despertó la idea de que existe algún mal que está, que es una enfermedad o que hay algo dañado en este comportamiento y que forma un peligro para la familia y para la sociedad (entrevista a “Mateo”,²¹ vía Zoom, 21 de abril de 2021).

La estrategia de advertir sobre el peligro que la denominada ideología de género traería sobre el orden social no es novedosa. El trabajo de investigación de Joseph Salazar (2019) sobre la ideología de género y los nuevos activismos conservadores en el Ecuador, explica cómo estos movimientos emplean recursos que apelan a las emociones de las personas para llevar a cabo sus agendas. Por medio de la provocación de pánico moral en la que los activismos anti-género denominan a las demandas de movimientos feministas y LGBTI como parte de una *cultura de muerte* por su defensa de los derechos sexuales y reproductivos, se movilizan

²⁰ El 14 de octubre de 2017 se organizó una multitudinaria marcha desde el “Frente Nacional por la Familia - Ecuador” que agrupó a sectores cristianos católicos y evangélicos, además de partidos de derecha, para defender los valores de la familia tradicional y la vida desde la concepción (infoCatólica 2017).

²¹ Pseudónimo.

las emociones de la sociedad estableciendo dicotomías antagónicas entre quienes son buenos vs. quienes son malos; quienes pertenecen al pueblo vs. quienes son el enemigo externo amenazante. Este último usualmente encarnado por chivos expiatorios como: personas LGBTI, migrantes, personas no religiosas, minorías étnicas, entre otros.

Joseph Salazar (2019), tomando los aportes de James Jasper (2012) y Gayle Rubin (1989), habla del “pánico moral” que se entiende como eventos específicos que se dan en contextos históricos, sociales y políticos determinados, donde se producen acciones de politización, disputa y cuestionamiento sobre los conceptos y definiciones consensuadas de un grupo social en torno al cuerpo y la sexualidad. Entonces se libra una batalla cultural o guerra en el plano de las ideas, por medio de la movilización exacerbada de emociones como la ira, la indignación, el miedo, el temor apocalíptico a la decadencia de la sociedad o civilización y el enfoque en la vulnerabilidad de los niños, para advertir sobre los peligros de los movimientos de izquierda, LGBTI, feministas, raciales; entre otros. La mención al comunismo o la revolución – como amenaza frente a valores instituidos – ha sido a lo largo de la historia un recurso recurrente para provocar estados de pánico en la sociedad:

Habían muchos temas a los que hacían mención, por ejemplo sobre el comunismo de Cuba, del Corea del Norte, y de Rusia, y que, y que era el peligro comunista de que van a instaurar una revolución comunista sangrienta, y que a través de este, de esta manipulación cultural, intelectual es el inicio de esta revolución comunista, y que nos vamos a volver comunistas como Cuba, como Corea del Norte, como Rusia,Se referían al discurso y a las propuestas políticas del tema de género, de pensar en el tema de género, de hacer programas de educación sexual y reproductiva con enfoques de género, era el primer paso para la revolución según estas personas (entrevista a “Mateo”, vía Zoom, 21 de abril de 2021).

Hasta aquí se ha evidenciado, de manera general, cómo está compuesto el campo religioso del cristianismo en el Ecuador, su historia, sus actores claves desde la religión (catolicismo y protestantismo) y los cambios históricos que más han influido en su evolución. Así también, se han repasado algunas de las características del campo religioso (tanto católico como protestante), las cuales son importantes de visibilizar para comprender en qué contexto y en respuesta a qué procesos sociales, las formas de disidencia religiosa emergen. Sin embargo, el campo hegemónico/conservador cristiano no es un proceso político, religioso e ideológico aislado, hace parte de un fenómeno global “anti-género” el cuál encuentra en los feminismos y la población LGBTI, fuertes amenazas al mantenimiento del orden social y el poder religioso, político y económico. De ahí que, en las siguientes secciones, presentaré algunos

puntos de referencia que dibujen el recorrido de la arremetida anti-género a nivel global, regional y local.

1.3.1. La arremetida anti-género a nivel global y local

A la par que los movimientos feministas y en favor de las diversidades sexuales han ido articulando procesos de resistencia en contra del régimen colonial, patriarcal, y en algunos feminismos con importantes críticas al sistema capitalista, se ha activado el despliegue de fuerzas reaccionarias contrarias a los puntos puestos en cuestión por la subversión del orden social establecido. Al ser considerados los feminismos y los movimientos LGBTI como amenazas para un orden social fundamentado sobre una matriz de dominación ligada a la religiosidad cristiana, las fuerzas conservadoras han re-orientado su politización, estrategia y accionar político, instrumentalizado al “género” como un enemigo a combatir (Salazar 2019).

Como lo menciona Salazar (2019), citando a Patternote y Kuhar (2018), las tendencias conservadoras no son un movimiento sin importancia a nivel mundial, se han articulado en una suerte de “derecha global” que se ha abierto espacios en los distintos poderes de los estados. La llegada al poder de presidentes como Donald Trump en los Estados Unidos, Jair Bolsonaro en Brasil, el golpe de Estado en Bolivia en contra del gobierno de Evo Morales y la existencia de candidaturas y movimientos políticos que embanderan causas denominadas “en favor de la vida, la familia y los valores tradicionales”, da cuenta del fortalecimiento de proyectos reaccionarios embanderados bajo un objetivo común: la lucha en contra de los feminismos, la población LGBTI y las teorías y enfoques de género. Patternote y Kuhar (2018), citados por Salazar (2019), lo expresan de una manera clara: “los sectores anti-género y la *alt-right*²² global se ensamblan como lados de una misma moneda, estableciendo programas y retóricas similares: hipernacionalismo, escepticismo en torno a la globalización, creación de chivos expiatorios, entre otros”.

De manera específica, la politización anti-género se opone abiertamente a la ampliación de los Derechos Sexuales y Reproductivos (DSR), la educación sexual con enfoque de género, el acceso a métodos anticonceptivos y la despenalización del aborto. En cuanto a los derechos de la población LGBTI, muestran su rechazo a las legislaciones que permiten el matrimonio

²² Término empleado para referirse a movimientos que se ubican en el extremo de la derecha política. Tienen vínculos ideológicos y políticos con el supremacismo blanco, el separatismo blanco, el populismo de derecha, las políticas antiinmigración, el racismo, el antisemitismo, el antiintelectualismo, la homofobia, el antifeminismo y la islamofobia.

entre personas del mismo sexo, la adopción por parte de familias monoparentales, e inclusive protecciones legales que protegen a este sector de la población mediante formas de violencia y discriminación.

Sin embargo, es preciso plantearse las siguientes preguntas: ¿qué eventos en específico han movilizado con fuerza los actores conservadores?, ¿por medio de qué acciones se puede evidenciar su influencia en las sociedades y la formulación de las políticas públicas? A continuación, presento un repaso de algunos puntos relevantes que son útiles para comprender las implicaciones de este fenómeno social, político y religioso.

La articulación de diversos actores políticos en contra del feminismo, los estudios de género, las existencias y derechos de las mujeres y sujetos cuyos cuerpos y subjetividades disienten del mandato de la heterosexualidad y la dominación masculina, no es un fenómeno reciente. Sin embargo, la consolidación de los actores políticos implicados en esta arremetida en contra del género tomó un giro particular posterior a las distintas conferencias de la Organización de las Naciones Unidas en la década del noventa donde, específicamente en la Cuarta Conferencia Mundial sobre Mujeres en Beijing en 1995, el discurso anti-género se fortaleció gracias al auspicio económico y político del Vaticano, el cual alertaba de la pretensión del feminismo de querer imponer su ideología para el control y dominación de las mujeres y la desestabilización del orden social fundamentado en el determinismo biológico.

En la actualidad los estrechos vínculos de este movimiento con la extrema derecha son evidentes, donde el liderazgo del presidente Donald Trump y el partido republicano de los Estados Unidos ha sido fundamental a nivel global (Case 2019, 6; Scott 2009, 96). Sin embargo, resulta limitado analizar la emergencia de grupos anti-género únicamente ligados al auge de la derecha mundial y como respuesta contestataria al crecimiento del feminismo en varios países del mundo. De ahí que es necesario analizar este fenómeno en relación al contexto específico donde se desarrollan, por lo cual propongo un breve análisis de algunos elementos de este fenómeno en Europa del Este, Perú, Brasil y en el Ecuador.

1.3.2. Europa del Este y la crisis de la “democracia neoliberal”

El caso de países del este europeo como Polonia, Ucrania y Rusia es relevante para entender el auge de los movimientos anti-género en el Ecuador, por la manera en que los grupos conservadores han colocado a los feminismos y las diversidades sexuales en el imaginario del debate político, instaurándolos como blancos a ser combatidos por las amenazas que vendrían

a suponer para la estabilidad social, denunciando su pretensión de subvertir instituciones como las del matrimonio y la familia heterosexual. De manera similar a la escalada global de la extrema derecha anti-derechos,²³ se ha configurado un enemigo común alrededor de la “ideología de género” acusándolos de pretender imponer una agenda imperialista por considerarla importada desde occidente, advirtiendo las supuestas amenazas que esta acarrearía para la salvaguarda de las tradiciones, las nociones en torno a la familia y la sexualidad y el bienestar de los niños.

La creación de un enemigo interno ha permitido canalizar de manera exitosa las ansiedades de madres y padres de familia, alrededor de la potestad de educar a sus hijos y el temor por la desestabilización del orden social. Refiriéndome a la Conferencia de Beijing en 1995 como un punto de partida para el análisis de la arremetida anti-derechos, cabe resaltar el rol del Vaticano en el activismo reaccionario. Las ideas que han venido profiriendo desde entonces han evolucionado: han transitado de la promoción de la subordinación de la mujer hacia la complementariedad estricta entre hombres y mujeres, siendo de igual modo ideas esencialistas que cuestionan las perspectivas críticas construccionistas de algunos postulados de los estudios de género (Kóvats 2017, 3).

De esta manera, estos movimientos buscan el fortalecimiento de la imagen de enemigos a los movimientos progresistas creando una división antagonista entre nosotros (los movimientos anti-género, en favor de la familia, las tradiciones y la protección de los niños) y ellos (la oleada feminista y LGBTI, con pretensiones imperialistas para la subversión del orden social) (Kóvats 2017). Sin embargo, resulta limitante el etiquetar a los movimientos anti-género como fundamentalistas y analizarlos únicamente considerándolos como contra movimientos, por el antagonismo de las ideas y objetivos colectivos que persiguen en contra posición a su enemigo que sería el activismo de género. Esto porque en su interior coexisten también diferencias internas, políticas y religiosas. Aunque muchos de sus miembros defienden agendas similares en relación al género y la sexualidad, no todos son religiosos ni comparten las mismas concepciones sobre la doctrina cristiana en caso de serlo.

En el contexto de Europa del Este, donde a diferencia de otros países el feminismo y la legislación en favor de la comunidad LGBTI no ha tenido avances significativos, debe considerarse como una variable fundamental para la ecuación completa al modelo neoliberal,

²³ Burneo (2018) se refiere a los movimientos anti-género como anti-derechos por cuanto se oponen a la progresión de los derechos de las mujeres y de las diversidades sexo-genéricas y legislación en favor de la ciudadanía en cuantos, a sus derechos sexuales, en el marco de un Estado laico.

la democracia liberal de mercado y los estragos que éstas han causado excluyendo y precarizando a amplios sectores de la sociedad. En síntesis, bajo el paraguas de los discursos anti-género, las voces y demandas de la precarización tienen una posibilidad de escucha y canalización. Para los sectores más afectados por las crisis del neoliberalismo, las demandas de las mujeres y de los sujetos de las diversidades sexuales han encontrado lugar para sus preocupaciones, al contrario de las de los grupos reaccionarios quienes se sentirían defraudados y abandonados. Además, considerando la historia de países como Polonia y Ucrania, ocupados por dictaduras comunistas autoritarias, el rechazo a paradigmas ligados al marxismo como se ha entendido el feminismo y los estudios de género, tiene sentido para ampliar la comprensión de estos fenómenos políticos en estos países y no simplificar su explicación desde el antagonismo y la generalización de posiciones de derecha al interior de las bases de los movimientos anti-derechos (Graff y Korolczuk 2017; Kóvats 2017).

1.4. La instrumentalización de la “ideología de género” en Perú y Brasil

Lo anteriormente descrito ha tenido resonancia a lo largo de los años en la región donde, de manera similar al caso del Europa del Este, la “ideología de género” ha sido el sintagma empleado por los grupos anti-género como un “pegamento simbólico” capaz de agrupar reivindicaciones de variado origen y naturaleza. Podría ser visto como un catalizador que ha permitido el establecimiento de verdades afincadas desde la defensa de lo natural y biológicamente determinado como uno de sus ejes fundamentales. Además, ha sido útil para la promoción de discursos populistas que han buscado la identificación de un enemigo interno común: los feminismos, el activismo LGBTI y las iglesias progresistas, ya mencionadas, a quienes se les responsabiliza por promover una agenda con pretensiones de destrucción del orden social establecido: la vida desde la concepción, la familia heterosexual y valores morales tradicionales históricamente vinculados a la sexualidad, por ejemplo, la abstinencia y el deber de castidad y pureza que se espera de las mujeres, entre otros mandatos basados en concepciones tradicionales y esencialistas en torno al cuerpo, el género y la sexualidad (Graff 2016).

1.4.1. El ascenso de la extrema derecha en Brasil

Un caso que ilustra con claridad la instrumentalización de la “ideología de género” es el ascenso al poder del líder conservador Jair Bolsonaro en Brasil, además de ser relevante para

el caso ecuatoriano, por su cercanía en la región. Bajo la consigna de “liberar a Brasil de la corrupción, la criminalidad y la ideología de género” (Torres 2019, 11). La campaña que lo llevó al poder, en 2018, se centró en la difusión de valores clave que le permitieron canalizar la intención de voto de amplios sectores de la población. Su mensaje fue exitoso frente a votantes con deseos de que las instituciones del país logren acabar con la impunidad y la violencia que, a su criterio, amenazan la sociedad brasileña.

Además, la promoción de un ideal de masculinidad dominante y viril, encarnada en las imágenes de hombres exhibiendo armas y defendiendo el derecho a tomar justicia por mano propia, tuvo éxito ante una población que siente que el Estado le ha abandonado y dejado a merced de distintas formas de violencia. Militares y exmilitares entrenados bajo la ideología de la “seguridad nacional” encuentran en la campaña de Bolsonaro una oportunidad para recuperar su influencia perdida (Corrêa y Kalil 2020).

Por otro lado, son muchas las mujeres que se vieron interpeladas por el discurso conservador y de derecha de Bolsonaro, en el cual vieron la posibilidad de lograr un empoderamiento por fuera del movimiento feminista creciente en Latinoamérica (Corrêa y Kalil 2020). Se trata de mujeres de clase media, media-alta y de las élites, que creen en los méritos individuales como elementos fundamentales para el éxito personal y que rechazan las perspectivas colectivistas de las luchas sociales feministas. Además, las preocupaciones de madres por la educación de sus hijos y la amenazas que la “ideología de género” supondría para el currículo escolar, hizo que un sector importante de estas mujeres apoyase su campaña, de forma similar a lo sucedido en Europa del Este, el temor por la “ideología de género” movilizó y alimentó el triunfo del gobierno reaccionario de Jair Bolsonaro (Corrêa y Kalil 2020).

1.4.2. Los “negocios de fe” y el fundamentalismo religioso en Perú

La campaña “Con mis hijos no te metas” responde a un fenómeno presente en Colombia, Ecuador y Perú. Su lanzamiento puede situarse entre los años 2016 y 2019. Este movimiento ha organizado marchas donde miles de personas han protestado en contra de lo que denominan “ideología de género”. Estas manifestaciones critican con fuerza al feminismo y a sus aportes políticos y teóricos al poner en cuestión los significados culturales que se han gestado tradicionalmente, alrededor del hecho de ser mujeres u hombres (González et. al. 2018, 5). Sus principales arenas de disputa son el derecho de los padres a una educación desde valores tradicionales de las religiones cristianas, la defensa de la vida desde la concepción y la

familia tradicional heterosexual. Sin embargo, en el caso peruano lo que llama la atención son los lazos de los líderes de esta campaña, mayoritariamente cristiano-evangélicos, con emporios económicos e intereses políticos en defensa del sistema capitalista.

Una investigación realizada por el medio comunitario peruano *Wayka*²⁴ explora los negocios de las iglesias implicadas en la ofensiva anti-derechos, sus vínculos familiares y lazos de cooperación internacional. La investigación recoge lo acontecido en las tres iglesias evangélicas más grandes involucradas en la campaña. La Comunidad Cristiana “Agua Viva”; manejada por la familia Hortung; la iglesia en Lima del “Movimiento Misionero Mundial”, administrado por la familia Gonzáles; y, la iglesia “Aposento Alto”, administrada por la familia Santana.

Estas tres congregaciones comparten rasgos en común respecto a cómo opera el financiamiento de la campaña en favor de la “vida y la familia”. Todas han percibido ingresos millonarios cuya fuente ha sido justificada como proveniente de los diezmos y ofrendas de sus fieles, las iglesias son manejadas por familias donde hijos, sobrinos, nietos y hermanos reciben grandes sueldos por su trabajo en la iglesia y, por último, se han visto involucradas en la compra de coliseos, estadios y negocios alternativos como radios, colegios y universidades valoradas en millones de dólares. Estos hechos han levantado las sospechas de la Fiscalía peruana que ha iniciado investigaciones por el presunto delito de lavado de activos. Sin embargo, las investigaciones se han archivado a pesar de que no se siguió el debido proceso ni las diligencias contables ni financieras para la sustentación de su inocencia (Wayka 2019). Estos ejemplos familiares dan cuenta de la articulación entre intereses de acumulación del capital con la difusión de ideologías religiosas anti-género, replicando las estrategias fomentadas por el cabildeo cristiano-conservador, al igual que en los países previamente mencionados.

La disputa en torno a la educación sirvió de plataforma para la ofensiva en contra del enfoque de género que pretendía ser incluido en el programa curricular del Perú en el año 2016. A partir de este hecho cobra fuerza el movimiento “Con Mis Hijos No Te Metas” el cual se basa, de manera implícita, en la defensa de estructuras patriarcales, la negación del derecho de las mujeres en cuanto al control sobre sus cuerpos y salud reproductiva, y el ocultamiento de las realidades por fuera de la heteronormatividad. Con gran diferencia a lo que afirman sus líderes, estos movimientos no se han producido en las bases populares de las iglesias, sino que

²⁴ Wayka es un medio comunitario sin fines de lucro asentado en el Perú: <https://wayka.pe/nosotrxs/>

responden a alianzas entre las esferas de los liderazgos eclesiales en complicidad con colaboración financiera y política internacional y elucubración teológica basada en lecturas fundamentalistas de las escrituras (Wayka 2019).

En cuanto a la iglesia manejada por la familia Hortung, es relevante su participación política a través de la esposa del matrimonio quien, siendo congresista del Perú entre 2006 y 2011, impulsó el proyecto de Ley por la libertad religiosa que exoneró a las iglesias evangélicas de obligaciones tributarias, equiparando sus privilegios a los de la iglesia católica hasta ese entonces, en un intento de disputar la hegemonía del poder político y económico que la misma goza hasta la actualidad.

La investigación de Wayka (2019) revela también los lazos del pastor Julio Rosas vinculado a la iglesia del “Movimiento Misionero Mundial”, al ser su yerno un líder supremacista blanco en los Estados Unidos de América y siendo el canalizador de más de ciento treinta mil dólares en donaciones para el movimiento conservador en el Perú, por parte de iglesias donantes norteamericana. De esta forma, se visibiliza cómo la ideología política conservadora y la defensa del capitalismo se conjuga con el proselitismo político conservador para la defensa de intereses que van más allá de los espirituales.

1.5. La arremetida conservadora en el Ecuador

Para analizar a los movimientos anti-género en el Ecuador, partiré relatando hitos importantes para comprender su consolidación y accionar político. Aunque sus antecedentes pueden remontarse a inicios del siglo XX con hechos como la oposición del catolicismo a la laicidad del Estado, para fines prácticos iniciaré con el gobierno del ex presidente Rafael Correa. El ex mandatario, a pesar de considerarse como un referente del progresismo latinoamericano, sostuvo visiones conservadoras en relación a la sexualidad y la familia durante su gobierno. En una de sus alocuciones ciudadanas atacó abiertamente, en 2014, a la “ideología de género” por considerar que, bajo su paraguas, se demandaban simples “novelerías” e imposiciones por parte de un colectivo creciente de ciudadanos que buscaban visibilización y condiciones de vida más justas y seguras. Los derechos de las niñas, mujeres y diversidades sexuales fueron considerados como un peligro para el orden social y carentes de alta importancia en la agenda económica y social de su gobierno. Con el establecimiento del Programa Plan Familia²⁵ se

²⁵ Conjunto de políticas públicas que buscaban promocionar la abstinencia y valores tradicionales alrededor de la sexualidad.

pretendía eliminar el legado de los estudios de género de la política en materia de los DSR y la educación sexual (Vega 2017). Sin embargo, como se verá más adelante, la tendencia a nivel global es la alianza entre proyectos políticos neo-conservadores y populistas de derecha y los movimientos anti-género.

No obstante, en el año 2017 durante el gobierno de Lenin Moreno, emergía el movimiento “Con Mis Hijos No Te Metas” (CMHNTM) en el país, después de que este derogara el Plan Familia y ante los pedidos de organizaciones sociales de mujeres por la despenalización del aborto en casos de violación, incesto y malformación del feto. Otro elemento que fortaleció la contraofensiva reaccionaria, fue la propuesta de “Ley Integral para la Prevención y Erradicación de la Violencia de Género contra las Mujeres”. La confluencia de base detrás del colectivo CMHNTM, formada por una alianza por parte de la Iglesia Católica, evangélica, el Movimiento Vida y Familia y otros actores conservadores, denunciaban la intención del proyecto de Ley de inmiscuir la “ideología de género” en el programa de educación sexual dictado a las y los niños en la escuela, promoviendo la confusión sobre su orientación sexual y la libre promoción de un supuesto libertinaje sexual. Estas organizaciones instrumentalizaron el miedo como herramienta para la generación de pánico social, difundían información no verificada acusando a las feministas y la población LGBTI, de generar daño a la infancia del Ecuador a causa de una malla curricular “contaminada” con el enfoque de género (Salazar 2019, 3).

Siendo el Ecuador un país en donde 65 de cada 100 mujeres han vivido algún tipo de violencia basada en género a lo largo de su vida (INEC 2019), los movimientos anti-género lograron que se eliminara toda mención a las palabras “género”, “orientaciones sexuales” e “identidad de género” cambiando su nombre de “Ley Orgánica Integral para Prevenir y Erradicar la Violencia de Género contra las Mujeres” a “Ley Orgánica Integral para Prevenir y Erradicar la Violencia contra las Mujeres”. Aludiendo a los peligros que para la infancia, la estabilidad de la familia y el orden social la “ideología de género” traería, el cabildeo conservador se impuso e influenció en la Ley aprobada, eliminando la posibilidad de que esta incluya de manera específica a aquellas mujeres, cuerpos e identidades femeninas por fuera de la cis-heteronorma; y la posibilidad de promover campañas de sensibilización y educación en temas de equidad de género, nuevas masculinidades y eliminación de estereotipos de género (Wambra 2020).

Por ejemplo, cuando la Corte Constitucional del Ecuador, el 27 de junio de 2019, emitió la Sentencia N. 003-18-PJO-CC, donde ratificó “el derecho que tienen los y las adolescentes de

decidir autónomamente sobre su salud sexual, de expresar su opinión y su consentimiento de manera directa sin la injerencia ilegítima del Estado, la sociedad o la familia”; los grupos conservadores se activaron en multitudinarias manifestaciones callejeras en las urbes de Quito y Guayaquil en rechazo al fallo constitucional bajo el eslogan “A mis hijos los educo yo”, que resulta compatible con la estrategia a nivel global que los movimiento anti-género han politizado: reconfigurar sus estrategias de incidencia y activismo político para situar bajo el paraguas del “género” un enemigo a combatir, movilizándolo el pánico social y moral e instrumentalizando la protección a la infancia para frenar el avance de los feminismos y los derechos de las diversidades sexuales y de género (Vega 2019; Wambra 2020).

Otros hechos más recientes que dan cuenta de la incidencia de la ofensiva anti-género en el país son el bloqueo de la despenalización del aborto en casos de violación y el veto presidencial al Código Orgánico de la Salud. En 2019, el cabildeo conservador compuesto principalmente por miembros de las iglesias católicas, evangélicas y partidos de derecha, impidieron la despenalización del aborto por violación y, en septiembre de 2020, la influencia política y económica de la derecha conservadora del país, fue capaz de incidir en el poder ejecutivo para vetar totalmente el Código Orgánico de la Salud (COS). Este último contenía importantes avances en materia de derechos sexuales y reproductivos, protecciones en favor de las diversidades sexuales y mecanismos para garantizar la educación sexual y el acceso a métodos de anticoncepción (Mideros 2020).

El hecho más reciente, en el que la influencia del cristianismo conservador/hegemónico se ha hecho presente en la realidad nacional, tiene que ver con la despenalización del aborto por violación en el país. Meses previos a que la Corte Constitucional de Ecuador despenalizara el aborto en casos de violación, el 29 de abril de 2021, movimientos en contra del derecho a decidir replanteaban sus estrategias y formas de politización. Por ejemplo, en septiembre de 2019, debido a la presión y cabildeo de agrupaciones feministas y que defienden derechos humanos, la Asamblea Nacional del Ecuador (como primer poder del Estado) debatió la despenalización del aborto en casos de violación. Para ese entonces había la expectativa de que el poder legislativo asumiera su principal función de legislación, permitiendo dar una salida de talante democrática y representativa a la criminalización de sobrevivientes de violencia sexual que deciden abortar. Sin embargo, como lo reporta el medio de comunicación comunitario Wambra (2020), 59 asambleístas negaron esta posibilidad bajo la presión de grupos religiosos católicos y evangélicos quienes en una tarima y con una misa campal junto

a activistas contrarios al derecho a decidir, celebraron la votación asumida por agrupaciones feministas como un revés a los derechos de niñas, mujeres y personas gestantes.

La Corte Constitucional del Ecuador a través de la Sentencia No. 34-19-IN/21, presentada por la jueza constitucional ponente Karla Andrade Quevedo, despenalizó el aborto en casos de violación, aplicable para todas las mujeres y personas gestantes. El argumento de fondo fue la inconstitucionalidad de los artículos 149 y 150 del Código Orgánico Integral Penal (2014), los que determinaban que sólo una mujer que padezca enfermedad mental no podría ser perseguida por acceder a un aborto. Sin embargo, delegó a la Asamblea Nacional el redactar una ley que regule el acceso a la interrupción voluntaria del embarazo por casos de violación. La Defensoría del Pueblo, por encargo de la Corte Constitucional, presentó una propuesta de texto al legislativo, recomendando la no imposición de requisitos legales que pudieran limitar el acceso a la interrupción voluntaria del embarazo (Plan V 2022).

No obstante, la influencia del movimiento contrario al derecho a decidir y anti-género en el poder legislativo, hizo que se impusieran plazos, a diferencia de lo que promovían varias actoras del feminismo local quienes consideraban que el establecimiento de plazos atentaba contra los derechos y dignidad de las mujeres y cuerpos gestantes por las siguientes razones: se generaba un vacío legal haciendo que la sentencia de la Corte no cubra casos de mayor vulnerabilidad para quienes la imposición de plazo en el cuerpo legal significaría un impedimento para el acceso al aborto. La discusión de los plazos no se centra en la necesidad de erradicar el aborto clandestino, la maternidad continúa siendo vista desde la óptica de la reproducción y del patriarcado sin considerarla como una elección autónoma y deseada. La legislación comparada en países como Colombia, Argentina y Brasil no se han establecido plazos en el caso de aborto por violación; muchas mujeres, niñas y personas gestantes no se dan cuenta de su embarazo hasta las últimas semanas de su periodo de gestación (especialmente quienes han vivido violencia sexual y en situación de mayor vulnerabilidad); y, finalmente, la imposición de plazos estrictos sería una estrategia de los grupos “próvida” para impedir en la práctica, la despenalización que la Corte posibilitó (Plan V 2022).

Posteriormente, la Asamblea Nacional del Ecuador remitió el proyecto de Ley al poder ejecutivo para el ejercicio de su derecho al veto parcial o total. El presidente ecuatoriano Guillermo Lasso Mendoza vetó parcialmente la Ley de aborto por violación el 15 de marzo de 2022. El veto incluyó objeciones a 61 artículos a la Ley propuesta por el legislativo fundamentados, según el presidente, en que no cumplía con lo dispuesto por la sentencia de la

Corte Constitucional al respecto y por contradicciones con el marco normativo vigente (Bazán 2022).

Entre las principales objeciones, se tiene la unificación del plazo a 12 semanas de embarazo como tiempo máximo para el acceso a la interrupción voluntaria del embarazo en casos de violación; sin distinción alguna entre niñas, adolescentes, mujeres en situación de vulnerabilidad o en lugares rurales y/o remotos.²⁶ Además, interpuso una serie de requisitos legales como: la presentación de una denuncia, una declaración juramentada por parte de la víctima, o la realización de un examen médico que certifique bajo juramento la violación que la sobreviviente alega. Finalmente, otorga la posibilidad a casas de salud de la red privada de acogerse a la objeción de conciencia institucional. Con esto la imposibilidad de acceder a abortos por violación en el sector privado de la salud, estaría totalmente permitida bajo el amparo del veto presidencial (Bazán 2022).

La Ley entró en vigencia desde el 29 de abril de 2022, luego de que la asamblea nacional no se pronuncie en relación al veto presidencial, debido a la suspensión de la sesión legislativa por parte de la presidenta del legislativo, Guadalupe Llori, quién impidió que la moción para la ratificación en el texto original propuesto por la Asamblea sea asentada. Ante una Ley que, de acuerdo a varios sectores del movimiento feminista, es inconstitucional, contraria a la sentencia de la Corte Constitucional y que deja en una situación de desamparo y vulnerabilidad a las niñas, mujeres y personas con capacidad de gestar, se preparan demandas de inconstitucionalidad para hacer frente al hecho (Bazán 2022).

Resulta sorprendente, sin lugar a dudas, que el veto de Guillermo Lasso – el cuál modificó el texto original en un 97% – haga referencia en su página primera a sus creencias personales como hombre católico quién no aprueba el aborto bajo ninguna circunstancia, para posteriormente brindar argumentos distintos a los de su creencia personal, con el fin de dar soporte a sus objeciones. Esto considerando que, desde el inicio de su carrera política, se ha declarado como miembro de grupos conservadores del catolicismo como el *Opus Dei* y ha hecho públicas sus posiciones contrarias al matrimonio igualitario, los derechos sexuales y reproductivos, e inclusive ha calificado de exageraciones la represión denunciada por

²⁶ En contraposición, el proyecto presentado por el legislativo, contemplaba un plazo de 12 semanas para mujeres mayores de edad y de 18 para menores de edad y mujeres en la ruralidad. Esto en oposición a lo planteado por varios movimientos feministas quienes impulsaban una ley sin plazos, en coherencia con la realidad de las mujeres sobrevivientes de violencia sexual y la legislación comparada al respecto del tema.

participantes en marchas feministas el pasado 08 de marzo de 2022, a cargo de la Policía Nacional comandada por su gobierno.

Lo anteriormente desarrollado en relación a la despenalización del aborto nos permite evidenciar algunas cosas. En primer lugar, la influencia del movimiento anti-género ligado al cristianismo hegemónico/conservador se encuentra vigente y se ha expresado en la oposición que no solamente la despenalización del aborto en casos de violación, sino las iniciativas de ley enmarcadas en la prevención de la violencia basadas en género, por ejemplo, han encontrado por parte de grupos conservadores ligados al poder religioso. En segundo lugar, los espacios de incidencia política que en el Ecuador han alcanzado, llegan hasta el mismo poder ejecutivo quién a pesar de fundamentar sus objeciones con respecto al veto desde argumentaciones jurídicas, ha expresado en el mismo documento de manera inicial su posición personal como católico en contra del aborto; a pesar de la laicidad del Estado y la neutralidad que se espera de quien ejerce la primera magistratura. Finalmente, a pesar de que en la práctica exista la posibilidad de acceder al aborto por violación, se evidencia que la estrategia del movimiento próvida ha sido limitar la real ejecución de la sentencia de la Corte Constitucional, haciendo más difícil, en la práctica, que el acceso a este servicio de Salud Sexual y Reproductiva sea una realidad.

Así también, resulta importante destacar que la despenalización del aborto en casos de violación se alcanzó mediante la Corte Constitucional del Ecuador y no por el accionar de la Asamblea Nacional como primer poder del Estado. Esto es significativo en razón de que avances de este tipo no necesariamente implican voluntad política de los representantes electos por la sociedad para las funciones de gobierno, y que progresiones de derechos como las mencionadas, han sido gestadas desde espacio que no responden a conformaciones y expresiones políticas totalmente plurales ni democráticas. En este sentido, la fuerza vigente de los movimientos anti-género se evidencia en que los avances de derechos impulsados desde movimientos feministas y LGBTI (como ha sido también el caso del matrimonio igualitario desde el año 2019) no se han logrado desde cargos de elección popular sino por vía constitucional; dejando en entre dicho la real aceptación de estas causas y temáticas en la sociedad civil. De hecho, aunque el veto presidencial del presidente Guillermo Lasso impuso fuertes restricciones al derecho al aborto por violación, una nueva sentencia de la Corte Constitucional suspendió la vigencia de los artículos 5 literal g, 12 literal 6 y 22 literal 6 de la ya publicada, en el Registro Oficial, Ley de Interrupción Voluntario del Embarazo en casos de violación. Con esta decisión, la Alta Corte permitió, el pasado 05 de julio de 2022, que niñas

y adolescentes puedan acceder al aborto en casos de violación sin que sus padres o terceros autoricen el procedimiento. Esta disputa entre los poderes del ejecutivo, el legislativo y la Corte Constitucional da cuenta de la vigencia de la influencia de la agenda conservadora en el país (Vistazo 2022).

Para concluir, como lo han teorizado autoras como Cooper (2017) y Brown (2019) existe una imbricación entre las políticas neoliberales del capitalismo actual y el neoconservadurismo en auge a nivel mundial impulsado desde la agenda anti-género. Algunas de las consignas de los movimientos anti-género que buscan “la defensa y restauración de la familia”, la complementariedad incuestionable entre lo femenino y lo masculino, la defensa de los roles de género tradicionales de la familia heterosexual, y la gestión sobre el control de los cuerpos y derechos reproductivos; harían parte de una estrategia política para responder ante el desmantelamiento de los servicios de protección social provisto por el Estado en regímenes neoliberales, en donde la división sexual del trabajo que garantiza trabajos de cuidado provistos mayoritariamente por las mujeres de las familias, suple la ausencia estatal de servicios públicos como educación, salud, nutrición, etc.

1.5.1. Perspectivas disidentes en el campo religioso del cristianismo ecuatoriano

Una idea fundamental de este trabajo de investigación es que el campo religioso del cristianismo no puede ser considerado como homogéneo y rígido. Una afirmación de este tipo implicaría desconocer una larga tradición teológicas críticas, un conjunto de prácticas espirituales y de expresiones litúrgicas que ensayan distintas formas de resistencia para cuestionar las narrativas hegemónicas en sus doctrinas, en relación el cuerpo, la sexualidad y el género.

En la región, el trabajo de Karina Bárcenas (2011) hace un acercamiento al área de las disidencias religiosas en América Latina, realizando una investigación alrededor de lo que denomina “iglesias por la diversidad sexual y de género” en México. En el caso de dicho país es interesante como dada la pérdida de la hegemonía del catolicismo, donde su afiliación religiosa decreció en 5 puntos porcentuales entre 2000 y 2010, se ha dado la emergencia de otras prácticas religiosas que hacen contrapoder a las de la Iglesia Católica (Bárcenas 2011).

De manera específica, indaga la Iglesia de la Comunidad Metropolitana (ICM) y la Parroquia Anglicana de San Marcos, como ejemplos de comunidades de fe que compatibilizan creencias religiosas propias del cristianismo con la defensa de los derechos de las diversidades sexuales

y de género. Su existencia da cuenta de disputas para la conformación de paradigmas morales alternativos y el cuestionamiento a las verdades de sexo y género que se presentan como leyes naturales incuestionables. La moral basada en la heterosexualidad y los valores asociados a la dominación masculina son cuestionados en el ejercicio a la resistencia como posibilidad que impregna toda relación de poder (Bárcenas 2011).

En el Ecuador, la existencia de alternativas a la hegemonía del conservadurismo no ha sido estudiada con amplitud y se encuentra en una fase incipiente (Viteri 2020). Sin embargo, se ha descrito la existencia de algunas iniciativas que han pretendido subvertir, desde adentro, los discursos en torno a la moral sexual sostenidos por la coalición conservadora evangélica-católica. Sus prácticas litúrgicas y principios teológicos probablemente se basan en los aportes de las teologías de la liberación y la teología feminista. La influencia de la teología de la liberación en el país, al igual que en toda Latinoamérica, es de relevancia para la producción de pensamiento crítico al interior de las congregaciones cristianas (Tahar 2007).

1.6. Conclusión del capítulo primero

En este capítulo exploré la composición del campo religioso del cristianismo en el Ecuador, realizando un breve recorrido histórico desde la llegada del catolicismo al territorio latinoamericano, pasando por eventos claves como la Revolución Liberal y su papel en la consolidación del Estado laico en el país. Siguiendo con la llegada del protestantismo y la tensión que esto supuso para el catolicismo romano como religión hasta el día de hoy predominante.

Así también, expuse algunas de las características que componen al campo hegemónico/conservador del cristianismo y su agenda contraria a lo reivindicado, de manera general, por movimientos feministas y de las diversidades sexo-genéricas, en materia de derechos humanos, derechos sexuales y reproductivos e inclusión social. Hice hincapié en casos prácticos para ilustrar las estrategias del movimiento anti-género a nivel mundial, regional y global, y describí sus más recientes acciones en el contexto ecuatoriano.

Finalmente, introduje la tesis principal de este trabajo al plantear la heterogeneidad del campo religioso del cristianismo, partiendo desde una perspectiva del pluralismo religioso y de crítica al secularismo, como estrategias para visibilizar la existencia de voces divergentes aún dentro de religiones hegemónicas.

Capítulo 2. Marco teórico: la disidencia religiosa desde distintas perspectivas teóricas

Hasta el momento he presentado el interés existente en la academia por comprender las dinámicas y discursos actuales de los movimientos anti-género y sus alianzas con sectores conservadores, particularmente de la extrema derecha. La relevancia de estas investigaciones está en que se han enfocado en los aspectos locales y nacionales de las campañas reaccionarias y en su dimensión transnacional: la alianza entre activistas de diversos países y la difusión global de sus discursos, como es el caso de la “ideología de género”.

Varios libros y artículos como *Derechos en riesgo en América Latina* (2020) y *Anti-Gender Politics in the Populist Movement* (2021) son ejemplos de los esfuerzos colectivos por teorizar un fenómeno complejo que se asienta en diversas regiones y países. Sin embargo, es necesario preguntarse en el marco de esta investigación: ¿qué ha sucedido hasta el momento con aquellos sectores feministas que se oponen al avance anti-género en el mundo?; ¿cuáles han sido sus acciones para enfrentar el avance de los movimientos reaccionarios?, y más específicamente, ¿cómo se han organizado las actuales fracciones feministas y LGBTI de la disidencia religiosa para proponer un modelo alternativo y no conservador de vivencia espiritual entre las/los fieles? Hasta el momento no ha existido mayor interés investigativo y teórico, especialmente en el contexto ecuatoriano, por comprender la disidencia religiosa, en particular en cuanto a su auge y potencial emancipatorio como una alternativa frente a los actuales regímenes conservadores que se asientan en las iglesias, templos y púlpitos de América Latina y el Ecuador.

Propongo en este capítulo un abordaje teórico que estudie los procesos de concientización y conformación de la disidencia religiosa, al conjugar elementos de la sociología de Pierre Bourdieu, el trabajo de Michel Foucault en torno al poder y la resistencia, y el análisis sobre los neoconservadurismos y la disidencia religiosa de Juan Marco Vaggione. Adicionalmente, los aportes de Rosi Braidotti, María Mies y Donna Haraway, me permiten analizar la disidencia religiosa desde los feminismos postseculares y la epistemología feminista .

Finalmente, propongo entender la interpretación y experiencia de lo religioso inspirada en las teologías críticas (teología de la liberación/teología feminista) como aquellos marcos de referencia que posibilitan a los sujetos la existencia y experimentación de la disidencia religiosa.

La sociología de la cultura de Pierre Bourdieu permite entender a la religión más allá de su institucionalidad y captarla en su dimensión de campo y *habitus*. Esto es relevante en la

medida en que la religión se puede conceptualizar como una serie de disposiciones internalizadas en los agentes que permiten accionar sobre su mundo y en donde la competencia entre las distintas alternativas existentes para quienes optan por un camino religioso que responde a la composición de este campo. Como veremos adelante, el habitus no es una estructura que se impone sin mayor agencia, sino que se transforma en la interacción del sujeto con la estructura social. Los aportes de Bourdieu permitirán comprender la religión como un campo en la estructura social que produce unos modos de subjetividad específicos mediante la expresión de los habitus. Esto será relevante en tanto ilustrará la relación macro-social de la religión para dar paso a una reflexión más situada e individual de la vivencia encarnada de la religión en tanto hecho social.

La noción foucaultiana establece que el poder no es patrimonio exclusivo de la clase dominante en una sociedad determinada. El poder, lejos de ser poseído, es ejercido a través de una serie de dispositivos que permiten su ejecución. Así, menciona que: “en todo lugar donde hay poder, el poder se ejerce. Nadie es su dueño o poseedor, sin embargo, sabemos que se ejerce en determinada dirección; no sabemos quién lo tiene, pero sí sabemos quién no lo tiene” (Foucault 2001, 31). No obstante, hace hincapié en que en donde existe poder, la resistencia se hace presente con similar inventiva, movilidad y producción que el poder. De esta manera, me valgo de la noción de poder y resistencia del autor para ilustrar a la disidencia religiosa como una de las posibilidades que el ejercicio de la resistencia frente al poder hegemónico del cristianismo conservador, posee para existir. Esto permite dar cuenta de la agencia de los sujetos que participaron en la investigación, para comprender cómo se conforma y experimenta la disidencia religiosa como forma de resistencia frente a la hegemonía representada por los sectores conservadores (anti-género) en la estructura social. Por otro lado, los conceptos de neoconservadurismos y politización reactiva de Juan Marco Vaggione (2009) permiten situar la actual movilización de agentes religiosos opuestos a las políticas feministas. Esto para comprender a la religión en su condición actual como agente político y situar sus diversas transformaciones y estrategias. Así también, hago referencia a lo que Rossi Braidotti (2008) denomina como feminismos postseculares, refiriéndose a una serie de movimientos de mujeres y personas LGBTI que ponen en discusión y superan la dicotomía secular/religión. Como lo muestra Braidotti al interior de estos feminismos se desarrolla lo que he denominado, a partir de la lectura de Juan Marco Vaggione (2005), *disidencias religiosas*: organizaciones que, al interior de sus propias tradiciones religiosas y de sus dogmas, deciden criticar las posiciones patriarcales de su organización y organizar una nueva

forma de tradición espiritual que reivindique una forma liberadora de la sexualidad. Aquello permitirá vislumbrar las nuevas presentaciones de lo religioso como campo en donde la diferenciación de sus contrapartes conservadores se vuelve no solamente un acto de resistencia, además de mirarlo como actualización frente a los nuevos retos que la contemporaneidad presenta para las religiones en su conjunto.

Finalmente, están los planteamientos de la epistemología feminista de los conocimientos situados. Lo que las teorías feministas en esta línea plantean es que todo conocimiento es producido desde un contexto histórico, político, social y cultural particular; por tanto, la pretensión de una producción epistemológica neutral, objetiva y meramente positivista carece de complejidad y universalidad. Desde esta perspectiva, las experiencias vivenciadas por las mujeres, cuerpos feminizados y demás sujetos históricamente excluidos (como las personas de las diversidades sexo-genéricas) son valiosas para la creación de conocimiento en tanto parten de su punto de vista, hecho que les pone en una situación privilegiada para la reflexión en torno a los hechos sociales que han experimentado (Piazzinni 2014).

En esta línea, hago un enlace entre la epistemología de los conocimientos situados y los procesos de concientización feminista trabajados por Dana Hill (2014), quien explora cómo las experiencias de opresión y discriminación se articulan, individual y colectivamente, para la transformación de las realidades y la agencia colectiva. Estos aportes permiten reflexionar sobre cómo aquellas disputas y tensiones, que transcurren a nivel de la estructura social, toman cuerpo y subjetividad en las experiencias situadas de personas de carne y hueso quienes, mediante sus experiencias de disidencia religiosa, ensayan expresiones tanto individuales como colectivas de resistencia. Finalmente, termino el apartado teórico presentando una descripción de los principales postulados de las teologías de la liberación y feministas, los cuales se presume que han servido como paradigmas explicativos y de inspiración para la emergencia de la disidencia religiosa, en las experiencias relatadas por las personas participantes de esta investigación.

2.1. Pierre Bourdieu: habitus y la reflexión sobre lo religioso

Empezaré abordando desde un aspecto general la sociología de Bourdieu. Es conocido que, desde mediados de los setenta en adelante, especialmente en el contexto europeo y estadounidense, el giro lingüístico marcó las maneras de pensar de la filosofía y las ciencias

sociales en general. Este giro representaba una crítica a cierto determinismo económico que se encontraba en gran parte de la corriente marxista del momento.

Pierre Bourdieu decidió recuperar un tipo de sociología de la cultura que, aunque tomara seriamente el rol de los discursos y el lenguaje, recuperara la función de las estructuras sociales sobre el individuo y la sociedad. Más allá de superponer uno sobre otro, cayendo en un análisis que pudiera ser considerado como determinista y monocausal de la realidad, las estructuras sociales y los sistemas culturales se relacionan mutuamente de maneras complejas y con diferentes efectos para el autor. Como lo afirman Heinrich Schäfer, Leif Seibert y Adrián Tovar:

la teoría social general de Bourdieu abarca el espectro completo de condiciones objetivas y subjetivas de prácticas discursivas y no discursivas, permitiendo así una comprensión adecuada de estas prácticas y su sentido como un entramado de relaciones entre estas condiciones (a diferencia de un sentido producido supuestamente por puras relaciones entre signos) (Schäfer, Seibert y Tovar 2020, 15).

La sociología bourdiana, al mismo tiempo, es crítica de una visión del sujeto (Bourdieu 2000) en la que este es posicionado como una mera entidad individual sin arraigo social. El sociólogo francés, por ejemplo, rechaza la filosofía existencialista sartreana, por su subjetivismo e incapacidad de comprender la objetividad de las estructuras sociales (clases sociales) y su imbricación con la agencia individual:

Su voluntarismo activista, impaciente de todas las necesidades trascendentes, lo mueve a rechazar la clase como clase de condiciones y de condicionamientos, y por ende de disposiciones y de estilos de vida duraderos, en la que ve una clase cosa, una clase esencia, encerrada en su ser, reducida a la inercia, y por lo tanto a la impotencia (Bourdieu 2007, 71).

Cabe preguntarse, para nuestro caso específico, ¿cómo lograr un análisis que dé cuenta de la religión en su discurso y en las estructuras sociales que la subyacen a la vez que logre mostrar la imbricación entre la estructura social y la experiencia situada de los individuos atravesados por dichas estructuras? La clave para empezar es el concepto de *habitus*. El *habitus*, aunque refiere a la subjetividad, es una categoría relacional – nunca una substancia *en sí* – que no puede entenderse por fuera de las estructuras sociales y de las prácticas. Se podría definir al *habitus* como:

un sistema de disposiciones durables y transferibles – estructuras estructuradas predispuestas a funcionar como estructuras estructurantes – que integran todas las experiencias pasadas y funciona en cada momento como matriz estructurante de las percepciones, las apreciaciones y

las acciones de los agentes cara a una coyuntura o acontecimiento y que él contribuye a producir (Sánchez de Horcajo 1979, 15).

Es decir, el *habitus* tiene que ver con una “estructura profunda de cómo los actores producen el sentido de sus experiencias” (Schäfer, Seibert y Tovar 2020, 20) y cómo esta se encuentra en correspondencia con condiciones objetivas. De esta manera, el *habitus* no es una entidad estática y ahistórica, sino que se halla en continuo juego con las condiciones sociales, contextos y dinámicas concretas de los actores. Lo que importa, entonces, es la dinámica del *habitus* en su espacio social; es decir, la praxis social de los sujetos y la manera en que sus disposiciones se difunden, reproducen, reorientan o cambian.

La religión, para los autores Schäfer, Seibert y Tovar (2020) es:

praxis mental y material operando a través de signos y de cosas. Metodológicamente se trata por tanto del análisis de las creencias de los creyentes (su sentido práctico) complementado por el análisis de las funciones de su praxis en el marco de las relaciones objetivas de fuerzas en las estructuras sociales (Schäfer, Seibert y Tovar 2020, 20).

Lo que la diferencia de otros campos es la tendencia del campo religioso a seguir atravesando otros campos como el cultural y/o económico mientras que estos últimos se vuelven más autónomos. Esto hace de la religión una actividad humana (en el que se hace referencia a entidades trascendentales) que continuamente se performa y materializa por los actores en diversos contextos, campos y espacios sociales. Esto es importante por dos razones fundamentales. En primer lugar (y esto desde una perspectiva histórica-contextual) porque la religión, nunca ha dejado de ser una fuerza que permea diferentes aristas de la vida social. Si bien los procesos de independencia en Latinoamérica y la revolución liberal impactaron la influencia de la religión sobre la sociedad (principalmente católica), la secularización y la consolidación de Estados laicos nunca fueron totalmente obtenidas. Es así que los conceptos de ciudadanía y familia, o campos específicos como el educativo o político, estuvieron fuertemente atravesados por preceptos de la moral católica. De esta manera, diversos actores sociales (políticos, empresarios, profesores, etc.) ponen en juego sus sistemas de creencias religiosas en diferentes esferas sociales: un político que cita a Dios y los valores cristianos para reforzar su campaña electoral y dirigirse a las masas, una congregación de fieles evangélicos que, movilizados contra políticas de género, deciden movilizarse en las calles y espacios públicos mientras oran y combaten en “guerra espiritual”, entre otros (Vega, Castellanos y Salazar 2021).

En segundo lugar, y desde lo metodológico, la religión como praxis es una escapatoria al reduccionismo del análisis institucional de la religión: la investigación basada exclusivamente en las creencias “oficiales”, las estructuras jerárquicas que la componen, el número de fieles, la organización burocrática, etcétera. Lo que se pone énfasis, desde una visión praxiológica de la religión, son las maneras en que las visiones sobre lo trascendente, se transforman en marcos de interpretación concretos que permiten a los actores sociales operar y desenvolverse en diferentes espacios sociales, contextos y condiciones. Bajo este precepto, no es suficiente estudiar la estructura organizacional de una iglesia, templo o culto, sino las maneras en que los actores “viven” y ponen en juego sobre su mundo las experiencias y discursos sobre lo religioso. Es así que se puede ver traducir la estructura del campo religioso en la praxis individual de las personas – en sus más íntimas y cotidianas anécdotas. La experimentación del *habitus* (en este caso imbuido por la vivencia religiosa) y sus estructuras cognitivas generan, en última instancia “una lógica práctica para percibir y evaluar procesos objetivos y estructuras y para orientar su acción de forma adecuada y significativa. Para ser precisos, el concepto denota la lógica operacional que rige los discursos y prácticas de un actor dado” (Schäfer, Seibert y Tovar 2020, 73).

Este precepto metodológico bourdiano que reconceptualiza el sentido del *habitus* y de las estructuras sociales es compartido por las teorías de la religión vivida (*lived religion approach*). En estas teorías:

no se asume que la religión sea simplemente un fenómeno privado o individual en la sociedad moderna. Como afirma Neitz (2011, 54), “[la religión vivida] se practica a menudo en público o en actos e interpretaciones colectivas”. La afirmación empírica de que la religión sólo existe en formas privadas o individuales negaría el poder y la influencia de las formas institucionales de la religión (Nyhagen 2017).

Las disposiciones religiosas, por ejemplo, se pueden poner en juego al momento de interpretar ciertos hechos concretos del mundo: una catástrofe puede interpretarse como un “castigo divino de un dios/diosa” (como es el caso de la Diosa Corona Mai, en India, donde es interpretada como la responsable de la pandemia del Covid-19), así como una “arma de Satanás para atacar la fe cristiana” (Salazar y Vega s.f.). Las relaciones no-heterosexuales pueden adscribirse como una “desviación del plan de Dios” (como sucede con varios miembros de iglesias conversadoras) así como algo “totalmente amparado por la Biblia” (siendo el caso de varias iglesias luteranas y protestantes en general, que admiten el matrimonio igualitario y aprueban la diversidad sexo-genérica) (Schäffer 1996).

1.5.2. La religión como campo

Religiones como el catolicismo y el protestantismo (en sus diferentes ramas o denominaciones) continúan vigentes y mantienen influencia en la medida en que tienen una estructura institucional propia que les permite influenciar a sus fieles y a otros actores, hasta influir a los Estados. Evidencia de esto ha sido la incidencia lograda desde los sectores conservadores para impedir el avance de los DSR en el Ecuador (específicamente ante la despenalización del aborto en casos de violación).

De manera general, la religión (y el conjunto de religiones en una sociedad específica), son un campo determinado, con sus reglas y lógicas operacionales concretas (lógica de la *praxis*). La lógica de la *praxis* de los campos, claramente, puede cambiar, alterando las maneras en que los actores participan dentro de esta esfera.

La religión, también, debe ser interpretada como una “esfera de reproducción social (con) conflictos competitivos (“juegos”) entre expertos dotados de cantidades diferentes del capital relevante y, por tanto, de diferentes grados de poder específico del campo” (Schäfer, Seibert y Tovar 2020, 35). Los laicos, es decir aquellos sujetos que se adscriben a cierta religión pero que no pertenecen al círculo jerárquico, pastoral o sacerdotal, “esperan que los agentes especializados satisfagan su interés realizando acciones y prácticas –mágicas o religiosas– a fin de que te vaya bien y vivas largos años sobre la tierra” (Bourdieu 1971, 5). En este caso, los laicos buscan en las diferentes religiones y en los cuerpos de especialistas (aquellos que tienen los “saberes secretos”) un sentido unitario a la vida a sus contingencias y problemas, pero, sobre todo, una justificación “de existir como existen: es decir, en una posición social determinada” (Bourdieu 1971). La religión, entonces, se encuentra mediada, a la vez, por el interés de los laicos y por las diferentes formas de cognición que ofrece una religión. Existe, en términos bourdianos, una demanda de compensación por parte de los laicos que busca en lo religioso un sentido a su ser y existencia.

Siguiendo a Hugo Suárez (2006, 22) “el campo exige a sus miembros un *habitus* religioso”; o, dicho de otra manera, el campo religioso requiere de sus miembros una serie de disposiciones que guían la percepción y la acción basadas en relatos sobre lo divino y lo trascendente.

Cuando se instala y pone en juego este *habitus*, como lo explica el sociólogo alemán Schäffer (1996) se genera una “inmediatez” entre la experiencia religiosa y la humana: los hechos y la acción empiezan a interpretarse y guiarse respectivamente por medio de disposiciones que

ponen en el centro a lo divino. Esta vivencia del *habitus* religiosa puede dividirse en tres pasos:

Primero el individuo, a partir de sus intereses y necesidades, sale de su situación y entra en relación con una representación de lo divino; o sea, las personas leen la Biblia o el Corán, buscan una vivencia extática o alguna otra experiencia entendida como revelatoria. Esta representación de lo divino, de este modo, forma parte de su 'mundo' emocional y racional. Es entonces que el individuo entabla una relación inmediata con el objeto religioso (lo divino). La distancia entre el objeto y el sujeto (actor) – que 'experimenta' o 'conoce' – queda abolida: en la interpretación del texto sagrado, se proclama una supuesta inmediatez de la razón en vez de una conciencia hermenéutica (...). En un tercer momento el individuo adjudica una nueva cualidad al objeto de su accionar religioso, la de lo absoluto. De esa forma (se) rompe la diferencia categorial entre lo divino y lo humano, la fe y la visión, la confianza y la gnosis (Schäffer 1996, 129-130).

En este campo, por tanto, lo que se juega entre diferentes ofertas religiosas es el control sobre la producción y reproducción del *habitus*, y lo que Bourdieu denomina el monopolio de los bienes de salvación:

La competencia por el poder religioso debe su especificidad (...) al hecho que tiene como apuesta el monopolio del ejercicio legítimo del poder de modificar durablemente y profundamente la práctica y la visión del mundo de los laicos imponiéndoles e inculcándoles un *habitus* religioso particular (Bourdieu 1971, 8).

Su tesis fundamental es que la religión juega un papel simbólico en la sociedad en la creación de paradigmas de percepción, apreciación, pensamiento y acción (o estructuras mentales) los cuales están ligados a la mantención de estructuras de poder. La religión generaría así una:

imposición (disimulada) de los principios de estructuración de la percepción y del pensamiento del mundo y, en particular, del mundo social, en la medida en que ella impone un sistema de prácticas y de representaciones cuya estructura, objetivamente fundada en un principio de división política, se presenta como la estructura natural- sobrenatural del cosmos (Bourdieu 2006, 37).

El autor hace hincapié en ver la religión como un sistema simbólico que posee una estructura, fundamentado en un principio de división basado en la inclusión y la exclusión de segmentos de la sociedad. Al igual que las diversas manifestaciones del arte, las lenguas, los mitos, la religión se presenta como un reflejo de la estructura que gobierna la sociedad, ya que, a través de distintas funciones y estrategias, establece un ordenamiento del mundo al cual le subyacen intereses políticos ligados al mantenimiento de estructuras de poder. Con la

instrumentalización de la ideología religiosa – la cual establece la inclusión y exclusión de grandes grupos humanos a manera de creyentes y no creyentes, santos y pecadores, conversos e inconversos, por ejemplo – se legitiman las diferencias entre las distintas clases que componen la sociedad y se halla explicación a las relaciones entre sus miembros (Bourdieu 2006, 34).

1.5.3. Características del campo religioso para la teoría bourdiana

Adentrándome en las características específicas respecto a cómo Bourdieu entiende al campo religioso, es preciso resaltar que, para el autor, este se constituye en base a un interés común el cual está ligado a la “necesidad de legitimación de las propiedades asociadas a un tipo de determinado de condiciones de existencia y de posición en la estructural del campo social” (Bourdieu 2006, 54) En el campo religioso, existe una demanda de carácter ideológico que busca que la religión provea “sentido unitario” a la existencia, proveyendo a los fieles un propósito coherente para sus vidas que, a su vez, justifique la razón de su existencia perteneciendo a una clase social determinada (Bourdieu 2006, 65).

La religión entonces poseería una función ideológica de “absolutización de lo relativo y de legitimación de lo arbitrario” que brinda coherencia lógica y racional a los fundamentos simbólicos sobre los cuales un determinado grupo o clase se asienta y desarrolla sus formas cotidianas de existencia (Bourdieu 2006, 50). Las mismas que, al ser arbitrarias, necesitan justificación que las naturalice y sacralice por medio de lo que denomina el “efecto de consagración” en el orden social.

Así, para la sociología, lo fundamental al entender las particularidades del campo religioso resultan en situar el “interés religioso” que determinado grupo o clase social halla en el conjunto de prácticas y creencias religiosas, así como en los procesos de creación, difusión y asimilación de los bienes de la salvación, contenidos en la sistematización de los dogmas religiosos. El fin ulterior sería –para la teoría de Bourdieu sobre la religión – el analizar cómo estas prácticas y creencias religiosas sirven para justificar las características de existencia material y simbólica del grupo en cuestión en la estructura social (Bourdieu 2006, 52).

1.5.4. La monopolización de los bienes de salvación

Al referirse específicamente a las personas que revestidas de poder y autoridad dentro del campo religioso ejercen funciones de poder y subjetivación, el autor se refiere al cuerpo pastoral el cual está compuesto por un conglomerado de especialistas que poseen reconocimiento social de su condición y cuya labor particular es la preservación y elaboración de la doctrina – un conjunto de saberes – que tiene como fin ulterior establecer una clara división del trabajo al interior del campo religioso: el cuerpo sacerdotal, concedores de los saberes sagrados; y, de los laicos, que se encuentran desposeídos de este capital simbólico acumulado. En otras palabras, se crea una suerte de jerarquía en torno a la posesión de los bienes de la salvación de aquellos que tienen acceso a “lo secreto, del saber sagrado” y lo profano, del lado del desconocimiento y la ignorancia (Bourdieu 2006, 43).

La tensión producida en esta división dicotómica de los actores al interior del campo religioso, tiene en su origen la disputa entre lo “sagrado” y lo “profano”. Bajo la primera categoría se enmarcan los líderes religiosos pertenecientes al cuerpo sacerdotal, como individuos legítimamente consagrados para la construcción de creencias y prácticas religiosas. Su influencia en la sistematización de las mismas está justificada y aceptada. Dentro de la segunda categoría se encuentra lo que Bourdieu denomina como “manipulación profana y profanadora (magia o brujería de lo sagrado)” (Bourdieu 2006, 47), que se refiere a la influencia de los fieles que no pertenecen al cuerpo sacerdotal sobre los dogmas religiosos, acciones que no se encuentran legitimadas desde quienes ostentan el monopolio de los bienes de la salvación.

El autor va más allá de evidenciar que el estudio de la religión revela algo del funcionamiento y lógica de la estructura social, desde una perspectiva simbólica. Apunta además, a poner en relieve el “trabajo religioso” emprendido por quienes conforman el cuerpo pastoral, es decir, los miembros consagrados que se constituyen como portavoces del discurso y de las prácticas religiosas, a quienes se les ha investido con el poder legítimo para hacerlo, con el fin de perpetuar la producción y transmisión de lo que denomina como “ideología religiosa”.²⁷

Dicha producción y distribución de ideología, convertida en capital religioso, se lleva a cabo en dos dominios: el práctico, por medio de prácticas sistematizadas que son comunes a la totalidad de los fieles de una religión y adquiridas por procesos de familiarización; y, el

²⁷ Es por medio de la instrumentalización de la ideología religiosa que, para Bourdieu, se legitima el orden social. En sus términos la: “transfiguración de las relaciones sociales en relaciones sobrenaturales, por lo tanto, inscritas en la naturaleza de las cosas, y por ello, justificadas” permiten legitimarlo (Bourdieu 2006, 36).

erudito, como un conjunto de prácticas, saberes y doctrinas sistematizadas y producidas por un cuerpo de especialistas pertenecientes a una institución religiosa, delegada por la sociedad para la producción legítima y monopolizada del capital religioso. Ahí tiene su origen la disciplina de la teología como el “producto de una reinterpretación letrada, operada por referencia a nuevas funciones (...) correlativas de la existencia del campo de los agentes religiosos” (Bourdieu 2006, 44).

En el origen de esta disyuntiva se encuentra la tensión, anteriormente expuesta, entre lo “sagrado” (lugar de los detentores legítimos del monopolio del capital religioso) y lo “profano” (lugar de los laicos o profanos por fuera del saber religioso oficial). Es por esto que las religiones dominantes denominan de forma peyorativa como “magia o brujería” a religiones con mayor antigüedad pero que han perdido la hegemonía del capital simbólico en juego, así como a las iniciativas de los fieles no autorizados de subvertir y/o profanar a la producción oficial y sistematizada del dogma religioso.

2.2. El lugar de la arremetida anti-género en el campo religioso

Resumiendo, del aporte de Bourdieu sobre el campo religioso, se debe destacar que su conceptualización se centra en definirlo como un espacio social donde una serie de actores se ponen en disputa para convertir sus planteamientos en las verdades legítimas sobre la religión. Posee una función ideológica que pretende absolutizar las nociones morales relativas, a través de la legitimación de sus creencias y prácticas como las hegemónicas. En este sentido, se hacen evidentes las motivaciones políticas que subyacen a la producción y transmisión de determinado capital religioso, que da cuenta de la composición del orden social mismo y de la composición de las relaciones sociales y económicas de un grupo social en específico. Este es un aporte fundamental de la teoría bourdiana sobre el campo religioso, al enfatizar que el desarrollo de los sistemas políticos y económicos está en directa relación con el desarrollo de las religiones. Así, por ejemplo, el surgimiento del capitalismo y la industrialización de las ciudades también tiene incidencia en la consolidación de la institucionalidad y los dogmas religiosos haciendo que las culturas occidentales transiten del politeísmo hacia el monoteísmo por medio de religiones fuertemente sistematizadas que pugnan entre sí por constituirse como monopolios de la religiosidad en la sociedad.

Así, es preciso no olvidar la asociación que existe para el autor entre las condiciones materiales de existencia de una determinada clase social dominante y el monopolio religioso

que ostentan. La religión, en tanto muestra simbólica del orden social, juega el rol de justificar la posición terminada grupo humano dentro de la sociedad como un todo. Pierre Bourdieu (2006) ilustra este argumento de la siguiente forma:

El interés que un grupo o una clase encuentra en un tipo determinado de práctica o de creencia religioso y, en particular en la producción, la reproducción, la difusión y el consumo de un tipo determinado de bienes de salvación (entre los cuales se encuentra el mensaje religioso mismo), es función del reforzamiento que el poder de legitimación de lo arbitrario que encierra la religión considera puede aportar a la fuerza material y simbólica susceptible de ser movilizada por ese grupo o esa clase, legitimando las propiedades materiales o simbólicas asociadas a una posición determinada en la estructura social, la función genérica de legitimación no puede por definición cumplirse sin especificarse en función de los intereses religiosos asociadas a las diferentes posiciones en la estructura social (Bourdieu 2006, 52).

Al pensar en el potencial de legitimación del orden social y la justificación a las condiciones materiales de existencia de una determinada clase social, podemos volver a lo explorando en el capítulo anterior en relación a las motivaciones políticas, ideológicas y económicas que subyacen a buena parte del movimiento anti-género en el mundo y en el Ecuador. Esto da cuenta que los aportes de la teoría de Bourdieu sobre el campo religioso – en tanto proveen una explicación sobre cómo funciona la religión en la estructura social, legitimando prácticas de determinados grupos que detentan la hegemonía de los bienes de la salvación (sin dejar al lado el entrecruce existente entre el campo religioso con el económico, el político, el cultural) – serán útiles para comprender a un nivel macro las experiencias situadas de quienes participaron de la investigación. Para esto, el concepto, ya expuesto, de *habitus* es fundamental ya que permite comprender las “disposiciones durables y transferibles” a modo de matriz estructurante que, para propósitos de esta investigación, pueden ser colocados del lado del campo hegemónico-conservador de la religión (Bourdieu 2007, 86). En las siguientes líneas se trabajarán conceptos que permitirán comprender las características y papel del campo religioso conservador en la estructuración subjetiva de las personas, pero también en la estructura de la sociedad como tal.

2.2.1. La sexualidad en disputa: dominación masculina, (neo) conservadurismo religioso y la disputa contra el feminismo

Pierre Bourdieu, recuperando la influencia de Max Weber y cierta visión marxista sobre la religión, intentó encontrar en el campo religioso una funcionalidad para todo el sistema social.

Al igual que Marx, Bourdieu inscribe a la religión como un elemento rector del orden social que legitima la dominación de una clase sobre otra. En un pasaje sobre Weber, Bourdieu menciona que “las grandes potencias hierocráticas (iglesias) están predispuestas a suministrar al poder político una “potencia de legitimación” (legitimierende Macht) de hecho insustituible y que constituyen “un medio inigualable de domesticación de los dominados (das unvergleichliche Mittel der Domestikation der Beherrschten)” (Bourdieu 1971, 8).

Bourdieu enfatiza en la funcionalidad de legitimación del orden social que el campo religioso faculta, donde las ideologías sobre lo divino se vuelven un reflejo de las estructuras sociales y de las desigualdades sociales en ella inscritas, lo cual es muy relevante para comprender los discursos y agendas políticas y económicas que se encuentran detrás del campo conservador. Sin embargo, la interpretación bourdiana de lo religioso posee limitaciones debido a que su propósito no es ilustrar otros factores histórico-contextuales que, especialmente en el contexto latinoamericano, han delineado el campo religioso de manera única. Además, aunque la noción de campo religioso permite comprender que dentro del mismo una serie de actores compiten con la legitimidad de los bienes de la salvación – lo que implica que distintas religiones (o diferentes denominaciones al interior de religiones como el cristianismo) pueden aparecer en juego para la competencia por espacios, fieles e influencia en instancias tanto públicas como privadas del espacio social, político y cultural – hacen falta otros abordajes y conceptos para comprender, por ejemplo, qué elementos en el panorama político y social del Ecuador y Latinoamérica, han influenciado en la conformación del campo religioso al que nos enfrentamos, incluyendo las posibilidades de disidencia y resistencia hacia el campo religioso. Ese es el caso de los aportes de Enrique Dussel, quien explica que las primeras revoluciones independentistas pusieron en marcha procesos de secularización dentro de los incipientes Estados nacionales. La secularización para Dussel significa:

la toma de conciencia de la autonomía propia de un Estado con respecto a la Iglesia, y la ejecución efectiva de los medios para realizar dicha autonomía. Es evidente que muchas veces el Estado realizará este proceso defectuosamente o imprudentemente, o que la Iglesia no permitirá que se produzca tal proceso o postergará su realización (Dussel 1967, 144).

Aunque claramente la secularización de los Estados fue un proceso complejo e incompleto, Dussel (1967) toma en cuenta cuatro dimensiones de la secularización para América Latina que se dieron desde mediados del siglo XIX en adelante. Estas dimensiones son: la oposición al Patronato (la autoría que tenían las monarquías para escoger autoridades eclesiales y ser escuchados en la institución católica), el despojo de los bienes económicos de la iglesia, “la

pérdida progresiva del ejercicio de los resortes legales y políticos del gobierno o del poder”; y, por último, la imposición de la enseñanza laica (que no fue del todo dada, ya que la iglesia mantuvo, por largos años, la hegemonía sobre la educación en escuelas y colegios) (Dussel 1967, 145). No obstante, existe una dimensión en la que la iglesia continuó teniendo un dominio sostenido y que Dussel no llega explicar por ninguna parte: la sexualidad. Juan Vaggione (2005) menciona con respecto a esta dimensión:

El poder hegemónico de la Iglesia católica sobre la sexualidad se sostuvo por una combinación de factores. Entre ellos es posible destacar el monopolio que la misma sostuvo por siglos sobre los campos religiosos y moral. El pluralismo religioso no como dato fáctico sino como dimensión simbólica de peso es una realidad reciente en Latinoamérica. Por siglos, la Iglesia católica saturaba el campo de lo religioso y el catolicismo tenía el status (sólo excepcionalmente discutido) de religión oficial en la mayoría de los países. En este contexto de monopolio, la construcción del pecado como forma de delimitar el orden sexual quedaba en manos exclusivas de la Iglesia católica ya que la circulación de discursos religiosos alternativos era prácticamente inexistente y/o quedaban limitados a comunidades minoritarias con poco impacto público. Pero este monopolio también se presentaba a nivel de las construcciones morales sobre la sexualidad. Lo religioso y lo moral eran construidos de manera prácticamente indistinguible en la postura de la Iglesia católica la que, de este modo, se presentaba no sólo como dadora exclusiva de principios religiosos para una comunidad particular (la católica) sino también de principios morales para la sociedad en su conjunto (moralidad pública). Así, combinando el monopolio religioso y moral, la Iglesia católica construía y sostenía la sexualidad reproductiva dentro del matrimonio religioso como la única forma moral de sexualidad (Vaggione 2005, 29-30).

En este caso, los Estados se construyeron bajo un modelo de nación que reproducía un aparato de dominación masculina (una división que naturaliza y legitima las desigualdades entre hombres y mujeres) y un modelo de familia nuclear cis-heterosexual y católica. Al mismo tiempo, el modelo de ciudadanía instituido impedía el reconocimiento de cualquier otro tipo de identidad política que no estuviera guiada por los preceptos de la moralidad religiosa imperante: los actos homosexuales, la prostitución, el travestismo, entre otros, eran considerados, por un lado, desviaciones inmorales y pecaminosas que “merecían un castigo” (como sucedía con un centenar de códigos penales que criminalizan la “sodomía” y los actos homosexuales en América Latina y Ecuador); por otro, “patologías” que debían ser tratadas médicamente. Es así que infringir el modelo de familia o el modelo de ciudadanía establecida, no sólo recaía en el rechazo institucional de la Iglesia Católica, sino en la persecución del

Estado como tal. La iglesia, en este caso, servía como un aparato de reproducción del orden social de la dominación masculina y de la naturalización de las desigualdades de género.

Bourdieu menciona sobre la dominación masculina:

la división entre los sexos parece estar ‘en el orden de las cosas’, como se dice a veces para referirse a lo que es normal y natural, hasta el punto de ser inevitable: se presenta a un tiempo, en su estado objetivo, tanto en las cosas (en la casa por ejemplo, con todas sus partes ‘sexuadas’), como en el mundo social y, en estado incorporado, en los cuerpos y en los hábitos de sus agentes, que funcionan como sistemas de esquemas de percepciones, tanto de pensamiento como de acción (Bourdieu 2000, 21).

Aunque el orden patriarcal siga vigente, o lo que denomina Bourdieu (2000) como “patriarcado público”, los movimientos feministas de todo el mundo han puesto en cuestión este orden masculino e instituyen una serie de cambios que en la letra favorecen a las mujeres y personas LGBTI desde distintas plataformas de activismos, proyectos de ley, etc. En varios países de América Latina, por ejemplo, una serie de legislaciones han abierto campo al matrimonio igualitario (Ecuador 2019), al derecho al aborto (Argentina 2020) y a normativas para frenar la violencia y discriminación contra las mujeres. Por otro lado, en términos de movilización social, el feminismo se ha transformado en lo que Graff y Korolczuk (2017) denominan como “feminismos populares”: un conjunto de movimientos transnacionales de mujeres y personas LGBTI que, más allá de adoptar una retórica liberal sobre los derechos humanos (como ha sucedido con una buena parte del feminismo institucional), han demostrado apelar a las clases empobrecidas y vulnerables (mujeres, indígenas, migrantes, entre otras identidades) y combatir las políticas neoliberales.

Frente al embate del movimiento feminista sobre las estructuras patriarcales diferentes actores religiosos y no religiosos han intentado poner en cuestión los avances de estos movimientos y reforzar los sistemas de dominación masculina y heterosexual. El neoconservadurismo, como lo denominan Vaggione y Maria Das Dores Campos Machado refiere:

una racionalidad política que expresa una fuerte regulación moral sobre lo sexual. Esta racionalidad favorece una forma de cultura política y una política de subjetivación que prioriza el uso de marcos legales para proteger y garantizar una moral sexual cimentada en la familia heterosexual y legitimada por su potencial reproductivo. (...) Como concepto, el neoconservadurismo nos permite comprender cómo los sectores religiosos han reaccionado a los cambios en la regulación del orden sexual. Sin negar la influencia histórica de la religión sobre la moral sexual, el prefijo ‘neo’ llama la atención sobre aquellas características que

distinguen a este fenómeno en las democracias actuales (Vaggione y Campos Machado 2020, 7).

Este neoconservadurismo no sólo activa una serie de repertorios de acción novedosos contra las políticas feministas, sino que en él se han articulado varios actores e instituciones de diferente índole. Los movimientos pentecostales y neopentecostales latinoamericanos, por ejemplo, influidos por la avanzada de la derecha norteamericana y de la “Mayoría Moral” de principios de los ochenta, se han unido a los sectores católicos para enfrentar a la “ideología de género” a través de campañas, movilizaciones masivas, uso de redes sociales, entre otras. Lo más importante de esta transformación es que los actores neoconservadores han tomado la forma de organizaciones de la sociedad civil para participar en las arenas democráticas y legales. Su participación en dichos espacios les permite impulsar una agenda iliberal que está destinada a desmontar los logros del feminismo de manera local, regional y global. De ahí que Vaggione (2020) acuña el concepto de “secularismo estratégico” para dar cuenta de la adopción de retóricas seculares por parte de los movimientos anti-género (tradicionalmente religiosos y contrarios a la presentación de argumentos científicos) con el fin de posicionar sus agendas y de abandonar el mero uso de argumentos religiosos para ingresar en el debate público y en la incidencia en materia de aprobación y/o derogación de leyes y política pública. Bajo este panorama, el feminismo se halla en la actualidad en una constante disputa contra los movimientos “anti-género” pero, sobre todo, contra una renovación de las estructuras de dominación patriarcal y masculina. Las maneras en las que el feminismo está mutando para operar contra la politización reactiva de los sectores religiosos y neoconservadores, como lo describiremos más adelante (Vaggione 2009).

2.3. La posibilidad de disidencia al interior del campo religioso

Retomando a la sociología bourdiana, esta analiza también las distintas posibilidades de agencia y subversión del campo religioso y de cuestionamiento al cuerpo pastoral que monopoliza los saberes y prácticas del mismo. Para comprender las posibilidades de subversión dentro del campo religioso es imperante clarificar la noción de “capital religioso”, el cual se refiere al “producto del trabajo religioso acumulado, y el trabajo religioso necesario para asegurar la perpetuación de ese capital, asegurando la conservación o la restauración del mercado simbólico en el que circula” (Bourdieu 2006, 64). Para asegurar la existencia y legitimidad del mismo, es necesario la existencia de un cuerpo colegiado con funciones

burocráticas que perpetúe su reproducción y asegure la continuidad de los servicios religiosos, los sacerdotes o pastores y los creyentes quienes se diferencian de los herejes y encarnan un “habitus religioso necesario para experimentar la necesidad específica de sus productos” (Bourdieu 2006, 64).

En un proceso histórico y paulatino en el que las instituciones de la religión llegan a ocupar la hegemonía del campo se pone en marcha una serie de acciones que buscan restringir el apareamiento de perspectivas alternativas al capital religioso que han consolidado. El surgimiento de nuevas iniciativas de ofrecimiento de los bienes de salvación – sean sectas, agrupaciones religiosas independientes o la búsqueda personal de la salvación, sin la intermediación de los líderes consagrados para tal efecto – es prohibido y sancionado (Bourdieu 2006, 63). Ejemplos de la sanción que se imparte desde las religiones legítimas han sido ya presentados en este capítulo, como constituyen la pugna histórica entre católicos y protestantes en Europa y en el continente americano. En palabras del autor:

La Iglesia que, en la medida en que llega a imponer el reconocimiento de su propio monopolio, tiende, para perpetuarse, a prohibir más o menos completamente la entrada en el mercado de nuevas empresas de salvación tales como las sectas o todas las formas de comunidad religiosa independientes, así como la búsqueda individual de la salvación (Bourdieu 2006, 63).

Entonces, la religión jerárquicamente organizada y con un capital religioso sistematizado se establece como un cuerpo unitario y coherente, con un arreglo sólido para la producción ideológica, además de tareas específicas que dan cuenta de una minuciosa división del trabajo religioso para asegurar su existencia y permanencia en el tiempo. De ahí que, las estrategias, que pone en marcha para prohibir el surgimiento de disensos que pondrían a tambalear su capital religioso constituido, sean parte importante del mantenimiento de su hegemonía.

Sin embargo, estos esfuerzos de preservación de su poder sobre el campo religioso han generado distintas formas de resistencia que, analizadas desde la teoría bourdiana, se vuelven operativas al intentar socavar los cimientos sobre los cuales la legitimidad y exclusividad del discurso religioso imperante se sostiene. Estas formas de resistencia, contestación o disidencia, requieren de una organización sólida de las religiones para su subversión para a través de actos de profanación constituirse como “una contestación objetiva del monopolio de la gestión de lo sagrado, por lo tanto, de la legitimidad de los detentadores de ese monopolio” (Bourdieu 2006, 49). De ahí que es posible la emergencia de la disidencia religiosa, por medio

de la movilización de acciones de herejía, desacralización de lo sagrado y transgresión de las prácticas sociales simbólicas que sustentan las creencias sagradas.

Las perspectivas que inspiran la acción para la conformación de estos espacios espirituales alternativos, bien se podrían denominar como disidentes, ya que se presentan como fuerzas paralelas al campo conservador que predomina en las expresiones del cristianismo en el país. Sitúo estas perspectivas siguiendo a Juan Marco Vaggione como influenciadas por un conglomerado de teologías críticas, como la teología de la liberación y la teología feminista. A través de la politización de sus creencias por medio de la acción colectiva, la incidencia en el espacio público y en los medios, diversos sujetos ya actores políticos ponen en cuestión las nociones naturalizadas a lo largo de la historia por las principales denominaciones del cristianismo, estas son la protestante y la católica (Vaggione 2006, 10).

Ahora bien, autores como el filósofo francés Michel Foucault han trabajado también el tema del poder y la resistencia frente al mismo. Sus aportes permiten superar las limitaciones del abordaje bourdiano al reflexionar sobre las diversas formas en las que el poder se ejerce, pero a su vez, las variadas posibilidades de despliegue de la agencia, resistencia y/o contestación.

2.4. Nociones foucaultianas en torno al poder y la resistencia

Los aportes de la teoría de Michel Foucault respecto al poder resultan valiosos no sólo para comprender el ejercicio hegemónico del mismo por parte del campo del cristianismo conservador en el campo religioso ecuatoriano. Su utilidad radica más bien en comprender cómo el ejercicio del poder implica, intrínsecamente, la posibilidad del ejercicio de la resistencia como parte de la dinámica de disciplinamiento a través de la cual Foucault entiende la relación poder/resistencia.

Con el propósito de estudiar el poder, Foucault parte desde los modos de resistencia que los sujetos imponen frente al mismo. En la contemporaneidad el autor distingue una tendencia a resistir a relaciones de poder, expresada de múltiples maneras, que busquen la dominación de la subjetividad individual. Esto puede ser claramente visto en los tipos de poder morales y religiosos que intentan marcar los cuerpos y las realidades intrapsíquicas de los sujetos, para impregnar significados por medio de acciones de disciplinamiento. En cuanto a las relaciones de poder ejercidas por la religión cristiana, menciona que, gracias a la institucionalización extendida y jerárquica de la misma a lo largo de occidente, la religión ha mantenido su hegemonía, desde un “mito de sacrificio inmolador” que requiere el sometimiento de los

fieles, los ejercicios de confesión y la subordinación ante las autoridades eclesiales, para garantizar la promesa de salvación (Foucault 1988, 11).

En cuanto al ejercicio del poder, el autor da luces sobre los modos en que el mismo se vuelve operativo. El poder se ejecuta mediante un intercambio de signos utilizando diversas técnicas, entre las cuales se tienen a los entrenamientos, el establecimiento de jerarquías y la puesta en marcha de distintos dispositivos cuyo fin es el disciplinamiento de los sujetos. Por ejemplo, a través de instituciones, como las escuelas y las iglesias, se establecen ciertas normas, rituales, rutinas y discursos que conforman un conglomerado de procedimientos, que constituyen las “disciplinas” las cuales son las acciones por medio de las cuales, el poder es ejercido (Foucault 1988, 13).

Su concepción del poder no se circunscribe a entenderlo como fijado en una determinada clase o grupo social que ostenta la hegemonía, sino que aporta a extrapolarlo a todos los ámbitos de las relaciones humanas para evidenciar, las formas en que el mismo influye en los cuerpos y subjetividades y en la producción de los mismos. Como dispositivos entiende a discursos de distintas disciplinas y campos del conocimiento, instituciones como las escuelas, los ejércitos y las iglesias, formas arquitectónicas como los hospitales psiquiátricos, las cárceles y los colegios, verdades científicas como el entendimiento que la medicina tiene en relación a la orientación sexual y la identidad de género, paradigmas de categorías binarias de lo malo/bueno, moral/inmoral, recto/torcido (Foucault 1984).

No obstante, la teoría de Foucault en torno al poder no implica una sumisión total por parte del sujeto que es, aparentemente, dominado. La libertad y la capacidad de contestar a las acciones que vienen desde el otro, son centrales en su marco conceptual. Para que el sujeto que ejerce poder en la relación dialéctica pueda desplegar sus acciones, es necesario que este reconozca en el otro dominado a alguien con libertad y capacidad de respuesta ante la opresión que percibe (Foucault 1988, 14). Los procesos y acciones de disidencia frente a la hegemonía que el ejercicio de las relaciones de poder implica, podrían ser entonces interpretados como respuestas contestatarias a los intentos de imposición de saberes y relaciones de poder que buscan constituirse como únicas prácticas discursivas y no discursivas, verdaderas, hegemónicas y legítimas.

De ahí que Foucault propone que la resistencia era, al igual que el poder: “tan inventiva, tan móvil, tan productiva como él” y que el ejercicio de este no deja al sujeto inmutado (Foucault 2001, 162). Al contrario, poder y resistencia coexisten en una relación dinámica de fuerzas en

todos los aspectos sociales. Las distintas formas de resistencia/disidencia frente al poder ilustran ampliamente las formas en las que el poder se produce y ejerce, los dispositivos desde los cuales se sostienen y las distintas estrategias que para resistirlo se despliegan.

Entonces, la discusión en torno al poder y la resistencia desde la teoría foucaultiana permite evidenciar los efectos que los dispositivos de poder mantienen sobre la subjetividad, no determinando ni inhibiendo categóricamente su accionar ni sus condiciones de existencia, sino más bien ilustrando la formas en que se generan ciertos efectos, entre los cuales se encuentran las formas de resistencia/disidencia. La resistencia es entonces parte intrínseca de las relaciones de poder, permitiendo teóricamente la posibilidad de resistir y contestar al poder, el que desde la perspectiva foucaultiana no es vertical ni determinista, sino centrífugo y complejo. Esto no implica que ante varias relaciones de poder el escape o la resistencia se vea imposibilitado desde el lado de quien las vive, sino más bien, permite, por ejemplo, estudiar algunas de las formas en las que esta resistencia se ha producido en los sujetos cuyas experiencias son comprendidas desde los lentes de la disidencia religiosa.

Así también, desde las teorías feministas y los estudios de género, se han generado reflexiones que han ensayado formas de responder a una disyuntiva que tanto desde la academia y el activismo político ha emergido como hecho social que precisa una respuesta ¿Cómo responder de formas alternativas al embate del neoconservadurismo? Al respecto, los feminismos postseculares han planteado reflexiones que a continuación considero.

2.5. Feminismos postseculares: las disidencias religiosas como respuesta a los neoconservadurismos

Por décadas los movimientos feministas han tenido que lidiar con diferentes instituciones patriarcales para impulsar una agenda basada en el derecho de mujeres y personas LGBTI. Contra el dominio que ha tenido la religión sobre los cuerpos y la sexualidad, el feminismo ha apelado continuamente al secularismo y la necesaria división entre Estado e iglesia. Para varios sectores feministas, las creencias religiosas y espirituales deben –al igual que lo estuvieron las mujeres y los cuerpos abyectos – mantenerse en la privacidad, por fuera del espacio de debate público y civil. Bajo esta dimensión, “la tendencia general es la de colisionar la dicotomía religión/secularidad con la división regresivo/progresista y considerar a la religión como una realidad inherentemente patriarcal” (Vaggione 2005, 246). Lo religioso, o mejor dicho la politización religiosa, aparece como una anomalía que

desestabiliza la armonía secular y como una interrupción al progreso de la modernidad democrática.

Rossi Braidotti (2008) nota que, de forma análoga a otras praxis políticas y tradiciones filosóficas liberadoras, los feminismos empezaron con una concepción laicista formulada desde una postura agnóstica, e inclusive, desde el ateísmo. En respuesta, la autora abre la discusión crítica sobre la necesidad para los feminismos y los movimientos de las diversidades sexo-genéricas de concebir la identidad o identificación religiosa como un elemento importante de la subjetividad política. Esto permite reconocer cómo las creencias religiosas influyen en la politización de las personas y cómo, en ciertos contextos, lo religioso podría ser considerado como un elemento positivo para el cambio social. Propone en vez, en cuanto a la sexualidad y las relaciones de género el rescate de las (re)significaciones que el sujeto mismo hace a la hora del ejercicio de su sexualidad y derechos, entre otras áreas relevantes de su vida cotidiana (Braidotti, 2008).

Varias corrientes del feminismo en las periferias, adoptaron también las visiones secularistas del feminismo europeo, denunciando la politización de las esferas religiosas como una alteración de la modernidad y como la instalación de fuerzas “fundamentalistas” sobre las sociedades. Ana Gúezmes, por ejemplo, habla de la institución del Estado laico en los países latinoamericanos como “un requisito contra los fundamentalismos” y la “realización de los derechos humanos” (Gúezmes 2003, 122).

Una limitación de un enfoque exclusivamente secularista es que podría volverse incapaz de comprender adecuadamente los actuales procesos de activación política del neoconservadurismo religioso y las maneras en que la división secularidad/religiosidad está siendo cuestionada. Otra de las limitaciones que este enfoque traería podría ser la invisibilización de formas alternativas, poco estudiadas y novedosas de vivir lo religioso; lo cual definitivamente es materia de interés de la sociología de la religión, los estudios de género y las teorías feministas.

Es así que reflexiones feministas postseculares han decidido recuperar la discusión secularidad/religiosidad, debatir sus límites porosos y generar una serie de estrategias para enfrentar a los neoconservadurismos. Si diversos sectores religiosos han decidido politizarse para frenar las políticas feministas, diversos actores han retomado sus propias tradiciones espirituales y religiosas (sean católicas, protestantes, entre otras) y constituir doctrinas contrahegemónicas que reivindicquen una posición liberadora sobre el cuerpo y la sexualidad.

En otras palabras, se trata de disidencias religiosas que, por medio de la reflexión teológica²⁸ y la acción colectiva, pretenden transformar desde adentro sus tradiciones, formas de vivencia espiritual y experiencia con lo trascendente.

Ya sea como organizaciones civiles o como debates teológicos, el fenómeno de la disidencia religiosa se presenta a sí mismo como una forma de afirmar una identidad religiosa, una forma de pertenencia que abre un importante espacio político. La disidencia, entendida de esta manera, se manifiesta en la emergencia de discursos y asociaciones que, al tiempo que reafirma una identidad religiosa, refuerzan una forma de antagonismo dentro de esa misma tradición (Vaggione 2005, 250).

Claramente su antagonismo contra las posiciones conservadoras de su religión puede conllevar la expulsión e intentos de deslegitimación por parte de los cuerpos pastorales o sacerdotales. De ahí que, en el contexto del rol hegemónico de las expresiones conservadoras del campo religioso latinoamericano, el ejercicio de la disidencia religiosa se presenta entonces como una forma de “negociar identidades religiosas” en relación con la sexualidad y el género (Vaggione, 2006,10).

Según Vaggione (2006), quienes ejercen la disidencia religiosa “reafirman”, por un lado, la pertenencia a aquello de lo que están disintiendo, por ejemplo, al continuar denominándose como creyentes o pertenecientes a denominaciones del cristianismo. Pero, por otro lado, el autor destaca que esta reafirmación de la identidad religiosa implica la construcción de un espacio político paradójico que da lugar al antagonismo y a la visibilización de tensiones, disputas y debates alrededor de las nociones históricamente sostenidas (especialmente en cuanto a la sexualidad y el género) por parte de las congregaciones religiosas de las cuales están disintiendo. En síntesis, la disidencia religiosa se presenta fundamentalmente de dos formas: a través de la generación de teologías críticas, y mediante la movilización política que diversas organizaciones ponen en marcha, enunciándose desde la disidencia religiosa, como es el caso de colectivos feministas confesionales que, abiertamente, defienden el derecho a decidir (Católicas por el Derecho a Decidir) o iglesias cristianas que dicen ser abiertamente inclusivas con la población LGBTI (Vaggione, 2006, 10).

Las disidencias religiosas, en este caso, son la muestra de que el habitus (religioso) no es un esquema de disposiciones que se impone sobre los sujetos sin mayor capacidad de acción y agencia; por el contrario, las mismas tradiciones religiosas, con sus doctrinas concretas e

²⁸ Las teologías feministas, teologías *queer*, teologías de la liberación, teología ecofeminista, entre otras.

ideologías patriarcales, abren espacios de resistencia donde es posible subvertir desde dentro el orden patriarcal sobre el género y la sexualidad. Lo más importante es que las disidencias religiosas abren espacios de diálogo para que, aquellos que han sido afectados o que no se sienten identificados con sus religiones oficiales, puedan encontrar otros mecanismos de interacción con lo trascendente, basado en la aceptación, la diversidad, la igualdad de género, la inclusión, etcétera.

Hasta aquí se ha expuesto claves teóricas que permiten una comprensión amplia del campo religioso en su entrecruce con otros campos como el económico, el político, el social y los fines de legitimación que detrás de este se encuentran, para la validación de la estructura social. Así también, se han abierto vías para la comprensión de la emergencia de corrientes disidentes dentro del campo religioso para lo que tanto el concepto de campo religioso y la noción de competencia por los bienes de la salvación ayudan a explicar, así como lo trabajado por Foucault en torno al poder y la resistencia. No menos relevantes son los aportes de los feminismos postseculares los que abren el debate sobre el secularismo y el rol que las religiones podrían tener en el espacio público. Aunque este debate no compete a la presente investigación, visibilizarlo resulta importante para dar paso a otras posibles líneas de investigación que de este trabajo se podrían suscitar.

2.6. De conocimientos situados, concientización feminista y teologías críticas: cuando la disidencia religiosa toma cuerpo y subjetividad

Los conceptos hasta aquí presentados se han ocupado principalmente del campo macro de la estructura social. Nos han permitido entender cómo el campo religioso opera en la sociedad. Sin embargo, ahora queda abrir el paso a discusiones teóricas que permitan aterrizar los insumos, hasta aquí presentados, en las vidas, cuerpos y subjetividades de personas de carne y hueso que, desde sus experiencias cotidianas, han transitado por distintas áreas del campo religioso y en el camino, han ejercido resistencia, disidencia, concientización y agencia individual y colectiva. Esto resulta importante para visibilizar la tesis fundamental de este trabajo de investigación: en las experiencias situadas de las personas participantes – aquellas disputas que se dan en el campo macro de la estructura social – toman cuerpo y son vividas en la cotidianidad de individuos de carne y hueso. Las disputas que en el campo religioso acontecen se (re)producen en el campo de lo individual y subjetivo. Estas tensiones serán

exploradas a mayor profundidad en los capítulos cuarto y quinto, pero a continuación, se presentan los conceptos que permiten el tránsito de lo social a lo subjetivo y situado.

Uno de estos abordajes teóricos son los aportes de la epistemología feminista de los conocimientos situados, sintagma que parte de las palabras anglófonas *standpoint theory*²⁹ que, como lo plantea Donna Haraway (1988), es una crítica desde las teorías feministas sobre las relaciones de poder en la producción del conocimiento y las prácticas excluyentes que en estas se gestan. Haraway (1988) plantea que la teoría de los conocimientos situados tiene sus orígenes en el empirismo feminista el cuál, inspirado en el materialismo histórico, reconoce que el conocimiento está influenciado y estructurado por las condiciones materiales y sociales de las vidas de los sujetos cognoscentes.

En esa misma línea, al igual que la reivindicación marxista de entender la realidad desde la realidad de la clase proletaria, la producción de conocimiento desde la óptica de las mujeres, cuerpos y subjetividades femeninas, se puede denominar como una epistemología materialista-histórica en clave feminista. La epistemología feminista del conocimiento situado critica el modelo hegemónico para la producción de la academia, monopolizada por sujetos masculinos y blancos, para el entendimiento de las realidades de subjetividades subalternas (Piazzinni 2014). En síntesis, la epistemología de los conocimientos implica:

una dimensión epistemológica en la medida en que quiere argumentar cómo algunas percepciones y concepciones del mundo son proclives al desarrollo de investigaciones y comprensiones que aspiran a ser legítimamente objetivas, en un sentido de objetividad que se aparta de las prescripciones tradicionales de las epistemologías positivistas (Piazzinni 2014, 19).

Para ejemplificarlo, Donna Haraway (1988) distingue las maneras tradicionales y hegemónicas (ciencia positivista) de producir conocimiento de las planteadas desde las teorías del punto de vista. Por una parte, la ciencia positivista (que se plantea como universal, objetiva y neutral de acuerdo a la autora) pretende capturar la realidad desde la consigna de poder observar y aislar los objetos entre sí para poder estudiarlos de forma separada, sin que estos estén anclados a ninguna localización en particular, separando al sujeto de aquello que pretender comprender. La ciencia hegemónica desde la perspectiva de la autora, parte de esta premisa en la cual domina la forma de producir ciencia del modelo eurocéntrico. En contraposición, la teoría de los conocimientos situados apuesta por la producción de

²⁹ “Teoría del punto de vista” (traducción propia).

conocimientos que reconozcan el lugar en particular del sujeto cognoscente para entender la realidad y amplificar su explicación al respecto.

Otra de las autoras que ha explorado la epistemología feminista de los conocimientos situados es la socióloga alemana María Mies. Desde su perspectiva, esta tendencia epistemológica permite trascender la falsa contradicción entre lo científico y lo político a través de la posibilidad de fomentar reflexiones complejas y completas de la realidad social, especialmente de las mujeres (Mies 1998).

En este sentido, los activismos feministas juegan un rol preponderante al ser el punto de partida para el cambio de las estructuras de poder que se hacen evidentes, a través de procesos de reflexión y concientización. Así también, desde esta perspectiva se critica la concepción hegemónica de la ciencia que se origina en el paradigma positivista de la relación entre la ciencia y la política en donde se busca que lo científico se constituya como un sector “apolítico y neutral” (Mies 1998, 67).

La epistemología feminista rescata la trascendencia de la experiencia personal, la que permitiría la construcción paulatina de una conciencia de opresión para desembocar ulteriormente en la transformación de estas estructuras. Lo fundamental al considerar a la experiencia situada de las mujeres en la investigación feminista es el emplearlas como un punto desde el cual se parte de experiencias cotidianas y reales de dominación, para terminar en una comprensión y análisis global, así como para ensayar alternativas para la transformación de estas realidades (Mies 1998).

Finalmente, hago el vínculo entre la epistemología de los conocimientos situados con los procesos de concientización feminista teorizados por Dana Hill (2014) en su investigación sobre el aprendizaje de la conciencia política y consciencia en sí mismo de mujeres activistas en el Ecuador. Hill (2014) plantea que el camino para el reconocimiento respecto a cómo las fuerzas de la estructura social moldean la vida personal y las formas de relacionamiento entre los sujetos, es la interrelación entre distintos sujetos que se juntan para la confrontación de sus experiencias frente a realidades de opresión y violencia, a través de experiencias situadas de distinta índole: mentales, corporales, emotivas y comunitarias.

Plantea que el proceso de concientización es contradictorio y ejercido desde las particularidades de las situaciones de los sujetos implicados en estos procesos, a través de mecanismos de internalización de la influencia de las fuerzas hegemónicas de la estructura social, a la vez que se ponen en práctica actos de resistencia en contra de ellas. Además,

encuentra que la apertura de las personas a perspectivas y pedagogías alternativas y novedosas, facilitan los procesos de concientización para la transformación de las realidades de opresión, violencia y discriminación.

Esta noción es de utilidad para mi investigación ya que las experiencias aquí relatadas tienen como punto de inicio las historias de sujetos atravesados por situaciones e identidades sumamente diversas. Así también, la apertura a paradigmas alternativos/disidentes en su entendimiento de la fe cristiana –como será analizado en los capítulos siguientes – posibilita en gran medida, la conformación y consolidación de la disidencia religiosa, fundamentadas principal pero no exclusivamente, en dos perspectivas teológicas a continuación descritas: la teología de la liberación y la teología feminista. Con el fin de entender estos marcos conceptuales que inspiran las experiencias contenidas en esta tesis, a continuación, se realiza una breve descripción de sus principales postulados.

2.7. La teología de la liberación en el Ecuador

El nacimiento de la teología de la liberación en la década de los setenta en la Iglesia Católica latinoamericana, ha estado cargado de controversias, fuertes resistencias y fervor por parte de sus creadores y defensores. Al haber apostado por una posición clara en favor de los pobres y el cambio social, sectores ortodoxos de la Iglesia la consideran, hasta la actualidad, una herejía y desviación inadmisibles de la doctrina social de la iglesia, acusándola de ser el fruto de la infiltración de una agenda comunista en la iglesia de Roma. Esto sobre todo por sus planteamientos en contra de la desigualdad, la pobreza, el imperialismo norteamericano y la injusticia que denuncia en torno al sistema capitalista y su lógica de producción y acumulación del capital, basado en la explotación de las personas al margen, por quienes aboga y en torno a quienes centra su reflexión teológica y praxis espiritual (Tahar 2007).

Como producto de la acción colectiva de laicos y clérigos católicos e influenciado por el Concilio Vaticano II, el teólogo peruano Gustavo Gutiérrez esbozó sus fundamentos en 1971, planteándola como una “nueva manera de hacer teología” y como “reflexión crítica sobre la praxis histórica” (Gutiérrez 1971, 33). Surgió del trabajo pastoral llevado a cabo en barrios periféricos y marginales, donde la fe católica fue empleada como una forma de incentivar la agencia de estas poblaciones, catalizando la toma de acción sobre su situación no solo espiritual, sino social y material. Además, presentaba críticas a la estructura del poder al

interior de la iglesia, características por su verticalidad y conservadurismo a la hora de la formulación de la doctrina oficial.

En el contexto ecuatoriano la figura de Monseñor Leónidas Proaño es un referente para la teología de la liberación, no sólo en Ecuador sino a nivel mundial. Él fue un Obispo de la provincia de Chimborazo caracterizada, a fines de la década de los cincuenta, por los altos índices de pobreza entre la población indígena. El trabajo de Monseñor Proaño fue acompañado por sacerdotes como Alberto Luna Tobar, Gonzalo López Maraño y la conformación de Comunidades Eclesiales de Base (CEB) formadas por laicos comprometidos pertenecientes a poblaciones campesinas. El impulso de la teología de la liberación se dio en el contexto de la hacienda que Boris Tobar Solano (2015) en su reseña sobre la teología de la liberación en el Ecuador, describe así:

una organización económica productiva semifeudal fundada en el trabajo agrario de los indígenas, en condiciones de explotación y maltrato, que a cambio reciben un minifundio o parcela de terreno para sembrar maíz, papas, un poco de trigo o cebada. Dentro de este territorio “la señora de la hacienda” enseña “la doctrina cristiana a los indígenas ¡Qué contradicción! El Dios de los pobres había sido vaciado de sentido en la práctica y discurso de la iglesia jerárquica para hacerlo funcional a la estructura económico social y despersonalizar a los indios y campesinos (Tobar Solano 2015, 389-390).

En medio de estas condiciones de precariedad y explotación a los que la población indígena se encontraba sometida, Leónidas Proaño fue designado como Obispo de la provincia de Chimborazo, caracterizada por su alto número de población indígena en condiciones de pobreza. Su labor de evangelización tomó de inspiración la parábola del Buen Samaritano, presente en el evangelio de Lucas, capítulo 10, versículos del 25-37 que resalta la importancia del servicio al prójimo y compasión y misericordia por las personas en necesidad.

A nivel global e institucional, la realización del Concilio Vaticano II pone énfasis en la misión de la Iglesia Católica en su labor para atender el sufrimiento de los pobres, dando paso al pensamiento de la teología de la liberación que se caracteriza por sostener la opción preferencial por los pobres en su lectura del evangelio y en las prácticas espirituales y de acción social que promueve. Inspirado en este cambio eclesial, Monseñor Proaño buscó evangelizar haciendo énfasis en la necesidad de levantar la dignidad humana, lo cual no era posible sin una transformación de los sistemas de inequidad que habían producido despojo material de las condiciones de vida de los indígenas. Por ello, la curia de Riobamba dirigida por Monseñor Proaño realizó la devolución de tierras que históricamente le pertenecían a la

población indígena, apoyando así el proceso de la reforma agraria en un país en el que la concentración de la tierra se encontraba –y aún se encuentra – en manos de una pequeña élite blanco-mestiza.

Valores como la vivencia de lo comunitario y la importancia de la organización indígena fueron impulsados por su gestión, así como el enfoque de la educación popular de Paulo Freire que buscaba instruir a las comunidades de base en temas necesarios para entender sus condiciones de vida y mejorarlas. Se hizo acreedor del pseudónimo del “Obispo de los indios”, hecho que suscitó la preocupación de los sectores más conservadores la interior del catolicismo que lo acusaron de ser comunista e intentaron silenciarlo utilizando la influencia del Vaticano (Tobar Solano 2015, 293).

Siguiendo a Malik Tahar (2007) la teología de la liberación aparece en el campo teológico latinoamericano en un contexto de borboteo de movimientos de izquierda influenciados por la teoría marxista. La lucha anticapitalista y antimperialista (estadounidense) fue colocada del lado de la opción preferencial por los pobres, visión bajo la cual promueve la lectura e interpretación del evangelio de la Biblia cristiana. La teología de la liberación ha sido considerada como una reflexión crítica sobre la práctica de la teología cristiana y, tal como lo menciona el teólogo peruano Gustavo Gutiérrez, expresa el compromiso ideológico y político de miembros del clero católico en un contexto latinoamericano de efervescencia revolucionaria.

Como principios rectores de la teología de la liberación, se tiene a la opción preferencial por los pobres; idea que los coloca como agentes activos en la posibilidad de transformación de su realidad social. La doctrina social de la iglesia es interpretada a la luz de sus posibilidades transformadores y subversivos del orden social. Además, se opone a la estructura estrictamente jerárquica de la Iglesia Católica y al conservadurismo dominante en cuanto a su interpretación de las escrituras (Tahar 2007). En síntesis, y desde una perspectiva teológica, la teología de la liberación puede ser definida como “una reflexión que, a partir de la praxis y dentro del ingente esfuerzo de los pobres, junto con sus aliados, busca en la fe cristiana y en el Evangelio de Jesucristo la inspiración para el compromiso contra la pobreza y en pro de la liberación integral de todo hombre” (Concha 1997, 1558).

2.8. La teología feminista

La politización de posturas contrarias al reaccionarismo religioso dominante encuentra su inspiración en algunos postulados de teologías críticas que se oponen a la instrumentalización de la producción teológica y la experiencia espiritual de los creyentes, para favorecer una agenda conservadora que limite los derechos de las mujeres y las diversidades sexuales. La teología feminista nace influenciada por la teología de la liberación, apostando a una praxis y reflexión teológica fundamentada en una concepción de la espiritualidad que no la considera como un ente fijo y terminado, sino más bien como una experiencia en constante cambio y directamente relacionada con la realidad material, social, económica, histórica y cultural (Tamez 2012, 44).

Mientras que la teología de la liberación apostó por promover una “opción preferencial por los pobres” desde el cristianismo, la teología feminista nace de la crítica a la producción teológica únicamente por hombres, usualmente en posiciones de privilegio racial, económico y/o social. Así, se transitó de un *locus* teológico en relación a la clase oprimida como un todo sin diferenciaciones de género, a la relación de un *locus* teológico que puso en el centro a la experiencia de las mujeres como sujeto históricamente oprimido, para desde sus experiencias, producir reflexiones y práctica teológicas. Esto demuestra – por ejemplo – la influencia feminista desde las teorías de los conocimientos situados que, de forma análoga a lo acontecido en la teología de la liberación, ha puesto en el centro la experiencia de las mujeres y las ha considerado como válidas para la generación de conocimiento. Esto, como ha pasado en el seno de movimientos políticos en el espectro de las izquierdas, encontró resistencia por parte de actores que subestimaron la experiencia diferenciada de las mujeres; sin embargo, desde una hermenéutica feminista, se reivindicaba la necesidad de brindar otros ojos a la religión cristiana y la reflexión teológica, tomando como punto de vista principal para la reflexión: la óptica de las mujeres.

Aquello se tradujo en reflexiones que hacían hincapié en figuras femeninas liberadoras en la Biblia y en la historia de la iglesia, como Ruth, Noemí y la virgen María, analizando sus posibilidades de agencia e importancia en la difusión del mensaje del evangelio. La teóloga feminista Elsa Tamez describe este proceso así:

Se habla de la teología de la mujer desde la óptica de la mujer. Se busca rescatar lo femenino del discurso sobre Dios. Se cuestiona el discurso teológica clásico, analítico, rígido y demasiado racional, logocéntrico y se propone nuevas formas de discursos teológicos. A la “praxis política”, se dice, debe acompañar “la praxis del cariño” para hacerla más humana.

Muchos discursos poéticos surgen libre, sin vergüenza, con la exigencia de ser reconocidos como teológicos. En el terreno litúrgico se da una gran novedad y creatividad en las aportaciones de las mujeres (Tamez 2012).

Actualmente la teología feminista boga por la promoción de la justicia de género en favor de las mujeres y las diversidades sexuales, desde una perspectiva cristiana, ecuménica e interdenominacional. Desde una interpretación histórica y crítica de la Biblia se reconoce que los fundamentalismos religiosos suponen un peligro para la progresión de los DSR en su intento por naturalizar y normalizar el patriarcado y legitimarlo desde la sacralización de sus estructuras violentas (Céspedes 2019). Finalmente, el acercamiento a las experiencias de mujeres empobrecidas, para quienes el aborto es apenas una condición mínima para garantizarles la posibilidad de existencia y evitar su muerte a través de abortos clandestinos, es el punto de partida para construir proyectos de vida con mayor seguridad y sostenibilidad, desde las teologías feministas (Gebara 1995).

2.9. Conclusión del capítulo segundo

En este capítulo, abordé el marco de referencia teórico/conceptual del presente trabajo de investigación, empezando por un acercamiento a la sociología bourdiana a través de los conceptos de *campo religioso* y *habitus*. Estos conceptos me permitieron explorar a nivel macro de la estructura social, las formas en las que las religiones operan en el campo descrito por Bourdieu, compitiendo por la legitimidad y monopolio en la gestión de lo religioso y legitimando prácticas e intereses de otros campos como el social, económico y cultural. En cuanto al concepto de *habitus*, este ha sido útil en la medida que ha explorado las disposiciones subjetivas que los sujetos internalizan desde la estructura social en cuanto a la religión. Esto ha sido fundamental para dar soporte a la tesis central de este trabajo de investigación: aquellas disputas y tensiones que en el campo religioso acontecen son reproducidas a nivel individual y subjetivo en sujetos que las internalizan y las experimentan en sus experiencias situadas y vida cotidiana.

En cuanto al abordaje de la disidencia religiosa, la sociología bourdiana aporta a su comprensión desde el concepto de campo, el que plantea a las religiones dentro de un campo de fuerzas en disputa y competencia, donde distintos detentores y actores consagrados defiende la legitimidad por la monopolización de los saberes y prácticas religiosas, me ha sido útil para analizar las disputas, tensiones, resistencias y posibilidades de disidencia. Las

expresiones de disidencia religiosa podrían ser interpretadas como respuestas de la religión cristiana para adaptarse a nuevas demandas que desde la sociedad se brindan. Así como frente al auge del activismo político de izquierda en la década de los 60 y 70 surge la teología de la liberación como una posible respuesta desde la fe a estas formas de politización, las expresiones de disidencia religiosa contemporánea podrían responder a la necesidad de la religión de articularse con fracciones del feminismo y los movimientos en favor de la diversidad sexo-genérica.

Posteriormente, repasé la noción foucaultiana del poder, la cual es entendida desde distintos dispositivos sociales implicados en los procesos de subjetivación y disciplinamiento, los que se encuentran presentes también en el campo religioso. El aporte fundamental de Michel Foucault, para el apartado teórico, ha sido su reflexión sobre la posibilidad de resistencia y agencia frente a la hegemonía del poder, lo que ilustra las formas y expresiones que la disidencia religiosa abordada en este estudio pretende entender.

Además, desde los aportes de los feminismos postseculares y los planteamientos de Vaggione (2013), se abordaron las disidencias religiosas surgidas a partir de una crítica al secularismo estricto por su desplazamiento de las expresiones espirituales de un gran número de discusiones feministas y en favor de los derechos LGBTI, para en contraposición rescatar visiones que posibilitan su compatibilización. Finalmente, desde los aportes de las epistemologías feministas y de los conocimientos situados, se hace un breve repaso y definición de las teologías de la liberación y feminista, y cómo éstas tienen el potencial de dar sentido y voz a las formas y expresiones en que la disidencia religiosa se ha dibujado para las/os participantes en la investigación, lo que será analizado en el capítulo cuarto y quinto.

El marco teórico presentado brinda herramientas para explicar la disidencia religiosa, tanto a nivel de la estructura social (representada por las religiones que compiten en un campo por el monopolio de los bienes de la salvación y la legitimación de prácticas, discursos y dispositivos sociales desde sus plataformas eclesiales) evidenciando la posibilidad de formas alternativas y cuestionadoras de la religión hegemónica; como a nivel individual mediante los aportes de los conocimientos situados los que permiten evidenciar que las experiencias situadas de individuos son válidas para reflexionar sobre lo religioso en una dimensión macro-social. Finalmente, las teologías críticas (teología de la liberación y teología feminista) se presentan como paradigmas desde la fe (no desde las ciencias sociales) que podrían dar sentido a las experiencias situadas de individuos que practican una religión.

Capítulo 3. Marco metodológico

La metodología empleada fue cualitativa y se basó en los conceptos de la epistemología feminista, repasados en el apartado teórico que antecede. Al ser este un enfoque que pone en el centro de sus conceptos y métodos de investigación las experiencias de las mujeres y de los sujetos implicados en la producción de conocimientos, la fuente empírica principal para la construcción de esta investigación fueron las entrevistas semiestructuradas y la observación participante. Esto con el fin de dar cuenta como las disputas y tensiones que acontecen en el campo de lo religioso son vividas por personas comunes, de carne y hueso, desde sus propias experiencias situadas y lugares de enunciación.

Como primera técnica de investigación, realicé entrevistas a miembros, líderes y lideresas, de tres iglesias cristianas en las ciudades de Quito y Guayaquil. Fueron consideradas estas iglesias debido a que han sido congregaciones desde las cuales se han emitido pronunciamientos, opiniones y/o se han generado iniciativas que han resultado favorables a causas sociales como la defensa de los Derechos Sexuales y Reproductivos, la despenalización del aborto en casos de violación y los derechos de las poblaciones LGBTI. Esto resulta sorprendente en un contexto en el que, como describí en el capítulo anterior, han existido muestras de politización reaccionaria desde la mayoría de iglesias cristianas (tanto católicas como evangélicas) contrarias a estas temáticas, acusándolas de responder a la agenda de la “ideología de género”, la cual es constantemente presentada como una amenaza para el bienestar de la familia y el orden social, desde plataformas anti-género.

Los criterios de inclusión para la selección de los participantes en las entrevistas fueron los siguientes. En primer lugar, que hayan vivido, experimentado y/o sentido experiencias de disidencia religiosa en temas relacionados con las causas del feminismo, los DSR, los derechos de las poblaciones LGBTI, los derechos humanos, ya sea de forma pública, privada, individual o colectiva. En segundo lugar, que profesen la fe cristiana en cualquiera de sus denominaciones, tanto católica como de alguna de las ramas del protestantismo y que sean o hayan sido miembros de las siguientes iglesias: la Iglesia Evangélica Luterana del Ecuador, la Iglesia Unida de Ecuador y la Iglesia Episcopal del Ecuador. En tercer lugar, busqué diversidad intergeneracional, de orientación sexual y de trasfondo en las diferentes denominaciones cristianas. Finalmente, que sean mayores de edad y que manifiesten su deseo de participar voluntariamente en el presente estudio.

3.1. Consideraciones éticas

El proceso de consentimiento informado para este trabajo de investigación fue concebido de una forma horizontal, en una constante socialización y devolución con las personas participantes de la investigación, considerándoles como actores participativos, centrales y activos del proceso de levantamiento de la información. En tal sentido, la participación voluntaria en la investigación estuvo marcada por varias fases las cuales son descritas a continuación.

En primer lugar, como parte de las acciones preliminares al trabajo de campo, dirigí una solicitud al cuerpo directivo de las iglesias firmada por el asesor del trabajo de tesis, con el fin de realizar la presentación y confirmación de mi rol como tesista inscrito en el programa de investigación del departamento de sociología y estudios de género. Además, solicité la colaboración de las iglesias para la realización de sesiones de observación participante y la participación de personas en entrevistas semiestructuradas guardando los principios de la ética en la investigación, confidencialidad y precautelando el consentimiento informado de los participantes.³⁰

En segundo lugar, para la realización de entrevistas semiestructuradas diseñé un documento de consentimiento informado³¹ en donde me presenté como investigador, introduje el objetivo de la investigación, la metodología a seguir, las características y duración de las entrevistas, las consideraciones éticas y sobre la confidencialidad e información de contacto. En cuanto a la confidencialidad y la decisión de los participantes de aparecer utilizando sus nombres reales en las citas de los fragmentos transcritos de las entrevistas, es importante mencionar que esta fue una decisión informada por parte de quienes participaron en la investigación, tal como consta en el consentimiento informado. Previo al levantamiento de la información, brindé explícitamente la opción de aparecer en la transcripción de las entrevistas utilizando sus nombres reales o de utilizar un pseudónimo, como fue el caso de dos participantes. Además, enfatiqué en que podían cambiar de decisión en cualquier momento posterior al levantamiento de la información y la finalización del borrador final de la investigación.

Previo al envío de la versión final para la evaluación a lectores del trabajo de tesis, realicé un ejercicio de devolución a cada uno de los participantes de la investigación, socializando el manuscrito vía correo electrónico, señalando los fragmentos que se habían empleado de las

³⁰ Ver Anexo 1

³¹ Ver Anexo 2

transcripciones de su entrevista, con el fin de corroborar de los datos y reafirmar el consentimiento otorgado y devolver la información recabada. Las observaciones realizadas por parte de los participantes en torno a la información del trabajo de campo fueron consideradas previo al envío del borrador final a los lectores e incorporadas en las secciones en donde se utilizaron las transcripciones correspondientes a sus entrevistas.

Las entrevistas fueron llevadas a cabo entre diciembre de 2020 y junio de 2021. Sin embargo, en mayo de 2022 realicé una última entrevista para enriquecer con mayor información el capítulo quinto. A continuación, presento un cuadro descriptivo sobre los participantes e información relevante sobre su filiación religiosa y características relevantes:

Tabla 3.1. Perfil de participantes en la investigación

Participante	Filiación religiosa	Fecha entrevista	Iglesia	Lugar de residencia	Ocupación/trayectoria relevante
Víctor Pazmiño	Cristiano episcopal/anglicano	14/12/2020	Iglesia Episcopal del Ecuador	Guayaquil, Ecuador	Cristiano episcopal, vicario y activista por los derechos de las personas LGBTI.
“Virginia” ³²	Cristiana luterana	12/02/2021	Iglesia Evangélica Luterana del Ecuador.	Quito, Ecuador	Participante anónima con larga trayectoria en estudios administrativos, de negocios y en ministerios cristianos de distintas denominaciones.
Daniel Lozada	Cristiano luterano	25/02/2021	Iglesia Unida de Ecuador	Guayaquil, Ecuador	Educador y diseñador gráfico. Se ha involucrado en activismo LGBTI, produciendo contenido digital desde una perspectiva incluyente de la fe.
Verónica Flachier	Cristiana luterana	28/03/2021	Iglesia Evangélica Luterana del Ecuador / Iglesia Unida de Ecuador	Quito, Ecuador	Comunicadora social, teóloga y terapeuta comunitaria. Pastora luterana. Referente continental ante la Red Ecuménica del Agua del Consejo Mundial de Iglesias y vicepresidenta

³² Pseudónimo

					de la Red Ecuatoriana de Fe.
Ramiro Arroyo	Cristiano luterano	21/04/2021	Iglesia Evangélica Luterana del Ecuador /Community and Church of Madrid	Madrid, España	Reverendo, docente y teólogo luterano. Es el actual co-pastor en la Community Church of Madrid en España. Amplia trayectoria en el campo de la educación, la teología y la empresa privada. Atravesó un proceso de conversión espiritual del catolicismo al luteranismo.
Mónica Maher	Cristiana protestante	28/03/2021	Iglesia Unida de Ecuador / United Church of Christ	Quito, Ecuador	Es reverenda de la Iglesia Unida de Ecuador y ministra ordenada por la United Church of Christ de los Estados Unidos de América. Tiene un PhD por el Union Theological Seminary en Ética Social Cristiana y una maestría en divinidad de la Universidad de Harvard. Es teóloga feminista, activista por la paz y los derechos humanos.
Lía Burbano	Cristiana-Católica	28/03/2021	Iglesia Unida de Ecuador	Guayaquil, Ecuador	Activista lesbiana y feminista de Guayaquil, Ecuador. Directora Ejecutiva de Fundación Mujer & Mujer; es un referente del activismo lésbico en Ecuador y la región. Ha impulsado la visibilización de las realidades de las mujeres de las diversidades sexo-genéricas del país y de la población LGBTI en trabajando en la incidencia en favor de sus derechos. Como católica y laica comprometida, ha lucha por la defensa de los derechos sexuales y reproductivos desde plataformas de activismo religioso, como la Red Ecuatoriana de Fe.

José Molina	Cristiano luterano	01/05/2021	Iglesia Evangélica Luterana del Ecuador	Quito, Ecuador	Agnóstico de tradición luterana. Es sociólogo y abogado. Máster en Tecnología Educativa y Competencias Digitales, Maestrante de Sociología en Flacso Ecuador.
Francisco Guayasamín	Cristiano luterano	10/04/2021	Iglesia Evangélica Luterana del Ecuador	Quito, Ecuador	Creador de la plataforma País Canela con información sobre diversidad sexo-genérica en el Ecuador. Activista de derechos Gay desde 1998.
Felipe Adolf	Cristiano luterano	15/02/2021	Iglesia Evangélica Luterana del Ecuador	Quito, Ecuador	Pastor luterano y activista en favor del pluralismo religioso, el ecumenismo y los DDHH en América latina.
“Mateo”	Cristiano luterano, de origen católico, interesado en el judaísmo.	21/04/2021	Iglesia Evangélica Luterana del Ecuador e Iglesia Unida de Ecuador	Quito, Ecuador	Participante anónimo.
Antonio Romero	Cristiano episcopal/anglicano	27/05/2021	Iglesia Episcopal del Ecuador Diócesis de la Sierra	Quito, Ecuador	Sacerdote de la Iglesia Episcopal del Ecuador.
Amanda Salgado	Cristiana-católica	30/05/2021	Iglesia Unida de Ecuador / Iglesia Católica Romana	Quito, Ecuador	Abogada, tiene un master en Sistemas de Protección de Derechos Humanos, de la Universidad de Alcalá de Henares y una especialización en Teología Feminista Decolonial de la Universidad Ibero de la CDMX. Fundadora del espacio Creyentes Feministas Ecuador, activista por los derechos humanos, de las mujeres y de la naturaleza.

Pablo Villarroel	Cristiano bautista	17/05/2022	Iglesia Unida de Ecuador – Red Ecuatoriana de Fe	Quito, Ecuador	Pablo Fernando Villarroel de tradición cristiana Bautista, Coordinador de la Red Ecuatoriana de Fe. Con estudios de Maestría en Estudios Teológicos por Eastern University, Especialización Superior en Derecho Constitucional por la Universidad Andina Simón Bolívar, abogado por la Universidad Nacional de Loja, Tecnólogo en comunicaciones del Centro Cristiano de Comunicaciones y un asociado en Biblia y Artes por el Northwestern College. Sus intereses están orientados a los derechos humanos, promoción de la paz y los estudios socioreligiosos.
------------------	--------------------	------------	--	----------------	---

Fuente: Información recolectada durante trabajo de campo.

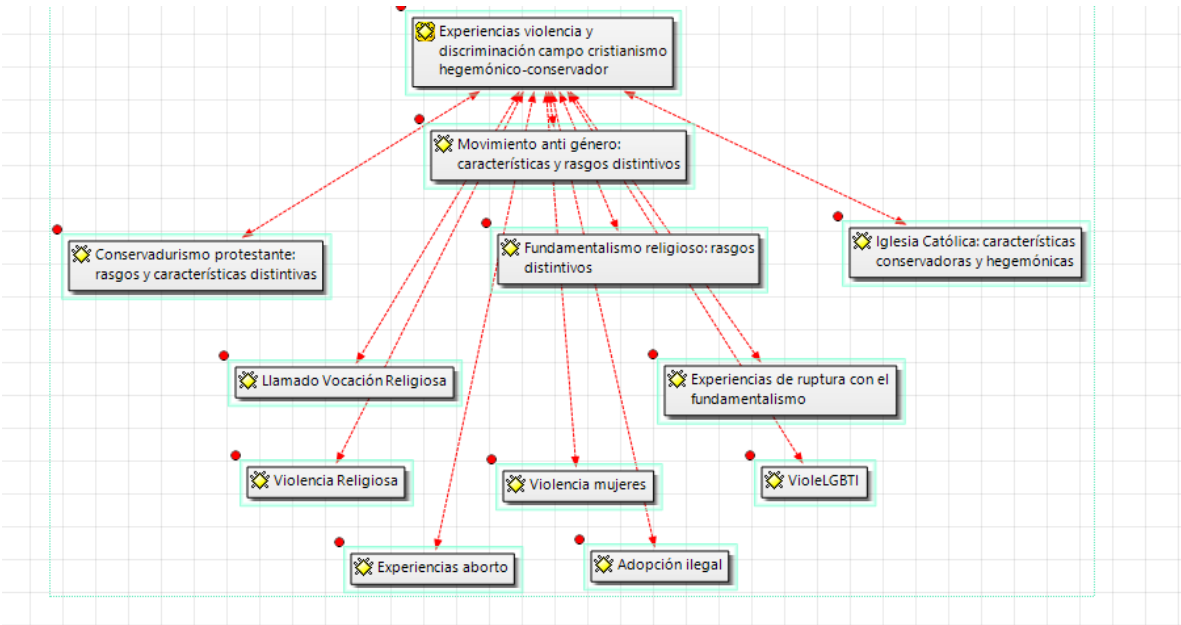
Del total de las 14 entrevistas, 4 las llevé a cabo de manera presencial en la ciudad de Quito. Las 10 restantes fueron realizadas de forma virtual a través de la plataforma ZOOM, debido a las restricciones de interacción social impuestas por la pandemia de la COVID-19 en el Ecuador durante el trabajo de campo. Todas las entrevistas fueron grabadas en audio para su posterior transcripción. Posteriormente, se analizó la información transcrita por medio del *software* de análisis cualitativo ATLAS.ti, seleccionando citas y fragmentos para clasificarlos en categorías de análisis que responden a los objetivos de la presente investigación.

En base al primer objetivo específico definí una primera categoría de análisis que buscó explorar narrativas y discursos que den cuenta de los rasgos distintivos del campo religioso conservador dominante. En el software empleado generé la familia de códigos: “Campo religioso conservador y disidencia religiosa”, la cual, a su vez, agrupo códigos que guiaron la lectura y codificación del contenido de las entrevistas. Estos tuvieron como propósito analizar la evidencia empírica aportada para la construcción del capítulo cuarto, lo que ayudó a caracterizar el campo del cristianismo hegemónico conservador; de acuerdo a la lectura,

percepciones y experiencias personales de las personas encuestadas, además de visibilizar las experiencias de violencia y discriminación acontecidas dentro de este campo.

A pesar de que esta disertación apunta principalmente a explorar las distintas formas que ha tomado la disidencia religiosa, es fundamental tomar como punto de partida para el análisis, el campo del cristianismo hegemónico y conservador, para comprender en qué contexto han surgido estas formas de resistencia y/o contestación ante este campo dominante del espectro religioso en el Ecuador. A continuación, presento los códigos empleados en el capítulo cuarto:

Imagen 3.1. Árbol de códigos empleados para el análisis de información pertinente al Capítulo 4

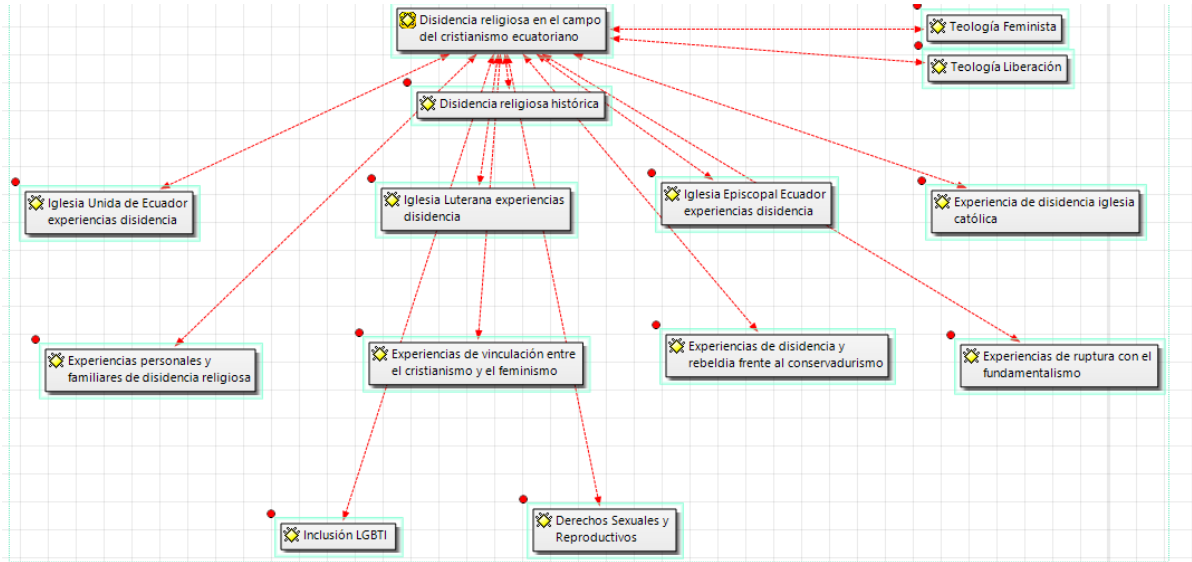


Fuente: Información del trabajo de campo.

En cuanto al capítulo quinto, generé la familia de códigos “Disidencia religiosa en el campo del cristianismo ecuatoriano”, la cual tuvo como objetivo agrupar a códigos para indagar la conformación y experiencias de la disidencia religiosa en el Ecuador en cada una de las iglesias que fueron parte de la investigación a través del relato de sus participantes. Igualmente generé códigos para destacar las experiencias de disidencia, tensión y ruptura frente al fundamentalismo religioso, el conservadurismo y los movimientos anti-género, así como las menciones a las teologías críticas que se han constituido como marcos de referencia

para la construcción de las expresiones de disidencia religiosa. A continuación, presento los códigos empleados en el capítulo quinto:

Imagen 3.2. Árbol de códigos empleados para el análisis de información pertinente al Capítulo 5



Fuente: Información del trabajo de campo.

Los insumos para la construcción de este capítulo fueron las entrevistas semiestructuradas y las notas de diario de campo obtenidas mediante sesiones de observación participante que se desarrollaron para lograr una comprensión más amplia de los procesos que subyacen a la conformación de la disidencia religiosa en las comunidades de fe. Debido a las restricciones impuestas por la pandemia de la Covid-19, la observación participante fue virtual, tomando notas en un diario de campo observando, interactuando y analizando los contenidos, dinámicas, interacciones y discursos que se produjeron en los servicios realizados en la plataforma virtual de Zoom. Busqué una descripción detallada de la experiencia virtual de observar los servicios de las iglesias, donde fue posible encontrar pistas de razones y motivos que aporten al entendimiento de lo relatado en las entrevistas.

Pensé a la observación participante desde la perspectiva de la “etnografía digital”, la cual considera al Internet como “una experiencia encarnada, que se genera día a día y que se enclava en marcos de acción y significado que se producen a través de prácticas sociales en Internet” (Bárceñas y Preza 2019). Es decir, no se circunscribe a una mera descripción de lo

que el investigador observa en la pantalla – ya sea a través de imágenes, videos, discursos, audios, diapositivas u otros recursos de la virtualidad – sino que amplía la experiencia de observación y posterior análisis de la información, a aquello que pasa por fuera de la dimensión de lo *online*.

Karina Bárcenas y Nohemí Preza (2019) denominan a esta como la dimensión de lo *onlife*, la que se caracteriza como un campo multisituado en el que convergen espacios de observación tanto virtual como no virtual. Aquí el análisis de la relación entre ambos es fundamental. Es decir, la observación participante pensada desde la perspectiva de la “etnografía digital” considera que la información producida y difundida a través de medios virtuales, da cuenta de hechos sociales más amplios, que ocurren en la vida cotidiana de los sujetos y que corresponden, a hechos sociales que se producen también, en espacios fuera de línea.

De ahí la importancia de hacer explícita mi posicionalidad como investigador en cuanto a las iglesias estudiadas, hecho que sin duda me permite tener una visión situada y contextualizada de los hechos sociales estudiados en esta investigación, más allá de las técnicas de investigación (virtuales y no virtuales) aquí empleadas. Como fue mencionado en la introducción, soy miembro de la Iglesia Evangélica Luterana del Ecuador desde el año 2017 y de la Iglesia Unida de Ecuador desde el 2019. Esto motivó que el proceso de la observación participante esté acompañado de otro investigador³³ que colaboró con la toma de notas de campo, las cuales han sido incluidas en el análisis de la información y redacción del trabajo. Esto con el fin de contar con aportes y visiones más amplias, por fuera de mi experiencia personal permeada por la afiliación que mantengo con estas comunidades cristianas.

Empleé una técnica de triangulación de la información que buscó contrastar y corroborar los hallazgos sobre el estudio empleando dos métodos distintos. En este caso, ambos investigadores aplicaron la técnica de la observación participante y registraron sus observaciones a través de un diario de campo. Sin embargo, la diferencia en los métodos radicó en que se contó con el aporte de dos visiones que, aunque con coincidencias, fueron distintas por la posicionalidad de los investigadores, alrededor de la pregunta de investigación

³³ Joseph Salazar Páramo colaboró en esta tesis como asistente de investigación para la recolección de información mediante observación participante. Se define como una persona agnóstica. En cuanto a su formación es sociólogo y maestro en ciencias sociales mención género y desarrollo por FLACSO Ecuador. Tiene amplia experiencia de investigación y publicaciones desde la sociología y los estudios de género estudiando el auge de los fundamentalismos religiosos y movimientos anti-género en el Ecuador, analizando su politización y estrategias de acción colectiva.

en torno a la conformación y experimentación de la disidencia religiosa (Creswell 2007; Restrepo 2018).

La observación participante fue realizada en los servicios virtuales de la Iglesia Evangélica Luterana del Ecuador y de la Iglesia Unida de Ecuador. Debido a la pandemia de la Covid-19, no fue posible realizar observaciones a los servicios de la Iglesia Episcopal del Ecuador; ya que estos se llevaron a cabo de manera presencial, lo cual suponía un riesgo elevado de contagio para los investigadores. Sin embargo, en cuanto a esta última iglesia, la mayor parte de la información obtenida corresponde a investigación bibliográfica y las entrevistas realizadas a miembros de la misma. A continuación, presento una tabla descriptiva sobre las sesiones observadas que fueron llevadas a cabo de forma virtual, transmitidas por la plataforma de Zoom.

Tabla 3.2. Sesiones de observación participante en la Iglesia Evangélica Luterana del Ecuador

Fecha	Tipo de servicio	Observador	Descripción
28/03/2021	Celebración de Domingo de Ramos	Josué Berrú	Servicio especial durante la semana santa.
02/04/2021	Celebración de Viernes Santo	Josué Berrú y Joseph Salazar	Servicio unido en donde participan las tres congregaciones de la iglesia: de habla hispana, inglesa y alemana.
04/04/2021	Celebración de Domingo de Resurrección	Josué Berrú	Fecha de mucha importancia en el calendario litúrgico. Servicio con comunión.
23/04/2021	Estudio bíblico sobre la participación de los jóvenes en la iglesia	Joseph Salazar	Se discute sobre la necesidad de ampliar el ministerio de jóvenes. Se hablan temas de inclusión de población LGBTI y

			estratégicas contra la Violencia Basada en Género (VBG)
02/05/2021	Celebración dominical con comunión	Joseph Salazar	Se habla sobre moral y ejemplo de los cristianos/as hacia la sociedad.

Fuente: Información del trabajo de campo.

Tabla 3.3. Sesiones de observación participante en la Iglesia Unida de Ecuador

Fecha	Tipo de servicio	Observador	Descripción
28/03/2021	Celebración de Domingo de Ramos	Josué Berrú	Servicio realizado en Semana Santa.
01/04/2021	Celebración de Jueves Santo	Josué Berrú	La mesa de la comunión como mensaje de inclusión para todos/as.
04/04/2021	Celebración de Domingo de Pascua	Josué Berrú, Joseph Salazar	La celebración más importante para los cristianos, se hace énfasis en el mensaje de esperanza.
18/04/2021	Celebración dominical ordinaria	Josué Berrú, Joseph Salazar	Jesús luego de la resurrección
21/04/2021	Estudio bíblico semanal	Josué Berrú	Estudio sobre la versión de la biblia en “Lenguaje justo” de Alemania.
25/04/2021	Celebración dominical por el “ Día de la Tierra”	Josué Berrú, Joseph Salazar	El mensaje enfatiza en la protección a la tierra y los derechos de las

			poblaciones de indígenas y aborígenes
09/05/2021	Celebración dominical por el “Día de las Madres”	Joseph Salazar	El mensaje enfatiza la visión de la iglesia sobre la divinidad: como madre y padre.

Fuente: Información del trabajo de campo.

A manera de conclusión, la estrategia metodológica de la investigación y el trabajo de campo, donde los datos cualitativos fueron levantados, se constituyeron como etapas fundamentales del trabajo de investigación, lectura y (re)lectura de la información y de vaivén entre las reflexiones conceptuales, teóricas y empíricas que fueron construyendo esta tesis. El aporte de visiones externas como las del asistente de investigación fueron fundamentales para transitar un objeto de estudio que implicaba una posicionalidad cercana con respecto a él, confirmando, complejizando y añadiendo elementos valiosos al análisis de la información levantada y a las conclusiones que este trabajo de investigación arribará.

Capítulo 4. Experiencias de violencia y discriminación dentro del campo religioso del cristianismo

En el presente capítulo exploro una parte fundamental del contexto que ha suscitado el fenómeno de la disidencia religiosa que interesa a esta investigación: la influencia del campo religioso en las historias de vida de las/os informantes calificadas/os. Esta sección es útil en tanto servirá como punto de partida y referencia para comprender cómo, desde qué contextos y en qué condiciones se produce las expresiones de la disidencia religiosa, que serán exploradas con mayor profundidad en el último capítulo.

Entre los factores en común que he hallado en las experiencias relatadas existen, a la par de fuertes sentimientos de vocación y llamado religioso, experiencias de tensión, contradicción, confrontación, violencia y/o discriminación suscitadas por actores del campo religioso que, para fines prácticos, sitúo como parte del campo hegemónico/conservador (tanto católico como protestante-evangélico).

En este sentido, estructuro este capítulo de la siguiente forma. En primer lugar, hago un breve análisis contextual y conceptual de la violencia basada en género, enfatizando en la violencia simbólica como un tipo de violencia religiosa. En segundo lugar, presento un análisis similar en cuanto a la violencia generalizada en contra de personas LGBTI. Los elementos conceptuales y contextuales presentados serán fundamentales para posteriormente analizar las experiencias de violencia y discriminación relatadas por mujeres (tanto cis-heterosexuales como lesbianas) acontecidas en contextos religiosos; entendiendo sus experiencias desde los conceptos de la violencia religiosa y la violencia basada en género desde la mirada de los conocimientos situados en la epistemología feminista.

Enseguida, exploro las experiencias de personas LGBTI acaecidas en contextos similares, analizando discursos y prácticas pertenecientes al campo religioso hegemónico/conservador. Finalmente, concluyo el apartado explorando la forma en que estas experiencias, vitales y contextuales, han dado paso a itinerarios tanto individuales como colectivos de conformación, construcción y puesta en marcha de distintas, diversas y contradictorias formas de disidencia religiosa que serán exploradas en el capítulo quinto.

4.1. Violencia contra las mujeres al interior del campo cristiano conservador/hegemónico: análisis desde una perspectiva de género

Como mencioné en el capítulo segundo, uno de los aportes fundamentales de los movimientos y teorías feministas ha sido el cuestionamiento de la dicotomía históricamente producida en torno a las dimensiones público/privado de la vida cotidiana. Especialmente en lo referente a las experiencias de las mujeres y la situación de subordinación alrededor de lo femenino que ha contribuido a las múltiples formas de violencia que experimentan por su sexo y género. Estas reflexiones han permitido considerar las experiencias de las mujeres, cuerpos y subjetividades feminizadas como valiosas para la generación de conocimiento científico y el cambio de las realidades y estructuras sociales. Estas experiencias de violencia no excluyen a personas pertenecientes a la población LGBTI. Al contrario, la categoría de género permite cuestionar críticamente aquellos roles y estereotipos de género que influyen en todas las personas pero que, de manera específica, producen violencia y exclusión diferenciada hacia mujeres, cuerpos y subjetividades feminizadas.

En este sentido, es pertinente retomar los aportes de Joan Scott (1990) en torno a la categoría del género. El análisis crítico del término que realiza permite dilucidar cómo esta categoría abre camino para entender el significado históricamente construido y transmitido en el seno de las culturas alrededor de la diferencia de los sexos y da cuenta de las relaciones de poder desiguales construidas en torno a las mismas.

Así, un análisis que tome como punto de partida la categoría de género es útil en tanto se presenta como pregunta cuestionadora de los discursos y relatos que se construyen sobre la historia, la mayoría de veces basada en una lectura limitada de la sexualidad que, desde el determinismo biológico se presenta como incuestionable, pretende fijar roles y lugares de subordinación para las mujeres, pero también para las personas de las diversidades sexo-généricas en tanto cuestionan los modelos de la masculinidad hegemónica y los roles tradicionales de género. La experiencia de las mujeres y personas LGBTI es fundamental, en este sentido, al haber sido sobre ellas y sus cuerpos – aunque no exclusivamente – alrededor de los cuales se ha construido la idea de la subordinación de lo femenino. El papel del feminismo ha sido fundamental para interpelar formas de ejercicio del poder, de los discursos y de hechos sociales que pretenden discriminar, oprimir y violentar a las personas de acuerdo a la interpretación cultural de la diferencia sexual. Así, la perspectiva de género es aporta en “describir cómo opera la simbolización de la diferencia sexual en las prácticas, discursos y representaciones culturales sexistas y homófobas” (Lamas 1996, 362).

A este capítulo – que se construye desde una perspectiva de género – lo que le interesa es situar las mencionadas prácticas, discursos y representaciones sexistas, que expresan formas de Violencia Basada en Género (VBG), en espacios pertenecientes al campo del cristianismo conservador en el Ecuador. Además, busco analizar las experiencias de VBG de mujeres, que se produjeron en contextos religiosos. Eso será un ejercicio de operativización de las reflexiones teóricas en torno a la importancia de la experiencia y conocimientos situados para la producción científica en el campo de los estudios de género.

Para esto, es importante hacer un breve barrido de la situación de la VBG en el Ecuador y brindar elementos para responder a la pregunta: ¿por qué las experiencias relatadas por las participantes de esta investigación (acontecidas en contextos religiosos) se pueden considerar como formas de VBG?

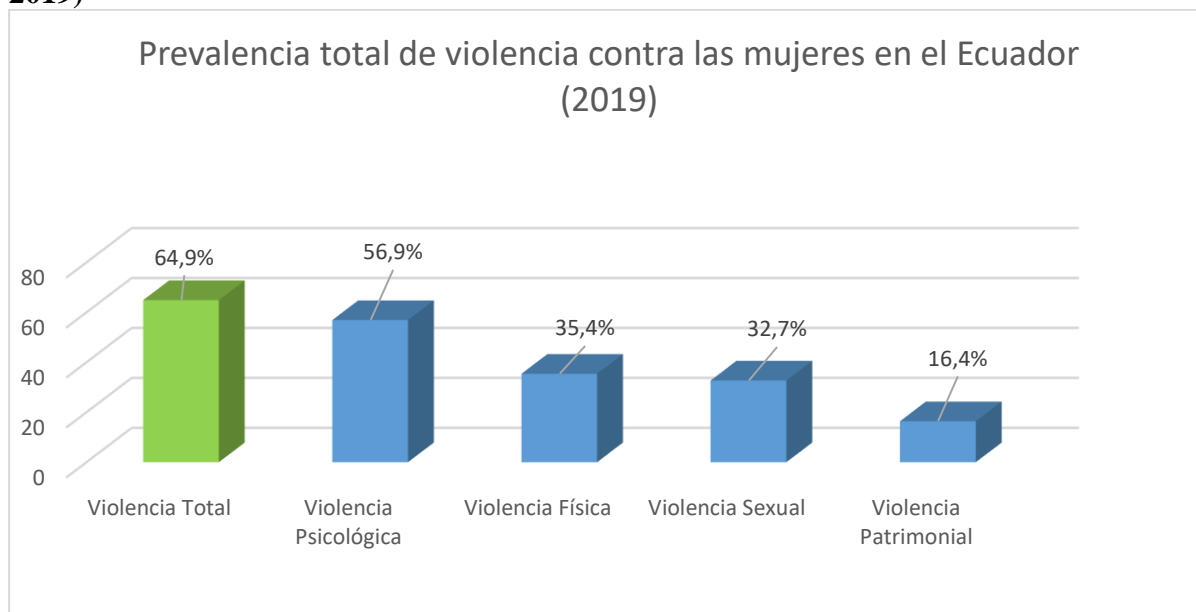
4.1.1. Breve análisis de la Violencia Basada en Género en el Ecuador

El Instituto Nacional de Estadísticas y Censos (2012) llevó a cabo una encuesta que mostraba que el 60.6% de las participantes había sufrido algún tipo de violencia física, psicológica y/o sexual. De estas cifras, el 76% la había sufrido en el contexto de una relación de pareja. Además, existía una afectación mayor hacia mujeres afroecuatorianas e indígenas, en comparación con las blancas y/o mestizas. Siete años más tarde se llevó a cabo la Encuesta Nacional sobre Relaciones Familiares y Violencia de Género contra las Mujeres (ENVIGMU),³⁴ cuyos resultados fueron presentados en noviembre de 2019.

La investigación se dirigió hacia mujeres de 15 años o más, indagó las siguientes formas de violencia: física, psicológica, sexual, patrimonio y gineco-obstétrica. Los ámbitos del análisis fueron los escolares, laborales, sociales y familiares y se examinó respecto a las experiencias de violencia a lo largo de toda la vida de la informante. En la encuesta participaron mujeres de 20 484 viviendas a nivel nacional, tanto en regiones urbanas como rurales (INEC 2019). Sus principales resultados muestran un incremento en los índices de violencia desde el 2012, así como mayor prevalencia de la misma entre mujeres racializadas y con menores oportunidades de acceso a la educación; entre otros datos:

³⁴ Aunque esta es la última encuesta oficial y actualizada por parte del Estado sobre la situación de la Violencia de Género en contra de las mujeres, los datos no consideraron mujeres *trans* o no binarias ni indagó en torno a la orientación sexual, identidad y/o expresión de género de las participantes. La falta de información actualizada en torno a poblaciones LGBTI es un desafío para el goce pleno de los derechos de las mujeres en toda su diversidad.

Gráfico 4.1. Prevalencia total de la violencia contra las mujeres en el Ecuador (INEC 2019)

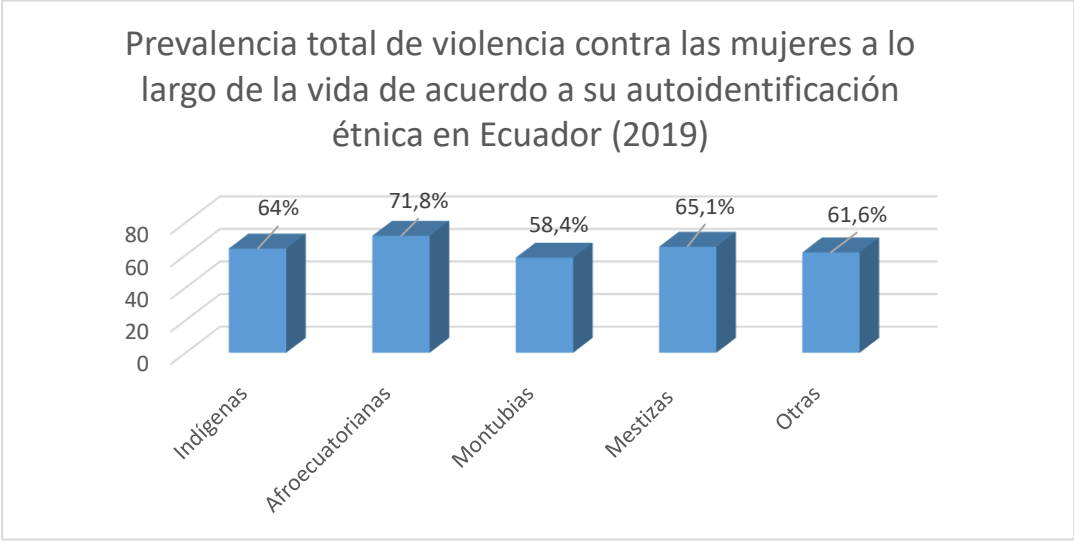


Elaborado por el autor con base en ENVIGMU, INEC (2019).

El gráfico en cuestión (Gráfico 4.1) muestra la prevalencia de violencia en sus distintas formas, entre las mujeres encuestadas. Cabe destacar que la mayor prevalencia presenta es la violencia psicológica. Esta puede ser expresada de múltiples formas – por medio del discurso, acciones, gestos y toda vía de comunicación humana – y busca menoscabar la salud mental de la persona, controlar sus acciones, conductas y relaciones, por medio de la humillación, manipulación, intimidación y lenguaje verbal como no verbal. Esto es de fundamental importancia para el análisis posterior ya que la violencia psicológica es una de las más frecuentes en contextos religiosos, de acuerdo al testimonio de las participantes en esta investigación.

Otros componentes que valen la pena resaltar de la encuesta ENVIGMU son las cifras sobre la prevalencia de VBG de acuerdo a variables como la auto identificación étnica y el nivel de acceso a oportunidades educativas. Las cifras muestran que son las mujeres afroecuatorianas las más afectadas por los índices de violencia, seguidas de mestizas, indígenas y montubias, respectivamente (Gráfico 4.2).

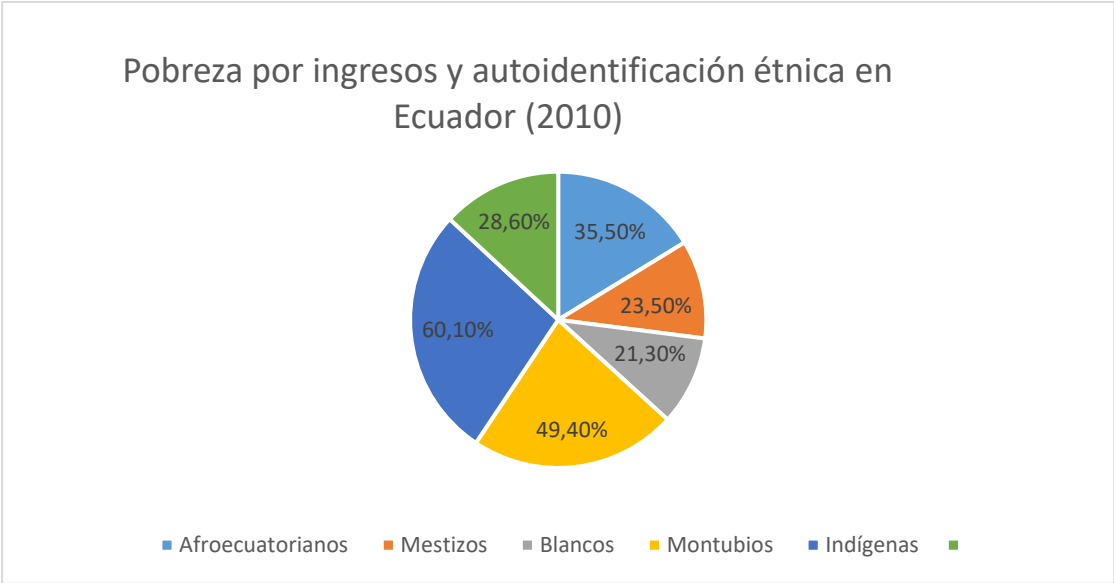
Gráfico 4.2. Prevalencia total de la violencia contra las mujeres en el Ecuador a lo largo de la vida de acuerdo a su autoidentificación étnica en Ecuador (2019)



Elaborado por el autor con base en ENVIGMU, INEC (2019).

Según datos el INEC (2010) en el último censo poblacional realizado en el país, la población afro ecuatoriana presenta altos índices de pobreza, junto a la indígena que es la que mayor porcentaje de pobreza presentaba hace más de una década, según las cifras oficiales:

Gráfico 4.3. Pobreza por ingresos y autoidentificación étnica en Ecuador según el Censo de Población y Vivienda (INEC 2010)

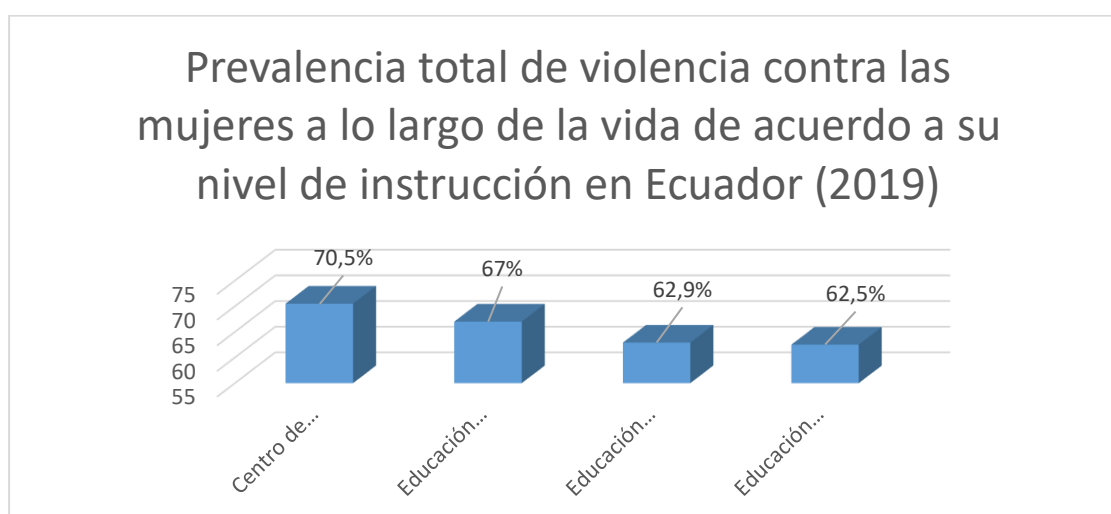


Elaborado por el autor con base en ENVIGMU, INEC (2019).

Las cifras presentadas en la Gráfico 4.3 evidencian que el grupo poblacional que mayor pobreza medida por ingresos presenta es la población indígena con un 60.10%, seguida de la montubia con un 49.40%, y de la población afroecuatoriana que presenta un 35.50% de pobreza por ingresos (INEC 2021). Sin embargo, el nivel de pobreza afecta de forma diferenciada a las mujeres. Las mujeres indígenas son quienes sufren mayor afectación por el modelo de desarrollo urbano-occidental, donde las perspectivas blancas y mestizas ubican lo indígena como inferior y menos importante. La probabilidad de que las mujeres indígenas sean pobres es la mayor entre los distintos grupos étnicos del país, con un porcentaje del 89%. Además, la valoración de su trabajo es inferior a la de los hombres y mujeres que no son indígenas (Radcliffe 2014, 14).

El nivel de acceso a oportunidades de educación es otro indicador de bienestar y desarrollo social fundamental para considerar. La mayor prevalencia de VBG la tienen mujeres con menor nivel educativo, es decir, quienes se encuentran en centros de alfabetización para aprender a leer y escribir. La tendencia va disminuyendo conforme el nivel de educación aumenta – aunque la diferencia entre el nivel de educación superior y el nivel de educación media/bachillerato – es insignificante. Así también, cabe recalcar que la cifra de prevalencia de VBG supera el 62%, dato que muestra que a pesar de que existe mayor prevalencia de VBG en menores niveles educativos, la violencia específica contra las mujeres es alta en todos los niveles educativos.

Gráfico 4.4. Prevalencia total de violencia contra las mujeres a lo largo de la vida de acuerdo a su nivel de instrucción en Ecuador (2019)



Elaborado por el autor con base en ENVIGMU, INEC (2019).

La relevancia de haber hecho un repaso de estas cifras radica en visibilizar que las mujeres enfrentan formas diferenciadas de violencia basada en género en comparación con los hombres. La violencia que experimentan es de varios tipos: física, psicológica, sexual, gineco-obstétrica, y como será desarrollado más adelante, simbólica. Es importante dar cuenta de estas desigualdades de género en la sociedad ecuatoriana ya que estas formas de violencia no sólo acontecen en las antes mencionadas y que han sido estudiadas a través de investigaciones estadísticas. La violencia simbólica en sus distintas formas – incluida la violencia en contextos religiosos – evidencia la VBG a la que se enfrentan las mujeres y que, en las experiencias, que serán abordadas en el presente capítulo, dan cuenta de disputas estructurales en la sociedad que relegan a las mujeres a espacios de subordinación y que, mediante los testimonios presentados, toman cuerpo y son encarnadas por mujeres que han vivido estas experiencias en contextos religiosos.

4.1.2. Violencia y discriminación contra personas LGBTI

A pesar de que como fue expresado, la ENVIGMU no consideraba la realidad diferenciada de mujeres pertenecientes a las diversidades sexo-genéricas (LBT)³⁵ existen datos levantados desde el Estado al respecto sobre población LGBTI. Por ejemplo, según datos de la “Primera investigación (estudio de caso) sobre las condiciones de vida, inclusión social y cumplimiento de derechos humanos de la población LGBTI en el Ecuador”, realizada por el INEC en el año 2013, evidenció que el 70.9% de las personas encuestadas (2 805 personas) informó haber vivido experiencias de discriminación en el entorno familiar. De esta cifra, el 72.1% vivió experiencias de control; el 74.1% experiencias de imposición; el 65.9% experiencias de rechazo; y, el 61.4% experiencias de violencia. De igual forma, el estudio de caso reveló que el entorno familiar es el ámbito de la vida de las personas LGBTI encuestadas en donde presentan menor aceptación (INEC 2013).

Así también, el Manual de Atención en Salud a Personas Lesbianas, Gays, Bisexuales, Transgénero e Intersex (LGBTI) del Ministerio de Salud Pública del Ecuador (2016) establece que en entornos y condiciones de discriminación histórica a las que se han enfrentado las personas de las diversidades sexo-genéricas, produce “estrés de minorías sexuales” el que tiene repercusiones negativas en la salud integral (física y mental) de la población LGBTI y se

³⁵Lesbianas, bisexuales y *trans*.

exacerba por experiencias de violencia en distintos ámbitos como el familiar, sanitario, profesional y religioso, entre otros.

Sin embargo, la información levantada por el Estado se encuentra desactualizada, lo que ha llevado a organizaciones de la sociedad civil a emprender esfuerzos de investigación con incidencia política respecto a la información recabada. Por ejemplo, en cuanto a la aceptación de la orientación sexual, identidad y/o expresión de género en el contexto familiar, una investigación realizada por Fundación Mujer & Mujer y Fundación SENDAS determinó que, de las 171 personas participantes, el 56% no ha encontrado aceptación en su familiar y el 18% ha vivido experiencias de violencia intrafamiliar (Fundación Mujer & Mujer y Fundación SENDAS 2021).

Otra de las cifras que dan cuenta que la población LGBTI se enfrenta a una violencia diferenciada, sistemática e histórica, se encuentran en el Análisis Rápido de Género (ARG) de CARE Ecuador realizado en 2019, con énfasis en mujeres y población de las diversidades sexo-genéricas en situación de movilidad humana. De 782 personas encuestadas (migrantes y refugiadas) el 56% reportó que vivió violencia. De estas el 50% eran personas LGBTI y el 30% eran mujeres. En particular, las mujeres migrantes enfrentan experiencias de violencia a lo largo de su recorrido migratorio causadas por relaciones de género desiguales y fortalecidas debido a los estereotipos existentes. Esto conlleva a la vivencia de violencia sexual, trata de personas, sexo por supervivencia, dificultando así la reconstrucción del proyecto de vida y el acceso a medios de vida seguros, sostenibles y libres de violencia (CARE Ecuador 2019).

Como se ha evidenciado por la información presentada, las personas LGBTI en el Ecuador se enfrentan a formas de violencia y discriminación específicas en comparación a sus pares cis-heterosexuales. Estas acontecen en distintos ámbitos de su vida cotidiana, entre los cuales los contextos religiosos, se incluyen como precursores de las situaciones de violencia anteriormente descritas.

Una vez que la información contextual necesaria ha sido presentada para introducir la discusión sobre la violencia a la que se enfrentan las mujeres y diversidades sexo-genéricas en el Ecuador, presento elementos recogidos en las entrevistas a participantes de esta investigación. Las experiencias que serán presentadas son evidencia cualitativa de experiencias de violencia y discriminación (especialmente simbólica) generada en contextos religiosos. La información es relevante para la exploración, en el capítulo final, sobre cómo a

partir de estas experiencias, las expresiones e itinerarios de disidencia religiosa se han tejido desde la experiencia situada de cada participante.

4.2. La violencia en contextos religiosos contra mujeres y población LGBTI como violencia simbólica

Aunque de acuerdo a la normativa vigente en el Ecuador,³⁶ la VBG se presenta principalmente en las siguientes formas: violencia física, violencia psicológica, violencia sexual, violencia económica y patrimonial, violencia simbólica, violencia política y violencia gineco-obstétrica; me interesa precisar y problematizar que las experiencias de las participantes, aquí presentadas, revelan complejas formas en las que la VBG se imbrica. Éstas de acuerdo al análisis que prosigue a esta sección, se ubican dentro de la definición de violencia simbólica y/o violencia religiosa. Según la Ley, anteriormente citada, la violencia simbólica se define como:

toda conducta que, a través de la producción y reproducción de mensajes, valores, símbolos, iconos, signos e imposiciones de género, sociales, económicas, políticas, culturales y de creencias religiosas, transmiten, reproducen, y consolidan relaciones de dominación, exclusión, desigualdad y discriminación, naturalizando la subordinación de las mujeres (Asamblea Nacional del Ecuador 2018).

Otra definición de violencia simbólica hacia las mujeres hace hincapié en cómo esta se expresa a través de diferentes representaciones sociales y culturales por medio del lenguaje, construyendo subjetividades e identidades que perpetúan la violencia basada en género mediante dispositivos como: la cultura, el lenguaje, el arte, la literatura, el cine, la publicidad, la televisión y, por ende, los discursos y espacios religiosos también (Araíza y González 2016).

Una vez que han sido presentados los elementos conceptuales y contextuales que permiten comprender la violencia acontecida en contextos religiosos por razones de género, como violencia simbólica, es necesario hacer un breve repaso a la situación de violencia generalizada en contra de las personas de las diversidades sexo-genéricas, para evidenciar la exclusión sistemática e histórica que han atravesado; especialmente al interior de espacios, prácticas y discursos religiosos.

³⁶ Ley Orgánica Integral para Prevenir y erradicar la violencia contra las Mujeres. Asamblea Nacional República del Ecuador. 2018.

4.3. La violencia contra las mujeres: entre el llamado a la vocación y la concientización feminista

En la sección que prosigue presentaré las experiencias de participantes que otorgaron una entrevista semiestructurada para la presente investigación. Se trata de mujeres que nacieron en familias católicas o evangélicas, pero que, en su totalidad, estuvieron influenciadas por el cristianismo conservador en algún punto significativo de sus vidas. Además, sus familias han sido, para las entrevistadas, una influencia importante en el discernimiento de su llamado espiritual, vocación de fe y de activismo en favor de los derechos humanos, de las mujeres y de la población LGBTI.

Comparten trasfondos en donde a la par de la importancia que tenía la religión en sus vidas, fueron influenciadas por discusiones, posibilidades de educación, formación y adquisición de capital cultural. La apertura – en la mayoría de los casos – a oportunidades de crecimiento intelectual por parte de sus familias y a las experiencias vividas en su infancia, adolescente y juventud, han influenciado sus decisiones personales, religiosas y políticas en la actualidad, modelando las formas en que sus expresiones de disidencia religiosa toman hoy en día.

La experiencia de cuatro mujeres será considerada en este apartado: Lía, Amanda, Mónica y “Virginia”, así como la de Francisco quien es un hombre gay. Todas las personas participantes, experimentaron vivencias tanto personales como colectivas que las ha llevado a cuestionar los dogmas y doctrinas en los cuales crecieron. La influencia de los hogares de trasfondo de las participantes para el discernimiento de su vocación e interés por la religión católica, es una experiencia común. Se trata de experiencias que acontecieron en la infancia y adolescente y que marcaron su interés por temas espirituales y teológicos, pero también políticos y relacionados con el activismo social. Estas, a su vez, fueron la puerta de entrada para la concientización sobre las estructuras de violencia contra las mujeres, al interior de la Iglesia Católica.

4.3.1. Las mujeres y el llamado al sacerdocio: la experiencia de concientización de Mónica en torno a la violencia patriarcal en la iglesia

Mónica³⁷ sintió desde niña un especial llamado para el cultivo de la espiritualidad y una profunda vocación por la justicia social, según relata. Su familia era católica y disfrutó de un

³⁷ Mónica Maher es reverenda de la Iglesia Unida de Ecuador y Ministra ordenada por la *United Church of Christ* de los Estados Unidos de América. Tiene un PhD por el *Union Theological Seminary* en Ética Social

ambiente intelectual enriquecedor que también la puso en sintonía con los debates contemporáneos y politizaciones en torno a los derechos civiles y de las mujeres en su natal Estados Unidos:

Crecí en una familia católica pero además era una familia muy progresista, muy intelectual, y también muy crítica hacia la religión, por lo que sentía que de alguna forma tenía que esconder mi interés hacia la religión (...) Cultivé una conciencia social desde jovencita y un deseo para cambiar el mundo y no quedarme en mi zona de confort, un sentimiento muy fuerte. Tenía mucho interés en lo místico y también lo social, en la justicia social. El cristianismo me ofrecía como muchos recursos y muchas historias de una comunidad. En el ambiente de la Iglesia Católica encontré a gente trabajando en estas cosas, gente con las mismas preguntas, inquietudes y búsquedas que yo (entrevista a Mónica Maher, vía Zoom, 28 de marzo de 2021).

Como menciona la entrevistada, su familia tenía tendencias políticas progresistas que facilitaban un espacio en el cual la cercanía y discusión en torno a las problemáticas sociales de su país era posible. De hecho, ya que creció durante la década de los sesenta y setenta, tuvo fuerte influencia de los movimientos sociales norteamericanos quienes disputaban en favor de los derechos de las personas afroamericanos, la paz y los derechos humanos en su conjunto: “Aunque sí me inculcaron mucho en la fe, también mucho en el progresismo y en la opción preferencial por los pobres. Yo crecí en la década de los sesenta y setenta. Yo participaba junto a mi familia blanca, en los movimientos de los derechos civiles para la comunidad negra” (entrevista a Mónica Maher, vía Zoom, 28 de marzo de 2021).

Mónica Maher (2021) resalta que las discusiones sobre el feminismo, los derechos sexuales y reproductivos y la igualdad entre mujeres y hombres, también fueron tópicos cercanos para la entrevistada. Su conjunción con la fe católica, se debe de acuerdo a lo que manifiesta, a la cercanía con figuras de la teología feminista como Rosemary Radford Ruether, quien visitó su casa debido a la cercanía de su familia con movimientos sociales. Radford es una teóloga feminista y católica, que forma parte de *Catholics For Choice*,³⁸ un colectivo que visibiliza las voces favorables al derecho a decidir desde el catolicismo norteamericano.

Aunque la entrevistada considera su ambiente familiar como estimulante y catalizador de experiencias que les acercaron a las realidades sociales de su época, y que, además, le

Cristiana y una maestría en Divinidad de la Universidad de Harvard. Es teóloga feminista, activista por la paz y los derechos de las mujeres, las diversidades sexo-genéricas y los derechos humanos.

³⁸ “Católicas por el derecho a decidir” (traducción propia). Se trata de un colectivo estadounidense que agrupa a voces disidentes dentro del catolicismo estadounidense y quienes defienden los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres. Su página web es: <https://www.catholicsforchoice.org/>

permitió acceder a oportunidades de educación y desarrollo intelectual de alto nivel. Se enfrentó desde temprana edad a la realidad de una Iglesia Católica que tenía un trato diferenciado a las personas en razón de su sexo y/o género. Esto a pesar de que, como menciona a continuación, el asistir a la iglesia y cultivar su llamado espiritual era una prioridad para ella: “No sentí la presión como niña ir a la iglesia, yo no estaba obligada e iba por curiosidad, por interés, por motivación propia. Yo iba por voluntad propia y cuando pude conducir a los 15 años, yo manejaba sola a la iglesia, quería ir y me interesaba mucho” (entrevista a Mónica Maher, vía Zoom, 28 de marzo de 2021).

Una de las primeras vivencias que le confrontaron con la realidad de la violencia contra las mujeres en su iglesia, fue la imposibilidad de desarrollar a plenitud, su llamado y vocación religiosa. Esto fue provocando en ella la concientización de que, al interior de la iglesia católica, existían estructuras y relaciones de poder diferenciadas entre hombres y mujeres, por ejemplo, en el acceso a la ordenación sacerdotal la cual, hasta la actualidad, está vetada para las mujeres en esta religión:

Desde chiquita también sentí ese llamado de ser ordenada, pero mi papa me decía: “¡Mónica, no puedes ser ordenada, no puedes ser sacerdote!” No entendía por qué y me decía que podía hacer cualquier otra cosa, como ser trabajadora social. Pero eso no tenía nada que ver. ¿O sea, qué onda? No entendía por qué hasta cuando fui más grande y entendí que eso era sexismo, eso era discriminación mucho (entrevista a Mónica Maher, vía Zoom, 28 de marzo de 2021).

El proceso de concientización de la violencia y discriminación específica hacia las mujeres, fue un proceso paulatino, que fue alimentado por su cercanía por activistas sociales, movimientos y teólogas feministas. Retomando a Dana Hill (2014) la toma de conciencia de la situación de opresión, subordinación y discriminación de las mujeres en espacios tanto públicos (como las instituciones educativas, políticas, de salud y religiosas) así como los privados (la familia, el hogar, las relaciones de pareja) es un proceso de características tanto individuales como colectivas. Comienza en la reflexión subjetiva que se produce en la experiencia situada de opresión, pero que, al ser compartida, da paso a procesos de identificación y de politización capaces de generar cambios sociales. Muestra de aquello son los movimientos feministas y las expresiones de disidencia religiosa, hechos sociales que serán analizados con mayor profundidad en el siguiente capítulo. La toma de conciencia de la violencia contra las mujeres en la iglesia permitió a Mónica por medio de la teología feminista, llegar a la siguiente conclusión:

La enseñanza es que las mujeres no reflejamos la imagen de Cristo. ¿Qué quiere decir? Quiere decir que el género de Cristo (masculino) es como que una característica que marca una diferencia ontológica. Cuando yo capté eso dije: qué horrible esa enseñanza. Desde el ser, somos ontológicamente diferentes. Esta es la justificación de la discriminación social y viene desde un argumento ontológico que me parece una desgracia. Una violencia psicológica y espiritual porque enseñan esta diferencia y esto es falso (entrevista a Mónica Maher, vía Zoom, 28 de marzo de 2021).

Posteriormente Mónica Maher (2021) estudiaría teología en un seminario protestante y encontraría un espacio para cumplir su deseo de convertirse en reverenda. Fue ordenada como ministra en la *United Church of Christ*. Su experiencia alrededor de la disidencia religiosa y el activismo en favor de los derechos sexuales y reproductivos y los derechos humanos en su conjunto se profundizará en el capítulo quinto.

4.3.2. El convento católico y la rebeldía de una mujer lesbiana

Una experiencia similar ha sido la vivida por Lía Burbano³⁹ quien desde su juventud sintió un fuerte llamado espiritual y vocación de servicio en el seno de la Iglesia Católica, para posteriormente confrontarse con una estructura eclesial que considera trata de forma diferenciada a las mujeres y les ha impedido, de forma histórica y sistemática, el pleno ejercicio de sus derechos y potencialidades. Lía se asume como una mujer cristiana, cuya fe se centra en Jesucristo e inspirada en un mensaje que considera como liberador y con capacidad de transformar la realidad social. Nació en una familia católica y fue bautizada bajo los preceptos de este credo. La experiencia de su confirmación a los 15 años de edad coincidió con profundos cuestionamientos personales sobre la inequidad social y la acumulación de la riqueza por parte de la institución de la cual formaba parte:

Comencé como en mi rebeldía a los 15 años que yo ya tenía actividad política en el colegio. Eran tiempos en los que la adolescencia y la juventud se organizaba políticamente contra la política económica, en la década de los ochenta. Entonces me preguntaba: ¿Cómo es posible que la Iglesia no tenga una postura al respecto de las inequidades sociales? Para entonces, no conocía la teología de la liberación. Entonces lo que hice fue comenzar a protestar dentro de la

³⁹ Lía Burbano es una activista lesbiana y feminista de Guayaquil, Ecuador. Directora Ejecutiva de Fundación Mujer & Mujer; es un referente del activismo lésbico en Ecuador y la región. Ha impulsado la visibilización de las realidades de las mujeres de las diversidades sexo-genéricas del país y de la población LGBTI en su conjunto, trabajando en la incidencia en favor de sus derechos. Como católica y laica comprometida, ha luchado por la defensa de los derechos sexuales y reproductivos desde plataformas de activismo religioso, como la Red Ecuatoriana de Fe.

catequesis de la confirmación (...) quien enseñaba la confirmación era una chica de una universidad que estaba allí como voluntaria. Era una chica realmente noble, me escuchaba atentamente lo que yo tenía que decir y me decía que siguiera madurando y que no me alejara de la fe cristiana. Me inspiraba una nobleza y naturalidad que la hacía sentir muy coherente (entrevista a Lía Burbano, Guayaquil, 28 de marzo de 2021).

Cinco años más tarde ingresó al convento. Para ese entonces tuvo una experiencia que considera como fundamental. Luego de un año de debate, oración y discernimiento entre la disyuntiva de matricularse en la universidad o ingresar al convento, ocurrió un evento que le movió a tomar la decisión de ingresar a la vida religiosa. Una inflamación de su tiroides desapareció abruptamente – hecho que fue calificado por los médicos como un milagro – y esto fue vivido por Lía como una señal de que era el camino correcto a seguir. Mientras compartía la reflexión en un retiro espiritual, vivió una epifanía. Una experiencia fundamental y transformadora que reafirmó su fe y le permitió hacer suyo el mensaje teológico de la iglesia a la cual pertenecía. Como se ha visto hasta aquí, el llamado a la vocación religiosa y el sentimiento de seguir el camino de la fe es una experiencia común entre las participantes:

La reflexión es que en ese momento la reflexión que había preparado ya no tenía sentido y entonces comencé a hablar. Comencé a hablar con lo que en ese momento me nacía del alma, del corazón y hablé y compartir lo que significaba para lo que había estropeado realmente (...) Entonces esa fue o eso fue para mí una epifanía. Fue una experiencia que me transformó porque me hizo tomar la primera decisión más importante de mi vida que implicaba dejar todo e irme tras una aventura (entrevista a Lía Burbano, Guayaquil, 28 de marzo de 2021).

Tiempo más tarde, y de forma similar a la experiencia relatada por la anterior participante, el proceso de confrontación con la realidad de las estructurales eclesiales católicas al interior del convento en relación al trato a las mujeres se fue evidenciando. Uno de los primeros factores que apareció, tenía que ver con los roles de género. Se trataban de aquellas expectativas, papeles, tareas, actitudes, formas de vestir y de expresarse, que se esperaba que encarnen las novicias por su condición de mujeres y de subordinación al orden jerárquico del convento:

Hay una serie de tareas que tienes que cumplir, que al principio no las entiendes. Detrás de estas actividades, hay una intencionalidad que es generar en estas mujeres que han entrado a la vida religiosa que cumplan el rol de la feminidad; lo que significa ser mujer. Que sepan cocinar, que sepan hacer los oficios y todo. Pero el segundo rol, es que sean las cuidadoras de los sacerdotes (entrevista a Lía Burbano, Guayaquil, 28 de marzo de 2021).

Desde la experiencia de Lía al interno del convento, la marcada diferenciación en las tareas y posibilidades de ejercicio del poder entre hombres y mujeres, se evidenciaba en una imagen

que trae por medio del relato. En esta porción de su entrevista describe como una acción cotidiana, como la distribución de los asientos en la mesa para una cena especial, da cuenta de dos grandes áreas trabajadas por las teorías feministas. Estas son la división sexual del trabajo y el rol de las mujeres en los trabajos de cuidado:

Las mujeres sumían los trabajos de cuidado. Por ejemplo, si estás en una parroquia donde hay sacerdotes que van eventualmente allá, por ejemplo, les invitas a comer, los atiendes en la mesa, se sientan a la cabecera de la mesa. Tú como mujer no comes hasta que el sacerdote no coma. También se le lava la ropa y se le atiende de la mejor manera (entrevista a Lía Burbano, Guayaquil, 28 de marzo de 2021).

Los marcados roles de género y división de tareas, no era una excepción en la realidad del convento ni en otros contextos eclesiales. Sin embargo, las formas de violencia y opresión de las cuales da testimonio, no tenían que ver únicamente con el sexo y/o género de las integrantes del convento. Existían formas de opresión en razón de la clase social y posición de poder en la estructura jerárquica que caracteriza a la iglesia católica, aún entre mujeres:

Antes del Concilio Vaticano II, la Iglesia Católica estaba estructurada por medio de fuertes jerarquías, aún es así, pero en esa época las jerarquías eran tan violentas que incluso en los conventos existían jerarquías. En el caso de las mujeres existían las madres, las hermanas, las hermanitas; las madres eran las peluconas, las que tenían plata. Y claro, ellas no iban a ser sirvientas de nadie. Ellas iban directamente a puestos como de madre superiora, aunque no tuvieran preparación, ni espiritualidad, ni nada. Las hermanas eran las que eran de clase media y tenían cierta educación (entrevista a Lía Burbano, Guayaquil, 28 de marzo de 2021).

El ejercicio del poder mediante la jerarquía, el rango e inclusive la clase social por parte de quienes se encuentran en posiciones de autoridad dentro del campo religioso, fue lo que, a criterio de la entrevistada, provocó su expulsión del convento. Aunque consciente de su identidad como mujer lesbiana, nunca consideró que esto era un impedimento para el desarrollo de su llamado y vocación religiosa; al contrario, optó por entregar la responsabilidad de gestionar algo que su iglesia consideraba como un pecado y una práctica inmoral, al Dios en quien cree. Sin embargo, el cuestionar la autoridad y poder de quienes ostentan el poder legítimo para la transmisión, producción y difusión de la ideología religiosa (Bourdieu 2006), provocó la interrupción de su proceso de formación religiosa:

Realmente tenía vocación, hubiera sido una gran religiosa. Me hubiera llevado a esa congregación a lugares maravillosos porque mi fe era y sigue siendo muy fuerte. Entonces, con pretexto de mi orientación sexual, me botaron. Y me gusta decir que me botaron por ser lesbiana. Pero en realidad yo estoy segura que esa no fue la razón, porque había otras

lesbianas, pero me expulsaron a mí. No era por ser lesbiana, sino por ser contestataria, por pelearme con la otra monja, por estar en las revueltas en la calle, por ser crítica, porque consideraron finalmente, después de su evaluación, que yo no era una persona fácil de controlar y de someter, y el voto de obediencia, tal como a mí me lo enseñaron, era que si tu maestra o tu superiora te dice ve y plantes escoba y tú por obediencia planta la escoba, va a haber escobillas. Así me enseñaron lo que era la obediencia (entrevista a Lía Burbano, Guayaquil, 28 de marzo de 2021).

Es decir, la violencia contra las mujeres participantes de esta investigación, no responde solamente a su condición de género. Aunque esta perspectiva es fundamental para problematizar las formas de opresión y violencia en contra de las mujeres en el sistema patriarcal a lo largo de la historia, la interseccionalidad se vuelve clave para complejizar y problematizar distintas aristas y particularidades que estas maneras de opresión toman de acuerdo a la experiencia situada de cada sujeto.

Desde esta perspectiva, se evidencia como la experiencia de Lía Burbano (2021) da cuenta de las distintas formas de violencia y opresión que son factibles de producirse en el campo religioso, las que se expresaban en la marcada diferenciación de los roles de género y la división sexual del trabajo en el convento al ser una mujer lesbiana, pero también mediante el ejercicio de la autoridad religiosa que limitaba el pensamiento libre y las expresiones contestarías por parte de quienes conformaban la institución religiosa. A pesar de ser una mujer lesbiana, considera que el cuestionar la estructura jerárquica de poder pesó más en su expulsión. Posteriormente, abandonaría la fe católica por un periodo de 10 años debido a la imposibilidad que, para entonces, veía de reconciliar la defensa de los derechos sexuales y reproductivos con su fe. Al día de hoy, se ha visto involucrada de nuevo en espacios cristianos, ensayando formas de ejercer la disidencia religiosa, que serán exploradas con mayor profundidad en el siguiente capítulo.

4.3.3. Amanda: entre el llamado religioso y el activismo feminista

La historia de Amanda⁴⁰ se asemeja a las anteriormente presentadas en tanto el desarrollo y descubrimiento de su vocación religiosa se produjo en la Iglesia Católica. Desde que era pequeña – de forma similar a la experiencia de Mónica Maher – sentía una profunda cercanía

⁴⁰ Amanda es abogada, tiene un master en Sistemas de Protección de Derechos Humanos de la Universidad de Alcalá de Henares y una especialización en Teología Feminista Decolonial de la Universidad Ibero de la CDMX. Fundadora del espacio Creyentes Feministas Ecuador, activista por los derechos humanos, de las mujeres y de la naturaleza.

con la fe de sus padres. Aquello que le conmovía de forma particular era el mensaje del evangelio en relación a los pobres y oprimidos. Posteriormente, describiría que una de sus canciones favoritas de la iglesia, había sido influenciada por la teología de la liberación:

Desde que tenía 5 años yo recuerdo amar ir a misa, amaba ir a la Iglesia. Pero el jardín de infantes la escuela donde estuve fueron lugares privados, pero no religiosos. Pero cuando fui al colegio era religioso y yo estaba muy emocionada. También me acuerdo de la primera comunión de mi hermana y recuerdo haber tenido envidia de que mi hermana mayor iba a poder recibir la comunión. Me robaba los libros de cantos y con el que más me identificaba era con uno que ahora sé que viene de la teología de la liberación, que es el Credo de Elsa Baeza (entrevista a Amanda Salgado, vía Zoom, 30 de mayo de 2021).

Cuando era adolescente, tuvo mucha cercanía con proyectos sociales liderados por la iglesia. Sin embargo, considera que esta fue en su mayoría, un contacto con sectores parcialmente progresistas de la misma. De hecho, da testimonio de que, en el marco de las actividades religiosas durante su adolescencia, se llevaban a cabo eventos en la comunidad que transgredían la doctrina oficial de la Iglesia Católica:

En mi adolescencia tuve una cercanía con un sacerdote carismático y una religiosa Vivenciana. Ellos también eran cercanos a la Teología de la Liberación. Entonces vivíamos en comunidades y repartíamos preservativos en las comunidades, entonces esa es mi experiencia de iglesia. Yo soy muy consciente que primero fui muy afortunada por conocer esa gente (entrevista a Amanda Salgado, vía Zoom, 30 de mayo de 2021).

De forma similar a la de Mónica, la resistencia por parte de la familia de Amanda para que pueda llevar a cabo su proyecto de vida en donde la vocación y el llamado religioso serían el centro, no tardó en aparecer. Sus padres se opusieron a su deseo de ingresar al convento. De hecho, su madre le manifestó que “hubiese sido mejor, creo que me hubiera quedado embarazada. Fue tan terrible que no pude volver a hablar de ese tema en cinco años” (entrevista a Amanda Salgado, vía Zoom, 30 de mayo de 2021).

Así, los deseos de su familia se impusieron en su decisión de estudiar la universidad y seguir la carrera de jurisprudencia. A pesar de que en su juventud la relación que mantenía con la Iglesia Católica y sus actividades sociales le habían mostrado facetas más progresistas e inclusivas de la fe, posteriormente se confrontó al conservadurismo y a posiciones contrarias a los derechos de las mujeres, por parte de la institución de la cual formaba parte. A esta realidad llegó en los procesos de acompañamiento a amigas cercanas en cuanto a sus decisiones personales sobre su salud sexual y reproductiva, elecciones que contradecían la

doctrina oficial del catolicismo. A pesar de esto, brindaba su acompañamiento y relataba estos hechos en las confesiones recurrentes con su sacerdote:

Dentro de la iglesia, siempre en la confesión hablaba del tema del aborto. Yo acompañaba a mis amigas a abortar. He acompañado a mis amigas a abortar, a pesar de que ellas sabían que era como la loca de la iglesia. Recuerdo que ellas sentían el peso de la culpa de la Iglesia, era tenaz. Y yo entonces no sé, nunca necesité que nadie me diga " Dios es compasión y misericordia". Yo pensaba: ¿Por qué yo, el Estado o la Iglesia va a juzgar? (entrevista a Amanda Salgado, vía Zoom, 30 de mayo de 2021).

No obstante, luego de experiencias educativas en el extranjero y gracias a la cercanía constante con movimientos sociales en defensa de los derechos humanos – específicamente de las mujeres – la tensión entre la posición oficial de la Iglesia Católica en relación a los derechos sexuales y reproductivos y su propio activismo feminista, suponían coyunturas que parecían irreconciliables:

Me fui un año a trabajar con sobrevivientes de trata en Nepal, donde no existe la religión católica, sólo había una iglesia. Entonces regresé muy motivada y me involucré en el movimiento feminista aquí, e inclusive iba con el pañuelo verde a mi grupo de oración, y tenía comentarios ofensivos por parte de algunas personas. Eso es violencia religiosa; porque es muy doloroso para mí como creyente que me digan incoherente y que me insulten y que cuestionen mi fe, me duele. Y fue un proceso en el que ya digamos que las personas cercanas de la Iglesia sabían que yo acompañaba a las mujeres en abortos, estaba a favor del aborto, que estaba en contra de que la Iglesia se manifieste en contra los derechos sexuales y reproductivos de la mujer. Pero además en contra de los derechos de las diversidades sexuales. A mí me causaba indignación y rabia y no entendía y no voy a entender nunca el mundo como está. Nunca lo voy a entender (entrevista a Amanda Salgado, vía Zoom, 30 de mayo de 2021).

De manera similar a las experiencias anteriormente contadas por Mónica Maher y Lía Burbano, la experiencia de Amanda está profundamente influenciada por el movimiento feminista, los movimientos sociales y la defensa de los derechos humanos. Sin lugar a dudas, las posibilidades de acceder a oportunidades de formación es un factor a considerar que probablemente ha influenciado en las posibilidades de estas mujeres de cuestionar los fundamentos de la fe en la cual habían sido criadas desde niñas. Así, los procesos de concientización a partir de sus experiencias situadas, aunque han tomado rumbos distintos, los han llevado en todos los casos a transgredir la doctrina oficial de sus religiones y pensar en otros horizontes posibles para gestionar las tensiones producidas entre su fe, su activismo y sus propias experiencias de vida.

4.3.4. “Virginia”⁴¹ y la violencia contra las mujeres dentro de iglesias evangélicas y pentecostales

“Virginia” se acercó al cristianismo de la mano de iglesias evangélicas y pentecostales movida por una búsqueda personal y espiritual profunda que le planteaba preguntas trascendentales para su desarrollo personal: “siempre me pregunté que debe existir algo más en la vida que solamente levantarse, hacer las mismas cosas, y después acostarte, o sea sin que haya un sentido de vivir” (entrevista a “Virginia”, Quito, 2 de febrero de 2021).

Su recorrido en las iglesias evangélicas y pentecostales, a las cuales ha pertenecido, esta permeado por importantes aportes a su vida personal y comunitaria. Por ejemplo, valora enfáticamente momentos vividos en actividades colectivas en contextos eclesiales como obras sociales, otras de teatro, la ejecución de música de alabanza y estudios bíblicos que alimentaban su deseo de cultivarse espiritualmente. Pero de manera análoga, evidencia que el trato hacia las mujeres era distinto y que las oportunidades de liderazgo y espacios de toma de decisión no eran accesibles por igual: “Me decían que tenía que obedecer a un hombre porque era “ungido” y que yo en cambio – mujer y recién llegada a la iglesia – no era ungida. Había como esa primera división que yo sentía y no entendía por qué, si la sangre de Cristo nos redime a todos por igual, no entendía” (entrevista a “Virginia”, Quito, 2 de febrero de 2021).

La experiencia de violencia que le marcaría más profundamente, vendría después al decidir terminar un embarazo que no deseaba. Al ser parte de la iglesia y participar en actividades de liderazgo e inclusive de predicación (más común entre protestantes evangélicos y pentecostales, donde varias iglesias sí permiten el pastorado y liderazgo femenino a diferencia de la Iglesia Católica), sentía gran culpa y vergüenza por la decisión de abortar que tomó:

Yo decidí abortar y me dolió tanto que dije: “Dios mío yo voy a pecar, si tú me exterminas, está bien por mí y a mí no me importa”. Además, le conté a otra mujer de la iglesia quién me dijo: “Este rato vamos a hablar con los pastores ¡te fregaste y tienes que hablar!”. Fui a hablar con ellos cuando ya había abortado y me dijeron hasta de lo que me iba a morir, empecé a llorar, me juzgaron muchísimo y no hubo nada de compasión por la decisión que había tomado. Me dijeron que no valía nada, que debería ir a limpiar baños en la iglesia (...) me quedé traumada de la situación (entrevista a “Virginia”, Quito, 2 de febrero de 2021).

Además, “Virginia” destaca que la violencia y recriminación que vivió se dirigió exclusivamente a ella por ser mujer. Quienes lideraban la iglesia echaron sobre ella toda la

⁴¹ Participante anónima.

culpa de las acciones que desde su evaluación consideraban como pecaminosas, sin nombrar si quiera, al hombre con quien estaba involucrada sentimentalmente: “A él no le dijeron nada, lo protegían de mí, echaron toda la carga sobre mis hombros, fue una violencia absoluta por ser mujer incluso llegaron a decirme ‘que nadie me iba a amar nunca más, que a los hombres no les gusta las mujeres como yo’” (entrevista a “Virginia”, Quito, 2 de febrero de 2021).

La violencia psicológica y simbólica ejercida contra “Virginia” en el contexto religioso al que pertenecía, se exacerbó principalmente por la decisión de abortar y ejercer su poder de autonomía sobre su cuerpo y decisiones sobre su salud sexual y reproductiva. Aunque durante los momentos que atravesó el juicio de su iglesia sentía gran culpa y vergüenza por la decisión tomada, posteriormente su contacto con perspectivas teológicas críticas (la teología de la liberación y la teología feminista), así como con experiencias de educación y desarrollo personal en el mundo secular, le permitirían encontrar espacios donde el ejercicio del cristianismo y sus decisiones personales presentarían menos conflicto. Su experiencia de disidencia religiosa será también analizada en el capítulo siguiente.

4.3.5. Francisco y sus experiencias de violencia en contextos religiosos como persona LGBTI

Francisco Guayasamín⁴² es un hombre abiertamente gay, activista por los derechos de las personas de las diversidades sexo-genéricas y dedicado al mundo del turismo para personas gay. Su encuentro con el cristianismo, de manera análoga a las experiencias anteriormente expuestas, se desarrolló en el credo católico. Sin embargo, sus experiencias se encuentran matizadas por un hecho que lo marcó profundamente y el cuál ha hecho público a través de la entrevista otorgada para esta tesis, pero también a través de medios de comunicación y su *blog* personal colgado en internet. Él nació en un convento católico en donde su madre biológica lo abandonó cuando niño y fue criado, hasta los 5 años, por monjas del Hogar “Rosa Virginia” perteneciente a las “Madres del Buen Pastor” ubicado en el Valle de los Chillos cerca de Quito, Ecuador. En este hogar se dedicaba a la educación de niñas consideradas “problema” para sus familiares.

La madre de su padre biológico, perteneciente a la acomodada familia Cordero en Cuenca, Ecuador, exigió a la madre biológica que se practique un aborto. Ante la negativa, ella

⁴² Creador de la plataforma País Canela con información sobre diversidad sexo-genérica en el Ecuador. Activista de derechos Gay desde 1998.

abandonó a Francisco y lo dejó a cargo de las religiosas donde ella, hasta entonces, también residía. Aunque su padre biológico no le reconoció legalmente, aportaba económicamente al convento en el que su hijo biológico Francisco residía. Posteriormente, fue adoptado ilegalmente por parte de una familia quiteña conservadora, católica y que, al cumplir 23 años, lo llevaría a huir de ese hogar por las experiencias de violencia de las cuales es un sobreviviente (Guayasamín 2019). Francisco lo pone en sus palabras de la siguiente manera:

Yo estuve viviendo en una comunidad religiosa con niños ahí, pero yo tenía como una atención especial por parte de las monjas porque luego descubrí que mi padre biológico les daba dinero (...) Mis padres adoptivos eran de doble moral, muy católicos, muy conservadores, pero poseedores un machismo tremendo (...). Nunca hicieron papeles de adopción. Lastimosamente hasta ahora en la comunidad religiosa que yo vivía se descubrió que vendían niños y mi papá biológico era el que pagaba para que me alejen lo más posible de mi madre biológica (entrevista a Francisco Guayasamín, vía Zoom, 10 de abril de 2021).

Al igual que muchas personas LGBTI criadas en familias tradicionales-ecuatorianas, la moral tradicional católica relacionada con la definición de familia y los roles de género, tuvieron repercusiones en su aceptación como hombre gay frente a las normas y expectativas familiares, sociales y religiosas: “Pues por todo lo que supuestamente decía la Biblia me afectaba (...) Viví con una familia muy manipuladora que siempre me metió la idea de que yo era culpable de todo (...) Yo viví con la idea, de Dios castigador del Dios que tiene el infierno y Dios que está viendo los pecados” (entrevista a Francisco Guayasamín, vía Zoom, 10 de abril de 2021).

No obstante, la culpa y formas de violencia LGBTI fóbica que vivió en su familia no correspondían únicamente a su orientación sexual y expresión de género. Al haber sido un hijo adoptado, relata haber experimentado tratos diferenciados que le ponían en una posición de inferioridad. Esto, le resulta sorpresivo, debido a que, de acuerdo a su experiencia, son los movimientos Pro-vida cercanos al catolicismo conservador anti-género, quienes en la actualidad con vehemencia promueven la adopción (únicamente reservada para familias heterosexuales) como una de las opciones ante embarazos no deseados. Esto contrasta con la violencia vivida por Francisco por parte de personas pertenecientes a los movimientos mencionados:

Yo me eduqué con un complejo de rechazo tenaz, porque era raro el hijo adoptado que era bien visto y era extraño que toda la familia católica y conservadora acepte a un hijo adoptado, para que veas que inclusive gente “Pro-vida” tenía ese concepto. Yo llegué a los cinco años de

esa familia y me dijeron: “eres hijo adoptado y ser adoptado es malo. O sea, ya con eso ya me clavaron el primer concepto de que ya yo era malo” (...) En otra ocasión, un sacerdote católico me llamó hijo bastardo, cuando fui a pedir mi acta de bautismo para poder trabajar con los sacerdotes Carmelitas y me dijo: “Yo no entiendo como un hijo bastardo puede estar dentro de la iglesia” (entrevista a Francisco Guayasamín, vía Zoom, 10 de abril de 2021).

Como ha sido evidenciado, Francisco vivió fundamentalmente dos hechos de violencia simbólica y psicológica atribuibles a motivaciones religiosas y morales sostenidas desde su familia de adopción como por parte de actores de la Iglesia Católica con quienes ha tenido contacto en su vida. Sin embargo, como ha sido común para las participantes de la investigación, los hechos de discriminación vividos no implicaron el cese de su deseo de cultivar su vocación religiosa y pertenecer a una comunidad de fe cristiana. Las formas en que la disidencia religiosa ejercida por él, a partir de las experiencias aquí descritas, será materia de análisis en el próximo capítulo.

4.4. Conclusión del capítulo cuarto

En este capítulo analicé las experiencias e historias de violencia, discriminación y tensión frente al campo religioso. Para contextualizar presenté brevemente datos e información sobre la violencia basada en género y la violencia contra la población LGBTI para posteriormente problematizar la violencia suscitada en contextos religiosos, como una forma de violencia simbólica.

Posteriormente, presenté las experiencias de vida de personas católicas y protestantes que atravesaron por situaciones de tensión, contradicción y cuestionamiento de sus comunidades de fe y creencias religiosas, al confrontar, por un lado, su deseo de desarrollar su vocación religiosa y, por otro, la realidad de la violencia y discriminación diferenciada por su género y orientación sexual. Tal situación los llevaría, como será ilustrado en el siguiente capítulo, a tomar caminos divergentes en el cuestionamiento de la hegemonía religiosa y el ejercicio de su agencia individual y colectiva.

Capítulo 5. La disidencia religiosa en el campo religioso del cristianismo ecuatoriano

Los procesos de disidencia religiosa no han sido de ninguna forma lineales ni secuenciales. En algunos casos, se ha producido un contacto con el campo conservador en primera instancia, para posteriormente dar paso a procesos de ruptura del mismo para la posterior consolidación de vías de disidencia religiosa. En otros casos, se trata de procesos continuos y de vaivén entre el campo hegemónico y el disidente, todo esto atravesado por contradicciones, confusiones y tensiones entre distintas formas de vivir la experiencia religiosa en su conjunción con el activismo feminista y en favor de las diversidades sexo-genéricas.

El poner en el centro las experiencias relatadas en el capítulo anterior es valioso para este trabajo de investigación, pues evidencian una estructura social que, por una parte, permite el desarrollo parcial de la vocación religiosa y canalización de las epifanías personales y, por otra, produce experiencias de violencia y/o discriminación a las personas entrevistadas. En tal sentido, lo que interesa en este capítulo es retomar la noción de *habitus* para la sociología bourdiana como aquella estructura social profundamente enraizada en los procesos de subjetivación de las personas que les permiten dotar de sentido a sus experiencias vitales (Schäfer, Seibert y Tovar 2020, 20).

Las experiencias religiosas dibujan lo que, para este trabajo, califico como *disidencia religiosa*; las mismas son vistas como relevantes al dar cuenta de la religión como un campo en el que, a la vez, entran en conjunción su sentido práctico (las creencias de las personas y el significado que le otorgan a sus experiencias religiosas) y consideran la influencia de las fuerzas y estructuras sociales que sobre ellas se imponen. Partiendo de los aportes de las teorías de la religión vivida (*lived religion approach*) considero que la religión no es un mero fenómeno que debe quedar circunscrito a la esfera privada o individual de las personas, sino que, con frecuencia, permiten acciones e interpretaciones de carácter colectivo y que están imbricados con fenómenos de carácter cultural, social, ideológico y político (Nyhagen 2017).

A continuación, presento evidencia empírica que fundamenta la tesis central de este trabajo de investigación: en las experiencias situadas de las personas participantes – aquellas disputas que se dan en el campo religioso macro de la estructura social – toman cuerpo y son vividas en la cotidianidad de individuos de carne y hueso. Así, busco explorar la forma en que estas experiencias, tanto individuales como colectivas, ponen en evidencia las tensiones producidas en el campo religioso y que han suscitado acciones de resistencia, agencia y disidencia, que podrían ser muestra de la colectivización de las experiencias individuales de disidencia

religiosa. Estas experiencias tienen rasgos en común, como vocación y llamado religioso, la supervivencia a las formas de violencia simbólica en contextos religiosos, el cuestionamiento crítico a prácticas y creencias propias de estos espacios, y la vivencia de experiencia liberadoras en contextos en donde la puesta en marcha de la disidencia religiosa ha sido posible.

Los extractos de las entrevistas realizadas se articulan, en su mayoría, con los aportes de los feminismos postseculares que – como se discutió en el marco teórico de este trabajo – han apostado por retomar el debate entre lo secular y lo religioso, visibilizando la politización emprendida por diversos actores sociales en el ejercicio de reinención, relectura y reinterpretación de sus tradiciones religiosas que históricamente han sido conservadoras y hegemónicas.

5.1. La Iglesia Unida del Ecuador y la disidencia religiosa

En el capítulo anterior, repasé brevemente sobre la experiencia de Amanda, Lía y Mónica referente a su llamado y vocación religiosa. Como punto en común de sus historias se tiene el sentimiento de vocación y llamado religioso que experimentaron desde temprana edad, estaba acompañado por la resistencia y crítica por parte de sus progenitores, con el fin de impedir que prosigan con su formación religiosa y no con su formación profesional. Sus experiencias religiosas parecerían ser el punto de partida para la compatibilización entre las tensiones provocadas por la vocación que sentían, frente a las experiencias de violencia y discriminación por su condición de género, raza y clase al interior de contextos eclesiales. En cuanto al segundo punto en común encontrado, las participantes arriba mencionadas, se congregan actualmente en la Iglesia Unida de Ecuador. A través de distintos caminos transitaron hacia esta iglesia tras procesos de búsqueda, compatibilización y cuestionamiento entre su vocación religiosa y la realidad de la estructura social de las iglesias pertenecientes al campo hegemónico/conservador.

De ahí que, primeramente, en este apartado, haré un breve repaso de la historia de la UCC para poder comprender de manera más amplia el surgimiento de la Iglesia Unida de Ecuador y su vinculación a esta, para finalmente presentar la experiencia de disidencia religiosa de algunas de sus miembros.

5.1.1. Breve historia de la UCC y su visión sobre los derechos de las mujeres y de la población LGBTI

La tradición de la UCC se remonta a la reforma protestante del siglo XVI, que ha sido explicada más ampliamente en el primer capítulo de este trabajo de investigación. Sin embargo, cabe resaltar que este es un evento histórico importante en la identidad religiosa y litúrgica de esta iglesia por haberse constituido en una coyuntura que permitió el cuestionamiento de los intereses políticos y económicos en torno a la Iglesia Católica de la época. Específicamente, la UCC nace el 25 de junio de 1957 tras la fusión de iglesias agrupadas bajo la denominación de “Iglesia Evangélica y Reformada” e “Iglesias Cristianas Congregacionales” de los Estados Unidos de América. Ambos grupos de congregaciones, compartían fuertes intereses alrededor de la libertad religiosa y estaban influenciadas por el protestantismo europeo, la tradición litúrgica, la enseñanza del catecismo, su apertura a valores como el pluralismo religioso, la diversidad y la libertad.

La segunda mitad del siglo XX, en los Estados Unidos, atestiguó un avivamiento religioso al cual el proyecto de esta iglesia unida respondió desde sus tradiciones teológicas influenciadas por el calvinismo, el luteranismo y perspectivas teológicas compatibles con tendencias políticas en el espectro del progresismo y el liberalismo de izquierda norteamericano; influencias que hasta el día de hoy son evidentes y mayoritarias en esta iglesia (Gunneman 1999).

Esta iglesia estadounidense fue pionera en brindar acceso a las mujeres a posiciones ministeriales que en la Iglesia Católica y en varias denominaciones del protestantismo aún son impensables. Una de las figuras claves en la tradición de la UCC es la de Antoinette Brown. En 1853, ella se convirtió en la primera reverenda mujer en ser ordenada como ministra en una denominación cristiana. Brown fue reconocida por utilizar sus habilidades de oratoria y de activismo religioso para expandir los derechos de las mujeres y buscar la abolición de la esclavitud. De hecho, participó en la primera “Convención Nacional de los Derechos de las Mujeres”, en 1850, dando un discurso que abordó los derechos de las mujeres y la abolición de la esclavitud de las personas afroamericanas (UCC s.f).

Desde la década de los setenta hasta la actualidad, la UCC ha apoyado en distintos niveles e instancias los derechos de las mujeres. Desde 1971 se tienen registros de las declaraciones realizadas por su Sínodo en torno al derecho a decidir de las mujeres sobre sus cuerpos. Estas han sido controversiales y se han diferenciado de la posición oficial de iglesias protestantes

conservadoras y de la posición del catolicismo romano en los Estados Unidos. En la primera de estas declaraciones hecha en el octavo sínodo general del 29 de junio de 1971 sobre el derecho a decidir y el aborto, el Sínodo afirmaba lo siguiente:

Las visiones teológicas y científicas sobre la vida humana son tan numerosas y variadas que una visión en particular no debería ser impuesta en la sociedad a través de su sistema legal. Las leyes actuales que prohíben el aborto no son ni justas ni aplicables. Obligan a las mujeres a soportar embarazos no deseados o a buscar abortos clandestinos a pesar de los riesgos médicos y el sufrimiento implicado. Al limitar severamente el acceso a abortos seguros, estas leyes tienen el efecto de discriminar a las mujeres pobres (...) Por estas razones, el Octavo Sínodo General de la Iglesia Unida de Cristo llama a derogar todas las prohibiciones para abortos practicados por médicos. Esto sacaría al aborto del ámbito de la ley penal y haría que abortos voluntarios y médicamente seguros estén disponibles para todas las mujeres. Simultáneamente, pedimos que se brinde protección adecuada a los “objetores de conciencia” en contra del aborto, incluyendo médicos, enfermeras y futuras madres (UCC 1971).

La posición adoptada por la iglesia, en la década de los setenta, respecto a los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres, defendía ámbitos como el derecho a decidir, principios de la separación de la Iglesia y el Estado para la elaboración de leyes de gobierno, y la defensa de la objeción de conciencia como un derecho humano para quienes estaban en contra del aborto. Esto ocurría en un contexto en el que la Iglesia Católica, al igual que varias denominaciones del protestantismo conservador, se oponía férreamente al derecho a decidir. Además, es fundamental situar el contexto en el que la voz de la UCC era de importancia en una década que iniciaba con la legalización del aborto en los Estados Unidos (UCC 1971).

Los setenta fueron de gran importancia para los movimientos feministas norteamericanos y para los proveedores de servicios de salud que se habían movilizado por años en favor de los derechos sexuales y reproductivos. El 22 de enero de 1973 la Corte Suprema legalizó el aborto en todo el territorio estadounidense, otorgando la posibilidad de salvar la vida de millones de mujeres que, hasta ese entonces, presentaban altas tasas de mortalidad relacionadas con el embarazo y el parto producto de abortos clandestinos. Se calcula que en 1965 el 17% de estas muertes eran provocadas por abortos en condiciones de ilegalidad e insalubridad (Planned Parenthood 2020).

Es así que podemos afirmar que especialmente la influencia del feminismo de la segunda ola en Norteamérica, moldeó e incidió en la vida misma de la UCC y de las posiciones, discusiones, prácticas litúrgicas, reflexiones teológicas y resoluciones que ha ido adquiriendo

desde su nacimiento hasta la actualidad. Durante la década de los 60 y 70, en los Estados Unidos y otros países industrializados, tomó fuerza una corriente del feminismo que surgió en un contexto de consolidación del modelo económico fordista con una alta tasa de institucionalización de la burocracia estatal y el ensanchamiento de la clase media, particularmente en los países del norte global.

Así también, la inserción masiva de las mujeres en el mercado laboral supuso el cuestionamiento de uno de los pilares más importantes de la reproducción del sistema capitalista moderno: la familia nuclear y su división binaria de los roles de género, para el aseguramiento de la división sexual del trabajo necesaria y el sostenimiento de las condiciones de vida de la clase trabajadora (Flores 2004).

A las condiciones materiales anteriormente descritas, se le sumaban en Norteamérica, las luchas de los movimientos sociales antirracistas, anticapitalistas y pacifistas. Es así que el feminismo de la segunda ola – en rasgos generales – se caracterizó por cuestionar la subordinación y discriminación de las mujeres en todos los ámbitos (tanto de la vida pública, como de la privada) a través de un activismo político que buscaba la concientización de la situación de opresión de las mujeres; la teorización en el campo académico de los estudios y teorías feministas; y la puesta en práctica de políticas para el desmantelamiento del sistema patriarcal. El proceso de concientización, militancia política y producción académica del feminismo de la segunda ola, puede ser sintetizado en el siguiente objetivo que buscaba:

Darse cuenta de la extensión contemporánea e histórica del orden sexual asimétrico, desnaturalizarlo y paulatinamente identificar los espacios, expresiones y dispositivos que posicionaban desfavorablemente a las mujeres en el diseño social de valor, prestigio y privilegios, fue una verdadera conmoción existencial. Dicho proceso de creciente concientización feminista no solo cuestionó la autenticidad de las identidades y arreglos de género, sino que – para algunas de sus tendencias – prometió minar el propio orden socioeconómico, político y cultural (Maier-Hirsch 2020, 12).

Es así que la iglesia en cuestión no sólo fue influenciada por las principales tendencias y cuestionamientos planteados por el feminismo de la segunda ola, sino que propicio, en sus espacios, la construcción y creación de procesos de concientización e interpelación feminista. Esto resulta interesante retomando la visión bourdiana de la competencia por los bienes de la salvación que en el campo religioso se produce. En tanto para Bourdieu en el campo religioso el sistema de creencias y prácticas de la ideología religiosa evidencia la competencia entre “las estrategias de diferentes grupos de especialistas puestos en competencia por alcanzar el

monopolio de la gestión de los bienes de la salvación y de las diferentes clases interesadas en sus servicios” (Bourdieu 2006, 35).

En este sentido, la influencia del contexto histórico, social y político sobre el sistema de prácticas y creencias (sistematizados en una doctrina) de la UCC, podría ser indicio de la necesidad de la religión cristiana de transformar sus rituales, liturgias, cultos (en el sentido práctico de lo religioso) y de adaptar su doctrina sistematizada (en el sentido de las creencias) a la influencia social que, por ejemplo, los movimientos feministas y LGBTI han supuesto por las reivindicaciones liberadoras en cuanto a los derechos de las mujeres y de las diversidades sexo-genéricas. La emergencia de versiones alternativas en el campo religioso – entendidas como pertenecientes a la disidencia religiosa en relación al cristianismo hegemónico/conservador – se podría deber en parte a nuevos intereses que en la sociedad aparecen y a en la competencia por los bienes de la salvación que Bourdieu (2006) explica. Resulta lógico pensar que desde la religión se generen respuestas a estas nuevas demandas con el fin de competir y asegurar una parte de la gestión de los bienes de la salvación en el vasto y diverso campo religioso, y no dejarlo todos en manos de quienes detentan la hegemonía de la gestión de lo religioso (que correspondería a las fracciones conservadoras del catolicismo y protestantismo en el campo religioso ecuatoriano).

No obstante, estos no estuvieron libres de resistencias y controversias, ya que los sectores conservadores, tanto al interior de la UCC como en el campo religioso conservador de la época, criticaban lo que consideraban era una excesiva influencia del feminismo y los movimientos de izquierda en la agrupación religiosa. Por otro lado, existían voces que, al contrario, reclamaban que la iglesia no hacía lo suficiente para erradicar las desigualdades de género. Es así que, en 1975, la “Fuerza de Tarea sobre Mujeres en la Iglesia y la Sociedad” desafió al Consejo Ejecutivo a implementar recomendaciones para la eliminación del sexismo que incluían el desarrollo de políticas de acción afirmativa en favor de las mujeres, apoyo mejorado y personalizado al clero femenino, y el establecimiento de una comisión consultiva permanente sobre “Mujeres, Iglesia y Sociedad”. De forma similar a los grupos de concientización feminista característicos del movimiento durante la segunda ola, en la iglesia se facilitaban grupos de discusión sobre asuntos feministas, demandas sociales de la época, el rol de las mujeres en la iglesia y temas de teología feminista (Brown 2007).

Como mostré al inicio de este apartado, la UCC es pionera en la ordenación de mujeres como reverendas entre las iglesias cristianas en los Estados Unidos desde el siglo XIX, así como

iglesias bajo la denominación de “Universalistas”.⁴³ No obstante, no fueron sino hasta después del fin de la Segunda Guerra Mundial que otras denominaciones protestantes permitieron el acceso a las mujeres a posiciones altas de liderazgo clerical. Esto es relevante en un país en el que tan sólo el 11% de las congregaciones cristianas son lideradas por mujeres, una cifra que se ha mantenido prácticamente inalterada desde la década del ochenta. La Iglesia Católica y denominaciones como los Bautistas del Sur, la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días (iglesia mormona) y la Iglesia Ortodoxa, no permitían la ordenación de mujeres hasta el 2014 en los Estados Unidos y esa es una realidad que no ha cambiado (Masci 2014).

Así también, aunque otras iglesias cristianas como la *American Baptist Church*, *Evangelical Lutheran Church in America*, *Episcopal Church*, *Unitarian Universalist* y la *United Methodist Church* permiten la ordenación de mujeres, la mayoría de éstas no cuentan en la actualidad con mujeres ejerciendo los cargos más altos de liderazgo, como el de Obispa Presidenta. En el caso de la Iglesia Católica en los Estados Unidos, aunque su doctrina oficial no ha cambiado, los últimos sondeos indican que el 59% de sus fieles estadounidenses apoyarían la posibilidad de abrir el sacerdocio para las mujeres, a diferencia de la iglesia mormona quienes se oponen en un 87% a esto (Sandstrom 2016).

En cuanto a los derechos e inclusión de las personas LGBTI en la iglesia, la UCC hizo sus primeras declaraciones apoyando los derechos civiles de las diversidades sexo-genéricas en 1969. En 1972 ordenó el primer ministro abiertamente gay, el Reverendo William R. Johnson, y en las tres décadas que le siguieron a este acontecimiento, el Sínodo general ha hecho firmes pronunciamientos para demandar al Estado la igualdad de derechos para personas lesbianas, gay, bisexuales y transgénero en el país. Un ejemplo de esto fue la resolución, hecha pública, del 04 de Julio del 2005 en apoyo al matrimonio igualitario en los Estados Unidos, en la cual brindó apoyo civil a las leyes que lo permitan, pero también instó a las iglesias locales a celebrar y bendecir estas uniones (UCC s.f).

Además, cabe mencionar que la UCC tiene una importante alianza con su par en Canadá: la United Church of Canada con quien ha firmado un acuerdo de comunión total, en el que se comprometieron a mantener una visión y misión conjunta, lo cual implica el reconocimiento

⁴³ Es definida como una religión liberal (en tanto defiende la libertad de pensamiento individual, grupal y la razón) que no tiene un credo específico, sino que promueve la libertad de conciencia de sus practicantes alrededor de la búsqueda espiritual en áreas como: la existencia de un poder divino, la vida y la muerte, los textos sagrados, la oración y las prácticas espirituales; entre otros. Su origen data de la década de los sesenta (Unitarian Universalist Association 2021).

mutuo de sus sacramentos y la ordenación de sus ministros. Ambas son las únicas denominaciones protestantes que se reconocen como “unidas y unificadoras” al tener el origen común de la fusión de tradiciones evangélicas-reformadas y de iglesias congregacionales. Finalmente, las similitudes más grandes que comparten ambas iglesias son su apertura y compromiso a la justicia social y la inclusión de las personas de las diversidades sexo-genéricas (World Council of Churches 2015).

5.1.2. El nacimiento de la Iglesia Unida de Ecuador

Hasta aquí se han expuesto algunos elementos históricos relacionados con la visión de la UCC en torno a los derechos de las mujeres y de las diversidades sexo-genéricas, los cuales son fundamentales para entender las particularidades que las expresiones de disidencia religiosa han tomado en el contexto ecuatoriano. Es así que se proveerá en el mismo sentido, información relacionada con los recientes orígenes de la Iglesia Unida del Ecuador para contextualizar las experiencias de los participantes en esta investigación que se congregan en ella.

La Iglesia Unida de Ecuador⁴⁴ (IUE) nace en el 2019 en medio de un contexto social y político que demandaba mayores progresos en materia de derechos y condiciones de vida para las mujeres y la población LGBTI. Algunos miembros de la Iglesia Evangélica Luterana del Ecuador (IELE) – congregación que será también abordada en el análisis de este trabajo – demandaban una iglesia que sea frontalmente afirmativa e inclusiva en favor de las diversidades sexo-genéricas. Aunque esta última se ha caracterizado por dar la bienvenida a las personas sin distinción de su orientación sexual, expresión y/o identidad de género, quienes posteriormente formarían la IUE buscaban una congregación que públicamente promueva y declare la defensa total de la inclusión para la población LGBTI. De forma similar a iglesias como la UCC y la *United Church of Canada* en Norteamérica, tomando posturas inclusive políticamente compatibles con el feminismo y los derechos de las personas LGBTI.⁴⁵

El acto que dio inicio a esta congregación que, aunque no se encuentra registrada formalmente ante el Estado ecuatoriano, se ha reunido de manera constante tanto presencial como virtualmente desde el 2019. Fue la marcha del orgullo LGBTI realizada en Quito el 29 de

⁴⁴ La página web de la Iglesia Unida de Ecuador es la siguiente: <https://iglesiaunida.ec/>.

⁴⁵ Nota de campo, 21 de abril de 2021.

junio de 2019, cuando algunos miembros de la IELE se reunieron en sus inmediaciones como punto de partida junto a la Reverenda Mónica Maher quien es, además, ministra ordenada de la UCC. Empezaron una caminata que los llevaría del barrio de La Floresta hacia el Parque de La Carolina, para unirse a la marea de personas que, en su mayoría, levantaban banderas con colores de arcoíris y mensajes en favor de los derechos de las personas pertenecientes a las diversidades sexo-genéricas.⁴⁶

Un ambiente que sus participantes calificaron como de efusividad, libertad y reivindicación de derechos, se vivía en un acto que, aunque pequeño, era simbólico e inédito. Los miembros de la iglesia, al recordar su participación en la marcha, recalcan que era la primera vez que veían a personas con mensajes vinculados al cristianismo y la religiosidad participando activamente en una manifestación por el Orgullo LGBTI. Especial atención captó la Reverenda Maher acompañada de quienes, posteriormente, serían los miembros fundadores de la IUE. Juntos mostraban mensajes sobre la posibilidad de compatibilizar las creencias religiosas del cristianismo y el activismo LGBTI⁴⁷ (Anotaciones diario de campo, enero a mayo de 2021):

Fotografía 5.1. Participación de miembros de la Iglesia Unida de Ecuador en la marcha del orgullo LGBTI llevada a cabo en Quito- Ecuador el 29 de junio de 2019.



Fuente: Iglesia Unida de Ecuador

⁴⁶ Nota de campo, 21 de abril de 2021.

⁴⁷ Notas de campo, de enero a mayo de 2021.

El medio digital Wambra (2019) cubrió esta marcha y realizó una breve entrevista en donde la Reverenda Mónica Maher afirmaba lo siguiente: “Soy Mónica Maher, reverenda de la UCC la cual hace décadas apoya el matrimonio igualitario, los derechos humanos de las personas LGBTI y siempre decimos que Jesús predicó amor; que Dios es amor; y que el amor es el amor” (Maher 2019).

Desde entonces, la naciente congregación comenzó a reunirse mensualmente en la casa de una de sus fundadoras, agrupando a personas cristianas de distintas denominaciones (evangélicas, bautistas, católicas, luteranas, anabaptistas). Una vez desatada la crisis sanitaria por COVID-19, la iglesia se reunió de manera virtual, a través de la plataforma Zoom. Esto le permitió captar miembros de varias partes del mundo en países como México, El Salvador, Guatemala, Honduras, España, Canadá y Estados Unidos.

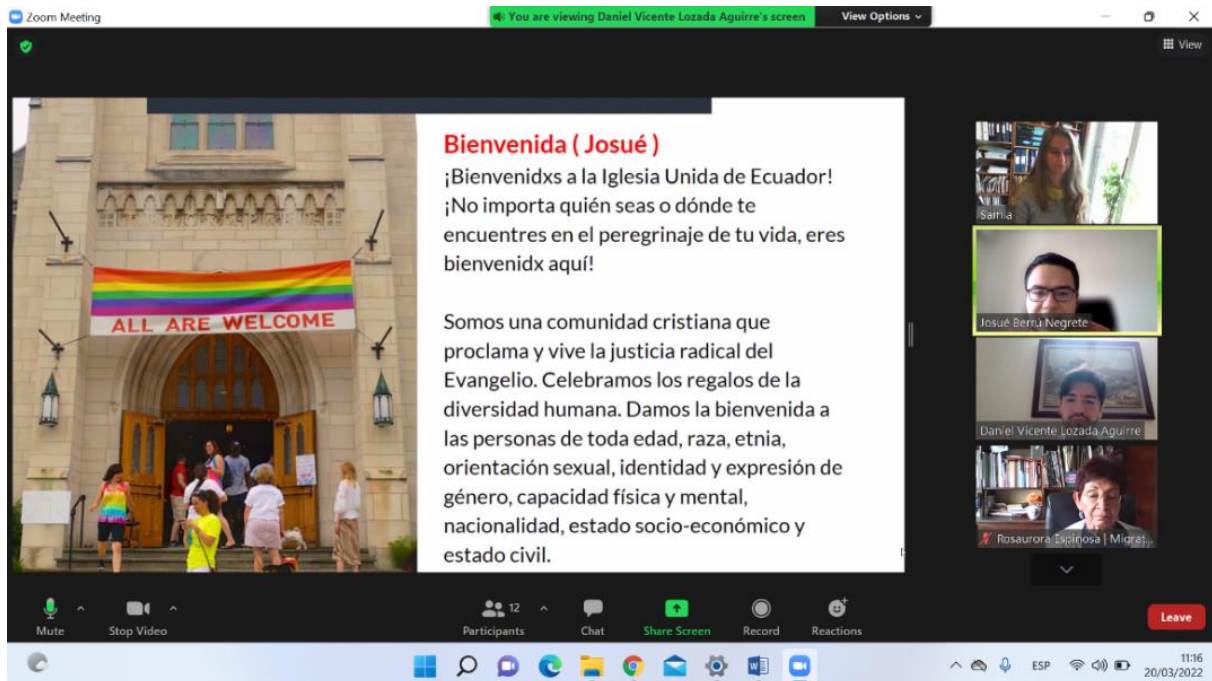
5.1.3. Características doctrinales y litúrgicas de la Iglesia Unida de Ecuador

La iglesia se define como una comunidad de fe cristiana, inclusiva, con espíritu ecuménico y abierto al diálogo interreligioso. Afirma que los sacramentos que imparten, el bautismo y la comunión o santa cena, están completamente accesibles a todas las personas, incluyendo a aquellas que pertenecen a la población LGBTI. Cada liturgia inicia con la siguiente declaración que es repetida por todas las personas participantes:

Somos una comunidad cristiana que proclama y vive la justicia radical del Evangelio.

Celebramos los regalos de la diversidad humana. Damos la bienvenida a las personas de toda edad, raza, etnia, orientación sexual, identidad de género, capacidad física y mental, nacionalidad, estado socio-económico y estado civil (Iglesia Unida de Ecuador 2019).

Fotografía 5.2. Bienvenida en un servicio virtual de la Iglesia Unida de Ecuador inclusiva con las personas LGBTI



Fuente: Archivo personal.

La liturgia sigue una estructura definida y es semejante a otras del protestantismo histórico, e inclusive guarda ciertas similitudes con la misa católica. Difiere considerablemente de la forma de llevar a cabo el rito del culto del protestantismo evangélico, optando por una celebración más apegada al protestantismo europeo. Con esto nos referimos a que el servicio litúrgico guarda una estructura definida y aunque permite un alto grado de participación y flexibilidad, sigue las formas usadas por iglesias tradicionales como la luterana, anglicana, episcopal, metodista y la iglesia católica. No es común el uso de cánticos evangélicos modernos en ritmo de pop, rock o baladas (como si ocurren en las iglesias evangélicas locales) sino que se prefiere música sacra, clásica, andina y que tope temáticas sociales como la desigualdad, la VBG, la discriminación en contra de la población LGBTI y de los pueblos y nacionalidades indígenas y afroecuatorianos.⁴⁸

En relación a los aspectos ideológicos y discursivos, presentes en la iglesia, son frecuentes la alusión a Jesucristo como una divinidad liberadora quién trajo un mensaje de amor, justicia e inclusión para las personas. Hace hincapié en cuestionar la moral tradicional del cristianismo

⁴⁸ Josué Berrú, notas de campo, de enero a mayo de 2021.

conservador que, a su criterio, llena de sentimientos de culpa. En reiteradas ocasiones se habla sobre el rol político que consideran que la iglesia debe tener, al denunciar los abusos e injusticias cometidas en el mundo.⁴⁹ La experiencia de participar en los servicios de la iglesia y poder abiertamente anunciar la pertenencia propia a las poblaciones de las diversidades sexo-genéricas, es un factor diferenciador de gran envergadura en relación a la mayoría de iglesias cristianas locales. Esto genera una sensación personal de confianza, apertura y acogimiento.

Las partes que se siguen en la liturgia son las siguientes: preludio de música instrumental; llamado a la adoración, una oración que invita a las personas participantes a la adoración y oración conjunta; oración de apertura; himnos; oración de confesión, donde los motivos de la penitencia suelen ser lo que consideran pecados sociales como la VBG, la discriminación contra la población LGBTI, el daño ambiental y la desigualdad social; un saludo de paz; oraciones de la comunidad, donde las personas comparten sus motivos de oración; oración del Padre/Madre Nuestro/a, adaptación de la oración del padre nuestro que optar por un uso en femenino y masculino del nombre de Dios y su alusión a la divinidad como Padre y Madre; anuncios y bendición final.⁵⁰

En cuanto a los aspectos formales y litúrgicos de los servicios en esta iglesia, los principales aportes en la observación participante de Joseph Salazar (2021) resaltan la diferencia sustancial en el tipo de música que se emplea en el servicio, al tratarse mayoritariamente de música barroca de autores como J.S Bach, Vivaldi y Handel; así como música que no es religiosa ni hace alusión directa al cristianismo, pero que toca temas sociales como la justicia social, racial, ambiental y de género. Además, resalta la horizontalidad en momentos centrales de la celebración como el sermón en donde – aunque hay una persona o un grupo de personas encargadas de dirigirlo – al final se invita al diálogo y reflexión compartidas. Eso ocurre principalmente en los momentos en los que pide compartir los motivos de oración, donde se realiza un ejercicio de intercesión comunitario.

Durante los momentos del servicio dominical, es común compartir experiencias difíciles que los participantes se encuentran atravesando como crisis económicas, de salud, problemas familiares, laborales e inclusive experiencias de violencia por razones de género, discriminación hacia miembros que pertenecen a la población LGBTI y otras violaciones a los derechos humanos, ya sea que hayan acontecido recientemente o a lo largo de la vida de las

⁴⁹ Josué Berrú, notas de campo, 28 de marzo de 2021.

⁵⁰ Josué Berrú, notas de campo, de enero a mayo de 2021.

personas que las comparten. Por ejemplo, en el servicio del 18 de abril de 2021, la reverenda Mónica Maher pedía oración por los casos de sobrevivientes de violencia sexual perpetrada por sacerdotes católicos en el Ecuador, especialmente en referencia al caso del cura Cordero en la ciudad de Cuenca.⁵¹

En este sentido, las observaciones realizadas por Joseph Salazar (2021) resaltan el contenido político que se hace presente en las peticiones de oración, los cuales no sólo topan aspectos que involucran la defensa de los derechos de las mujeres y las poblaciones LGBTI, sino también activismos de diversa índole como el ambientalista, el animalista el laboral y el de los niños, niñas y adolescentes. Para ilustrarlo destaca lo expresado por una participante del servicio virtual del 25 de abril de 2021 (celebrado por la conmemoración del Día Internacional de la Tierra) quien pedía oración para frenar los avances de la compañía multinacional de semillas y herbicida “Monsanto” en México, la cual considera que “envenena la tierra” de su país. Así, causas ecologistas tienen apertura de ser escuchadas y valoradas en esta iglesia lo que abre la posibilidad de expresiones de sincretismo religioso en sus rituales.

Por ejemplo, en el mismo servicio, la celebración involucró un ritual transmitido virtualmente en el que desde la cosmovisión indígena-andina se celebraba a la *Pachamama*, su riqueza y posibilidad de alimentar a los seres vivientes. Adicionalmente, se incluyó una oración empleada por los indígenas norteamericanos para honrar a la tierra. Esta es, sin lugar a dudas, una expresión de la disidencia religiosa en esta iglesia, ya que en la mayoría de iglesias cristianas conservadoras, un ritual de este estilo, sería calificado como una herejía incompatible con la doctrina oficial a la cual estas congregaciones se rigen.⁵²

En este punto, vale la pena regresar a los planteamientos teóricos de esta investigación en cuanto a las posibilidades de contestación al orden religioso hegemónico y la disidencia religiosa al interior del campo religioso. Como ha sido evidente en la información recabada durante la fase de observación participante se han llevado a cabo dentro de la IUE prácticas que han empleado elementos de distintas creencias, religiones y/o prácticas espirituales; hechos que son calificados como herejías e inclusive actos abominables en el campo del cristianismo conservador hegemónico. Estas prácticas ponen en cuestión los fundamentos de la religión dominante, ya que busca monopolizar la verdad sobre el proyecto de salvación que propone y las prácticas heréticas pondrían en tensión su legitimidad absoluta, como lo plantea

⁵¹ Joseph Salazar y Josué Berrú, notas de campo, de enero a mayo de 2021.

⁵² Josué Berrú, notas de campo, de enero a mayo de 2021.

la sociología de Bourdieu. Otras perspectivas sociológicas como las de Émile Durkheim, subrayan que la religión hegemónica no admite cuestionamientos a sus preceptos fundacionales, evitando el entrecruce entre lo sagrado y lo profano (Durkheim 1961).

De ahí que, para comprender las prácticas sincréticas o propias del pluralismo religioso, los planteamientos de Bourdieu describen las formas en cómo quienes no pertenecen al cuerpo sacerdotal ni gozan de la legitimidad para la administración del capital religioso, pueden incurrir en prácticas heréticas al manipular la sistematización de prácticas, creencias y rituales que componen a las religiones hegemónicas. Las prácticas heréticas como las divide Bourdieu pueden cuestionar el orden religioso establecido, promover la autonomía de los creyentes para la administración del capital religioso, y la libertad de conciencia o autodeterminación religiosa (Bourdieu 2006).

Aunque para las expresiones del cristianismo conservador hegemónico las prácticas llevadas a cabo en la IUE carecerían de legitimidad por no contar con la aprobación de su cuerpo sacerdotal o ser incompatibles con la doctrina oficial (de la iglesia católica o del entendimiento de la sana doctrina en la mayoría de iglesias del protestantismo evangélico), éstas se podrían catalogar como expresiones de la disidencia religiosa porque son la muestra viviente de la operativización de las prácticas heréticas descritas por Bourdieu por las siguientes razones: a) las llevan a cabo personas que se definen como cristianas pero que en ejercicio de la libertad religiosa, de conciencia y autodeterminación religiosa ha optado por formas alternativas de vivir su cristianismo; b) emplean elementos de otras expresiones espirituales y religiones como las de la cosmovisión andina y de los indígenas norteamericanos, lo cual estaría considerado como una herejía para el cristianismo conservador; c) estas prácticas son llevadas a cabo no solamente por el cuerpo sacerdotal de la IUE (la reverenda ordenada e instalada) sino que los laicos están facultados para administrarlos y dirigirlos, reafirmando la estructura de mayor horizontalidad en la gobernanza de la congregación.

5.2. La ordenación pastoral como expresión de la disidencia: la historia de Mónica y Verónica

En las líneas que siguen, expongo fragmentos de las historias de Mónica y Verónica. Dos mujeres que, habiendo sido criadas bajo la religión católica, han experimentado a lo largo de sus vidas, la vocación religiosa. Desde sus propias particularidades, contextos y lugares de

enunciación, el convertirse en reverendas, hablan de su propio itinerario en torno a la disidencia religiosa y a la posibilidad de torcer las estructurales institucionales y doctrinales patriarcales de sus religiones de origen.

5.2.1. La ordenación de Mónica Maher

Mónica Maher fue ordenada en 2014 por la iglesia “First Church Cambridge”⁵³ que pertenece a la United Church of Christ. En esta congregación, halló una vía para la realización y desarrollo de la vocación que había sentido desde niña: el ser sacerdote. A pesar de haber nacido en una familia católica, la entrevistada relata que su descubrimiento de esta denominación del cristianismo protestante no significó el abandono de su tradición católica, y que fue también la oportunidad para el descubrimiento de información valiosa sobre su trasfondo familiar. A pesar de la visión de la Iglesia Católica sobre el sacerdocio para las mujeres:

No puedo dejar mi legado, yo nací católica. En una familia católica me bautizaron y eso siempre será parte de quien soy, y de mi familia y de mis ancestros. Pero después también descubrí que tengo un legado con el protestantismo, que yo no sabía. No me enseñaron, pero tengo ascendencia de Holanda en donde la reforma protestante fue muy grande. Desde que era chiquita sentí ese llamado de ser ordenada como ministra, pero mi papa me decía que no podía ser sacerdote y entonces no entendía por qué (entrevista a Mónica Maher, vía Zoom, 28 de marzo de 2021).

Como fue expuesto en el capítulo anterior, las posiciones de Mónica en relación a los derechos humanos y la fe cristiana se debieron en parte a las experiencias vividas durante la década de los sesenta: en pleno auge de la lucha por los derechos civiles y la efervescencia del feminismo de la segunda ola en los Estados Unidos. Así también, la profunda vocación y llamado religioso que experimentaba desde niña, se mantuvo presente y le permitió desarrollar, a su criterio, una conciencia social y un profundo interés por lo místico y religioso.

Sin embargo, esto le confrontó como fue expuesto en el capítulo anterior, a los límites de la estructura patriarcal de la Iglesia Católica, hecho que a su vez posibilitó la construcción de su propio camino de disidencia religiosa en un ejercicio de subversión de los preceptos de la

⁵³ El sitio web de esta iglesia congregacional es el siguiente: <https://www.firstchurchcambridge.org/>

religión en la cual había sido bautizada cuando niña. Su experiencia encarna la conceptualización de Vaggione (2005) respecto a la disidencia religiosa, al manifestar que, a la vez que afirma una identidad religiosa, propone una suerte de tensión antagónica de los discursos y prácticas históricamente sostenidos desde la tradición religiosa en cuestión.

Así, la existencia de propuestas feministas postescolares influenciadas por los postulados y activismos feministas de la segunda ola, se ven reflejados en la vivencia de una epifanía por parte de Mónica. Experiencia vital de gran trascendencia que abrió la posibilidad de resolución de la tensión antagónica mencionada para la consolidación de su disidencia religiosa por medio de la ordenación pastoral en la *United Church of Christ*:

Conocí muchas católicas feministas que eran excelentes, había todo un movimiento de mujeres en la iglesia, todo un movimiento de mujeres súper fuertes, que escribían y hacían teología feminista. Entonces seguí con todo eso como hasta los 40 años. De allí, saqué la Maestría en divinidad siendo católica, obtuve mi doctorado siendo católica y muchas personas me decían que no salga de la Iglesia Católica porque tenía una voz fuerte como feminista católica; pero la verdad yo seguía con ese deseo de ser ordenada (entrevista a Mónica Maher, vía Zoom, 28 de marzo de 2021).

La *United Church of Christ* se presentó como un espacio ideal para la consolidación de su experiencia y camino de disidencia religiosa, principalmente debido a que la estructura congregacional de la misma le proveyó de un contexto sin una excesiva jerarquización y, además, por la presencia de mentoras espirituales que provenían del catolicismo, como fue el caso de una ex monja Carmelita quien al igual que Mónica, había optado por formar parte de la UCC para seguir el camino hacia la ordenación.

No obstante, debido a su crianza católica, para Mónica era importante que se tratase de un espacio que lejos de rechazar sus raíces con posiciones anticatólicas, le permitiesen la confluencia de la tradición católica con las prácticas, discursos y teologías contrahegemónicas a las cuales la UCC aparentemente ha dado paso a lo largo de su historia. Esta experiencia es calificada por la entrevistada como de “ampliación” y no de rechazo a sus raíces católicas:

No era un rechazo a mi legado ni tradición, pero sí una ampliación, en todo sentido. Por ejemplo, a través del apoyo a los derechos sexuales y reproductivos, es decir, una ampliación inclusiva. Como a través de la construcción de una conciencia colectiva, un discernimiento en comunidad; no como una imposición en donde alguien domina (entrevista a Mónica Maher, vía Zoom, 28 de marzo de 2021).

El sentido de vida en comunidad que encontraba en el cristianismo, así como la presencia de personas con inquietudes espirituales similares, hizo de la UCC el espacio ideal para que su deseo de convertirse en reverenda se llegase a concretar. Su ministerio pastoral se posibilitó gracias a un llamado al ministerio social de la Iglesia Evangélica Luterana del Ecuador la que hizo posible su ordenación en los Estados Unidos gracias a un convenio celebrado entre esta iglesia y la First Church Cambridge perteneciente a la UCC. El 31 de mayo del año 2020⁵⁴ - casi un año después de la presencia de la Iglesia Unida de Ecuador en la marcha del orgullo LGBTI en la ciudad de Quito - Mónica fue instalada como la ministra principal de esta congregación a través de una ceremonia de instalación. Este es un hecho de relevancia en el campo religioso ecuatoriano, donde la Iglesia Católica agrupa a la mayoría de los creyentes y no acepta en su doctrina oficial la ordenación de personas que no sean hombres cisgénero y heterosexuales.

De esta forma, retomando los aportes de Bourdieu (2006) sobre las posibilidades de contestación o cuestionamiento al monopolio de los bienes de la salvación, es posible concluir que en tanto la UCC se presenta – de forma similar a las religiones hegemónicas como el catolicismo y el protestantismo conservador – como una estructura e institucionalización de prácticas y creencias. Esto le ha permitido entrar en el campo religioso y competir en la tarea de captar fieles para quienes la doctrina y práctica católica-conservadora, como en el caso de Mónica, no es una opción viable debido a la imposibilidad que dentro de esta religión existe, por ejemplo, para la ordenación de mujeres como sacerdotes o para la promoción y defensa de los derechos sexuales y reproductivos.

Finalmente, la experiencia situada de Mónica - que como lo expresa – se trató de “la construcción de conciencia colectiva, de un discernimiento en comunidad” (entrevista a Mónica Maher, vía Zoom, 28 de marzo de 2021) refleja la disputa en el campo religioso que se da entre iglesias conservadoras que restringen los proyectos de vida de algunos de sus fieles (como la posibilidad para las mujeres o personas LGBTI de acceder a altos espacios de liderazgo pastoral) y otras que sí ofrecen estas posibilidades. Esta distinción que ocurre a nivel macro, toma lugar mediante procesos de concientización que se dan tanto a nivel individual como colectivo y que se organizan en la experiencia de disidencia religiosa compartida por otras personas, con historias de vida que en algunos puntos pueden encontrar similitudes.

⁵⁴ La página web de la Iglesia Unida de Ecuador presenta una reseña sobre la trayectoria de la reverenda Mónica Maher. <https://iglesiaunida.ec/sobre-nostrxs/nuestra-ministra/>

Retomando lo planteado por Hill (2014) en cuanto a la formación de la consciencia colectiva a partir de la experiencia situada, cabe destacar que esta no se forma de manera aislada, sino “en espacios comunes, específicamente en comunidades de práctica”⁵⁵ (Hill 2014, 66) en donde los comportamientos de los individuos se influyen entre sí para la construcción de conciencia y agencia colectiva. Así, se reconoce la influencia de la estructura social (campo religioso) y de forma conjunta, distintas personas se podrían unir para enfrentar experiencias comunes que, en el caso de esta investigación, se encuentran en los relatos situados de opresión, discriminación y violencia simbólica en contextos religiosos, pero también, en el sentimiento común de vocación religiosa y valoración de las potencialidades comunitarias que el cristianismo ofrece de acuerdo a lo relatado por las personas entrevistadas.

5.2.2. La ordenación de Verónica Flachier

De forma similar a la de Mónica, Verónica⁵⁶ atravesó obstáculos, también en el contexto familiar, para el ejercicio pleno de su vocación religiosa y proyecto autónomo de vida. La suya, una familia de intelectuales de izquierda, no era practicante de religión alguna. De hecho, comenta que su familia, de forma general, tenía la visión de que quienes practicaban fervorosamente una religión eran “personas de mentes débiles” (entrevista a Verónica Flachier, vía Zoom, 17 de marzo de 2021). Sin embargo, su madre a pesar de no ser una católica practicante, tenía una ligera afinidad con el catolicismo y la creencia en la Virgen María.

Desde que era una niña, cuando tenía entre 8 y 9 años, recuerda un sentimiento profundo de desear ser misionera, hecho que distaba profundamente de los deseos de su familia donde la militancia política y la actividad intelectual eran la prioridad. Confrontada a las mismas estructuras patriarcales que impedían que Mónica pueda ser sacerdotisa en la Iglesia Católica, Verónica se cuestionaba internamente por qué las mujeres no podían acceder al liderazgo del clero masculino. Sin embargo, su experiencia de confrontación con lo que posteriormente pudo identificar como violencia religiosa, no impidió que encuentre espacios de disidencia y resistencia para vivir su vocación religiosa. Siendo una adolescente, en la Iglesia Católica “San Gabriel” de la ciudad de Quito, Verónica era monaguillo: “Yo era monaguillo en el San

⁵⁵ Traducción propia del inglés del texto original

⁵⁶ Verónica Flachier, comunicadora social, teóloga y terapeuta comunitaria. Pastora luterana. Referente continental ante la Red Ecuamélica del Agua del Consejo Mundial de Iglesias y Vicepresidenta de la Red Ecuatoriana de Fe.

Gabriel, pese a ser mujer, fíjate, desde muy chica les pedí a los curas que me dejen, por ejemplo, coger la limosna y me pegaba tres, cuatro misas del San Gabriel, o sea, seguidas, porque me gustaba mucho estar ahí, participar” (entrevista a Verónica Flachier, vía Zoom, 17 de marzo de 2021).

Así, de forma análoga a la de Mónica, Verónica pudo encontrar en un credo distinto al del catolicismo y del protestantismo conservador una vía para desarrollar su vocación y proyecto de vida. Fue ordenada por el Sínodo Luterano Salvadoreño el 26 de enero de 2022, convirtiéndose en la primera pastora luterana del Ecuador (entrevista a Verónica Flachier, vía Zoom, 17 de marzo de 2021). El Sínodo Luterano Salvadoreño – cuya presencia en el país centroamericano se remonta a 1954 – se convirtió en una iglesia autónoma, en 1985, del Sínodo de Missouri en los Estados Unidos, debido a falta de acuerdo en visiones alrededor de la teología de la liberación, la solidaridad con grupos minorizados, el compromiso ecuménico y la ordenación de mujeres. Durante la guerra civil en El Salvador, la iglesia brindó asistencia humanitaria a desplazados y personas vulnerables lo cual significó el asesinato de uno de sus pastores. Hasta la actualidad continúan en labores humanitarias y afirman defender la justicia social (Consejo Mundial de Iglesias 2022).

Desde la concientización de la exclusión vivida por ser mujeres y no poder ejercer su deseo de vocación religiosa, tanto Mónica como Verónica, hallaron en sus caminos espirituales emprendidos, formas alternativas de comprender el cristianismo y ejercer su agencia individual para la consecución de su proyecto de vida y vocación religiosa, por fuera de los mandatos patriarcales de la doctrina oficial de las denominaciones cristianas hegemónicas/conservadoras.

5.3. La teología de la liberación y su influencia⁵⁷ en la disidencia religiosa en la IUE

Lía Burbano es miembro fundador de la congregación y también participó de esta investigación por medio de una entrevista. El 28 de marzo del 2021, ella dirigió el sermón en el servicio virtual por el Domingo de Ramos, expresando lo siguiente:

⁵⁷ La Iglesia Unida de Ecuador está compuesta por personas de distintos credos cristianos y de diversidad de ideologías políticas por lo que, las opiniones vertidas en esta tesis no corresponden a posicionamientos de la iglesia en su conjunto sino de personas cuyas experiencias de disidencia religiosa les ha llevado a unirse mediante la Iglesia Unida de Ecuador como un espacio de encuentro y reflexión colectiva en medio de la diversidad de miembros que posee. Sin embargo, la influencia de la teología de la liberación es innegable en varios de sus miembros.

Lía hace hincapié en que tuvo una formación basada en la teología de la liberación mientras se encontraba en el convento y en su vida religiosa en general. Habla de que esta connotación política del evangelio, le es muy importante. Considera que es fundamental que nuestra experiencia espiritual y cristiana pueda aportar a mejorar las situaciones al borde del mundo actual: manejo de la pandemia, represión policial, muertes, asesinatos con características políticas. Parecería que a veces en los procesos religiosos y en iglesia, no se hace una conexión con esta dimensión política, lo cual, termina debilitando la espiritualidad cristiana. Lía dice que la opción de la cruz es una imagen del pueblo sufriente que muestra el camino de la liberación. Sin embargo, hay contradicciones muy fuertes: se toman medias tintas, cuando Jesús tomó posturas radicales y políticas. La crucifixión era una forma de muerte común para castigar a quienes se rebelaban contra el imperio romano. De ahí, lo liga con la situación de los líderes sociales asesinados en nuestro mundo. Menciona el caso de una importante lideresa ecologista recientemente asesinada en el Ecuador: “estamos ansiosos de esta liberación real, no sólo en el plano espiritual, sino del sufrimiento y opresión causado por los ricos cada vez más ricos y los pobres cada vez más pobres” (Lía Burbano, en notas de campo de Josué Berrú, 28 de marzo de 2021).

El mensaje de Lía confirma algunos de los hallazgos encontrados en las sesiones de observación participante como en las entrevistas. La influencia de la teología de la liberación – que como se exploró en el capítulo primero tuvo una fuerte influencia en América Latina en la década de los sesenta y setenta dado el contexto económico y político de la época – es marcada en esta congregación dado que las experiencias de vida de muchas/os de sus miembros, fueron influenciadas por esta corriente de pensamiento en algún momento de su vida. En el caso de Lía, esto ocurrió principalmente en el convento del cual fue parte y en el cual tuvo la oportunidad de vincularse a los movimientos sociales de la década de los 90 en el Ecuador donde, según su testimonio, las tensiones al interior de la Iglesia Católica alrededor de la teología de la liberación, se sentían en el contexto religioso de la época y de quienes promulgaban esta teología, fueron silenciados y perseguidos:

Se sentía a una Iglesia Católica dividida en donde la mitad estaba en la calle. Monjas y sacerdotes en la calle, protestando junto con los hermanos indígenas caminando y caminando con ellos, mientras que la otra mitad criticaba y juzgaba estas acciones. Había sacerdotes y religiosas catequistas que estaban siendo asesinados en países como El Salvador y Argentina. Por ejemplo, el monseñor Óscar Arnulfo Romero en El Salvador. Ese el cierre de la década de los 80. Fueron los asesinatos de tantos sacerdotes, religiosas y catequistas que estaban alimentados con este tema, la teología de la liberación, que hablaba de una opción radical de los pobres por los pobres. Entonces en ese tiempo era muy fuerte persecución a quienes los

denominaban como curas rojos, era una expresión que pesaba, por si por ahí corría el rumor de que eras roja, es decir, militante de izquierda (entrevista a Lía Burbano, Guayaquil, 28 de marzo de 2021).

Por su parte Verónica Flachier, quien también es miembro de la IUE y cuya experiencia de ordenación como ministra luterana es fundamental para comprender la influencia de la teología feminista en posibilitar desarrollar proyectos de vida que compatibilicen la vocación religiosa con la defensa de los derechos de las mujeres y causas feministas. La experiencia de Verónica brinda insumos importantes que permiten comprender el por qué el marco de referencia de la teología de la liberación le permite dar sentido a preguntas espirituales, existenciales e ideológicas que la tensión de sus experiencias de vida le provocaban. Cuando era adolescente, ella deseaba ser monja al punto de contactar a una monja católica para consultarle sobre el proceso. Algo que influía en su interés espiritual era la opción por la defensa de las personas pobres, como un anhelo implantado a través de la lectura del evangelio y las alusiones a la justicia social en ella presentes. Además, este para ella era un punto en común que podía encontrar con la influencia de su familia, donde los valores asociados a la búsqueda de la justicia social estaban presentes, aunque desde una perspectiva secular y política:

Mi abuelo, de hecho, fue uno de los grandes pilares del socialismo en el Ecuador al igual que mi padre. Eso lo tengo impreso en mi ADN, siempre me hablaron de justicia social. En mi familia siempre existieron gestos de amor caritativo y de compartir, pero más allá de eso, siempre hubo el tema de la justicia social, sobre todo por haber sido una familia muy intelectual, muy leída siempre, hubo muchos textos en mi familia. Por ejemplo, acá tengo al capital de Marx (entrevista a Verónica Flachier, vía Zoom, 17 de marzo de 2021).

Para Verónica, al igual que para Mónica, Lía y Amanda, la necesidad de compatibilizar, por un lado, los valores, ideas y creencias aprendidas en el contexto de la familia y, por otro, la dimensión de lo religioso y espiritual cultivado en su ámbito personal aún en contraposición a los mandatos y expectativas familiares, le era muy importante. Una de las formas de compatibilizar ambas influencias, fue mediante la interpretación teológica que dio a sus experiencias espirituales y llamado vocacional:

Era la necesidad de compatibilizarlo. Yo le daba sentido desde un enfoque teológico también, sin yo saberlo en ese momento. Pero jamás en mi familia se hizo otra cosa que no actuar desde la justicia social. Por ejemplo, nosotros teníamos una hacienda y compartíamos con todas las personas que trabajan ahí. Eso me marcó, el que me inculcaron el ver al otro como alguien igual, con los mismos derechos. Después de unos años la hacienda fue invadida. En esa época,

durante una de las dictaduras militares, inclusive un ministro de Estado les puso a las órdenes al ejército para que desalojen a quienes la habían invadido. Mi abuelo dijo textualmente: jamás se derramará una gota de sangre inocente en mi tierra. Dejaron que nos quiten una propiedad maravillosa e inmensa que fue fruto del esfuerzo de muchos años, pero mi abuelo siempre dijo, jamás voy a actuar en contra de la gente que ocupaba estos territorios que también han sido engañados por los cabecillas invasores, y la perdimos toda (entrevista a Verónica Flachier, vía Zoom, 17 de marzo de 2021).

La experiencia relatada por Verónica brinda insumos para establecer algunas conclusiones en relación al papel de la teología de la liberación en las experiencias y procesos de disidencia religiosa estudiados en esta tesis. Como ha sido común en la historia de participantes como Lía y Amanda, sus experiencias personales, gestadas en los ámbitos familiares y medios religiosos que se desarrollaron, les permitió acercarse a discursos ligados a la izquierda política y al contexto social y político de su época.

En el caso de Verónica, su familia de intelectuales de izquierda que, de acuerdo a su testimonio, aportaron a la formación del socialismo en el país, tuvieron gran influencia en su formación política e ideológica. Sin embargo, esto suponía una tensión a ser resuelta por el rechazo que su familia tenía por la vocación religiosa como una opción legítima de vida. Por su parte, en el caso de Amanda, el seguir su vocación religiosa como monja supuso la oposición de su familia y la generación de conflictos personales al considerar optar por esta decisión. Finalmente, en la experiencia de Lía, las tensiones y conflictos surgían en el convento: en medio de la efervescencia política provocada por el levantamiento indígena de los noventa en el Ecuador, la persecución y censura de la teología de la liberación era una realidad en su convento. Su involucramiento en las manifestaciones y en comunidades eclesiales de base ligadas a la teología de la liberación, le costó su expulsión del convento, como lo relató anteriormente, siendo esta una razón de mayor peso que el hecho de ser lesbiana.

Sus experiencias son útiles para comprender cómo los enfoques teológicos alternativos a los de la hegemonía conservadora del campo religioso del cristianismo, sirven como marcos de referencia para la interpretación de las realidades y el otorgamiento de sentido a las experiencias vitales de las personas. Tal como fue abordado en el marco teórico de esta investigación, el ver a la religión como un campo desde la sociología bourdiana permite dilucidar no sólo el capital religioso que a su alrededor se forma como condición necesaria para asegurar el monopolio simbólico ejercido por las religiones dominantes. Esta perspectiva

permite dilucidar las formas de resistencia y cuestionamiento al monopolio de lo religioso, a través de vías alternativas de interpretación de sus creencias, ritos y valores, que pone en tela de juicio la “legitimidad de los detentadores de ese monopolio” (religioso) (Bourdieu 2006, 49).

5.3.1. La IUE y el surgimiento de la Red Ecuatoriana de Fe

En el mes de julio de 2019, en el calor del debate social en torno a la ampliación de causales legales de aborto en el Ecuador, surgió desde algunas personas que se identifican como cristianas – pertenecientes en su mayoría en la actualidad a la Iglesia Unida de Ecuador – la necesidad de organizarse para manifestar una posición divergente dentro del cristianismo en el país. Así, luego de diálogos, reuniones y conversaciones se consolidó una declaración pública, firmada por 16 personas, manifestando la preocupación por los altos índices de violencia sexual que afectan particularmente a las niñas y mujeres del país, y la posibilidad de compatibilizar la vivencia de su fe cristiana con la defensa de los DSR, basados en dos principios fundamentales: la toma de decisiones con autonomía y libertad de conciencia, y el acompañamiento compasivo al sufrimiento humano, estos vistos como deberes y compromisos cristianos. Previo a la difusión de la declaración, esta fue entregada a la Asamblea Nacional para aportar al debate sobre las modificaciones del Código Orgánico Integral Penal (COIP). Además, se preparó un documento basado en una reflexión teológica feminista, que pretendía dotar de argumentos a aquellos asambleístas para quienes sus creencias religiosas les impedían votar en favor de esta modificación (Red Fe 2022).

El posicionamiento en favor de los DSR, que adoptaban desde una perspectiva de fe, generó fuertes críticas por parte de los sectores conservadores del cristianismo. Estas críticas se han dado principalmente a través de redes sociales como Facebook y Twitter, donde miembros de movimientos contrarios al derecho a decidir, críticos del feminismo y de la población LGBTI, han realizado acusaciones de ser una agrupación que “promueve falsos profetas y doctrinas perversas” y de ser “parte de un plan a nivel mundial para atacar a la familia tradicional y la fe cristiana”. También han existido opiniones que han denotado sorpresa y confusión por parte de movimientos feministas que veían como sospechosa e impensable la posibilidad de compatibilizar la defensa de los DSR y el cristianismo, debido a la discriminación histórica y sistémica que desde la religión se ha realizado en contra de estos grupos poblacionales.⁵⁸

⁵⁸ Notas de campo, de enero a mayo de 2021.

Aunque en la actualidad el aborto por violación ha sido despenalizado por la Corte Constitucional (aunque enfrenta grandes obstáculos debido a la Ley que lo regula), este fue el inicio de la “Red Ecuatoriana de Fe”⁵⁹ la que define su misión así:

Somos un espacio de diálogo, encuentro e incidencia desde la fe y espiritualidad para tejer redes y promover la defensa de la justicia sexual y reproductiva, justicia ambiental, justicia social, la garantía de los derechos de las mujeres, personas LGBTI en toda su diversidad y el ejercicio pleno de los derechos humanos (Red Fe 2022).

De acuerdo a su Coordinador de Proyectos, Pablo Villaroel⁶⁰ (quien es cristiano bautista y profesor de teología) sus ejes de trabajo son la promoción de los derechos humanos, los derechos sexuales y reproductivos, la justicia ambiental, la justicia social, los derechos de las mujeres y de las personas LGBTI, desde la fe. El aporte que considera más fundamental por parte de este colectivo, que trabaja de forma organizada desde el 2021, es que tiene la potencial de visibilizar el pluralismo religioso que compone al cristianismo en el Ecuador, a pesar de la presencia de voces hegemónicas que rechazan esta idea:

Lo religioso es plural y diverso y me parece que eso es muy importante poner en el tapete y en la sociedad una voz de fe por los derechos humanos, por la justicia sexual y reproductiva a favor de las personas LGTBI; y que no va en la línea de las voces que tradicionalmente se han escuchado y se han querido imponer. Entonces, una voz así en el espectro es una voz que tiene legitimidad, es una voz de fe legítima, reflexionada, pensada y es importante poner en el diálogo social. Entonces me parece que, y esa es una de las tareas que ha tenido la red en esta primera fase, pues posicionarse como una red, como una organización, como una voz a favor de los derechos humanos en toda su integralidad y diversidad (entrevista a Pablo Villaroel, vía Zoom, 17 de mayo de 2022).

Pablo coincide con la crítica que, desde los feminismos postseculares y las perspectivas que promueven el pluralismo religioso, se han realizado sobre una concepción de Estado laico estrictamente secular que en occidente ha promovido una definida y tajantemente marcada diferencia entre el ámbito de lo religioso y de lo público; sin considerar a los actores religiosos como actores claves con legitimidad para ensayar formas de poner un dique de contención al avance de los fundamentalismos religiosos, por los peligros que esto supondría para la democracia, la laicidad del Estado y los derechos de las mujeres y personas LGBTI (Braidotti 2008; Panotto 2017):

⁵⁹ El sitio web de la Red Ecuatoriana de Fe es el siguiente: <https://redfe.ec/>

⁶⁰ Pablo Villaroel es pastor, teólogo y actual Coordinador de Proyectos de la Red Ecuatoriana de Fe.

Es muy importante porque se piensa a veces que el Estado laico es un Estado ateo y no es el Estado laico, no es un Estado ateo, es un Estado que promueve la diversidad de creencias y la pluralidad de creencias. Y esto es muy importante afirmar eso de que es responsabilidad del Estado generar política pública para que todas las creencias, todas las espiritualidades puedan convivir y puedan desarrollarse y puedan tener una voz. Y eso es lo que a veces no pasa, porque a través de ciertas políticas se beneficia voces mayoritarias, voces más hegemónicas (entrevista a Pablo Villaroel, vía Zoom, 17 de mayo de 2022).

Apuesta por una definición de Estado laico que, al garantizar la separación de la Iglesia y el Estado, promueva la pluralidad de voces y de diversidad de actores del campo religiosos, para contrapesar narrativas que pretenden imponerse como las únicas voces legitimadas para hablar de lo religioso. Al igual que Panotto (2017), resalta el rol de lo estatal en su responsabilidad de aportar a religiones que históricamente han ostentado la hegemonía de lo religiosos – tanto por su estructura jerárquica como por el monopolio de las prácticas, discursos y difusión de los bienes de la salvación siguiendo a Bourdieu (2006) – cedan espacios igualitarios de influencia en lo público, desde el reconocimiento de la trascendencia que para las/os ciudadanas/nos de un país el ejercicio de la religiosidad y espiritualidad posee, especialmente en América Latina.

Para finalizar, en relación en la Red Ecuatoriana de Fe, es pertinente destacar una pista sobre el estado en el que se encuentra la conformación de la disidencia religiosa en el país, considerando el contexto religioso y político del Ecuador. A criterio del entrevistado, la disidencia religiosa se está presentando mayoritariamente a nivel individual antes que colectivo, lo que atribuye a los episodios de violencia y persecución frente a quienes han cuestionado el monopolio de la legitimidad religiosa de las voces hegemónicas/conservadoras:

Conforme haya más espacio para la pluralidad y para lo diverso, habrá más posibilidad de que las personas que tienen miedo por diversas circunstancias, puedan presentarse con una voz pública a favor de los derechos, porque esto puede generarles persecución por parte de sus comunidades (...) De ahí que es importante fortalecer las voces de los líderes religiosos a favor de los derechos (...) y mostrar que hay una red para poderle apoyar en su tarea y si vamos creciendo, si vamos expandiendo la voz, pues habrá más espacio para la pluralidad (entrevista a Pablo Villaroel, vía Zoom, 17 de mayo de 2022).

Lo mencionado por Pablo tiene sentido retomando la caracterización de Sensata (2022) sobre los cristianos en el país, donde una mayoría del 66% se presentaban como antagonistas, pero que reveló un 26% de persuasibles y 8% de simpatizantes favorables a agendas de corte

progresista y de defensa de los derechos humanos (incluyendo DSR y de la población LGBTI). De ahí que una de las estrategias de la Red Ecuatoriana de Fe apuntaría a constituirse como un espacio visible para el ejercicio de la disidencia religiosa, con el fin de animar a más personas a transitar de iniciativas de cuestionamiento a la hegemonía conservadora individuales hacia colectivas. Desde la perspectiva de Bourdieu (2006) esto podría ser leído como una estrategia de competencia en el campo religioso en el contexto ecuatoriano. De esta forma, apuntando a un sector de la sociedad que ha evidenciado en sus historias de vida experiencias de violencia y discriminación por parte de credos conservadores, la Red Ecuatoriana de Fe y los otros espacios de disidencia religiosa aquí presentados, ponen en marcha tanto acciones (desde el sentido práctico de lo religioso) como propuestas basadas en ideas y creencias, para aperturar el *habitus* religioso a otras formas posibles de pensar el cristianismo y competir así, por fieles y bienes de la salvación, desde una perspectiva que hace un intento de compatibilización de causas feministas y de la diversidad sexo-genérica, con el sistema de creencias e institucionalización de la religión cristiana.

Una vez que algunas expresiones de la disidencia religiosa han sido expuestas en la Iglesia Unida de Ecuador, a continuación, se pasará a realizar lo propio con otra de las congregaciones que formó parte del estudio: la Iglesia Evangélica Luterana del Ecuador. En primer lugar, se proveerá una breve reseña histórica de la misma para contextualizar la información presentada. En segundo lugar, se hablará del ecumenismo como parte integral de su identidad religiosa. Finalmente, se presentarán de forma articulada algunas experiencias que evidencian la disidencia religiosa a través de las experiencias de vida de sus miembros quienes participaron en las entrevistas, y también, por medio de los insumos obtenidos de la observación participante en los servicios virtuales asistidos.

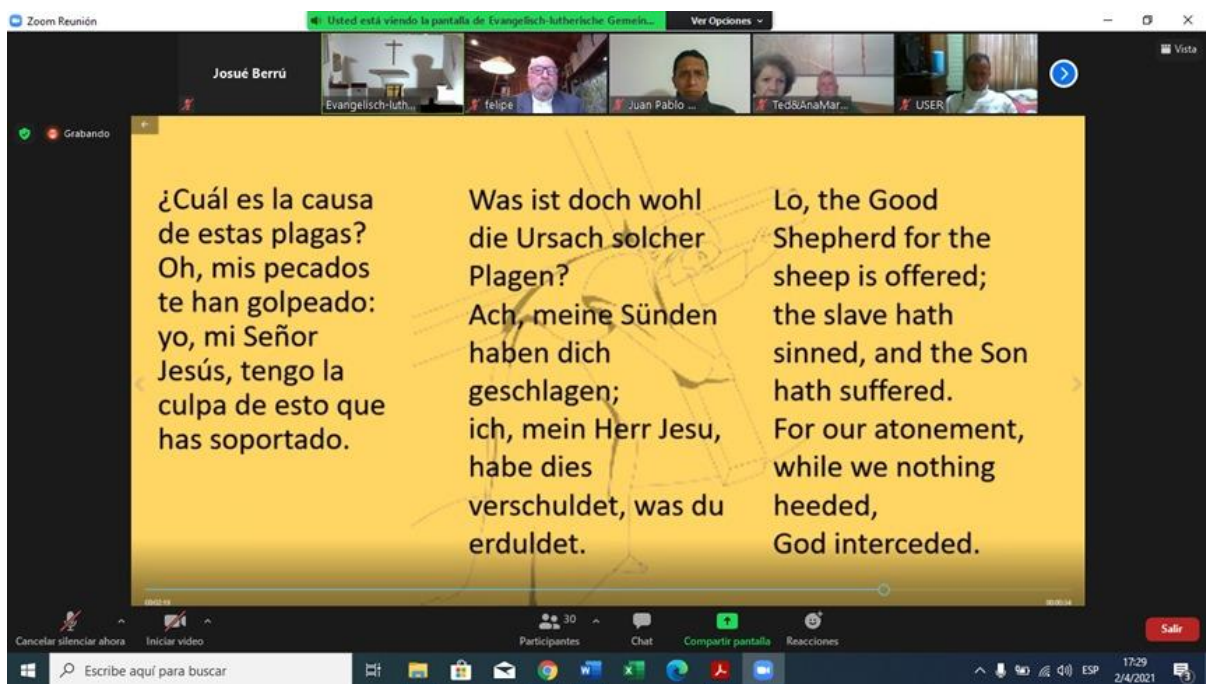
5.3.2. La Iglesia Evangélica Luterana del Ecuador y la disidencia religiosa

La Iglesia Evangélica Luterana del Ecuador (IELE) fue fundada en Quito en el año de 1952 de la mano del suizo Jurg Wille. La iglesia inauguró su icónico templo en el barrio de La Floresta en 1958, ubicado en el centro-norte de la capital ecuatoriana. La Federación Luterana Mundial brindó asistencia a un grupo de inmigrantes provenientes de Alemania, Suiza y de países escandinavos, quienes buscaban diferenciarse del protestantismo de vertiente

evangélica, norteamericana y conservadora, predominante en el campo religioso ecuatoriano de la época.

En la actualidad, en la IELE se reúnen tres congregaciones de habla alemana, inglesa e hispana, cada una con su propio pastor, junta directiva y autonomía financiera, de programas y servicios. Sin embargo, se unen bajo la IELE como entidad legal reconocida ante el gobierno ecuatoriano y comparten el templo y una identidad cristiana, protestante, plural y ecuménica (ASN 2021). Su identidad diversa – dado el pluralismo étnico, cultural y lingüístico que la compone – la ha caracterizado desde sus inicios, donde no ha estado exenta de polémicas y conflictos con la iglesia católica y otras denominaciones del protestantismo conservador.

Ilustración 5.1. Servicio virtual de la IELE en tres idiomas: español, alemán e inglés



Fuente: Archivo personal.

Un ejemplo de esto fue su cercanía al Consejo Latinoamericano de Iglesias (CLAI), cuya relación con la IELE, da cuenta del lugar en el cual la iglesia se ha ido posicionando en el espectro del campo protestante del país andino. Felipe Adolf, pastor emérito de la Iglesia Evangélica Luterana del Ecuador y ex presidente del CLAI, ha sido uno de los precursores del ecumenismo y el pluralismo religioso en Latinoamérica y el Ecuador. Su influencia en la

IELE ha marcado las características que las diferencias de otras iglesias protestantes del país; como su vocación ecuménica, plural y favorable a los derechos humanos.

El CLAI inició su trabajo en 1978 en Oaxtepec, México, agrupando a miembros y líderes de distintas denominaciones cristianas, quienes tenían en común la promoción del ecumenismo, la defensa de los derechos humanos y la evangelización. Su fundación se celebró en Huampaní, Perú, con una asamblea que afirmó su carácter cristiano, ecuménico y latinoamericano. Durante las dictaduras del Cono Sur, en la década de los 70, en América Latina, la agrupación jugó un papel fundamental en la denuncia de las violaciones a los derechos humanos que estos regímenes cometieron y fue un formador de conciencia y pensamiento subalterno entre las iglesias cristianas, en un contexto en el que muchas callaron ante el autoritarismo propiciado por las dictaduras militares (Adolf 2015).

De hecho, una cruz subversiva reposa en el templo de la IELE, fue un regalo del Obispo luterano salvadoreño, Medardo Gómez, quien fuera perseguido en 1989 por el gobierno de El Salvador debido a su defensa en favor de los derechos humanos. La cruz subversiva es un símbolo de la teología de la liberación, ya que recuerda el asesinato de 6 sacerdotes jesuitas y dos de sus colaboradores, ejecutados por el ejército salvadoreño en la Universidad Centroamericana José Simeón Cañas. Sin embargo, las fuerzas militares rodearon a la Iglesia Luterana “La Resurrección”, la cual acogía a refugiados. Los militares confiscaron la cruz del templo la cual contenía mensajes en ella escritos, denunciando las violaciones a los DDHH e injusticias cometidas por el Estado. Esta fue ultrajada al ser considerada un símbolo subversivo y terrorista (Adolf 2015). Una copia de la misma se conserva en la IELE. Cabe resaltar que, en el año 2013, el reverendo Ramiro Arroyo, antiguo pastor de la congregación de habla hispana y participante como entrevistado en esta investigación, fue instalado como reverendo de la iglesia con la participación del Obispo Medardo Gómez, del Sínodo luterano salvadoreño.

No obstante, su vocación de defensa de los derechos humanos y lucha contra el autoritarismo, no denunció solamente los abusos cometidos por gobiernos de derecha alineados a la política exterior norteamericana. En 1984, en el contexto del conflicto armado peruano, el Consejo declaró lo siguiente con respecto a la organización terrorista marxista-leninista-maoísta peruana “Sendero Luminoso”:

Ante la impresionante crueldad exhibida por la fuerza terrorista de extraño origen y significado que se ha denominada a sí misma “Sendero Luminoso”, nuestro Consejo Latinoamericano de Iglesias expresa su más absoluto repudio a una metodología que solo está

sembrando oscuridad y muerte a la vida del querido pueblo peruano. A la vez, extiende su solidaridad a todas las víctimas inocentes de tan inhumana y cruenta lucha, particularmente a algunas congregaciones cristianas que han sido gravemente afectadas (Adolf 2015, 81).

En este contexto de conflictividad y violencia social, el CLAI trasladó sus oficinas a Quito, Ecuador, en 1984, bajo la dirección del pastor Felipe Adolf, año que coincidía con el inicio del gobierno socialcristiano de León Febres Cordero.⁶¹ Desde su llegada al país, la organización ha promovido un amplio trabajo de colaboración entre distintas denominaciones cristianas (iglesias evangélicas, anglicanas, luteranas, presbiterianas, metodistas, bautistas, pentecostales y la iglesia católica). Sin embargo, desde los sectores hegemónicos del cristianismo, el ecumenismo ha encontrado grandes resistencias en el contexto ecuatoriano. Dada la ínfima cantidad de iglesias protestantes históricas (anglicanas, luteranas, metodistas, presbiterianas) y el predominio del protestantismo de vertiente conservadora, quienes lo promovían, fueron expulsados e inclusive perseguidos, a pesar de la libertad religiosa consagrada en el Ecuador desde inicios del siglo XX.

El pastor Adolf relata no sólo el rechazo que representó la llegada del CLAI al Ecuador sino también la curiosidad y sospecha que este levantó entre algunos miembros de otras iglesias locales. HCJB – como fue explicado en el segundo capítulo – ha sido una de las organizaciones misioneras evangélicas más representativas del credo protestante en el país, de origen norteamericano y de clara vocación conservadora e inclusive, fundamentalista:

Era un ambiente muy hostil. Entonces los pastores, los pastores evangélicos, decían “¡Qué interesante esta cuestión!” Y se venía más o menos escondidos a la oficina de la iglesia. Los pastores venían primero, miraban a ver si no había nadie por ahí y entraban y conversábamos. (...) fue creciendo hasta que la gente vio que era una cuestión diferente y ya se podía hablar. Pero por ejemplo HCJB estaban totalmente enojados porque era su espacio. Fíjate que HCJB cuando vino al Ecuador empezó a repartir radios chiquitas a los indígenas de acá que solamente transmitían la señal de HCJB (...) era la única radio (...) HCJB era la encarnación de lo evangélico, allí no había otra cosa. Todo lo que no era HCJB era considerado algo extraño (...) Entonces vine en ese ambiente. El CLAI fue la primera institución ecuménica en el Ecuador (entrevista a Felipe Adolf, Quito, 15 de febrero de 2021).

⁶¹ Según el Informe de la Comisión de la Verdad (2010) se contabilizan 310 de víctimas de violaciones a los derechos humanos durante el mandato de León Febres Cordero tales como: privaciones ilegales de la libertad, tortura, violencia sexual, desapariciones forzadas y ejecuciones extrajudiciales. Bajo el lema de precautelar la seguridad nacional la política de represión se enfocó en militantes de la agrupación Alvaro Vive Carajo (AVC), activistas sociales, militantes de partidos de izquierda, mujeres y poblaciones LGBTI.

Otro de los miembros de la IELE que aporta con información que va en la misma línea de lo expuesto por el pastor Adolf, es José Molina. Comenta sobre el surgimiento de la iglesia en un contexto protestante emergente en la ciudad de Quito, donde, como lo expresó el anterior entrevistado, la iglesia en cuestión se constituía como un espacio con identidad diferenciada de las otras iglesias evangélicas:

En la década de los 50 comienza como una capellanía para atender las necesidades espirituales de la pequeña comunidad alemana y suiza que vivía en el Ecuador. Posteriormente, la iglesia empieza con un culto en alemán en Quito y en Guayaquil, algunos fieles se reunían en el Colegio Alemán. Inicialmente no existía interés en abrirse a la comunidad católica de habla hispana. Luego, se integra un grupo de habla inglesa que tenía más bien influencia anglicana y que solicitaron un espacio para reunirse, lo que provoca un convenio entre la Iglesia Episcopal y la IELE para abrir la congregación de habla inglesa, que era atendida por pastores anglicanos y luteranos (...) (entrevista a José Molina, vía Zoom, 1 de mayo de 2021).

Como se evidencia en el relato, la IELE en sus inicios no presentaba mayor interés en alcanzar la población ecuatoriana local, sino más bien buscaba constituirse como una congregación que pudiese atender a la comunidad de extranjeros protestantes que, por razones culturales y de tradición religiosa mayormente, no deseaban ser parte de las iglesias evangélicas de vertiente norteamericana presentes en la ciudad. Sin embargo, el contexto político de las décadas de los 60 y 70 en Latinoamérica posibilitó, por ejemplo, que actores clave dentro del campo del cristianismo conservador dominante, apuesten por otros espacios y reflexiones, que bien podrían ser catalogados como de disidencia religiosa:

La congregación de habla hispana se abre porque precisamente el autor de este libro que había mencionado⁶² era pastor de esta iglesia de Quito. Era una persona que tenía otro tipo de preocupaciones, digamos más sociales; él promovió la creación de la CEDHU⁶³ junto a la hermana católica Elsie Monge. Además, él era presidente de la Confraternidad Evangélica Ecuatoriana y le tocó vivir una época un poco fregada, porque cuando él era presidente hubo un sacudón dentro de la iglesia, porque los jóvenes de evangélicos del Ecuador empiezan a tener cierta afinidad con el movimiento revolucionario que venía de Cuba, entonces de esa efervescencia empezaron los jóvenes de las iglesias a cuestionar el liderazgo, a criticar a los misioneros por verlos como gringos que venían con el desarme ideológico, y había habido un remezón en la iglesia evangélica (entrevista a José Molina, vía Zoom, 1 de mayo de 2021).

⁶² El entrevistado hace referencia al Pastor Washington Padilla, autor del siguiente texto, citado en esta tesis: Padilla, Washington. *La Iglesia y los dioses modernos. Historia del protestantismo en el Ecuador*. Quito: Corporación Editora Nacional, 2008.

⁶³ CEDHU: Comisión Ecuménica de Derechos Humanos

La creación de la Comisión Ecuménica de Derechos Humanos (CEDHU), en buena medida, da cuenta de la ligazón que existe entre las expresiones de disidencias religiosas abordadas y el activismo en favor de los derechos humanos; así como del ecumenismo como un factor que evidencia disidencia religiosa en el contexto conservador-hegemónico. La institución fue creada en 1978 a propósito de la “Masacre de Aztra”, la cual fue una matanza perpetrada por la Policía Nacional del Ecuador en el Ingenio Azucarero de Aztra, ubicado en el cantón La Troncal, Provincia del Cañar, al sur del Ecuador. Más de 100 trabajadores fueron asesinados – en su mayoría indígena – debido a las huelgas que organizaron para exigir mejores derechos y condiciones laborales, mientras el gobierno del Triunvirato Militar (1976-1979) gobernaba el Ecuador. Esta flagrante violación a los derechos humanos aconteció en la década de los setenta, caracterizada por la fuerte inversión estatal en el sector azucarero, la represión del Estado hacia los trabajadores y también la consolidación del Frente Unitario de Trabajadores (FUT), en 1978, como respuesta a la consolidación de una identidad colectiva alrededor de la defensa de los derechos laborales de la clase trabajadora (Flórez 2011).

Retomando la temática de la creación de la CEDHU, en palabras de la hermana Elsie Monge, una de sus fundadores y activista histórica por la defensa de los derechos humanos, la masacre de la AZTRA: “motivó a que grupos comprometidos de iglesias liderados por el Pastor Washington Padilla y un sector de organizaciones populares vieran la necesidad de crear un espacio de protección de derechos. Así nació la CEDHU en mayo de 1978” (CEDHU 2018, 6). Además, la creación de esta institución referente, estuvo directamente influenciada por actores del campo religioso progresistas y con influencia de la teología de la liberación, como lo expresa Monge: “los sectores progresistas de la Iglesia, organizaciones campesinas y centrales sindicales impulsaron un espacio desde el cual defenderse. Iglesias protestantes como los luteranos, presbiterianos, el mismo Monseñor Luna, participaron” (LaMaracx 2022).

El surgimiento de la CEDHU en la década de los setenta en el Ecuador tuvo como objetivo primordial el fortalecimiento de capacidades para la creación de organizaciones de la sociedad civil de base, en defensa de los derechos humanos, como es el caso del “Comité Permanente por la Defensa de los Derechos Humanos”⁶⁴ (CDH) en la Ciudad de Guayaquil; institución que por más de 40 años ha promovido la paz, la justicia y la defensa por los derechos humanos (LaMaracx 2022).

⁶⁴ El CDH es una institución referente en la defensa y promoción de los derechos humanos en la provincia del Guayas, en la costa ecuatoriana. Reconoce en su aniversario 40, la influencia del Concilio Vaticano II y la teología de la liberación, en su génesis y conformación: <https://bit.ly/3JGCKkq>

El hecho en cuestión es relevante para la investigación en tanto ilustra dos aspectos: a) el carácter ecuménico que la iniciativa colectiva de creación de la CEDHU representa al congregar diversas iglesias cristianas y actores claves tanto del catolicismo, como es el caso de la hermana Elsie Monge y del protestantismo, con la participación del pastor Washington Padilla; y, b) la influencia del activismo en favor de los derechos humanos en las expresiones de disidencia religiosa de la IELE y en la construcción de su identidad como congregación protestante pero distinta a las del campo evangélico-conservador. Esta identidad congregacional marcada por la defensa de los derechos humanos y la apuesta por el ecumenismo, podrían corresponder, desde la perspectiva de Bourdieu (2006), a una forma alternativa de sistematización de prácticas y creencias para su competencia en el campo religioso. Esto es especialmente evidente en los intentos de diferenciarse con otros sectores del protestantismo evangélico de raíz norteamericana, hecho que marca el nacimiento e identidad religiosa de la IELE, y que le ha permitido atraer a fieles que, provenientes de estas iglesias, han encontrado un espacio más acorde a sus valores (defensa de los derechos humanos, feminismo, inclusión hacia población LGBTI, justicia social, entre otros).

Así también, el contexto social y político no debe dejarse de lado para el análisis de estas expresiones de disidencia religiosa. Siguiendo a Vaggione (2006) la disidencia religiosa se ha expresado mediante la politización y acción colectiva de actores religiosos que han cuestionado las prácticas y creencias históricas y legítimas de las religiones dominantes en contestación al poder establecido. En el caso antes mencionado, estos sucesos se han hecho evidentes en coyunturas donde se ha buscado diferenciarse de la religión hegemónica y su oposición a movimientos de izquierda. En este sentido, la identidad de la IELE no respondería tan sólo a un fin de diferenciación para la captación de otros fieles en la competencia por los bienes de la salvación en el campo religioso sino, además, a la puesta en marcha de acciones de resistencia y agencia individual y colectiva frente al poder establecido, de manera diversa (Bourdieu 2006). Si el poder ha sido ejercido mediante prácticas, normas, rituales y “disciplinas” en la religión hegemónica como dispositivo social, existe también la posibilidad de los sujetos a cuestionar esta imposición de prácticas y creencias, transgredirlas y (re)inventarlas (Foucault 1988).

De ahí que, en palabras de uno de los miembros de la IELE, el papel del pastor Washington Padilla en la apertura de la congregación hispana de esta iglesia, estuvo marcada por el contexto del campo protestante de la época, en el que destacaban tanto actores ligados al protestantismo evangélico-conservador (como la misión estadounidense HCJB) del lado de la

estructura hegemónica del campo religioso; y las experiencias de malestar y deseo de diferenciación del lado de individuos y colectivos cristianos preocupados por la situación de los derechos humanos en el país. Así, las vivencias de inconformidad frente al conservadurismo y “mentalidad cerrada” de algunas iglesias evangélicas, abrieron paso a iniciativas de índole colectivo, que terminaron en la creación formal de una congregación dirigida al público hispano dentro de la IELE:

Este pastor deja la iglesia de la cuál era parte; él y su esposa eran de la misión HCJB. Se acercan a la Iglesia Luterana y dicen: ¿por qué no hacemos una comunidad de habla hispana? Y comienzan a venir. De lo que me han contado, venía gente que estaba un poco cansada del conservadurismo de las iglesias evangélicas, de su mente cerrada, especialmente en torno al movimiento ecuménico. Se comienzan a congregarse, y claro pareciera ser que esto responde bastante a igual movimientos políticos de izquierda, etcétera, que van dándose en la región (entrevista a José Molina, vía Zoom, 1 de mayo de 2021).

Años después, durante la década de los noventa, el sostenimiento logístico y financiero de organizaciones como el CLAI, se convirtió en un desafío que complicó la consolidación de iniciativas ecuménicas en un campo mayoritariamente contrario a esta posición con respecto a la unidad de iglesias cristianas de varias denominaciones. Además, eventos geopolíticos como la caída del Muro de Berlín, en 1989, se posicionaron en el imaginario colectivo, portando un mensaje de triunfo del sistema capitalista y las sociedades occidentales, por sobre las ideologías en el espectro de las izquierdas y críticas de la supuesta superioridad de occidente. Luego de la caída de la ex URSS,⁶⁵ este mensaje caló profundamente también entre los sectores religiosos del país. Los sectores conservadores hicieron alusiones al declive de la influencia de la teología de la liberación y la influencia de los movimientos de izquierda al interior de comunidades de fe que, entre otras cosas, promovían el ecumenismo y la defensa de los derechos humanos, estableciéndose, una vez más, como las agrupaciones de doctrina verdadera:

Quito se convirtió en los 80 y 90 en un centro de que concentraba a varios organismos internacionales ecuménicos como el Consejo Latinoamericano de Iglesias (CLAI). Pero luego estos se fueron diluyendo por la situación financiera. Por ejemplo, una de las cosas que nos impactó fue la caída del Muro de Berlín en 1989. En ese momento se pensó que todo lo que tenía que ver con socialismo, inclusive con la teología de la liberación, se había acabado. En

⁶⁵ Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas. Luego del intento de golpe de Estado en contra de Mikhail Gorbachov, la ex Unión Soviética se desplomó, dando paso a la independencia de Rusia y abrió paso a reformas económicas compatibles con el libre mercado globalizado (Calderón 2020).

aquel momento hablar de solidaridad era un lenguaje que ya no pegaba porque ya no pegaba. Entonces muchísimos organismos y personas no pudimos adaptarnos a esa situación. Ese cambio de la histórica geopolítica que tuvo un impacto (entrevista a Felipe Adolf, Quito, 15 de febrero de 2021).

Aunque el impacto de la retórica del triunfo capitalista y el declive de la teología de la liberación en el Ecuador posterior a los noventa, repercutió en el cese de actividades del CLAI y la consolidación de la hegemonía del protestantismo evangélico-conservador, uno de los hitos más importantes que ha logrado en la historia del movimiento ecuménico en el país, en conjunto con la IELE, ha sido el llevar a cabo la primera celebración de la “Semana de Oración por la Unidad de los Cristianos”, donde participó la Iglesia Católica de Roma y el CLAI en 1997. Este se ha considerado un hecho histórico ya que la Iglesia Católica había considerado por años a estas agrupaciones como sectas, por lo que, participar en un evento en conjunto evidenciaba cierta voluntad de reconocimiento de su legitimidad como actores válidos en el campo religioso. Además, participaron la Iglesia Episcopal y la Iglesia Evangélica Luterana del Ecuador. Este fue un hecho histórico ya que por vez primera ocurrió la predicación por parte de sacerdotes católicos en iglesias protestantes y viceversa. Este suceso dio paso a la formación de la Fraternidad Ecuménica que contó con la participación de algunas iglesias conservadoras. El evento – en el que participa activamente la IELE tanto en su organización como difusión – se lleva a cabo hasta la actualidad de forma anual (Padilla 2008).

5.3.3. El ecumenismo y la IELE como parte de su identidad religiosa

Como ya ha sido mencionado, siendo la Iglesia Católica la mayoritaria en América Latina, bien podría tomarse como punto de partida para el análisis del ecumenismo, un hecho trascendental en su historia que sentó también las bases para una ligera renovación de su estructura eclesial: el Concilio Vaticano II, acontecimiento que trajo cierta apertura de la iglesia romana a la unidad de los cristianos de distintas tradiciones y denominaciones:

El Concilio, con el decreto *Unitatis redintegratio*, reconoce una real, aunque incompleta, comunión eclesial entre todos los bautizados y entre las iglesias y comunidades eclesiales. Esta renovada perspectiva, en perfecta armonía con la antigua eclesiología de los padres, tuvo enormes consecuencias por el nuevo modo como los católicos se relacionaron con los demás cristianos y con sus comunidades, y por la plena adhesión de la Iglesia católica al movimiento ecuménico (Arboleda 2013, 201).

Sin embargo, como describe Arboleda (2013), luego del Concilio II el ecumenismo católico vivió tres momentos principales: a) una etapa idealista que pensaba como fácil la superación de diferencias entre cristianos; b) un periodo denominado como “invierno ecuménico” que trajo pocos avances en la anhelada unidad debido a la concientización de la profundidad de diferencias entre cada denominación. Esta estuvo marcada también por la existencia de movimientos “fundamentalistas o integristas” en los mismos términos que han sido definidos para esta investigación y que reivindicaban que cada uno de ellos poseían el monopolio de la verdad absoluta, cerrando la posibilidad al diálogo; y, c) la de un realismo positivo en la que se busca la unidad pero sin perder los elementos que constituyen la identidad de cada comunidad de fe, abriéndose la posibilidad de construir el ecumenismo en aspectos como : la defensa de los derechos humanos, la protección ambiental, y prácticas religiosas como la oración en común. Sin embargo, sin paradigmas claros basados en criterios histórico-teológicos similares, la unidad total se avizora como lejana.

Del lado del protestantismo, como fue expuesto en el capítulo primero, es predominante la presencia de grupos evangélicos de corte conservador, cuya visión sobre el ecumenismo es similar a los grupos “fundamentalistas o integristas” católicos, quienes también sostienen la inerrancia de sus doctrinas, lo cual limita la posibilidad de diálogo ecuménico. La posición antiecuménica tiene sus orígenes según autores como Pérez y Grundberger (2018) a partir de la caída del muro de Berlín y la idea de que el socialismo como proyecto político, ya no era posible.

Así, la identidad anticomunista y antiecuménica se considera parte del ala conservadora protestante en América Latina y con una creciente influencia política que responde al crecimiento en el porcentaje de fieles que se definen como evangélicos: son más del 15% en países como Bolivia, Perú, Venezuela, Argentina y Chile; más del 20% en países como Costa Rica, Panamá, República Dominicana y Puerto Rico; más del 30% en Brasil; y en países de Centroamérica como Guatemala, Honduras y Nicaragua, superan el 40% de todos los creyentes.

Es paradójica la posición fundamentalista religiosa frente al ecumenismo ya que otra de las estrategias para contener el avance de los feminismos y de los activismo LGBTI, parecería ser una suerte de “ecumenismo estratégico”, donde actores tradicionalmente contrarios al ecumenismo y que han promovido el considerar a sus religiones como las únicas verdaderas y legítimas han cedido y promovido espacios de unión entre cristianos católicos y protestantes de distintas denominaciones, para unirse en apoyo a la agenda anti-género a nivel nacional.

Por ejemplo, esto ha tenido consecuencias a nivel político en la región. Un hecho reciente a la fecha y que demuestra la influencia creciente de los evangélicos de corte conservador y anti-género en la región, es lo acontecido en Guatemala en el primer trimestre del año 2022. La iniciativa de Ley 5272 fue aprobada por el Congreso de Guatemala por una amplia mayoría, el pasado 08 de marzo de 2022, es según Amnistía Internacional: “una grave amenaza para las vidas, los derechos humanos y las familias en Guatemala...fomentará el odio y la discriminación; poniendo en peligro la vida y los derechos de innumerables personas”. De forma precisa, la Ley pretende hacer modificaciones en el Código Penal para criminalizar abortos espontáneos (permitiendo el aborto sólo si la vida de la madre corre peligro) e imponer penas de mínimo 5 años de prisión para quienes se practiquen, promuevan o faciliten el aborto.

Así también, impide el matrimonio igualitario, prohíbe la enseñanza sobre diversidad sexual e igualdad de género en centros educativos y proscribire la penalización de la discriminación a las personas por su orientación sexual (Amnistía Internacional 2022). Para la promoción de esta Ley, grupos tanto integristas católicos como fundamentalistas protestantes, se han unido en la arremetida en contra de feministas y personas LGBTI, como ha ocurrido también a nivel global y regional, gracias al impulso de las agendas nacionalista y de extrema derecha iliberal en alza en la actualidad.

No obstante, en la experiencia de la IELE, el ecumenismo ha sido visto por parte de los actores conservadores como una amenaza a la doctrina “verdadera” por parte de varias iglesias fundamentalistas protestantes, y sectores conservadores de la Iglesia Católica. De hecho, la posición anti ecuménica de la mayoría de iglesias evangélicas en las décadas de los sesenta y setenta en el Ecuador, llevó a algunas personas a la conformación de la congregación hispana de la IELE, como fue citado anteriormente en la entrevista de José Molina (2021).

Sin embargo, la IELE ha sido una de las pioneras en la promoción del ecumenismo en el campo del cristianismo protestante del Ecuador, con su participación en la ya mencionada Fraternidad Ecuménica y en la organización anual del evento “Semana de Oración por la Unidad de los Cristianos”, al cual retorno para ilustrar las acciones que dan cuenta de esta actividad como enmarcada en un tipo de disidencia religiosa que, a la vez, ha contribuido a la diferenciación de la iglesia y a la construcción de una identidad propia entre otras comunidades protestantes ecuatorianas.

Aunque al interior del movimiento ecuménico ecuatoriano, conviven distintas congregaciones cristianas – con posiciones muy divergentes entre sí en temas como los derechos de las mujeres y de las poblaciones LGBTI, algunas de las cuales son conservadoras y parte de la retórica de los movimientos anti-género – estas iglesias suelen diferenciarse de las que componen el campo religioso hegemónico, al reconocer la importancia de valorar la diversidad y diferencia como un don de Dios. Además, han sido sensibles a las violaciones a los derechos humanos cometidos en el pasado con la complicidad de la jerarquía de sus iglesias, así como frente a las cometidas por los gobiernos en la actualidad, especialmente a propósito de los estallidos sociales en Ecuador, Chile y Colombia desde 2019 hasta la actualidad.

5.4. Historias de disidencia religiosa en la IELE

En la sección que viene a continuación, se presentarán algunas historias de disidencia religiosa de miembros de la Iglesia Evangélica Luterana del Ecuador. De forma similar a las presentadas en el caso de la IUE, estas corresponden a experiencias de personas que experimentaron de distintas formas, la tensión entre el paradigma del cristianismo hegemónico-conservador (de acuerdo a su propia percepción del mismo), y la posibilidad de hacer real su derecho a la libertad religiosa, a través de otras formas posibles para el ejercicio de la espiritualidad cristiana en el contexto ecuatoriano.

5.4.1. El Reverendo Ramiro Arroyo y su vocación ecuménica

Siguiendo en la línea del ecumenismo como posibilidad de disidencia religiosa, está el caso del Reverendo Ramiro Arroyo,⁶⁶ quien fue Pastor de la iglesia desde el 2013 hasta el 2018. Su vocación ecuménica se resume en el siguiente extracto: “[El ecumenismo] ese es uno de mis grandes sueños. No creo que sea fácil, pero tampoco creo que sea imposible, los que tenemos buena voluntad debemos seguir y caminar hasta que se cumpla el sueño de poder comulgar en la misma mesa y celebrar en el mismo altar” (entrevista a Ramiro Arroyo, vía Zoom, 21 de abril de 2021).

Una mesa unida – en donde convivan las distintas denominaciones del cristianismo y compartan la comunión – es una imagen que ilustra muy bien no sólo su deseo de concretar el

⁶⁶ Reverendo, docente y teólogo luterano. Se convirtió del catolicismo al luteranismo para ejercer su ministerio pastoral y formar una familia.

ecumenismo, sino además su propia historia de vida marcada por la fuerte influencia del catolicismo romano, la deserción de este credo y su camino hacia el ministerio pastoral dentro del luteranismo.

El pastor Arroyo pertenece al credo luterano desde el año 2009. Proviene de una familia profundamente católica y, de manera parecida a la experiencia de algunas de las personas participantes en esta investigación, su sentimiento de vocación religiosa le llevó a ingresar al Seminario con el fin de convertirse en sacerdote. Habiendo completado 5 años de formación, decidió poner fin a la formación sacerdotal para poder formar una familia, ya que el mandato del celibato católico le impedía concretar este deseo. No obstante, su llamado vocacional era muy fuerte y una primera tensión entre la doctrina oficial de la iglesia a la que pertenecía y sus deseos personales aparecía:

A mí me encantaba el sacerdocio, mi ministerio estaba seguro de mi llamado, pero no quería romper una regla que era muy clara en la Iglesia Católica, entonces me retiré y volví a mi vida laical y me vinculé de una manera profesional a la iglesia católica y su jerarquía. Yo pasé a ser asesor jurídico y también teológico de varias instancias de la Conferencia Episcopal Ecuatoriana y trabajé muy de cerca con los obispos, y eso me llevó a ver de primera mano cosas maravillosas, y cosas muy negativas también (entrevista a Ramiro Arroyo, vía Zoom, 21 de abril de 2021).

Tal como lo expresa el celibato constituye uno de los requisitos fundamentales para quienes buscan convertirse en sacerdotes en el catolicismo. A través de la ordenación presbiteral, los sacerdotes asumen el compromiso de dedicarse a tiempo completo a los asuntos propios de su iglesia. En palabras del Papa Emérito Benedicto XVI, y basado en lo que afirma el catecismo de la Iglesia Católica, en una homilía afirmaba lo siguiente respecto del celibato sacerdotal y el voto de castidad:

Para comprender bien lo que significa la castidad debemos partir de su contenido positivo, explicando que la misión de Cristo lo llevaba a una dedicación pura y total hacia los seres humanos. Con el voto de castidad, los sacerdotes, religiosos y religiosas, no se consagran al individualismo o a una vida aislada, sino que prometen solemnemente poner las relaciones intensas de las cuales son capaces al servicio del Reino de Dios (Veiga 2018).

Su conversión al luteranismo puede ser considerada como una expresión de disidencia religiosa, al haber compatibilizado su deseo por ejercer el ministerio pastoral con su anhelo de casarse y formar una familia. Es decir, el tránsito del catolicismo hacia el protestantismo luterano – al igual que lo fue para Mónica y Verónica – le permitió ejercer su vocación y

llamado religioso, a través de su agencia individual que le hizo desertar de la religión en la cual había nacido, crecido y desarrollado su vida profesional, en pos de vivir un proyecto de vida que consideraba más auténtico a sus deseos y valores.

Las experiencias negativas en cuanto a su percepción de la estructura jerárquica de la Iglesia Católica – como parte del campo hegemónico/conservador del campo religioso del cristianismo ecuatoriano – eran variadas, pero pueden ser resumidas en el sentimiento de decepción en cuanto a la jerarquía de la iglesia y su liderazgo:

La jerarquía y probablemente todas las jerarquías de todas las iglesias en el mundo pasan por esto: mientras más poder económico y político puede manejar en sus manos una estructura como la eclesial, va a haber corrupción de dinero, moral, van a haber desenfrenos y abusos. A menos que el obispo que tenga a cargo ese grupo de sacerdotes, religiosas y religiosos tenga muy claro lo que es el seguimiento de Cristo, siempre van a tratar de tapar eso y al tratar de tapar eso, se convierte en cómplice de estas estructuras (entrevista a Ramiro Arroyo, vía Zoom, 21 de abril de 2021).

El luteranismo posiblemente se presenta, para el entrevistado, como el credo que le permitió compatibilizar dos deseos personales persistentes a lo largo de su vida: el ejercicio del ministerio pastoral y la creación y sostenimiento de una familia. A nivel teológico, el ecumenismo – como un rasgo distintivo de la IELE y que da cuenta de cierto grado de disidencia en contraposición al protestantismo del campo religioso ecuatoriano – ilustra claramente aquello que el acto de abandono del catolicismo y conversión al luteranismo simbolizan para sí: la posibilidad de la unidad, no sólo como anhelo para las denominaciones cristianas, sino también para su proyecto de vida personal y familiar, antes impensable en un credo que en términos de su doctrina oficial, prohíbe el matrimonio y la procreación a sus sacerdotes.

5.4.2. Francisco y su peregrinaje cristiano como persona LGBTI

En el capítulo anterior, las experiencias de violencia y discriminación que vivió Francisco dentro del catolicismo fueron expuestas, como punto de partida para el análisis de su recorrido religioso. Así, en esta sección, se exponen algunas de sus vivencias que tienen que ver con las expresiones de disidencia religiosa que ha construido, desde el luteranismo y de manera particular, desde la IELE.

A pesar de que su experiencia de adopción ilegal ejecutada en el convento católico que lo acogió por varios años, le había dejado una sensación de profunda decepción (sumada a la homofobia experimentada), su interés por temáticas de índole espiritual no cesaba de hacerse presente, al igual que su vocación religiosa y deseo de compatibilizarlo con su orientación sexual:

A pesar de todo, yo tenía una convicción religiosa. Nunca se me fue la fe en un Dios que yo le veo en todo: lo veo en la creación, en la persona gay que sufre. No es el Dios de la religión que dice “esto es así y este es Dios”. Yo creo que todos somos hijos de Dios y siempre me he sentido protegido por una fuerza amorosa y superior a mí. También, yo a los 19 años ya me había leído toda la biblia, de la que rescataba los evangelios. A veces nos pasamos repasando los versículos del antiguo testamento y en las cartas del apóstol Pablo (que condenan la homosexualidad). Pero para mí la base de la espiritualidad cristiana está en los cuatro evangelios; el resto no me pondría a discutir (entrevista a Francisco Guayasamín, vía Zoom, 10 de abril de 2021).

La fe de que la que habla Francisco le llevaría a abrir el sitio web “País Canela”,⁶⁷ *blog* virtual sobre diversidad sexual que respondía a la necesidad que él veía en la sociedad ecuatoriana de educarse en temáticas sobre las diversas orientaciones sexuales, identidades y expresiones de género, con énfasis en la realidad de los hombres gay, por ser el grupo dentro de las diversidades sexo-genéricas sobre el cual se sentía con mayor autoridad para hablar, al estar atravesado tanto en su cuerpo como subjetividad por la opresión diferenciada en contra de este segmento de la sociedad:

Yo me quedo ahí, hablando de la realidad de los hombres gay. Sólo en la población gay hay gran diversidad. Yo en el mundo gay que conozco, es muy complejo. Mucho más el de las mujeres lesbianas quienes son doblemente discriminadas: por ser lesbianas y por ser mujeres. La realidad de las personas trans es otra, igual que el de las personas intersexuales (...) por eso no me denomino activista LGBTI, simplemente creo que soy un activista de derechos humanos para la población diversa, sin poder abarcarlo todo (entrevista a Francisco Guayasamín, vía Zoom, 10 de abril de 2021).

Esta expresión de su agencia individual frente a las situaciones de violencia y discriminación que había atravesado, es trascendental ya que ilustra el margen de acción individual del sujeto

⁶⁷ “País Canela” es un *blog* virtual donde Francisco Guayasamín aborda varias temáticas, entre las principales constan: conceptos sobre diversidad sexo-genérica, marco legal de protección para la población LGBTI en el Ecuador, denuncias de violencia y discriminación por parte de actores religiosos fundamentalistas, y contenido sobre cristianos e inclusión de la diversidad sexual. La dirección web es la siguiente: <http://paiscanelaiglesia.blogspot.com/>

en cuestión, frente a un ejercicio de poder vertical, homofóbico y fundamentado en el fundamentalismo religioso:

Yo creo que, si te quedas callado, no pasa nada. Tuve mucho rechazo no sólo por personas católicas sino cristianas en general (...) Entonces hice una página que da información sobre diversidad sexual, que es “País Canela” y comencé a escribir contenidos sobre los tópicos que generaban mayor confusión porque hay muchos mitos. Entonces desde ahí estoy metido más en el campo de la comunicación. Tengo dividido por temas, incluida la espiritualidad.

Imagínate que la gente decía: ¿será que los gays tendrán espiritualidad? (entrevista a Francisco Guayasamín, vía Zoom, 10 de abril de 2021).

La falta de espacios seguros para hombres gay y de información sobre las posibilidades de desarrollo de la espiritualidad para ellos, le llevó a investigar sobre la existencia de espacios de este tipo en el extranjero, y a ponerse en contacto con la IELE para encontrar un lugar seguro donde ejercer su derecho a la espiritualidad sin sacrificar la visibilidad sobre su orientación sexual:

Entonces en ese proceso inicié también mi emprendimiento siendo guía de turismo gay y conocí a una persona extranjera quién fue expulsado de la iglesia mormona. Ahí me hablo de lugares en EEUU que se llaman “Pride Center” en donde hay actividades artísticas, lúdicas y espirituales y con él formamos un primer centro así aquí en donde proveíamos asistencia a personas con adicciones. Ahí recibí una llamada del pastor Felipe Adolf, de la Iglesia Luterana quién había visto mi blog y los artículos de cristianismo y personas gay, invitándonos a la iglesia. Nos invitaron un domingo a ver el servicio y sólo fui con este gringuito, pero con miedo porque usualmente en las iglesias te dicen “los amamos, pero no aceptamos su pecado” (...) Entonces fuimos a la iglesia con dudas y nervios tremendos porque relacionaba el cristianismo con rechazo, pero así mismo creía en el mensaje de los cuatro evangelios. Me encantó la homilía y el pastor dijo “esta iglesia es inclusiva, su orientación sexual no nos importa, lo único es que vengan a expresar su fe a Dios” y ahí conocí la iglesia. Una vez que me aseguré de que el ambiente era amigable con personas gay, lo publiqué en mi blog. En el año 2011, de hecho, la mitad de la congregación eran personas LGBTI e incluso teníamos grupos de apoyo a personas con adicciones y formamos un coro gay (entrevista a Francisco Guayasamín, vía Zoom, 10 de abril de 2021).

La apertura que encontró en la IELE permitió, en su opinión, visibilizar lo que consideraba eran problemáticas frecuentes entre las personas LGBTI de su contexto: falta de espacios seguros e inclusivos para la práctica y expresión de su fe y de confianza de las personas de las diversidades sexo-genéricas en las comunidades religiosas, por la violencia y discriminación

histórica que, desde las mismas, se ha proferido contra este grupo poblacional. El hecho de que la mitad de personas quienes asistían a la IELE hace más de una década resulta revelador sobre el papel que jugaba en el campo religioso. En un contexto ecuatoriano en el cual la mayoría de iglesias cristianas se oponen a la inclusión total o parcial de las personas sexo-género diversas, esta es una muestra no sólo de diferenciación en su identidad religiosa para poder llegar a grupos históricamente excluidos, sino a claras muestras de disidencia religiosa frente a la hegemonía conservadora, en la que las prácticas y creencias de una congregación cristiana han sido susceptibles de ser influenciadas y transformadas por varios factores que el análisis teórico y el trabajo de campo permiten dilucidar: el avance de los feminismos y derechos de la población LGBTI, el auge, a nivel mundial, de iglesias cristianas compatibles con las causas defendidas por estos activismos y el apareamiento, en el campo religioso, de personas que disienten de los marcos hegemónicos por sus experiencias situadas de violencia y discriminación.

Al respecto, brinda ejemplos de las razones que producen rechazo entre la población LGBTI hacia sectores del cristianismo:

Es muy importante que sigan existiendo iglesias progresistas como la luterana, que simplemente se basan en el mensaje de Cristo. Pero hay un gran problema: ¿cómo llegas a las personas LGBTI después de todo el poder mediático que hemos visto y que ha logrado que haya más violencia contra estas personas? Por ejemplo, el decir que: “los homosexuales van a dañar a los niños” o que digan “los homosexuales quieren acabar con la iglesia” ha hecho que las personas tengan odio contra la comunidad LGBTI (entrevista a Francisco Guayasamín, vía Zoom, 10 de abril de 2021).

De ahí que considera fundamental que existan comunidades de fe que: “Promuevan el diálogo con la población LGBTI. Inclusive conozco religiosos de la Iglesia Católica que están abiertos (...) Vamos a descubrir que gran parte de la población LGBTI somos espirituales, pero que no tengamos como expresar nuestra espiritualidad, es otra cosa” (entrevista a Francisco Guayasamín, vía Zoom, 10 de abril de 2021).

Para concluir el apartado sobre la experiencia de Francisco, cabe destacar los siguientes puntos principales que su relato deja como aportes fundamentales para esta investigación. En primer lugar, a raíz de su experiencia siendo sobreviviente de adopción ilegal, violencia y discriminación por su orientación sexual – por parte de instituciones y personas pertenecientes al credo católico – Francisco ejerció críticas y cuestionamientos a la posición oficial de la religión en la que fue bautizado cuando niño, disintiendo especialmente en cuanto a la

doctrina sobre la homosexualidad y la moral sexual. Así también, aunque la existencia de estos potentes cuestionamientos era ineludible, reconocía un gran deseo de ejercer su espiritualidad cristiana, haciendo énfasis en su entendimiento del mensaje de los evangelios y dejando de lado varios postulados contenidos en el Antiguo Testamento y las epístolas del Apóstol Pablo, que condenan directamente la homosexualidad. El haber encontrado un espacio, como la IELE, le permitió descubrir que la existencia de espacios para el ejercicio de la espiritualidad cristiana sin el compromiso de la orientación, identidad y/o expresión de género de cada individuo, eran posibles, de acuerdo a su visión.

5.4.3. Del protestantismo evangélico al luteranismo: la historia de Virginia”

Como fue abordado en el capítulo primero, el cristianismo protestante en el Ecuador ha sido clasificado por Guamán (2006) en tres vertientes: el histórico o clásico (al que se adscribe el luteranismo y el episcopalismo), el evangélico y el pentecostal. La experiencia de “Virginia” a continuación presentada, se generó en medio del contexto del protestantismo ecuatoriano de corte evangélico y pentecostal, con una marcada influencia de la hegemonía conservadora/anti-género. Su experiencia de violencia al interior de iglesias evangélicas y pentecostales fue descrita en el capítulo anterior, cuya cercanía con movimientos de izquierda y la teoría feminista influyeron en la práctica de su propia disidencia religiosa al abandonar sus congregaciones de origen.

Virginia sentía una profunda vocación religiosa, al igual que las otras personas cuyas experiencias han sido recogidas en este trabajo. Sin embargo, los hechos de violencia basada en género (relatados en el capítulo anterior) exacerbados a raíz de las decisiones que tomó en cuanto a su salud sexual y reproductiva, hicieron que deba salir de estos espacios por ser violentos con su autonomía personal. Así, relata su enfrentamiento con algunos de los líderes religiosos y lo califica como uno de los momentos claves en su vida, donde ha ejercido su derecho a la disidencia religiosa:

Entonces yo ya me cansé, y un día fui a hablar con ellos, me armé de valor y les dije: “No tienen que hablar de mí, a mí Cristo me ama y me perdona, Cristo está conmigo, o sea a mí no me importa nada más”. Me humillaron tanto, me dijeron un montón de palabras, como que soy indigna ante Dios y no valgo para servir. Salí llorando y no quise volver a saber nada de nadie, y ya de ahí nunca más volví a ese lugar...nunca más (entrevista a “Virginia”, Quito, 2 de febrero de 2021).

No obstante, como “Virginia” reconoce, la culpa que sentía por las decisiones personales sobre su cuerpo y proyecto de vida, aún le invadían en este punto. Además, tenía un fuerte deseo por romper con algunos paradigmas de pensamiento que acarreó por varios años, a los que atribuía la influencia de la iglesia como institución creadora de esquemas de pensamiento dicotómicos que permiten interpretar y explicar parcialmente la realidad. Además, consideraba que su formación que provenía del campo de los números había influenciado en esto, pero gracias al acercamiento con las ciencias sociales, afirma haber ido cuestionando algunas ideas:

A veces, a uno le crían de una forma que es blanco y negro las cosas, Entonces, yo en parte tenía ese pensamiento, y también haber venido de una cultura tan cerrada, y a parte de unas iglesias dónde te dicen que las cosas son sólo de una manera (...) entonces yo estuve muy cerrada en mis esquemas mentales, en mis paradigmas, porque yo tampoco soy de las ciencias sociales, mi formación era otra (entrevista a “Virginia”, Quito, 2 de febrero de 2021).

En contraste, a la interna de una de las iglesias pentecostales, se produjeron también espacios que aportaron a la construcción de su camino de disidencia religiosa. Relata, por ejemplo, la experiencia de participar en estudio bíblicos liderados por un pastor evangélico quién promovía de forma moderada, la posibilidad de cuestionar abiertamente los dogmas de fe históricamente transmitidos y de ejercer la libertad de pensamiento al momento de estudiar la Biblia cristiana:

Se estudiaba la Biblia y se decían un montón de “herejías”, como por ejemplo que quizás Eliseo⁶⁸ consumía algún tipo de hierba para entrar en éxtasis. Eran estudios profundos, o sea cuando tu estudias la Biblia es como que, como consumir miel, algo así, es algo bien rico, bien rico, a mí me encanta, leer y estudiar, y profundizar, y sacar todo lo que existe ahí debajo, y debajo; e ir a las escrituras antiguas, al griego, al arameo, a los idiomas antiguos como se escribía la Biblia (entrevista a “Virginia”, Quito, 2 de febrero de 2021).

Lo relatado por Virginia da cuenta de la existencia de espacios para la disidencia, aún al interior de congregaciones que se han considerado como mayoritariamente pertenecientes al campo hegemónico-conservador del cristianismo. Así también, de forma similar a la de las experiencias de otras mujeres como Mónica, Lía y Verónica, el posterior acercamiento que tendría hacia el estudio de las ciencias sociales, su ideología política en el espectro de las izquierdas y la exploración del feminismo, contribuirían desde la esfera de lo secular, a la

⁶⁸ Eliseo, fue el sucesor del profeta Elías para el pueblo de Israel, como lo relatan los libros de 1 y 2 de Reyes en el Antiguo Testamento de la Biblia Cristiana.

consolidación de sus posiciones espirituales disidentes, donde la pertenencia a la iglesia luterana se ha presentado como una posibilidad factible de compatibilización de valores como la defensa de los derechos de las mujeres y el sostenimiento de la fe cristiana:

Comencé con una búsqueda de mí misma. Empecé a conocer qué es el feminismo, la interculturalidad, la ecología (...) Conocí gente con un espíritu tan libre, nos reuníamos hacer política digamos, y para mí era algo nuevo, y maravilloso (...) aprendí que en la sociedad te meten tantas cosas en relación a tu cuerpo, a ti misma, como mujer, sobre todo, y que, y que claro las normalizan, hacen como sí tu no pudieras hacer muchas cosas, porque eres mujer (entrevista a “Virginia”, Quito, 2 de febrero de 2021).

Resulta interesante evidenciar como el proceso de concientización sobre las estructuras patriarcales que reproducen violencia basada en género lleva al cuestionamiento sobre la naturalización de los roles de género, sostenidos desde las nociones históricamente construidas alrededor de la diferencia sexual, para justificar la dominación masculina y la opresión hacia las mujeres, cuerpos y subjetividades feminizadas. Pierre Bourdieu (2000) lo ha abordado desde la conceptualización de la “dominación masculina” como explicación a la imposición androcéntrica que legitima la división sexual del trabajo y los roles de género, atadas a las ideas de sumisión, pasividad e inferioridad de lo femenino con respecto a lo masculino (Bourdieu 2000, 22).

Así, por medio del acercamiento a los feminismos, el pluralismo religioso, la teología de la liberación y la teología feminista, “Virginia” viabiliza su ejercicio de disidencia religiosa que es, en sí mismo, contradictorio y multifacético: está fundamentado en el conflicto que su deseo de desarrollo religioso y espiritual le ha supuesto al confrontarle a la realidad de violencia específica que viven las mujeres, en varios contextos, entre los cuales el eclesial no es la excepción, especialmente por la prevalencia del fundamentalismo religioso en la interpretación de las escrituras.

Para concluir, la disidencia religiosa en su experiencia se ha podido llevar a cabo gracias a la posibilidad de trascender el literalismo bíblico y reconocer aquellas estructuras de opresión patriarcal que ponen un límite, por ejemplo, en el goce de la vida sexual de las mujeres:

El problema es que la gente no entiende que primero la Biblia se escribió en un tiempo, en un contexto, para una población, en otro idioma, y además en las traducciones también hubo personas, por ejemplo, que odiaban a las mujeres como Santo Tomás de Aquino (...) Y se transmite la idea de que la mujer sólo tiene que tener los hijos, cuidarles a los hijos, y criarles bien a los hijos, y estar con los hijos en todo momento ... no pensar en nada, ni en sexo, ni

siquiera puedes tener un orgasmo, porque esto también es pecado, porque la mujer debe ser “santa” (entrevista a “Virginia”, Quito, 2 de febrero de 2021).

De tal forma, como lo expresa Dana Hill (2014) las mujeres a través de procesos de concientización inspirados en distintas teorías feministas y procesos de organización colectiva, las experiencias de discriminación y opresión (relacionadas en el caso de “Virginia” con su ejercicio sobre la soberanía y autonomía de su cuerpo y la sexualidad) se tejen para ejercer resistencia frente al poder establecido. En este caso en particular, el discurso androcéntrico y fundamentado en la dominación masculina, de las iglesias evangélicas y pentecostales que, en su momento, ejercieron violencia basada en género en su contra.

De manera más amplia, iglesias como la IELE – al menos en base a la evidencia empírica presente en la experiencia de Virginia, Ramiro y Francisco – han sabido responder a estas experiencias de violencia, discriminación, decepción y opresión junto con un deseo de continuar perteneciendo a la religión cristiana y cultivar la vocación religiosa- aportando así a la visibilización de que el campo religioso en el Ecuador es diverso, plural y a pesar de que la hegemonía del cristianismo conservador persista, otros actores, prácticas y discursos se van consolidando y legitimado para dar la competencia con el fin de, parafraseando a Bourdieu (2006), presentar otras alternativas para acceder a los bienes de la salvación y cuestionar a aquellas iglesias que se presentan como las únicas legitimadas para el manejo y difusión del capital religioso del cristianismo.

5.5. Experiencias de disidencia religiosa desde la Iglesia Episcopal del Ecuador

La tercera y última congregación que se consideró para esta investigación fue la Iglesia Episcopal del Ecuador. Perteneciente a la comunión anglicana,⁶⁹ es parte de la IX provincia de la Iglesia Episcopal de Estados Unidos y se encuentra presente con la diócesis central en la ciudad de Quito y con una diócesis del litoral en la ciudad de Guayaquil, para la administración de la Región Costa. Dos personas fueron entrevistadas: una sacerdote de la Iglesia Episcopal de Quito y un vicario (en proceso de llegar a ser sacerdote) de la Iglesia Episcopal Diócesis del Litoral en la ciudad de Guayaquil.

⁶⁹ La comunión anglicana es una afiliación mundial de iglesias que se encuentran en comunión plena (es decir la coincidencia plena de sus doctrinas, ritos y creencias) con la Iglesia de Inglaterra en la figura del arzobispo de Canterbury; cargo actualmente ostentado por Justin Welby. Desde la reforma inglesa (separación de la Iglesia de Inglaterra del catolicismo), esta denominación se encuentra separada de la Iglesia Católica Romana.

Desde el año de 1956 se cuenta con registros oficiales de la presencia episcopal en territorio ecuatoriano; aunque desde la década de 1920 ya existían capellanías para brindar servicios espirituales a la empresa *Anglo Ecuadorian Oilfield Limited* que exploraba yacimientos petroleros en la actual provincia de Santa Elena, en la costa ecuatoriana. Actualmente, la congregación sede de la diócesis central se reúne en la popularmente conocida como la “Iglesia del Techo Rojo” localizada en el nororiente de la ciudad de Quito, sobre la Avenida Real Audiencia. En la ciudad de Guayaquil, la iglesia perteneciente a la diócesis del litoral, se reúne en el sur de la ciudad, en el Barrio Centenario (Padilla 2008).

Aunque no de manera pública y explícita, como lo ha manifestado la IUE, entre algunas personas LGBTI en el país, se entiende que la iglesia es un espacio mayormente seguro, empático y abierto para las personas de las diversidades sexo-genéricas. Pero, es bien conocido que espacios religiosos inclusivos para personas LGBTI y que no se opongan a los DSR de las mujeres, son escasos. De ahí que, se consideró la participación de dos entrevistados miembros de esta iglesia y que ocupan posiciones de liderazgo.

5.5.1. Víctor y su vocación cristiana en la Iglesia Episcopal Diócesis del Litoral en Guayaquil

Comienzo con la historia de Víctor Pazmiño⁷⁰ – miembro de la Iglesia Episcopal Diócesis del Litoral – y hombre abiertamente gay que ha desarrollado sus intereses espirituales, teológicos y de desarrollo humano, en este espacio. Desde niño, fue criado en el catolicismo como es costumbre en la mayoría de familias ecuatorianas. Más adelante, ya como un adulto joven, su búsqueda espiritual le llevó a emprender estudios de filosofía en donde entró en contacto con hombres que se encontraban en proceso de convertirse en sacerdotes, en seminarios católicos. Allí, una de las primeras contradicciones entre la vida de estas personas y lo que los líderes religiosos de las iglesias seminarios a los que pertenecían, aparecieron provocando conflicto en Víctor sobre la autenticidad del mensaje cristiano:

Muchos de mis compañeros de otros cursos también eran homosexuales, pero estaban dentro de lo que era los seminarios católicos romanos entonces y luego los superiores de ellos estaban predicando en contra de los homosexuales. Entonces era como todo, una un sin fin de exceso

⁷⁰ Víctor Pazmiño es miembro y vicario de la Iglesia Episcopal en Guayaquil, Ecuador –y activista por los derechos de la población LGBTI

de información contradictoria que recibía, aunque claro, como yo era laico, no me afectaba directamente (entrevista a Víctor Pazmiño, Guayaquil, 14 de diciembre de 2020).

No obstante, de forma similar a anteriores hallazgos de esta investigación (como la experiencia de Francisco Guayasamín en la Iglesia Luterana) Víctor tenía interés de encontrar una comunidad de fe cristiana en donde pueda vivir con libertad su orientación sexual, sin sacrificar el llamado y vocación religiosa que sentía. Así, un amigo de universidad, le habló sobre la Iglesia Episcopal en Quito (conocida como la “Iglesia del Techo Rojo”) y la aceptación que ésta proveía para las personas sexo-género diversas:

Un amigo ateo me habló de la Iglesia Episcopal, la del techo rojo en la avenida real audiencia. Fui a la Iglesia Episcopal allá en Quito y apenas me abrió la puerta el sacerdote, ya fue un impacto visual. Desde ver un sacerdote con el cabello largo cogido con su moñito en plan buena onda y me dice: “Ven, pasa, conoce la iglesia”. Y entonces ya desde ahí fue como me agradó y comencé a asistir. Y luego pues obviamente tú sabes que la iglesia está hecha por seres humanos y de todo hay en la viña del Señor, pero ahí empezó mi proceso (entrevista a Víctor Pazmiño, Guayaquil, 14 de diciembre de 2020).

Su proceso de vocación religiosa y espiritual le llevaría a ser un activista por los derechos de la población LGBTI (a la cual pertenece) lo que a su vez le ha causado conflictos dentro de su iglesia, a pesar de que la aceptación hacia este segmento de la población es mayor en contraposición a la situación en otras iglesias cristianas: “No sólo pertenezco a la población LGBTI, soy un militante. Es más, me considero hasta un militante dentro de la misma Iglesia para defender a las personas LGBTI; lo que me ha causado cierto conflicto” (entrevista a Víctor Pazmiño, Guayaquil, 14 de diciembre de 2020).

Sin embargo, su entrevista nos permite evidenciar algo que ya ha sido revelado anteriormente a través de otros participantes (como la experiencia de Francisco Guayasamín) al dar cuenta de por qué existen pocos espacios espirituales para personas LGBTI y cómo esto está ligado a la creencia de que estas personas no tienen interés espiritual). Víctor, por su parte, da luces alrededor del imaginario que se encuentra entre personas de las diversidades sexo-genéricas que él ha podido conocer y que expresan cierto rechazo a la posibilidad de desarrollar su vida espiritual a la interna del cristianismo, por el imaginario imperante del cristianismo hegemónico y conservador, que se impone y excluye la posibilidad de proveer espacios religiosos seguros para todas las personas:

Tradicionalmente nuestros pueblos latinoamericanos son católicos romanos y dentro de este imaginario, está el hecho de que cuando eres practicante, por poco debes brillar en la luz

divina. Ahí es cuando ya explico que existen otras perspectivas como la de los anglicanos y la de los episcopales anglicanos quienes tenemos un pensamiento (entrevista a Víctor Pazmiño, Guayaquil, 14 de diciembre de 2020).

Finalmente, nos brinda insumos teológicos y filosóficos para comprender el por qué la aceptación de las personas LGBTI es posible en su iglesia. Hace referencia a lo que diferencia a la iglesia episcopal de las iglesias del cristianismo conservador, refiriéndose a la “trascendencia espiritual” como el fin ulterior de la fe y a una interpretación de la Biblia desde un enfoque profundo, histórico y crítico. Así, la aceptación de la diversidad humana en su conjunto, encuentra un lugar desde la experiencia del entrevistado, en la iglesia a la que pertenece:

Nosotros no hablamos de una inclusión LGBTI, nosotros predicamos a todos como hermanos. No nos interesa si eres lesbiana, gay, transexual, blanco, negro o indio, gordo, no nos interesa. Nosotros predicamos a Jesucristo y el evangelio del amor que trae Jesucristo. Esto a diferencia de los evangélicos y los católicos romanos, quienes te invitan a que justifiques una existencia terrenal, más no te enseñan la trascendencia espiritual, a diferencia de la Iglesia Episcopal. Su misión es buscar la trascendencia espiritual, porque tenemos claro que la carne se queda en este espacio terrenal y no trasciende. Entonces ahí, desde ese pequeño punto, ya radica un gran abismo. Tal vez es algo pequeño, fonéticamente escuchándolo, pero significa por ejemplo que lees la Biblia en su totalidad y contexto y ya cuando lo profundizas es un gran abismo en el cual justamente radica esa gran diferencia con las iglesias conservadoras (entrevista a Víctor Pazmiño, Guayaquil, 14 de diciembre de 2020).

De esta forma, Víctor marca la diferencia que su congregación tiene con las que se han caracterizado por ser parte del cristianismo hegemónico/conservador. Al optar por el método histórico-crítico de interpretación de las escrituras, se alejan de las denominaciones fundamentalistas que sostienen la inerrancia de la Biblia y así, posibilitan el discernimiento y análisis contextual del texto de las escrituras, a la luz de los aportes de otras disciplinas. En este sentido, disienten del método hegemónico de entendimiento de la Biblia cristiana para dar paso a otras miradas que permitan el cuestionamiento de los paradigmas de hermenéutica establecidos.

5.5.2. El padre Antonio Romero y su experiencia de disidencia religiosa

Como ha sido un hallazgo común entre las personas participantes de esta investigación, la experiencia de llamado y vocación religiosa es trascendental en la experiencia vital de los

sujetos y en la experimentación de lo religioso (incluida la disidencia religiosa) en sus vidas, en tanto da cuenta de los recorridos que han debido hacer para sortear una serie de inquietudes, tensiones y contradicciones entre sus experiencias de vida, el deseo de desarrollo espiritual, y los paradigmas planteados por las religiones que han decidido seguir.

En el caso del padre Antonio Romero⁷¹ – Sacerdote de la Iglesia Episcopal del Ecuador en la ciudad de Quito – su llamado espiritual se presentó a una temprana edad por la influencia de sus padres, aunque desde perspectivas distintas:

Mi papá era ateo, fue Rosacruz (místicos-cristianos) y practicaba Yoga. Se involucró con personas agnósticas y se consideraba ateo. En cambio, mi nos enseñó a rezar (...) a los 12 años yo todavía no era bautizado en ninguna iglesia. Entonces ahí me obligaron ya a bautizarme y tenía que bautizarme necesariamente y hacer la primera comunión (entrevista a Antonio Romero, vía Zoom, 27 de mayo de 2021).

Su iniciación en el cristianismo le llevaría a interesarse por optar por el ministerio pastoral. Sin embargo, como también lo expresara el Rev. Ramiro Arroyo en su entrevista, el dogma católico impedía que un aspirante a sacerdote pueda formar una familia y romper el celibato. No obstante, gracias a la curiosidad y apertura de mente a distintas expresiones de la fe cristiana, conoció sobre la Iglesia Episcopal y su factibilidad de aceptar a sacerdotes casados. Relata a continuación, cómo su padre conoció a un sacerdote episcopal y manifestó su sorpresa por la posibilidad que tienen de formar una familia por fuera del seminario. La sorpresa sería el inicio de la vida religiosa del padre Romero quién 33 años después, se convertiría en sacerdote de la Iglesia que en su padre suscitó curiosidad:

Me dijo mi padre: “escuché de una iglesia donde los sacerdotes pueden ser casados, puede y es una iglesia interesante”. Así conocí la iglesia y fue curioso que yo llegué a la Iglesia Episcopal hace 33 años en un domingo de resurrección. Me quedé junto a mi familia. Teníamos nuestros hijos pequeñitos, nuestros hijos chiquitos. Y yo conocí la iglesia. Me gustó y me quedé. Después entré al seminario y fui ordenado diácono y hace 26 años fui ordenada como sacerdote. Soy cristiano, soy anglicano, y soy episcopal (entrevista a Antonio Romero, vía Zoom, 27 de mayo de 2021).

En cuanto al último punto relatado, el padre Romero hace la distinción entre la doctrina de la Iglesia Episcopal y la de la Iglesia Católica Romana:

Nosotros tenemos fundamentos muy fuertes respecto a la doctrina. Creemos definitivamente que los fundamentos de nuestra fe son los credos apostólicos. Creemos que la Biblia contiene

⁷¹ Antonio Romero se desempeña como sacerdote de la Iglesia Episcopal del Ecuador en Quito, Ecuador.

todo lo necesario para ser salvos. Confesamos definitivamente que hay dos sacramentos que fueron ordenados e instituidos por Cristo: el bautismo y la comunión, a diferencia de la Iglesia Católica que considera siete sacramentos. También aceptamos la sucesión apostólica. Entonces creemos que la orden sagrada viene desde los apóstoles y la imposición de manos viene como herencia de la presencia, esa en resumen es nuestra doctrina (entrevista a Antonio Romero, vía Zoom, 27 de mayo de 2021).

Las diferencias, menciona el entrevistado, se basan en la distinción que hace entre “la doctrina” y los “dogmas de fe” de ambas iglesias:

Los dogmas de fe son cuestiones que no se puede discutir. Por ejemplo, en el catolicismo, la virginidad de María antes y después del nacimiento de Jesús. Y eso para nosotros no tiene validez, pero ese es un dogma de fe. Nosotros no tenemos dogmas de fe. Tampoco creemos en la infalibilidad papal, pues el Papa es un hombre y aunque este Papa Francisco – que para mí personalmente es un buen tipo y tiene cosas muy lindas y muy profundas – no es infalible. Allí las principales diferencias (entrevista a Antonio Romero, vía Zoom, 27 de mayo de 2021).

Las diferencias se cristalizan también en la posibilidad de la Iglesia Episcopal de ordenar sacerdotes mujeres. Sin embargo, reconoce que, como acontece en la mayoría de iglesias del campo religioso del cristianismo, la violencia y discriminación en contra de las mujeres persiste al no poder acceder a posiciones de alto poder como el Obispado:

Nuestras compañeras mujeres han tenido una lucha y curiosamente la lucha no es sólo con los hombres, es también con las mismas mujeres que no aceptan a mujeres en el sacerdocio (...) Esto dentro de una cultura católica romana, machista, incluso de sectores protestantes conservadores, de ahí que en el Ecuador hay reverendas mujeres, pero Obispas aún no (entrevista a Antonio Romero, vía Zoom, 27 de mayo de 2021).

Finalmente, en cuanto a la inclusión de personas LGBTI en la iglesia y la defensa de derechos sexuales y reproductivos para mujeres y cuerpos gestantes, como el aborto en causales de salud de la madre o de violación, el sacerdote puntualiza que lo que permite a la iglesia aceptar a las personas de las diversidades sexo-genéricas es su concepción de las escrituras y la libertad de conciencia e interpretación que gozan los sacerdotes y creyentes (al igual que lo mencionado por Víctor Pazmiño). Sin embargo, aclara que al interior de la iglesia episcopal existen posiciones tanto progresistas como conservadoras y que cada creyente tiene libertad de interpretación de las escrituras en estas temáticas:

Como Iglesia tenemos tensiones y cada uno como clérigo y obispo, tiene la libertad de interpretar también y ejercer esa libertad que tenemos sobre lo que son estas partes difíciles y críticas. Incluso nosotros tenemos una posición frente a la despenalización del aborto que es

distinta entre algunas personas (...) Por ejemplo para mí personalmente la Biblia no es la palabra de Dios, sino que contiene la palabra de Dios, lo que es diferente, y permite entenderla en su contexto histórico determinado (entrevista a Antonio Romero, vía Zoom, 27 de mayo de 2021).

No obstante, la posibilidad de aceptar que la Biblia cristiana contiene errores y aspectos que no son aplicables al contexto actual, o que cuya interpretación se ha nutrido de otras disciplinas como la filosofía, la sociología, los estudios de género, la psicología; entre otros, ha provocado resistencia y persecución por parte de los actores del cristianismo hegemónico/conservador, desde que la Iglesia Episcopal se encuentra en el país. Ambos entrevistados pertenecientes a esta iglesia, coincidieron en que han existido eventos de persecución y fuertes críticas hacia esta congregación, al calificarles de “herejes” y “falsos profetas”; hecho que da cuenta de la resistencia que el cuestionamiento a la hegemonía del campo religioso cristiano produce.

5.6. Conclusión del capítulo quinto

En el presente capítulo, abordé a través de las vivencias y experiencias situadas de las personas participantes, sus historias personales que dan cuenta de la existencia, construcción y expresión de la disidencia religiosa en el contexto del campo religioso del cristianismo ecuatoriano. El llamado espiritual y los sentimientos de vocación religiosa que las personas entrevistadas comparten, refleja en buena medida las contradicciones y tensiones en que se encuentran, cuando han sido confrontados con las estructuras de violencia y discriminación por múltiples razones principalmente relacionadas con género, orientación sexual, expresión y/o identidad de género.

Las experiencias aquí planteadas son fundamentales ya que expresan la tesis fundamental de esta investigación: la disidencia religiosa a nivel individual es una muestra situada de las tensiones que la competencia por los bienes de la salvación produce en la estructura social, evidenciando la existencia de la posibilidad de disidencia y resistencia individual y/o colectiva, en el campo religioso, frente a las estructuras de poder que el campo religioso impone. Retomando lo teorizado por Michel Foucault al afirmar que: “donde hay poder hay resistencia” (Foucault 1977, 57); en un contexto social que se caracterizaba por la emergencia de demandas sociales ligadas a movimientos sociales, feministas y de las diversidades sexo-genéricas, entre otros, los que recurrían a métodos novedosos de agencia individual y colectiva para erosionar el orden establecido, en la Francia de la década de los sesenta.

Por consiguiente, la idea de que el poder no es capaz de anular la capacidad de resistencia ni de atrapar a sus súbditos bajo él, cobra fuerza ligada a la reflexión sobre la trascendencia de las experiencias situadas de opresión como catalizadores de la visibilidad, agencia y resistencia. Así también, retomando a Hill (2014) los conceptos de agencia y resistencia son fundamentales para ilustrar el contrapeso a las fuerzas hegemónicas y que marcan un necesario recordatorio de que las personas no son “marionetas a ser manipuladas por fuerzas estructurales e institucionales, pero que siempre tienen algún nivel de poder y decisión personal” (Hill 2014, 112) que se expresa en la capacidad de concientizar primeramente a través de las propias experiencias de opresión para dar paso a las acciones de resistencia.

En definitiva, los marcos de interpretación de las experiencias vitales que las teologías críticas mencionadas en este trabajo posibilitan (teología de la liberación y teología feminista) pueden ser catalogados como paradigmas alternativos que las personas participantes han hallado para brindar coherencia y sentido a las experiencias contradictorias de distintas formas de violencia, opresión y discriminación en sus contextos religiosos fundantes, los cuales se han visto contrapuestas con su deseo de continuar la práctica del cristianismo, desde otras formas y visiones posibles del campo religioso cristiano. Así, desde una visión bourdiana, la disidencia religiosa cristiana se constituiría como un segmento de campo religioso del cristianismo, que busca canalizar las posibilidades de cuestionamiento y disidencia frente al monopolio de los bienes de la salvación y de las definiciones de lo que se considera como sagrado/profano; hacia quienes se erigen como cuerpo pastoral legitimado para tales efectos (Bourdieu 2006, 49).

Conclusiones

¿Cómo se conforman y experimentan las expresiones de la disidencia religiosa en el Ecuador en medio de la arremetida anti-género? Para responder a la pregunta de investigación que guio este trabajo de tesis, abordaré primeramente algunas conclusiones con referencia al campo religioso en Ecuador y de la influencia que los movimientos hegemónicos conservadores y anti-género, han tenido en este. Uno de los objetivos de esta investigación fue analizar cómo se configuran los procesos de disidencia religiosa en relación a los factores contextuales y características que componen el campo religioso en el Ecuador; como punto de partida para el posterior análisis y el entendimiento de las experiencias de disidencia religiosa.

Como demostré en el capítulo primero, la predominancia del conservadurismo tanto en el cristianismo católico como protestante continúa siendo una realidad hasta la actualidad, como lo reflejan los estudios que han buscado caracterizar el campo y filiación religiosa (INEC 2012; Sensata 2022). Sin embargo, concluyo que la actual conformación del campo religioso no es un hecho aislado de factores históricos, sociales, políticos y culturales. Estos factores han influenciado en el relacionamiento de la sociedad con las instituciones religiosas y la vivencia de lo religioso. De tal manera que los derechos de las mujeres – especialmente los derechos sexuales y reproductivos en el Ecuador – ven amenazado su avance y real concreción, lo que se evidencia en la influencia de los movimientos contrarios al derecho a decidir en las decisiones de la Asamblea Nacional y el ejecutivo que han obstaculizado el cumplimiento de sentencias expedidas por la Corte Constitucional, por ejemplo, en referencia a la despenalización del aborto por violación. Así también, la hegemonía del cristianismo conservador se ha evidenciado en las estrategias de pánico moral que se instrumentalizan desde movimientos anti-género que han actualizado sus estrategias de acción colectiva tanto a nivel global, regional y local.

De manera particular, para entender cómo se configura el campo del cristianismo hoy, son de relevancia acontecimientos como la pérdida del monopolio absoluto de la iglesia católica con la llegada de la revolución liberal a inicios del siglo XX, y la consecuente apertura del Estado a la libertad religiosa y a la llegada del protestantismo de manera oficial. Este acontecimiento es de especial importancia al evidenciar una de las contradicciones y paradojas presentes en los movimientos anti-género, especialmente de corte evangélico protestante.

A pesar de que fueron las ideas liberales y laicistas las que permitieron que el protestantismo ingrese al Ecuador – aportando así a la diversificación de actores que compiten por los bienes

de la salvación y permitiendo el cuestionamiento al monopolio absoluto del catolicismo como único credo permitido y verdadero en el país (Bourdieu 2006) – hoy en día varias iglesias protestantes–evangélicas se han alejado de estos valores que, a inicios del siglo XX, permitieron su ingreso a la nación. Siguiendo a Vaggione (2005) luego de que la Iglesia Católica perdió parcialmente el monopolio de la gestión de lo religioso ha sido, sin embargo, la relación entre la iglesia y el Estado (en un contexto de falta de una verdadera consolidación de la separación entre ambos y de promoción de la libertad religiosa desde una perspectiva plural, diversa y participativa) la que le ha continuado otorgando legitimidad para posicionarse como la autoridad competente para dictar lo moralmente aceptable.

Así, en lo que he denominado “ecumenismo estratégico”, parafraseándole y analizando la configuración actual del campo religioso ecuatoriano (Vaggione 2006), a pesar de que la Iglesia Católica ya no sea la única legitimada para la gestión y dictamen sobre lo religioso y la espiritualidad, en una suerte de alianza estratégica se ha unido con quienes otrora perseguían para enfrentar lo que consideran una amenaza desde los sectores hegemónicos/conservadores: el avance de los feminismos y los derechos de las diversidades sexo-genéricas, al igual que la aparición de voces disidentes en el campo religioso que, desde la politización de sus experiencias situadas e identidades espirituales, se presentan como antagónicas en el área de lo público frente a la disputa sobre las definiciones de aspectos sociales trascendentales como el sexo, el género, la familia, la autonomía sobre el cuerpo y la diversidad sexo-genérica.

El laicismo implantado a raíz de la Revolución Liberal en el Ecuador marcó un punto de inflexión al permitir la entrada al país de agrupaciones religiosas distintas hasta la entonces única religión permitida (el catolicismo romano). En la actualidad quienes defienden al Estado laico se encuentran en riesgo frente a la agenda del movimiento anti-género que, en parte, apoyan la incursión de la moral religiosa en la toma de decisiones en materia de política pública y generación de leyes, yéndose en contra de los valores que de hecho permitieron que el campo religioso del cristianismo se diversifique y quite el monopolio de los bienes de la salvación y manejo del capital religioso al catolicismo (Bourdieu 2006).

De hecho, como lo evidencia el estudio de Sensata (2022), un 66% de cristianos en el Ecuador están de acuerdo con que la situación del país estaría mejor si se siguieran los preceptos de sus credos religiosos para conducir la nación. Además, compartirían la idea de que su religión es la única verdadera, lo cual tambalea los cimientos del pluralismo y la libertad religiosa, en consonancia con las ideas promovidas tanto a nivel global (como el caso de Europa del Este)

y a nivel regional (con los casos ilustrados en Perú, Brasil) y a nivel nacional, por parte del movimiento anti-género influenciado por partidos de extrema derecha.

Observar esto ha sido fundamental para la presente investigación en tanto ilustra el papel potencialmente fuerte que la visibilización de formas distintas, divergentes y disidentes de enunciar y vivir el cristianismo y otras religiones, para la consolidación del Estado laico, el pluralismo y la libertad religiosa, todos elementos que pueden contribuir al de la realización de los derechos humanos. Sumado al hecho de que un 26% de cristianos en el Ecuador se categorizarían como persuasibles y que un 8% son simpatizantes de posiciones políticas progresistas y favorables a los DSR y derechos LGBTI, la existencia de expresiones de disidencia religiosa se ha evidenciado mediante las experiencias situadas que atraviesan los cuerpos y subjetividades de las personas que participaron en este estudio, lo que permite responder a otro de los objetivos que me planteé en este trabajo de tesis, el cual fue ubicar en el espectro político y teológico, a la disidencia religiosa como objeto de estudio.

En este sentido, los aportes de Bourdieu (2006) han resultado útiles en tanto permiten comprender al campo religioso como un espacio de disputa y confrontación entre distintos actores clave que compiten por la legitimidad de sus prácticas religiosas y saberes sistematizados mediante las doctrinas oficiales de sus credos. Al reconocer que este campo genera ciertos *habitus* religiosos internalizados en los sujetos y que invierte grandes esfuerzos en sostener su capital religioso, intrínsecamente se reconoce la posibilidad de poder cuestionar y deslegitimar aquellos credos que al interior del campo religioso se han posicionado como los únicos legítimos y verdaderos. En este sentido, los hechos históricos relatados – como la revolución liberal en el Ecuador, el establecimiento del Estado laico, la llegada del protestantismo y la influencia de teologías con visiones críticas sobre el conservadurismo anti-género – son perspectivas que van moldeando posibilidades renovadas en el campo religioso ecuatoriano, respondiendo así a demandas sociales abanderadas por los feminismos y activismos en favor de los derechos de las personas LGBTI

Respondiendo al segundo objetivo específico de la investigación que buscaba analizar la configuración de procesos de disidencia religiosa en relación con los factores contextuales del campo hegemónico/conservador, existen varias conclusiones a las que he llegado fruto de este recorrido investigativo teórico/práctico. En primer lugar, como fue abordado en el apartado teórico, a pesar de que la religión en la actualidad no se puede considerar como la rectora de toda la estructura y orden social planteado por Bourdieu (1971), la influencia que la religión mantiene sobre la sexualidad, el género (sus roles, estereotipos y expectativas) y la familia, se

ha mantenido en Ecuador a pesar de los procesos de secularización emprendidos desde la modernidad.

Las tensiones que a nivel teórico han sido expuestas en el párrafo que antecede, tomaron cuerpo, subjetividad y esencia a través de las experiencias de vida relatadas por parte de las personas participantes en esta investigación. Es necesario precisar que las experiencias relatadas no pueden ser entendidas por fuera del contexto de violencia sistemática, histórica y diferenciada que las mujeres y las poblaciones LGBTI atraviesan en el país. Por lo tanto, considerando el actual contexto de la VBG que en sus distintas formas (física, psicológica, sexual, simbólica, etcétera) afecta especialmente a mujeres y personas sexo-género diversas, analicé las experiencias relatadas bajo los lentes de la violencia simbólica, ya que ésta se ejerce desde una dimensión simbólica mediante la transmisión de mensajes, reproducción de acciones y prácticas basadas en la cis-heteronorma y los valores de dominación masculina.

En esa línea, un hallazgo que destaco es la presencia común de un llamado y/o vocación religiosa, por parte de las participantes, que entraba en conflicto al querer ser seguido frente a las estructuras de poder y subordinación a las que se enfrentaron. Aunque desde distintos trasfondos religiosos, el deseo de desarrollar un proyecto de vida en contextos religiosos estuvo presente entre todas las personas, las que vivieron distintos tipos de tensiones y conflictos ante los lineamientos de las versiones hegemónicas de sus religiones de origen. Esto da cuenta que aún ante experiencias de disciplinamiento, violencia y subordinación, las posibilidades de articular las experiencias situadas de disidencia de forma subjetiva pero también colectiva persisten, siguiendo a Foucault (2001), en sus nociones de poder y resistencia como actos de agencia ante la dominación que han relatado haber vivido en distintas aristas de sus proyectos de vida. Es decir, estas experiencias lejos de inmovilizarles, han permitido, en base a lo relatado por quienes participaron de esta investigación, (re)descubrir otras posibles formas de vivir el cristianismo y responder ante el poder establecido.

También se hicieron evidentes experiencias que daban cuenta de los valores de la dominación masculina y la cis-heteronorma que generaba espacios diferenciados, inequitativos e incluso violentos, especialmente para mujeres y población LGBTI, en espacios religiosos. Esto se ejemplificó en el caso de la participante quien no pudo acceder al ministerio sacerdotal debido a la doctrina oficial de la iglesia católica, así como mediante la experiencia vital de la participante quién vivió en su cuerpo y constitución subjetiva la división sexual del trabajo vigente en conventos y seminarios católicos. Otra de las formas en que la violencia y

discriminación se ilustraron en la investigación, fue mediante el relato de las experiencias de violencia en el ejercicio de los derechos sexuales y reproductivos, la asunción de posiciones políticas vinculadas a los feminismos y la participación en actividades políticas de izquierda.

En los casos en que estas influencias políticas estuvieron presentes, existió rechazo y cuestionamientos desde los sectores hegemónicos/conservadores de las iglesias a las que pertenecían. Aunque las experiencias dan cuenta de grandes dificultades suscitadas en los contextos eclesiales mencionados, fue común la persistencia del deseo de encontrar espacios de desarrollo religioso tanto en el acceso al ministerio pastoral, como la libertad para mostrarse con una identidad política cercana al espectro de las izquierdas y/o los feminismos, y/o la posibilidad de expresarse visiblemente en cuanto a la orientación sexual, identidad y/o expresión de género diversa.

Continuando con el abordaje de los objetivos de la investigación, corresponde analizar las experiencias situadas de las personas participantes, para comprender las formas en que las distintas expresiones de la disidencia religiosa han tomado desde sus experiencias individuales como colectivas. Uno de los hallazgos en común ha sido que las posibilidades de educación, desarrollo personal y aprendizaje sobre teorías, conceptos y perspectivas teológicas distintas a las del campo hegemónico/conservador constituyen un factor decisivo para la consecución de los itinerarios de disidencia religiosa de las personas entrevistadas. En algunos casos, esto fue posible por un ambiente familiar estimulante que proveyó de oportunidades de conocimiento académico de relevancia; y, facilitó el acercamiento a ideas influenciadas por la sociología, el materialismo histórico y los feminismos.

Además, las experiencias vitales en comunidad fueron fundamentales para que estas ideas y conceptos hallen sentido y practicidad. En otros casos, fue la exploración por fuera del mandato y deseo familiar lo que facilitó el ejercicio de la agencia individual de los sujetos para la constitución de sus expresiones de disidencia religiosa. Un factor común ha sido la innegable influencia de los postulados de la teología de la liberación y la teología feminista al servir como marcos de explicación de la realidad, de otorgamiento de sentido a las experiencias situadas y de validación de las formas divergentes y antagónicas que las personas participantes en la investigación han tomado (en relación a las formas hegemónicas/conservadores de sus credos de origen) para el ejercicio de la disidencia político de gran envergadura. Todo esto ha permitido no sólo validar sus cuestionamientos frente a los sistemas de opresión vigentes en el cristianismo, sino también aportar en sus procesos de concientización frente a las estructuras de poder que han deseado cambiar.

Otro elemento fundamental que ha marcado la existencia de expresiones de disidencia religiosa, ha sido la forma en que estas personas se acercan, comprenden e interpretan la Biblia y otros textos religiosos como catecismos y guías espirituales. Mientras que del lado del cristianismo hegemónico/conservador la inerrancia de las escrituras y el método hermenéutico literalista es el predominante, del lado de la disidencia religiosa es mayoritario un acercamiento histórico-crítico que no considera infalible a las escrituras y que las comprende a la luz del contexto social, político, histórico y económico, así como bajo la lupa de la ciencia y otras disciplinas del conocimiento humano.

Pero no han sido solamente estas dos perspectivas teológicas las que han posibilitado la disidencia religiosa, sino también, la tradición litúrgica y doctrinal de dominaciones protestantes como el luteranismo y el anglicanismo episcopal, y hechos sociales y políticos que han permeado el *habitus* religioso de las personas participantes. Por ejemplo, en el caso de hombres cis-heterosexuales, las experiencias de disidencia religiosa tuvieron que ver fundamentalmente con la posibilidad de, a la par, seguir su vocación pastoral, poder formar una familia – hecho que implicó disentir del catolicismo romano en el cual habían sido formados. Pero, además, el proyecto del ecumenismo – visto como una amenaza para la integralidad e inerrancia de las escrituras por gran parte del campo hegemónico – ha constituido como parte de la identidad diferenciada que caracteriza al sector más progresista del protestantismo en el Ecuador.

En este sentido, el concepto de *habitus* el que hace referencia a sus potencialidades estructurantes y organizadoras de las prácticas y representaciones en base a la estructura social permite analizar la existencia de novedosos *habitus religiosos* en el contexto religioso ecuatoriano, que reflejan formas alternativas de estructuras estructurantes en la percepción y apreciación de las experiencias acontecidas en contextos religiosos (Bourdieu 2007). Iglesias como las que han sido abordadas en esta tesis, podrían pugnar en el campo religioso por atraer miembros que busquen, por un lado, sostener un credo dentro del cristianismo y, por otro, compatibilizar su vocación religiosa con el activismo feminista y LGBTI. La experiencia situada y los procesos de consolidación y construcción de la concientización tanto individual como colectiva a los que se refiere Hill (2014) resultan fundamentales para hacer el puente entre aquello que el campo religioso estructura en lo social pero que tiene repercusiones en lo individual y subjetivo. De esta forma, cohesionados por experiencias de vida diversas pero similares en cuanto a la puesta en práctica de acciones de resistencia frente a la hegemonía conservadora. Hay que poner en relieve que los sujetos encarnan formas de resistencia frente

al poder que – como lo expresa Foucault (1982/1988) – son tan variadas como manifestaciones de poder y disciplinamiento existen, y se despliegan en todos los dispositivos sociales, incluidos el religioso.

En cuanto a los hechos sociales y políticos que han permeado la identidad religiosa, en iglesias como la IUE y IELE, se encuentra una agenda de activismo en defensa de los derechos humanos a lo largo de distintas épocas, y coyunturas políticas como la aprobación del matrimonio igualitario (2019) y la despenalización del aborto por violación (2022); los que han sido puntos de inflexión que han dado paso a estrategias colectivas de agrupación de la disidencia religiosa emergentes y en proceso de fortalecimiento, como la Red Ecuatoriana de Fe. Esto da cuenta de la emergencia de formas alternativas y disidentes dentro del campo religioso que ingresan a la competencia tanto por la legitimidad de su gestión del capital religioso, pero además por los bienes de la salvación (Bourdieu 2006).

En este sentido, comparando la situación del Ecuador con otros países de la región que presentan un mayor número de cristianos simpatizantes de agendas teológicas y políticas de carácter progresista, se puede intuir también que el ejercicio de la disidencia religiosa ocurre aun mayoritariamente a nivel individual. Aunque espacios como los de la IUE, la IELE y especialmente la Red Ecuatoriana de Fe se han constituido como plataformas para la visibilización, agrupación y protección de quienes deciden disentir de los mandatos de la hegemonía conservadora, la presencia, difusión y visibilidad de estos espacios aún es limitada y se puede deducir que conforme su presencia sea más predominante, las iniciativas colectivas de disidencia religiosa irán en aumento – como lo ha mencionado Pablo Villaroel (2022) en su entrevista.

Retomando los aportes del entrevistado, cabe destacar que las expresiones de disidencia religiosa, aquí abordadas, tienen el potencial de constituirse como estrategias novedosas de contestación ante el auge de la extrema derecha anti-género a nivel mundial, y las amenazas de retroceso de derechos fundamentales para las mujeres y diversidades sexo-genéricas. En este sentido, la crítica que desde los feminismos postseculares y la sociología de la religión (Braidotti 2008; Panotto 2017) se hace a concepciones del Estado estrictamente seculares, es más pertinente que nunca y puede ser extrapolada a movimientos tanto feministas como de la población LGBTI, para que puedan considerar en sus estrategias de politización y agencia colectiva a los sectores religiosos como actores legítimos de la sociedad para la defensa, respaldo y avance de sus agendas políticas.

Aunque haya transcurrido más de un siglo de la separación formal de la Iglesia y el Estado, la defensa de esta necesaria y saludable separación es más pertinente que nunca. Sin embargo, así como ha sido en parte el Estado quien ha posibilitado la mantención de privilegios de religiones dominantes por sobre otras aún luego de la implantación del laicismo en el país (Vaggione 2005), el Estado podría aportar y constituirse como una instancia clave para promover el pluralismo y la libertad religiosa desde una posición en la que se promueva el debate antagónico de oponentes en el campo religioso, como una estrategia de contención al auge de los fundamentalismos religiosos y proyectos políticos de extrema derecha que – al contrario – abogan por el establecimiento de narrativas únicas y hegemónicas en relación a la sexualidad, el género, la familia y la diversidad. En esta tarea, las experiencias individuales y colectivas de disidencia religiosa, alimentadas por largos y profundos procesos de concientización, pueden ser un aporte fundamental que permita visibilizar la pluralidad de credos en el campo religioso y la posibilidad de cuestionar la hegemonía que sectores conservadores sostienen en cuanto a lo religioso se refiere.

Más allá de las cifras, el poder político y/o económico que los actores conservadores del campo religioso del cristianismo en el Ecuador puedan mantener; la generación y visibilización de espacios de fe seguros, libres de discriminación y en donde el disenso, la libertad de pensamiento, el análisis crítico y el ejercicio de la política mediante la agencia individual sean posibles, son más necesarios hoy que nunca. Estamos aún lejos de erradicar la violencia basada en género y la violencia contra las personas LGBTI en todas sus formas. De ahí que todas las aristas de lucha por los derechos humanos – incluida la religiosa – deberían ser fortalecidas para vigorizar los contrapesos frente a las ideas que aún disputan por posicionarse como las únicas legitimadas para el ejercicio de la dimensión de lo religioso y espiritual.

Para concluir, es importante regresar a ver a los alcances que este trabajo de tesis ha tenido y las limitaciones y potenciales líneas de investigación que a partir del mismo se podrían abrir. Si bien los métodos cualitativos me han permitido adentrarme en la experiencia situada y subjetiva (como evidencia de la estructura social encarnada) en cuanto a sus historias dentro del campo religioso se refiere, hacen falta en el país estudios mixtos (cuantitativos y cualitativos) que a una escala probabilística permitan caracterizar profundamente el campo religioso ecuatoriano. Esto aportaría enormemente a esfuerzos como la investigación emprendida por la consultora Sensata Ux Research (2022) con el fin de entender la relación entre la religión, el Estado, el cabildeo político, y la generación de leyes y política pública.

Así también, posibilitaría explorar la real vigencia de las fracciones que se han considerado como hegemónicas dentro del campo religioso y la posible existencia de otras formas de disidencia religiosa que no han sido exploradas en esta investigación.

Adicional a ello, una parte muy importante del campo religioso ecuatoriano no ha sido abordada en esta investigación mediante las técnicas de recolección propuestas: la de religiones distintas a la tradición cristiana. Una línea de investigación en otras religiones y espiritualidades diversas aportaría enormemente a la exploración de expresiones distintas de la disidencia religiosa y la visibilización de un posible pluralismo religioso en el Ecuador; país que se sigue concibiendo como mayoritariamente cristiano. Una lectura de este tipo podría correr el riesgo de invisibilizar diversas formas de espiritualidad que, aunque probablemente minoritarias, podrían ser analizadas también a la luz de la sociología bourdiana del campo religioso y aportarían a la comprensión de otras posibles formas de acercamiento de la religión hacia los feminismos y la población LGBTI. También sería fundamental explorar los conceptos de campo, resistencia y disidencia religiosa en las espiritualidades indígenas, afroecuatorianas y montubias del Ecuador, considerando que se trata de un Estado plurinacional en donde estas expresiones quizás minoritarias de religiosidad están formalmente protegidas por las leyes y la constitución.

Finalmente, aunque esta investigación no ha podido ahondar en los debates en torno a la secularización, el laicismo y el pluralismo religioso, los breves aportes de Panotto (2017), Braidotti (2008) y Vaggione (2006) plantean preguntas que podrían traducirse en interesantes líneas de investigación para los campos de la sociología de la religión, los estudios de género, e inclusive de la teología. ¿Resulta válida y útil aún una concepción del secularismo y el laicismo que considera que lo religioso debe circunscribirse únicamente al espacio de lo privado? ¿Qué efectos podría tener la promoción del pluralismo religioso desde iniciativas de la sociedad civil y el Estado ante el auge de los fundamentalismos religiosos que socaban los fundamentos de una democracia participativa y la separación entre la iglesia y el Estado? ¿Podrían aportar las expresiones de disidencia religiosa al debate público sobre los derechos de las mujeres, las diversidades sexo-genéricas y los derechos humanos en su conjunto? Estas son preguntas que al término de esta investigación quedan y que, ante un mundo cambiante, en crisis política, social, económica y sanitaria, resultan válidas de ser propuestas.

La religión, lejos de perder su vigencia, continúa siendo un marco de referencia de importancia para millones de personas quienes, mediante sus experiencias cotidianas, situadas

y la puesta en marcha de sus *habitus* religiosos, interpretan la vida diaria y se politizan para desplegar su agencia individual y colectiva.

Referencias

- Acosta, Antonio. 2015. "Iglesia, intereses económicos y teología de la dominación. Contradicciones en la evangelización de la América española. Perú, Siglo XVI". *Diálogo Andino* 49: 409-422.
- Adolf, Felipe. 2015. *Apurando la historia*. Quito: Consejo Latinoamericano de Iglesias.
- Álvarez, Sandra y María Isabel Cordero. 2017. *Diagnóstico participativo sobre la situación de los derechos humanos de la población LGBTI en Ecuador*. Cuenca: SENDAS, Hivos, UE.
- Amnistía Internacional. 2022. "Guatemala: Ley discriminatoria fomenta el odio y pone en peligro vidas, derechos y familias". *Amnistía Internacional*. 9 de Marzo. <https://bit.ly/3NPHxCL>.
- Andrade, Susana. 2004. *Protestantismo indígena. Procesos de conversión religiosa en la provincia de Chimborazo, Ecuador*. Quito: Abya-Yala y FLACSO Sede Ecuador.
- Andrade-Reimers, Luis. 2001. "La religión en el imperio de los incas". En *Historia de la Iglesia Católica en el Ecuador*, editado por Jorge Salvador, 9-48. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Araiza, Alejandra y Alma González. 2016. "Género y violencia simbólica. Análisis crítico del discurso de canciones de banda". *Ánfora* 23 (41): 133-155.
- Arboleda, Carlos. 2013. "Medio siglo de ecumenismo: retos del futuro". *Cuestiones teológicas* XL (93): 199-212.
- Asamblea Nacional Constituyente. 2008. *Constitución de la República del Ecuador*. Registro Oficial 449, 20 de octubre.
- Asamblea Nacional del Ecuador. 2018. *Ley orgánica integral para prevenir y erradicar la violencia contra las mujeres*. Registro Oficial Suplemento 175, 5 de febrero. ASN.
2021. *Welcome to our english-speaking church in Quito*. 09 de marzo. <https://asnquito.org>
- Bárceñas, Karina y Nohemí Preza. 2019. "Desafíos de la etnografía digital en el trabajo de campo onlife". *Virtualis. Revista de cultura digital* 10 (18): 134-151.
- Bárceñas, Karina. 2011. "De los homosexuales también es el reino de los cielos. Las iglesias y comunidades cristianas para la diversidad sexual y de género en México". *Revista del Centro de Investigación* 9 (36): 45-58.
- Bazán, Cristina. 2022. "Veto presidencial a la ley de aborto por violación entra en vigencia en Ecuador". *Efeminista*, 30 de Abril. <https://bit.ly/3zdaiFd>.
- Bourdieu, Pierre. 1971. "Una interpretación de la teoría de la religión según Max Weber". *Archives Européennes de Sociologie*: 0-2.
- _____. 2000. *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama.
- _____. 2006. "Génesis y estructura del campo religioso". *Relaciones. Estudios de historia y Sociedad*. XXVII (108): 29-83.
- _____. 2007. *El sentido práctico*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Braidotti, Rossi. 2008. "In Spite of the Times: The Postsecular Turn in Feminism". *Theory, Culture & Society* 6 (25): 1-24.
- Brown, Barbara. 2007. *Celebrating the Memories. Selected Stories about Women and the United Church of Christ 1957-2007*. United Church Resources.
- Brown, Wendy. 2006. "American Nightmare: Neoliberalism, Neoconservatism and De-Democratization". *Political Theory* 34 (6): 690-714.
- Cabezas Gálvez, María Gabriela. 2015. *Conversiones religiosas en la clase media quiteña: el renacer en una nueva identidad social espiritual cristiana evangélica*. Tesis de maestría, FLACSO Ecuador.

- Calderón, José María. 2020. “La caída del Muro de Berlín y sus consecuencias en América Latina”. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*: 273-283.
- CARE Ecuador. 2019. *Análisis Rápido de Género*. Quito: CARE Ecuador.
- Case, Mary Anne. 2019. “Trans Formations in the Vatican’s War on ‘Gender Ideology’”. *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 44 (333): 639-664.
- CEDHU, Comisión Ecuémica de Derechos Humanos. 2018. *Publicación conmemorativa. 40 años luchando*. Quito: Comisión Ecuémica de Derechos Humanos - Centro de Artes Gráficas El Fuego y La Palabra.
- Céspedes, Geraldina. 2019. “Fundamentalismos religiosos y kiriarcado”. En *Fundamentalismos religiosos, derechos y democracia*, coordinado por Mónica A. Maher, 82-95. Quito: FLACSO Ecuador.
- Chávez, Gardenia. 2006. *Iglesias evangélicas y protestantes en el Ecuador: su acción frente a la pobreza y el desarrollo*. Quito: Comité Ecuémico de Proyectos.
- CIDH, Comisión Interamericana de Derechos Humanos. 2014. Registro de violencia contra personas LGBT 2013-2014 (hoja de Excel). <https://bit.ly/3NEy29i>.
- _____. 2015. *Violencia contra Personas Lesbianas, Gay, Bisexuales, Trans e Intersex en América*. 12 de noviembre. OAS/Ser.L/V/II.rev.2 Doc. 36.
- CMI, Consejo Mundial de Iglesias. 2022. *Sínodo Luterano Salvadoreño*. <https://bit.ly/3oolat6>.
- Comisión de la Verdad Ecuador. 2010. “Sin verdad no hay justicia”. Informe final, Resumen Ejecutivo y 5 tomos, Comisión de la Verdad: ni silencio ni impunidad.
- Concha, Miguel. 1997. “Teología de la liberación”. En *Diccionario de política*, compilado por Norberto Bobbio, Nicola Matteucci y Gianfranco Pasquino, 1557-1563. México: Siglo XXI Editores.
- Cooper, Melinda. 2017. *Family Values: Between Neoliberalism and New Social Conservatism*. New York: Zone Books.
- Corrêa, Sonia y Isabela Kalil. 2020. *Políticas Anti-género en América Latina: Brasil – ¿La Catástrofe Perfecta?*. Río de Janeiro: Observatorio de Sexualidad y Política (SPW).
- Cueva, Agustín. 1973. *El proceso de dominación política en el Ecuador*. México: Ediciones Soliterra.
- Di Salvia, Daniela. 2013. “La Pachamama en la época incaica y post-incaica: una visión andina a partir de las crónicas peruanas coloniales (siglos XVI y XVII)”. *Revista Española de Antropología Americana* XLIII (1): 89-110.
- Durkheim, Émile. 1961. “Los fundamentos sociales de la religión”. En *Sociología de la religión*, editado por Ronald Robertson. México: Fondo de Cultura Económica.
- Dussel, Enrique. 1967. *Historia de la iglesia en América Latina: medio milenio de coloniaje y liberación (1492-1992)*. Madrid: Mundo Negro - Esquila Misional.
- Edición Médica. 2017. “Líderes religiosos apoyan aborto en casos de violación en Ecuador”. *Edición Médica*. 17 de Julio. <https://bit.ly/3PQ15bQ>.
- Espinosa, Mariana. 2010. “Pierre Bourdieu y el hecho social religioso. Análisis de su obra y apropiaciones desde el trabajo histórico y etnográfico”. *Trabajo y sociedad* XIV (15): 131-142.
- Ferreiro, Óscar. 2013. “El destino del Tahuantinsuyo en manos de un intérprete”. *Mutatis Mutandis* VI (1): 96-112.
- Flores, Artemisa. 2004. “La segunda ola del Movimiento Feminista: el surgimiento de la Teoría de Género Feminista”. *Mneme Revista de Humanidades* 5 (11): 564-599.
- Flórez, Gladys. 2011. “Los trabajadores de la zafra: identidad obrera en la industria azucarera ecuatoriana. El caso AZTRA (1964-1977)”. Tesis de maestría. Quito: FLACSO Ecuador.
- Foucault, Michel. 1978. *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Ciudad de México: Siglo Veintiuno Editores.

- _____. 1984. *El juego de Michel Foucault*. Madrid: Ediciones de la Piqueta.
- _____. 1988. "El sujeto y el poder". *Revista Mexicana de Sociología* 50 (3): 3-20.
- _____. 2001. *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Madrid: Alianza Editorial S.A.
- _____. 2003. *Historia de la sexualidad. La Voluntad de Saber*. Madrid: Siglo XXI Editores, S.A.
- Fundación Mujer & Mujer y Fundación Sendas. 2021. *Impacto del covid-19 en el cumplimiento de derechos de las personas LGBTI de Ecuador*. Guayaquil: Fundación Mujer & Mujer y Fundación Sendas.
- Gago, Verónica, y Luci Cavallero. 2019. *Un lectura feminista de la deuda*. Buenos Aires: Fundación Rosa Luxemburgo.
- Garrido, Rafael. 2017. *La despenalización de la homosexualidad en el Ecuador: el legado de la acción colectiva LGBTI*. Quito: UASB.
- Gebara, Ivone. 1995. "The abortion Debate in Brazil: A Report from an Ecofeminist Philosopher Under Siege". *Journal of Feminist Studies in Religion*. Traducción de Nancy Carrión Sarzosa. 129-265.
- González Suárez, Federico. 1909. *Discurso sobre la historia de la Iglesia Católica en América desde su fundación hasta nuestros días*. Quito: Ecuadernación Salesiana.
- González, Ana, Laura Castro, Cristina Burneo, Angélica Motta y Óscar Amat y León. 2020. "Prólogo". En *Develando la retórica del miedo de los fundamentalismos. La campaña "Con Mis Hijos No Te Metas" en Colombia, Ecuador y Perú*, editado por Ana Cristina González Vélez, Laura Castro, Cristina Burneo Salazar, Angélica Motta y Oscar Amat y León, 5-11. Lima: Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán.
- Graff, Agnieszka y Elzbieta Korolczuk. 2017. "'Worse Than Communism and Nazim Put Together': War on Gender in poland". En *Kuhar and Paternotte*: 175-189.
- _____. 2021. *Anti-gender politics in the populist moment*. Nueva York: Routledge.
- Graff, Agnieszka. 2016. "Gender Ideology: Weak Concepts, Powerful Politics". *Religion and Gender* 6 (2): 268-272.
- Guamán, Julián. 2006. *FEINE, la organización de los indígenas evangélicos en Ecuador*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Ediciones Abya-Yala y Corporación Editora Nacional.
- Guayasamín, Francisco. 2019. "Adopciones ilegales en el Ecuador. Mi adopción, un gran negocio". 19 de Mayo. Manuscrito inédito. <https://bit.ly/3PQuBOL>.
- Guerra Bravo, Samuel. 1981. "Introducción al documento sobre el arrastre de los Alfaro". *Cultura* 4 (11): 375-396.
- Güezmes, Ana. 2003. "Estado laico, sociedad laica. Un debate pendiente". Primer Encuentro Regional de Sexualidades, Salud y Derechos Humanos en América Latina". Lima.
- Gunneman, Louis. 1990. *Shaping of the United Church of Christ: An Essay in the History of American Christianity*. Cleveland: United Church Press.
- Gutiérrez, Gustavo. 1971. *Teología de la Liberación: perspectivas*. Lima: CEP.
- Haraway, Donna. 1988. "Situades Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective". *Feminist Studies* 14 (3): 575-599.
- Hill, Dana. 2014. "Opening Our Eyes: How Activist Women in Ecuador Learn Critical Political and Self- Aware Consciousness". Tesis doctoral. Syracuse: Syracuse University.
- Iglesia Unida de Ecuador. 2019. "Iglesia abierta y afirmativa". *Iglesia Unida de Ecuador*. <https://iglesiaunida.ec/iglesia-abierta-e-inclusiva/>.
- INEC, Instituto Nacional de Estadísticas y Censos. 2012 «Seis de cada diez mujeres sufren violencia de género en Ecuador.» *Instituto Nacional de Estadísticas y Censos*. <https://bit.ly/3x2F2pE>.

- _____. 2012. Primeras estadísticas oficiales sobre filiación religiosa en el Ecuador. <https://bit.ly/3x9O85z>.
- _____. 2013. “Primera investigación (estudio de caso) sobre condiciones de vida, inclusión social y derechos humanos de la población LGBTI en Ecuador”. <https://bit.ly/3NMuCBR>.
- _____. 2019. Encuesta Nacional sobre Relaciones Familiares y Violencia de Género contra las Mujeres (ENVIGMU) (resultados). <https://bit.ly/3PTGhA3>.
- _____. 2020. *Cuentas Satélite del Trabajo No Remunerado de los Hogares*. Quito: Instituto Nacional de Estadísticas y Censos, 2020.
- infoCatólica. 2017. “Con más de un millón de personas todo un éxito la ‘marcha por la vida’ en Ecuador”. *infoCatólica*, 15 de Octubre.
- Kóvats, Eszter. 2017. “The Emergence of Powerful Anti-gender Movements in Europe and the Crisis of Liberal Democracy”. En *Gender and Far Right Politics in Europe*, editado por Michaela Köttig, Renate Bitzan y Andrea Petö, 175-189. Cham, Suiza: Palgrave Macmillan.
- LaMaracx, Daría. 2022. “Elsie Monge: mujeres que hacen historia”. *La periódica. Periodismo Digital Feminista*. 01 de Marzo. <https://bit.ly/366WnEv>.
- Lamas, Marta. 1996. “Usos, dificultades y posibilidades de la categoría ‘género’”. En *El género. La construcción cultural de la diferencia sexual*, de Marta Lamas, 327-363. México D.F: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Ledezma, Gerson, y Amanda Ledezma. 2017. “Eloy Alfaro y las reformas liberales. Género y colonialidad del poder en la fiesta del I Centenario de la Independencia en el Ecuador, 1909”. *NEIBA* 6 (1): 1-18.
- Maher, Mónica. 29 de junio de 2019. “Mónica Maher De la Iglesia Congregacionista y teóloga feminista: ‘Nuestra iglesia ha apoyado la lucha por los derechos LGBTI’”. Entrevista y cobertura Marcha Orgulo LGBTI 2019. Quito: Wambra Radio.
- Maier-Hirsch, Elizabeth. 2020. “Revisitando el Sentipensar de la Segunda Ola Feminista: Contextos, miradas, hallazgos y limitaciones”. *Revista Culturales* 8: 1-39.
- Masci, David. 2004. “The divide over ordaining women”. *Pew Research Center*. 09 de Septiembre. <https://pewrsr.ch/3zb3qs6>.
- Mideros, Andrés. 2020. “Qué nos muestra el veto al Código Orgánico de la Salud”. *Primicias*, 29 de septiembre. <https://bit.ly/3acFfPh>.
- Mies, María. 1998. “¿Investigación sobre las Mujeres o investigación feminista? El debate en torno a la ciencia y las metodologías feministas”. En *Debates en torno a una metodología feminista*, editado por Eli Batra, 63-102. México: PUEG UAM.
- Motta, Angélica, y Oscar Amat y León. 2018. “Perú: ‘Ideología de género’: fundamentalismos y retóricas de miedo”. En *Develando la retórica del miedo de los fundamentalismos. La campaña "Con Mis Hijos No Te Metas" en Colombia, Ecuador y Perú*, editado por Ana Cristina González Vélez, Laura Castro, Cristina Burneo Salazar, Angélica Motta y Oscar Amat y León, 93-139. Lima: Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán.
- MSP, Ministerio de Salud Pública. 2016. *Manual de atención en salud a personas lesbianas, gays, bisexuales, transgénero e intersex*. Ecuador: Ministerio de Salud Pública del Ecuador.
- Muratorio, Blanca. 1982. *Etnicidad, evangelización y protesta en el Ecuador*. Quito: Centro de Investigaciones y Estudio Socioeconómicos.
- Nyhagen, Line. 2017. “The lived religion approach in the sociology of religion and its implications for secular feminist analyses of religion”. *Social Compass* 64 (4): 495-511.

- Padilla, Washington. 2008. *La Iglesia y los dioses modernos. Historia del protestantismo en el Ecuador*. Quito: Corporación Editora Nacional.
- Panotto, Nicolas. 2017. *Religiones, política y Estado laico: nuevos acercamientos para el contexto latinoamericano*. Argentina: Red Latinoamericana y del Caribe por la Democracia.
- Pérez, José y Sebastian Grundberger. 2018. *Evangélicos y poder en América Latina*. Lima: Konrad Adenauer Stiftung.
- Pérez, José. 2018. “¿Políticos Evangélicos o Evangélicos Políticos? Los nuevos Modelos de Conquista Política de los Evangélicos en América Latina”. En *Evangélicos y poder en América Latina*, editado por José Pérez y Sebastian Grundberger, 11-106. Lima: Konrad Adenauer Stiftung.
- Pew Research Center. 2014. *Religión en América Latina: Cambio generalizado en una región históricamente católica*.
- Piazzinni, Carlo. 2014. “Conocimientos situados y pensamientos fronterizos: una lectura desde la universidad”. *Geopolítica(s)* 5 (1): 11-33.
- Plan V. 2022. “Aborto por violación: 9 razones del movimiento de mujeres para decir no a los plazos”. Plan V, 19 de Enero. <https://bit.ly/3wXuE2w>.
- Planned Parenthood. 2020. *Roe contra Wade - antecedentes e impacto*. Nueva York: Biblioteca Katherine Dexter McCormick.
- Radcliffe, Sarah. 2014. “Género y etnicidad como barreras para el desarrollo: Mujeres indígenas, acceso a recursos en Ecuador en perspectiva latinoamericana”. *Eutopía* 5: 11-34.
- Red Fe. 2022. *Red Ecuatoriana de Fe. ¿Quiénes somos?*. 2022. <https://bit.ly/3tvAtDF>.
- Salazar, Joseph, y Cristina Vega. s.f. “Iglesias evangélicas, pandemia y nuevas subjetividades militantes: un estudio etnográfico y de género del (neo) pentecostalismo frente a los momentos de crisis”. Manuscrito inédito.
- Salazar, Joseph. 2019. “‘Ideología de género’ y nuevos activismos conservadores en Ecuador. Entre el discurso y la politización de los actores religiosos”. Tesis de maestría, FLACSO Ecuador.
- Salvador, Jorge. 2001. “Ideas religiosas de los aborígenes ecuatorianos”. En *Historia de la Iglesia Católica en el Ecuador*, editado por Jorge Salvador, 3-5. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Sánchez de Horcajo, Juan. 1979. *La cultura: reproducción o cambio: el análisis sociológico de P. Bourdieu*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.
- Sandstrom, Aleksandra. 2016. “Women relatively rare in top positions of religious leadership”. *Pew Research Center*. 2 de Marzo. <https://pewrsr.ch/3wSzMEY>.
- Schäfer, Heinrich, Leif Seibert y Adrián Tovar. 2020. *Religión, identidad y movilización en contexto de crisis. Repensar las Américas*. Bielefeld: kipu-Verlag.
- Schäffer, Heinrich. 1996. “‘Oh Señor de los cielos, danos poder en la tierra!’: El fundamentalismo y los carismas la reconquista del campo de acción en América Latina”. *Mesoamérica* 18 (33): 125-146.
- Scott, Joan. 1990. “El género: una categoría útil para el análisis histórico”. En *Historia y género: las mujeres en la Europa moderna y contemporánea*, de James Amelany y Mary Nash. Edicions Alfons el Magnanim.
- _____. 2009. “Preguntas no respondidas”. *Debate Feminista* 40: 100-110.
- Sensata. 2022. *Comprendiendo las audiencias religiosas en América Latina*. Bogotá: Sensata Ux Research.
- Suárez, Hugo. 2006. “Pierre Bourdieu y la religión: una introducción necesaria”. *Relaciones. Estudios de historia y sociedad* XXVII (108): 19-27.

- Tahar, Malik. 2007. "La teología de la liberación en América Latina: una relectura sociológica". *Revista Mexicana de Sociología* 69 (3): 427-456.
- Tamez, Elsa. 2012. *Hermenéutica feminista latinoamericana. Una mirada retrospectiva*. Madrid: Editorial Trotta S.A.
- Tobar Solano, Boris. 2015. "La teología de la liberación del Ecuador. Líderes, principios y estilo de iglesias". *Revista PUCE* 102: 385-404.
- Torres, Ailynn. 2019. *De la marea rosa a la marea conservadora y autoritaria en América Latina: desafíos feministas*. FES-ILDIS.
- UCC, United Church of Christ. 1971. "Freedom of Choice Concerning Abortion: A proposal for Action adopted by the Eight General Synod. United Church of Christ General Synod Statements and Resolutions Regarding Freedom of Choice". 29 de Junio. <https://bit.ly/3m09uvs>.
- _____. s.f. "Highlights of how UCC ministry has shaped our religious, social and political landscape". <https://bit.ly/3LZwPbm>.
- _____. s.f. *Justice for Women*. <https://bit.ly/3N7oGTE>.
- Unitarian Universalist Association. 2021. *Beliefs & Principles*. <https://bit.ly/38YqLT2>.
- Vaggione, Juan y Maria Das Dores Campos Machado. 2020. "Religious Patterns of Neoconservatism in Latin America". *Politics & Gender* 16 (2). doi: <https://doi.org/10.1017/S1743923X20000082>.
- Vaggione, Juan. 2005. "Reactive politicization and religious dissidence: the political mutations of the religious. Social theory and practice. *Social theory and Practice. An international and interdisciplinary journal of social philosophy* 2: 233-255.
- _____. 2006. "Entre reactivos y disidentes. Desandando las fronteras entre lo religioso y lo secular". En *Defensa de los Derechos Sexuales en Contextos Fundamentalistas*, editado por Católicas por el Derecho a Decidir y Comisión Internacional de los Derechos Humanos para Gays y Lesbianas, 17-35. Buenos Aires: Agencia Pe.
- _____. 2009. *Sexualidad, Religión y Política en América Latina. Trabajo preparado para los Diálogos Regionales*. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba.
- Valdez, Emiliano Martín. 2013. *Construyendo otra voz católica sobre el aborto: el caso de católicas por el derecho a decidir en el debate de la despenalización del aborto en Argentina*. VII Jornadas de Jóvenes Investigadores. Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires. <https://bit.ly/3N0gPHy>.
- Valero, Perla. 2014. "Un proyecto de modernidad católico: el Ecuador de García Moreno". *De Raíz Diversa. Revista Especializada en Estudios Latinoamericanos* 1 (2): 155-182.
- Vega, Cristina, Lorena Castellanos y Joseph Salazar. 2021. "Poner orden en la familia y en el país. La politización reactiva y la consolidación de la articulación evangélica en Ecuador". En *América Latina en Tiempos Revueltos. Claves y luchas renovadas frente al giro conservador*, coordinado por Diego Castro y Huáscar Salazar, 109-146. Montevideo: Zur Excepción y Libertad bajo palabra.
- Vega, Cristina. 2017. "¿Quién teme al feminismo? A propósito de la "ideología de género" y otras monstruosidades sexuales en Ecuador y América Latina". *Sin Permiso*, 8 de diciembre. <https://bit.ly/3t6g5Zr>.
- _____. 2019a. "La 'ideología de género' y sus destrezas. El reaccionarismo religioso frente a los feminismos en movimiento". En *¿Cómo se sostiene la vida en América Latina? Feminismos y re-existencias en tiempos de oscuridad*, editado por Karin Gabbert y Miriam Lang, 51-85. Quito: Ediciones Abya-Yala y Fundación Rosa Luxemburgo.

- _____. 2019b. “La ‘ideología de género’ y la renaturalización privatizadora de lo social”. En *Fundamentalismos religiosos, derechos y democracia*, coordinado por Mónica A. Maher, 49-61. Quito FLACSO Ecuador.
- _____. 2020. “Incertidumbres del mundo, certezas de Cristo: Notas sobre fundamentalismo sexual y evangelismo en Ecuador”. *FORUM LASA Dossier: las ofensivas anti-género en América Latina* (Latin American Studies Association) 51 (2): 47-51.
- Veiga, Edison. 2018. “Cuándo y por qué la Iglesia católica impuso el celibato a los sacerdotes”. *The British Broadcasting Corporation*. 18 de Septiembre. <https://bbc.in/3tSJzLj>.
- Villalba, Jorge. 2001. “La primera evangelización del Reino de Quito”. En *Historia de la Iglesia Católica en el Ecuador*, editado por Jorge Salvador, 127-154. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Vistazo. 2022. “Menores víctimas de violación ya no necesitan autorización de terceros para abortar”. 05 de Julio. <https://bit.ly/3PqxrCu>.
- Viteri, María Amelia. 2020. *Políticas Anti-género en América Latina: Ecuador - La instrumentalización de la " Ideología de género"*. Rio de Janeiro: Observatorio de Sexualidad y Política (SPW).
- Wambra. 2020. “No son provida, son antiderechos”: así se activaron los grupos ultra conservadores en Ecuador”. 22 de julio. <https://bit.ly/3PF9DBx>.
- Wayka. 2019. *Los Millonarios negocios de las iglesias de " Con Mis Hijos No Te Metas"*. Lima, 31 de Octubre.
- WCC, World Council of Churches. 2015. “United Church of Canada, United Church of Christ formalize full communion”. 22 de Octubre. <https://bit.ly/38YrTWM>.
- Wilkinson, Annie. 2012. *Sin Sanidad no hay Santidad. Las prácticas reparativas en Ecuador*. Quito: FLACSO Ecuador, 2012.

Anexos

Anexo 1. Carta de solicitud de apertura para trabajo de campo



Quito, 20 de marzo del 2021

A QUIÉN CORRESPONDA:

Por medio de esta carta, tengo el agrado de presentar al estudiante Josué David Berrú Negrete, quien se encuentra realizando la maestría en Género y Desarrollo en la FLACSO-Ecuador. Escribo esta como supervisor responsable de su actual programa de formación, para confirmar su participación en nuestro programa de investigación en el departamento de sociología y estudios de género.

Además, quisiera certificar que el trabajo de investigación de Josué Berrú puede requerir el acceso a otras instituciones y organizaciones sociales como iglesias cristianas de distintas denominaciones, para la realización de observación participante, en conjunto a un asistente de investigación. Así también, puede requerir la participación de personas para realizar entrevistas, siempre y cuando se les informe debidamente de los propósitos, riesgos y beneficios de aquella investigación. Los estudiantes de nuestra maestría reciben una formación sobre la ética de la investigación, la necesidad del consentimiento informado de los participantes, del respeto de la privacidad y confidencialidad, y de la importancia del buen manejo de los datos recolectados. Tengo confianza en que Josué Berrú cumplirá con las medidas que garantizan una investigación ética que respeta a los participantes.

Solicito gentilmente que se le brinde todo el apoyo necesario en el cumplimiento de las labores académicas que actualmente realiza bajo mi supervisión y tutela. Le pido que, por favor, se sienta confiado de comunicarse conmigo para cualquier duda relacionada a esta investigación, o reportar comportamientos que le parecieran inapropiados, mediante el correo electrónico institucional tchiasson@flacso.edu.ec.

Muy atentamente,

Thomas Chiasson-LeBel, PhD,
Profesor, Programa de maestría de investigación en Sociología,
Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO)—Ecuador.



FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES
Calle La Pradera E7-174 y Av. Diego de Almagro - Casilla: 17-11-06362 - Quito, Ecuador.
PBR: (593 2) 2946800 - Fax: (593 2) 2946803 - www.flacso.org.ec - email: flacso@flacso.edu.ec

Anexo 2. Documento de consentimiento informado

CONSENTIMIENTO INFORMADO

Estimada/o:

Reciba un cordial saludo de parte de Josué David Berrú Negrete, con C.I.: 1724342843, maestrando del Departamento de Sociología y Estudios de Género de FLACSO, Ecuador. Al momento, me encuentro realizando mi trabajo de tesis titulado como: “Feminismos, diversidades sexuales y fe cristiana: una aproximación a la conformación de la disidencia religiosa en el Ecuador, en el contexto de la arremetida hegemónica de los movimientos anti-género”; la que está siendo dirigida por el Dr. Thomas Chiasson-LeBel – profesor invitado de FLACSO Ecuador. Por medio de la presente, quisiera solicitar su colaboración con una entrevista. Su participación es voluntaria y no implica una compensación económica.

Objetivo de la investigación:

Analizar los procesos de conformación y producción de las experiencias de disidencia religiosa en el Ecuador, a través de la exposición de las tensiones vividas por distintos sujetos en la integración de su fe cristiana con su activismo en favor de los derechos de las mujeres y de la población LGBTI.

Metodología:

La investigación será de carácter cualitativo, empleando dos técnicas de investigación: la entrevista semiestructurada y la observación participante. Las entrevistas se realizarán a miembros, lideresas y líderes de las comunidades cristianas mencionadas, y a actores con experiencia relevante en el tema, en donde se pueda explorar las experiencias situadas de estas personas a través del relato de las particularidades de la vivencia de su fe cristiana y las posibilidades de conjugarla con posiciones disidentes respecto al campo religioso. Además, se llevarán a cabo sesiones de observación participante en los servicios virtuales de las iglesias a ser investigadas.

Características de la entrevista:

Estimo que la entrevista durará alrededor de 30 a 45 minutos, pero podría prolongarse dependiendo del flujo de interacción de la misma. Usted podrá decidir utilizar su nombre o realizar la entrevista de forma anónima, y puede cambiar de opinión en el transcurso de la misma. Adicional a ello, se realizará por medio de una plataforma digital que facilite obtener un respaldo audiovisual y su posterior transcripción. La entrevista se realizará en el día y hora que usted disponga.

Usted puede decidir no responder a alguna pregunta o terminar la entrevista en cualquier momento. El proceso de recolección de la información por medio de la presente entrevista, no presenta riesgo alguno. Al iniciar la grabación, y para asegurarme que se entendió bien las reglas que propongo seguir para proteger a los participantes de esta investigación, voy a pedirle que me confirme su consentimiento a participar, y repetir las disposiciones presentadas en esta carta.

Agradezco mucho su participación,

Muy atentamente,

Josué David Berrú Negrete

Investigador

Maestrando en Género y Desarrollo – FLACSO Ecuador

Participante en la investigación

E-mail: jberru94@gmail.com

Celular: 098 754 2217

E-mail del director de tesis: tchiasson@flacso.edu.ec

Anexo 3. Guía de entrevista semiestructurada

1. ¿Me podría hablar de su fe y el significado que esta tiene para usted?
2. ¿Cómo describiría su experiencia al interior de la iglesia?
3. ¿Desde hace cuánto tiempo pertenece a esta iglesia? ¿Cuáles fueron las razones para formar parte de ella?
4. ¿Ha formado parte de otras iglesias y/o congregaciones espirituales antes?
5. ¿Cuáles motivaciones tanto a nivel espiritual, personal o político, le han llevado a participar de la iglesia en cuestión?
6. Si fue parte del nacimiento de su iglesia, ¿qué implicaciones a nivel personal y social tuvo ser parte de este proceso? Tal vez precisar un poco
7. ¿Qué me podría contar al respecto de la posición de su iglesia alrededor de los derechos de las mujeres y de la población LGBTI?
8. ¿Qué perspectivas teológicas y/o ideológicas considera que influyen en su congregación?
9. ¿Cuál es el papel de su comunidad de fe en medio del auge de movimientos conservadores cristianos que defienden valores tradicionales alrededor de la vida, la familia y los roles de género?

Anexo 4. Guía de observación participante

Preguntas guía para la observación:

1. ¿Cuál es la estructura de la liturgia?
2. Qué semejanzas y diferencias se encuentran en la liturgia, en comparación de iglesias pertenecientes a la hegemonía conservadora (católica y evangélica/protestante)?
3. ¿Qué tipo de rituales se llevan a cabo?
4. ¿Qué elementos discursivos hacen referencia a la sexualidad y el género?
5. Poner especial atención a menciones en los sermones o interacciones y menciones alrededor de temas como: la justicia social, la violencia basada en género, la inclusión de la población LGBTI, y el rol de la iglesia en el avance a los DDHH, la teología de la liberación, los sistemas políticos y económicos y las coyunturas políticas y sociales en el país y el mundo.
6. Observar con atención posibles rasgos de conformación de la disidencia religiosa: testimonios de creyentes, manifestaciones públicas de apoyo a DDHH, contenido del sermón, opiniones vertidas sobre otras iglesias y/o actores tanto conservadores como progresistas en el campo religioso.