

(Re)pensando lo religioso en América Latina

N12

Julio 2026

Religión, cultura y vida pública.
Diálogos entre el Mediterráneo y
América Latina

Participan en este número: Valentina Pereira Arena,
Alberto Ghio, Beatriz Ribeiro da Silva, Ignacio Linn
Causa, Tamara Musconi, David Eduardo Vilchis Carrillo,
Hilda María Cristina Mazariegos Herrera, Lucas Edgardo
Leal, José Barrera Blanco, Giorgio Maria Millesimi y
Jeferson Batista Silva

Boletín del Grupo de Trabajo:

Religiones y sociedad. Tensiones y diversidades.



Repensando lo religioso en América Latina n° 12 : religión, cultura y vida pública : diálogos entre el Mediterráneo y América Latina / Valentina Pereira Arena ... [et al.]. – 1a ed. – Ciudad Autónoma de Buenos Aires : CLACSO, 2026. Libro digital, PDF – (Boletines de grupos de trabajo)

Archivo Digital: descarga y online
ISBN 978-631-308-324-4

1. Religiones. 2. Catolicismo. 3. Radicalismo. I. Pereira Arena, Valentina
CDD 200



Colección Boletines de Grupos de Trabajo

Director de la colección – Pablo Vommaro

CLACSO Secretaría Ejecutiva

Pablo Vommaro – Director Ejecutivo

Gloria Amézquita – Directora Académica

María Fernanda Pampín – Directora de Publicaciones

Gustavo Lema – Director Comunicación e Información

Equipo Editorial

Lucas Sablich – Coordinador Editorial

Solange Victory – Producción Editorial

Valeria Carrizo y Darío García – Biblioteca Virtual

Equipo de Investigación y Grupos de Trabajo

Magdalena Rauch – Coordinadora

Marta Paredes, Rodolfo Gómez, Luna González y Teresa Arteaga

Equipo Comunicación e Información

Noelia Croci – Coordinadora Redes Sociales

Renata Maestrovicente – Diseñadora Gráfica

Coordinadores del Grupo de Trabajo

Valentina Pereira Arena

Centro Latinoamericano de Economía Humana/ Instituto Universitario CLAEH

Uruguay

vpereiraarena@ucu.edu.uy

Erick Adrián Paz González

Facultad de Ciencias Políticas y Sociales

Universidad Nacional Autónoma de México

México

eadrianpaz000@gmail.com

Mónica Ulloa Gómez

Instituto de Investigaciones Sociales | Facultad de Ciencias Sociales

Universidad de Costa Rica

Costa Rica

monicaulloag@gmail.com

Coordinador del boletín

David Eduardo Vilchis Carrillo

© Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales | Queda hecho el depósito que establece la Ley 11723.

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su almacenamiento en un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio electrónico, mecánico, fotocopia u otros métodos, sin el permiso previo del editor.

La responsabilidad por las opiniones expresadas en los libros, artículos, estudios y otras colaboraciones incumbe exclusivamente a los autores firmantes, y su publicación no necesariamente refleja los puntos de vista de la Secretaría Ejecutiva de CLACSO.

CLACSO

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales
Conselho Latino-americano de Ciências Sociais

Estados Unidos 1168 | C1023AAB

Ciudad de Buenos Aires | Argentina.

Tel [54 11] 4304 9145

Fax [54 11] 4305 0875

clacso@clacsoinst.edu.ar | <www.clacso.org>

Índice

1. Presentación
Valentina Pereira Arena
2. Entre fe y cultura: catolicismo cultural y religiosidad popular
Alberto Ghio
3. Performar el radicalismo: un enfoque centrado en los significados sobre el radicalismo juvenil urbano en Europa Occidental
Beatriz Ribeiro da Silva
4. Apuntes para la discusión sobre religión, modernidad y Estado
Ignacio Linn Causa
5. Raíces en movimiento: reflexiones desde Italia sobre la diáspora Sikh
Tamara Musconi
6. Permanencia de las personas creyentes de la diversidad sexual en instituciones eclesiales
David Eduardo Vilchis Carrillo
Hilda María Cristina Mazariegos Herrera
Lucas Edgardo Leal
José Barrera Blanco
Giorgio Maria Millesimi
7. La fe como derecho: Oportunidades y desafíos de los activismos LGBTQ+ cristianos
David Eduardo Vilchis Carrillo
Hilda María Cristina Mazariegos Herrera
Lucas Edgardo Leal
José Barrera Blanco
Giorgio Maria Millesimi
Jeferson Batista Silva

Presentación

Valentina Pereira Arena¹

El presente boletín reúne una selección de reflexiones surgidas en el marco del ciclo de conversatorios virtuales "*Religion, Culture and Public Life: Dialogues Between the Mediterranean and Latin America*", organizados por el Seminario de Intersecciones de lo Religioso (SEMIR) y el Grupo de Trabajo CLACSO "Religiones y sociedad. Tensiones, diversidades y movilizaciones en debate", en diálogo entre estudiantes del programa de doctorado *Religion, Culture and Public Life* y académicos de gran trayectoria de América Latina. Estos encuentros tuvieron como objetivo generar un espacio de intercambio académico, internacional e intergeneracional, en torno a problemáticas contemporáneas vinculadas a la religión, la cultura y la vida pública, promoviendo el diálogo entre distintas tradiciones teóricas, contextos geográficos y trayectorias de investigación.

Los textos aquí compilados abordan, desde perspectivas diversas, temas centrales para la comprensión de las sociedades contemporáneas: las transformaciones de lo religioso en contextos de modernidad y pluralismo, las dinámicas entre religión y política, el radicalismo, los procesos de radicalización y polarización, las experiencias migratorias y diaspóricas, así como los vínculos entre identidad, diversidad, cultura y espacio público. Asimismo, exploran cuestiones vinculadas a la religiosidad popular, la diáspora religiosa, la permanencia de personas creyentes de diversidad sexual en instituciones eclesiales y los activismos cristianos LGBTQ+, ampliando el campo de reflexión hacia problemáticas emergentes en torno a la pertenencia, el reconocimiento y los derechos.

En conjunto, el boletín refleja la riqueza de miradas y enfoques que caracterizaron a los conversatorios, así como el valor del intercambio colectivo como herramienta para la producción de conocimiento crítico. En particular, pone de relieve la importancia del diálogo entre estudiantes de distintas nacionalidades y trayectorias formativas, portadores de diversos bagajes teóricos, así como el intercambio sostenido con académicas y académicos de América Latina y Europa, lo cual permitió enriquecer las discusiones desde una perspectiva comparada e interregional.

Este boletín se inscribe asimismo en el espíritu del programa de doctorado *Religion, Culture and Public Life* (ReCuPL), un programa académico internacional e interdisciplinario orientado a la formación avanzada y a la investigación en el campo de los estudios sobre religión en sociedades contemporáneas. Este doctorado internacional conjunto entre las Universidades de Padua (Italia), Torino (Italia), Nicosia (Chipre) y la Católica del Uruguay (Uruguay) se propone analizar lo religioso en su imbricación con procesos culturales, políticos y sociales más amplios, fomentando una mirada comparada, interdisciplinar e internacional, atenta a las especificidades regionales y a los debates globales actuales.

Felicitemos a las y los autores y esperamos que este boletín contribuya a ampliar y profundizar las discusiones iniciadas durante el ciclo de conversatorios, y resulte de interés tanto para la comunidad académica como para quienes se acercan al estudio de la religión, la cultura y la vida pública desde distintos campos y perspectivas.

¹ Coordinadora del GT-CLACSO "Religiones y sociedad: tensiones y diversidades." Integrante del Centro Latinoamericano de Economía Humana/ Instituto Universitario (CLAEH), Uruguay, centro miembro pleno de CLACSO. Doctora en Estudios Sociales de América Latina y Profesora investigadora Universidad Católica del Uruguay e integrante del claustro de profesores del programa doctoral *Religion, Culture and Public Life*. ORCID: 0000-0002-1732-9975.

Entre fe y cultura: catolicismo cultural y religiosidad popular

Alberto Ghio²

A modo de introducción: religión y cultura

Este trabajo se centra en la intersección entre religión y cultura, a partir de los conceptos de catolicismo cultural y religiosidad popular. Mi intención es delinear el problema de la «religión cultural»³ (Demerath, 2000), los términos en los que se plantea y las implicaciones que conlleva.

Sabemos que religión y cultura interactúan en múltiples niveles, influyéndose mutuamente. En su sentido más amplio, ambas pueden entenderse como productos de una “producción condicionada”, es decir, ninguna existe de manera independiente: se generan y se agotan una en la otra. La esfera religiosa y la esfera cultural a menudo se presentan juntas, de modo que es difícil separarlas analíticamente.

El concepto de «religión cultural» remite precisamente a esta interdependencia, ya que parte de la idea de que ciertos elementos tradicionalmente reconocidos como “religiosos” pueden ser reinterpretados y clasificados como “culturales”. Al mismo tiempo, sin embargo, el término pone en evidencia la distancia entre ambas esferas, porque hace explícita una simbiosis que durante mucho tiempo se daba por supuesta: la relación orgánica entre sistema religioso y sistema cultural (Lemieux, 1970). El hecho mismo de tener que subrayar algo que antes se daba por sentado revela la fragilidad inherente del vínculo contemporáneo entre religión y cultura.

Por su parte, la religiosidad popular ofrece una imagen vívida de esta inseparabilidad. Se trata de una forma de religiosidad profundamente contextual, hoy diríamos “glocal”, es decir, inserta en la dinámica entre lo local y lo global, donde ninguno de los dos polos se impone por completo. La religiosidad popular conserva una creatividad y una capacidad generativa que modelan imaginarios, prácticas y creencias (Berzano, 2014). Es la religión del *cotidie*, de un presente que se parece al ayer, no porque esté congelado, sino porque sigue vivo y vivido. En este contexto, religión y cultura son como «café con leche» (Del Socorro Castañeda-Liles, 2018), difíciles de separar, incluso analíticamente.

Ahora bien, también existen expresiones culturales que refutan con fuerza la “religión” –aunque habría que discutir los límites de este término –, como la cultura marxista, la maoísta o el *New Atheism* de Richard Dawkins (1941)⁴. En cambio, la sociología ha encontrado expresiones religiosas contemporáneas que tienden a destacarse de una cultura específica para valorizar el hecho de fe, lo que Olivier Roy (2008) describió como «religiones puras».

Ante estas tensiones entre cultura y religión en el mundo contemporáneo, vale la pena, entonces, centrarse en las reconfiguraciones de la relación entre estas dos esferas, entre ellas la «religión cultural».

² Integrante del GT-CLACSO “Religiones y sociedad: Tensiones y diversidades.” Es licenciado en Clásicas (2020) y maestro en Ciencias de la Religión (2022), ambos con mención honorífica por la Universidad de Turín, Italia. Actualmente es estudiante del *International Joint PhD Religion, Culture and Public Life*. Su investigación se centra en la sociología de la religión, con especial atención al catolicismo cultural, el pluralismo religioso y la autoridad. Su trabajo explora las intersecciones entre religión y cultura, analizando las dinámicas entre religión y poder político. ORCID: 0009-0003-9693-6259.

³ Aunque la expresión «religión cultural» podría referirse a cualquier tradición religiosa, en este texto la empleo como sinónimo de «catolicismo cultural» por un mayor enfoque sobre América Latina.

⁴ El hecho de que estas tres corrientes, y otras más, se interpreten de manera heterogénea como “ateísmos” y que provengan de marcos intelectuales o ideológicos diferentes ilustra la dificultad de definir el binomio religioso/secular.

La religión cultural como categoría sociológica contemporánea

Desde la sociología, la religión cultural se suma a una serie de conceptos que intentan captar el residuo histórico-cultural del cristianismo en la Europa secular: «religión difusa» (Cipriani, 2017), «*fuzzy fidelity*» (Voas, 2009) o «religiosidad banal» (Griera & Clot-Garrell, 2015; Hjarvard, 2008).

Todo depende, en definitiva, de las lentes con que se mire: existen muchas formas de entender la religión (o lo “religioso”, o lo “sagrado”) y otras tantas de entender la cultura. Las combinaciones son tantas que resulta difícil gestionarlas. Pero lejos de invalidar las interpretaciones, esto invita a contextualizarlas, a comprender cada una dentro de su propia gramática y condiciones de existencia.

Entre los conceptos mencionados, el de religiosidad popular ha resultado particularmente complejo, por las connotaciones semánticas y políticas que arrastra. Desde la perspectiva que aquí nos interesa, la cuestión central es entender qué significa “popular”. A lo largo del tiempo, las interpretaciones han oscilado entre lo peyorativo – asociando al pueblo con ignorancia, superstición o atraso – y lo idealizado – atribuyéndole autenticidad, pureza o libertad (Prandi, 2014; de la Torre, 2021). Además, no existe un modelo único de religiosidad popular, sino múltiples y contextuales, históricamente determinados. La religiosidad popular en México no es la misma que en Italia, por ejemplo, y esto complica aún más el panorama conceptual.

El estudio de la religiosidad popular en América Latina ha sido especialmente útil para devolver a este fenómeno su dimensión histórica y social. Allí se entiende como una forma religiosa sincrética y no ortodoxa, a veces a-racional, dominada por un *ethos barroco* de yuxtaposición y transfiguración, nacida del encuentro/choque entre una religión impuesta y las «cosmovisiones de resistencia» de los grupos dominados o marginados (de la Torre, 2021).

Estas interpretaciones nos remiten, sobre todo, al problema central: la relación entre religión y cultura en las sociedades contemporáneas. Más específicamente, el modo en que ciertos elementos, más allá de su naturaleza ontológica, se utilizan como anclajes materiales o simbólicos para justificar una transición, una reinterpretación o una inversión del estatus de “religión” hacia el de “cultura”.

De manera preliminar podríamos decir que la religión cultural consiste en *la reinterpretación explícita de una tradición religiosa – o de algunos de sus elementos – como “cultura” en lugar de “religión”*. Esta operación ha adquirido especial relevancia en el contexto cristiano occidental y se ha difundido también en la esfera pública con una tracción que a menudo proviene de actores extra-religiosos (Joppke, 2018).

Esta resignificación es impulsada por instituciones o actores sociales “seculares” – políticos, periodistas, intelectuales, jueces, etc. –, especialmente en contextos de gestión de la diversidad religiosa. Resulta significativo que este proceso de culturalización tienda a centrarse casi exclusivamente en la tradición cristiana. Así, el cristianismo se presenta como “cultura”, mientras que otras tradiciones minoritarias – en particular el islam – permanecen clasificadas únicamente como “religión” y entonces incompatibles con la esfera pública secularizada (Joppke, 2018; Mauritsen et al., 2023).

Por ello, la cuestión no es tanto si un símbolo determinado (una cruz, un pesebre, una procesión, una oración) es “religión” o “cultura”, sino por qué, cómo, por quiénes y bajo qué circunstancias, un elemento se interpreta como “cultura” más que como “religión”. Es claro que la diferencia no es ontológica, sino sociológica.

En el fondo, la pregunta se refiere a las potencialidades latentes de estos símbolos culturalizados. La sola interpretación como “cultura”, de hecho, no los excluye de seguir

teniendo un significado religioso o un valor político latente, que en caso necesario pueden ser reactivados.

En los contextos italiano, francés, español y alemán, el problema de la religión cultural se cruza con dos procesos de largo alcance: el debilitamiento del catolicismo y la creciente diversidad religiosa. El catolicismo, más reivindicado que practicado, se ha convertido en un depósito de recursos simbólicos e identitarios tanto para partidos populistas de extrema derecha como para tribunales que han justificado privilegios o preeminencias del cristianismo en detrimento de minorías religiosas y de los no creyentes (Taira & Beaman, 2022).

La literatura sociológica nos ofrece algunas claves. En primer lugar, muestra que se trata de un fenómeno de origen europeo, identificado allí y luego analizado por académicos estadounidenses interesados, entre otros temas, en la irreligiosidad (Demerath, 2000; Zuckerman, 2008). En Europa, en cambio, la religión cultural había sido observada, pero no estudiada de manera sistemática hasta recientemente, quizás porque se la consideraba parte de un proceso irreversible de secularización (Hervieu-Léger, 2006).

En segundo lugar, se observa que la religión cultural emerge en contextos de pluralismo o diversidad religiosa, cuando el monopolio de la religión históricamente y socialmente dominante (el cristianismo) se ve desafiado no solo por la secularización, sino también por nuevas formas de lo sagrado (Burchardt, 2020; Zubrzycki, 2012).

Finalmente, el fenómeno remite al modo en que un Estado laico – es decir, un Estado donde se establece la separación entre religión y poder político – puede interactuar con aquello frente a lo cual se constituyó: lo religioso mismo (Joppke, 2018; Laniel, 2016).

El concepto de religión cultural, por tanto, ilumina las reconfiguraciones contemporáneas de la relación entre religión y cultura, observando los procesos discursivos, las negociaciones y las disputas que conducen a una interpretación cultural de la religión y, al hacerlo, modifican las fronteras entre ambas esferas.

Reflexiones finales desde una mirada latinoamericana

La comparación entre religión cultural y religiosidad popular permite observar que ambos conceptos apuntan a zonas de frontera, de mezcla, de encuentro, más allá de los esquemas confesionales tradicionales de la sociología de la religión.

Pero no son lo mismo, ni operan en el mismo nivel. Con una metáfora deportiva, podríamos decir que no juegan en el mismo campeonato: la religiosidad popular es una forma de vivir y practicar la religión, mientras que la religión cultural se refiere a la posición de la religión dentro de las sociedades contemporáneas, a su negociación de presencia y función pública, y a su relación con el Estado y la diversidad religiosa.

Ampliando la mirada hacia América Latina, otro bastión del cristianismo, y en particular del catolicismo, las preguntas no pierden relevancia. Las condiciones históricas y sociales, así como los distintos modelos de organización y penetración de la Iglesia católica en las sociedades latinoamericanas, exigen prudencia analítica. La sola existencia de la religiosidad popular, en los términos aquí descritos, basta para mostrar la distancia entre la cultura religiosa latinoamericana y la europea.

En un nivel preliminar de análisis, el concepto de catolicismo cultural puede resultar útil para investigar al menos en dos direcciones. La primera tiene que ver con las condiciones de legitimidad del Estado laico, ya sea observando su búsqueda de una legitimación completamente secular o sus intentos de construir una religión civil (Bellah, 1967). La segunda apunta a cómo se modela la frontera entre lo religioso y lo secular, pues sabemos que al cambiar uno, cambia también el otro porque son realidades co-

originarias (Asad, 2003). Como placas tectónicas adyacentes, lo religioso y lo secular se tocan, se mezclan o se separan, pero siempre de manera concertada.

Profundizar en la comparación empírica entre religión cultural y religiosidad popular – más allá de este breve texto – podría ser provechoso, porque en última instancia revelan una diferencia fundamental que tiene que ver con la manera en que las personas conciben la cultura: como una forma de habitar lo cotidiano y como un patrimonio compartido. En el caso de la “religión cultural”, la cultura pertenece al ámbito secular y sugiere una secularización de lo religioso; en cambio, en la “religiosidad popular”, la cultura es el propio lugar de lo religioso, su sostén material, el medio a través del cual existe, su encarnación.

Referencias

- Asad, Talal (2003). *Formations of the Secular. Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press.
- Bellah, Robert N. (1967). Civil Religion in America. *Journal of the American Academy of Arts and Sciences*, 96(1), 1–21.
- Berzano, Luigi (2014). Generatività della religione popolare. En Luigi Berzano, Alessandro Castegnaro y Enzo Pace (comps.), *Religiosità popolare nella società post-secolare* (pp. 67–85). Padova: Edizioni Il Messaggero.
- Burchardt, Marian (2020). *Regulating difference: Religious diversity and nationhood in the secular west*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Cipriani, Roberto (2017). *Diffused religion: Beyond secularization*. Cham: Palgrave Macmillan.
- de la Torre, Renée (2021). La religiosidad popular de América Latina: Una bisagra para colocar lived religion en proyectos de descolonización. *Revista Cultura & Religión*, 15(1), 259–298.
- Del Socorro Castañeda-Liles, María (2018). *Our Lady of Everyday Life: La Virgen de Guadalupe and the Catholic Imagination of Mexican Women in America*. New York: Oxford University Press.
- Demerath, Nicholas Jay (2000). The Rise of “Cultural Religion” in European Christianity: Learning from Poland, Northern Ireland, and Sweden. *Social Compass*, 47(1), 127–139.
- Griera, Mar, & Clot-Garrell, Anna (2015). Banal is not trivial: Visibility, Recognition, and Inequalities between Religious Groups in Prison. *Journal of Contemporary Religion*, 30(1), 23–37. <https://doi.org/10.1080/13537903.2015.986974>
- Hervieu-Léger, Danièle (2006). The role of Religion in Establishing Social Cohesion. En Krzysztof Michalski (comp.), *Religion in the New Europe* (pp. 45–63). Budapest: Central European University Press.
- Hjarvard, Stig (2008). The mediatization of religion: A theory of the media as agents of religious change. *Northern Lights: Film and Media Studies Yearbook*, 6(1), 9–26.
- Joppke, Christian (2018). Culturalizing Religion in Western Europe: Patterns and Puzzles. *Social Compass*, 65(2), 234–246.
- Laniel, Jean-François (2016). What ‘cultural religion’ says about secularization and national identity: A neglected religio-political configuration. *Social Compass*, 63(3), 372–388. <https://doi.org/10.1177/0037768616654236>
- Lemieux, Raymond (1970). Catéchèse objective, catéchèse culturelle et catéchèse enseignée. *Social Compass*, 17(3), 403–423.
- Mauritsen, Anne L., Borup, Jørn, Nielsen, Marie V. y Purzycki, Benjamin G. (2023). Cultural religion: Patterns of contemporary majority religion in Denmark. *Journal*

- of *Contemporary Religion*, 38(2), 261–281.
<https://doi.org/10.1080/13537903.2023.2221521>
- Prandi, Carlo (2014). Storia e in-attualità del concetto di religione popolare. En Luigi Berzano, Alessandro Castegnaro y Enzo Pace (comps.), *Religiosità popolare nella società post-secolare. Nuovi approcci teorici e nuovi campi di ricerca* (pp. 15–38). Padova: Edizioni Il Messaggero.
- Roy, Olivier (2008). *La Sainte Ignorance: Le temps de la religion sans culture*. Paris: Le Seuil.
- Taira, Teemu y Beaman, Lori G. (2022). Majoritarian Religion, Cultural Justification and Nonreligion: Finland in the International Context. *Temenos - Nordic Journal of Comparative Religion*, 58(2), 193–216.
- Voas, David (2009). The Rise and Fall of Fuzzy Fidelity in Europe. *European Sociological Review*, 25(2), 155–168.
- Zubrzycki, Geneviève (2012). Religion, Religious Tradition, and Nationalism: Jewish Revival in Poland and “Religious Heritage” in Québec. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 51(3), 442–455.
- Zuckerman, Phil (2008). *Society Without God. What the least religious nations can tell us about contentment*. New York: New York University Press.

Performar el radicalismo: un enfoque centrado en los significados sobre el radicalismo juvenil urbano en Europa Occidental

Beatriz Ribeiro da Silva⁵

¿Por qué y cómo estudiar el radicalismo en la sociología contemporánea?

El panorama del mundo contemporáneo, marcado por choques culturales, disputas religiosas y tensiones sociales, impulsa a las ciencias sociales a seguir dedicándose al estudio de fenómenos sociales complejos, manteniendo al mismo tiempo su esencia crítica.

En la literatura académica contemporánea, el radicalismo suele analizarse desde enfoques vinculados a la seguridad y la política. Sin dejar de considerar estas dimensiones, identificar el radicalismo *a priori* únicamente como una de las primeras etapas de un proceso de radicalización puede generar sesgos intelectuales, ignorar la agencia y estigmatizar el desarrollo de identidades individuales y colectivas. Es necesario evitar tanto la patologización como la romantización de los fenómenos sociales.

La conceptualización del radicalismo: aportes desde las ciencias sociales

La literatura académica contemporánea sobre el radicalismo muestra una aparente confusión en la distinción entre radicalismo y radicalización, ya que ambos conceptos suelen emplearse de manera intercambiable. Además, el radicalismo suele conceptualizarse en relación con otros fenómenos sociales, como el extremismo (Bötticher, 2017), el activismo (Moskalenko y McCauley, 2009; Snow y Cross, 2011) y los movimientos sociales (Bittner, 1963; della Porta, 2018).

Bitner (1963) identificó siete características sustantivas de las creencias y conductas de un movimiento radical, destacando el papel de la doctrina y la pureza de las creencias como aspectos clave. Autoras como della Porta (2018) han propuesto un enfoque relacional, definiendo la radicalización como “...un proceso de escalada desde repertorios no violentos hacia formas de acción cada vez más violentas, que se desarrolla a través de un conjunto complejo de interacciones que tienen lugar a lo largo del tiempo...”, y sostienen que analizar la interacción entre grupos radicalizados y centrarse en eventos catárticos, como conflictos entre grupos opuestos, incluidos los enfrentamientos con la policía, es fundamental.

En una amplia revisión de la literatura, Schmid (2013) sostiene que el radicalismo es altamente contextual y que “radical” es un concepto relativo. Según el autor, el enfoque histórico del radicalismo, que se remonta al siglo XIX, lo asociaba con “...posiciones políticas liberales, anticlericales, prodemocráticas y progresistas...”, mientras que en la actualidad el término asume la connotación opuesta, asociándose más bien con posturas “antiliberales... antidemocráticas y regresivas...”, frecuentemente vinculadas al islamismo radical.

Refuerza esta ambigüedad Sedgwick (2010), quien sostiene que no existe consenso sobre el concepto de “radicalización”. En el contexto occidental —donde predomina su definición absoluta— las definiciones de radicalización suelen encontrarse en ámbitos de seguridad, integración y política exterior, lo que genera confusión. Sedgwick propone abandonar las definiciones absolutas y reconocer, en cambio, su

⁵ Es licenciada en Lenguas y Relaciones Internacionales por la Universidad de Oporto, Portugal, y maestra en Derechos Humanos y Gobernanza Multinivel por la Universidad de Padua, Italia. Actualmente es estudiante del *International Joint PhD Religion, Culture and Public Life*. A través de experiencias interdisciplinarias e interculturales ha desarrollado un fuerte interés en la sociología de la cultura; la interacción entre cultura, religión y cambio social; el nexo entre radicalismo y polarización con la identidad religiosa; la religión y los derechos humanos; y la interculturalidad. ORCID: 0009-0007-4617-1226.

carácter relativo, subrayando la necesidad de identificar qué significan “moderado” y “radical” en un contexto específico.

Inspirados en la Activism Orientation Scale de Corning y Myers, Moskalenko y McCauley (2009) propusieron las Activism and Radicalism Intention Scales (ARIS), que evalúan, respectivamente, la disposición a participar en acciones políticas legales y no violentas, y en acciones políticas ilegales o violentas. Los autores presentan dos perspectivas sobre la relación entre activismo y radicalismo: la primera entiende el radicalismo como una forma extrema de activismo, mientras que la segunda los concibe como respuestas opuestas ante una necesidad declarada de transformación política. Los resultados de su investigación respaldan principalmente esta segunda perspectiva, aunque surgieron diferencias entre las muestras analizadas en Ucrania y Estados Unidos. Por su parte, Bötticher (2017) enunció diez elementos clave que distinguen radicalismo y extremismo; entre ellos, que el radicalismo puede recurrir a la violencia política de manera pragmática y selectiva, y que posee un carácter emancipador y no necesariamente antidemocrático —a diferencia del extremismo—, así como la diferencia entre la oposición del radicalismo al statu quo y el dogmatismo del extremismo frente al cambio social.

Abbas (2024) ha identificado recientemente los “estudios sobre radicalización” como un campo interdisciplinario emergente, sosteniendo que la radicalización “[...] es un proceso complejo y contingente que no puede reducirse a fórmulas maestras ni a soluciones políticas simplistas[...] y debe ser reconceptualizada como un proceso sociopolítico complejo que implica la interacción entre vulnerabilidades individuales, dinámicas grupales, fallas institucionales y agravios estructurales” (Abbas, 2024).

¿Cómo podemos estar seguros de que los fallos sociales están en la base del radicalismo? ¿Y cuándo podemos afirmar que el radicalismo resulta disruptivo para la integración social? Si un grupo desafía el *status quo* mediante una performance radical, ¿cuándo podemos considerar que ese momento y sus consecuencias sociales son una causa de fallos sociales? Si la performance incluye violencia, ¿la analizamos con una lente distinta?

Performar el radicalismo: aportes desde la sociología cultural y la Teoría de la Esfera Civil

Una obra que cuestiona la narrativa que presenta al radicalismo como algo inherentemente disruptivo o violento para la integración social es el libro *Breaching the Civil Order: Radicalism and the Civil Sphere*, que aplica la Teoría de la Esfera Civil de Jeffrey Alexander al análisis de los actos radicales.

Los autores sostienen que “el radicalismo debe entenderse de manera más amplia como cualquier esfuerzo organizado por quebrantar el orden civil” (Stack & Alexander, 2019), y argumentan que cuando los actos radicales, a menudo impulsados por un sentimiento de privación civil, no están sustentados por una ideología política, pueden derivar en rupturas no organizadas del orden civil, posiblemente vinculadas a ideologías no civiles arraigadas, por ejemplo, en la religión o la etnicidad. Distinguen entre actos radicales progresivos y regresivos: los primeros expanden la esfera civil, mientras que los segundos impiden la expansión de cualidades civiles y, debido a ello, suelen mantener a los grupos marginados fuera de dicha esfera.

La Teoría de la Esfera Civil de Jeffrey Alexander destaca que las instituciones de la esfera civil influyen en el funcionamiento de las esferas no civiles: articulan solidaridad y las cualidades que conforman las estructuras binarias de motivos y relaciones; a su vez, también son reconfiguradas e influidas por las instituciones y grupos de las esferas no civiles. La agenda de la CST (Kivisto y Sciortino, 2023) subraya la producción cultural

como un tema clave para futuras investigaciones (Dong, 2023; Shoham, 2023) y apunta a una lente sociológica cultural apta para estudiar el radicalismo a través de la performance, los símbolos y las representaciones colectivas, principalmente desde un marco macrosociológico. No obstante, el estudio del radicalismo también podría beneficiarse de una mirada microsociológica, enfocada en la agencia y la creatividad cultural de grupos sociales específicos. Por ejemplo, la investigación de Muxel (2020) sobre el radicalismo político entre jóvenes enfatiza que el cambio es inherente a la juventud y a sus experiencias de vida, y sostiene que el fenómeno no puede comprenderse sin considerar los “procesos subjetivos”.

Las aportaciones de Stack y Alexander (2019) y de Muxel (2020) nos conducen a una discusión importante. En primer lugar, la violencia no siempre caracteriza los actos radicales. En segundo lugar, en el estudio del radicalismo, la sociología cultural se revela especialmente esclarecedora, ya que es una sociología centrada en los significados (Alexander et al., 2012), rechazando así una “marcación” intelectual de la cultura.

Basándose en la contribución teórica de Eisenstadt (1996) sobre la relación entre barbarie y modernidad, Maccarini (2024) propone el desarrollo de una sociología cultural del radicalismo. El autor considera los códigos culturales simbólicos primordiales, cívicos y sagrados de Eisenstadt como ideas centrales, ya que tienen importantes consecuencias “civilizadoras” o “descivilizadoras”. Señala cuatro elementos, que identifica como los más significativos en la teoría de Eisenstadt, útiles para el desarrollo de una sociología cultural del radicalismo: principalmente, la oposición entre identidades radicales e identidades multidimensionales/relacionales; la necesidad de analizar los programas culturales y políticos, sus cualidades civilizadoras y descivilizadoras, y de considerar quién está difundiendo estas propuestas (élites y sociedad civil); y, por último, que la modernidad está inherentemente caracterizada por un cambio continuo, lo que implica que la barbarie seguirá siendo una realidad mientras la modernidad continúe desarrollándose.

Radicalismo versus Radicalización: Una revisión conceptual

Basándose en las contribuciones teóricas anteriores analizadas a lo largo del texto, se propone la siguiente distinción conceptual entre radicalismo y radicalización:

Cuadro 1. Propuesta de distinción conceptual entre radicalismo y radicalización

<i>Definición</i>	
<i>Radicalismo</i>	Un intento por navegar la sociedad y encontrar respuestas a las propias preguntas y dilemas existenciales a través de la política, la religión, la cultura, el arte, la estética u otros elementos con los que el sujeto haya desarrollado una conexión mediante procesos de socialización secundaria y/o terciaria. A través de performances radicales, los sujetos otorgan significado a sus vidas sociales y navegan la compleja interacción entre sus mundos interiores y la vida en sociedad. Al hacerlo, sus acciones pueden o no ser percibidas como rupturas simbólicas, generando inclusión o exclusión de la esfera

civil, dependiendo de cómo interactúen con las instituciones de dicha esfera. El radicalismo es una *performance relacional* que puede o no incluir violencia y que, en determinados contextos y debido a ciertos factores, también puede conducir a la radicalización.

Radicalización

Un proceso que puede incluir comportamientos violentos y/o no violentos, mediante el cual individuos y colectividades se distancian progresivamente del *status quo* de la sociedad en la que viven. En términos políticos y de seguridad, este proceso puede conducir al extremismo y al terrorismo.

La distinción conceptual antes mencionada representa un intento intelectual por alcanzar mayor precisión y será (esperablemente) parte de un compromiso intelectual de largo plazo, que incluya revisiones continuas y que incorpore aportes metodológicos del campo.

Radicalismo juvenil urbano: el desarrollo de una (nueva) línea de investigación.

La modernidad, con sus múltiples posibilidades y limitaciones, constituye el escenario de fenómenos sociales multifacéticos cuya complejidad no puede comprenderse sin considerar el papel y la importancia de la cultura.

En efecto, autores como Roy (2024) postulan una “crisis de la cultura” contemporánea, una crisis del humanismo, sosteniendo que actualmente estamos presenciando una “desculturización de las culturas”. Roy también afirma que la juventud se ha convertido en una categoría, una categoría construida sociológicamente, y en un valor. Más específicamente, la cultura juvenil mundial es una categoría con sus propios recursos, independiente y autónoma en la creación de sus propios productos culturales.

En nuestro mundo contemporáneo, los jóvenes habitan un escenario marcado por complejos desafíos culturales, políticos y religiosos, pero también son actores que navegan en un mar de posibilidades. En la intersección entre cultura y juventud, la religión y la espiritualidad continúan siendo relevantes, especialmente en Europa, donde el espacio público es cada vez más plural. Giordan (2014) rechaza la aparente marginación contemporánea de los fenómenos religiosos y sostiene que los individuos diseñan para sí mismos un “sistema de significado a la medida”, colocando la expresión y la creatividad del individuo en el centro de la relación con lo sagrado. A partir de esta idea, Allievi (2020) enfatiza que la pluralidad se está convirtiendo en parte constitutiva del espacio público europeo, rechazando expresiones que solo subrayan los aspectos estáticos de este proceso y proponiendo el término “caleidoscopio de culturas”, siendo el islam una de las piezas más importantes del espacio público europeo.

Estas intersecciones contemporáneas nos conducen a un escenario clave: la ciudad. Con alrededor del 60% de los habitantes urbanos previsto que sean menores de 18 años para 2030 (United Nations Human Settlements Programme – UN-Habitat, 2013), la ciudad representa tanto uno de los principales escenarios (junto con los espacios digitales) en los que los jóvenes expresan, construyen y representan sus identidades,

valores y relaciones, y donde interpretan y otorgan significado a sus vidas sociales, como también el escenario de fenómenos sociales diversos y complejos.

La juventud, y en particular la juventud urbana, será un actor clave en estas dinámicas. ¿Cómo influyen las subculturas juveniles urbanas en la aparición del radicalismo? ¿Existen temas o patrones comunes en su creatividad cultural? ¿Pueden las rupturas de la esfera civil por parte de la juventud urbana manifestarse no solo a través de la violencia, sino también mediante la estética y los símbolos religiosos, políticos y artísticos? Expresiones como “Baise la police” o “Sbirri infami”, que pueden encontrarse en los muros de París y Milán, parecen sugerir históricamente un código de comunicación común.

Un pequeño ejemplo de la ciudad multicultural de Milán resulta revelador. En el barrio de San Siro, grupos musicales como Seven7oo y artistas como Baby Gang recurren a repertorios gestuales de tipo pandillero, mostrando sensibilidad política. La escena *trap* y *drill* en San Siro constituye un espejo contemporáneo y una cuna creativa para jóvenes con historias de vida difíciles, donde la reputación criminal suele asociarse con la autenticidad artística (Carozzi, 2022). Demirsu Di Biase y Leonini (2025) profundizan en esta idea al explorar la subcultura *trap/drill* en San Siro entre la generación posmigrante, revelando un sentido de pertenencia translocacional, concepto que toman de Anthias. Su estudio destaca narrativas en competencia sobre lo que significa una ciudad civil, una idea que merece seguir siendo explorada en investigaciones futuras.

Reflexiones desde el conversatorio

La conversación del GT de CLACSO “Religión, Radicalismo y Polarización” puso de relieve varias aportaciones importantes sobre el radicalismo, comenzando por la ya mencionada dificultad de su conceptualización. La literatura académica continúa dividida entre quienes lo mencionan de forma más “positiva”, como la politóloga Chantal Mouffe, quien lo utiliza para discutir la democracia radical, y quienes lo emplean para analizar cómo los grupos de extrema derecha están radicalizando sus agendas. El consenso común fue que existe una dificultad tanto en términos de conceptualización como de operacionalización, dado que coexisten definiciones “positivas” y “negativas”.

Además, se subrayó que el uso latinoamericano del término “radicalismo” ha cambiado a lo largo de los siglos. Mientras que en los siglos XIX y XX fue utilizado por partidos políticos para ampliar la democracia e incluir a personas previamente excluidas, en la actualidad el término se emplea de manera más descriptiva, con el objetivo de comprender cómo algunos grupos están intentando llevar los límites de la democracia hacia formas excluyentes.

Al discutir el estudio de caso sobre juventud urbana y radicalismo en Italia, surgió la pregunta de si los grupos juveniles urbanos pueden considerarse radicales porque muestran que Italia no es un espacio cultural y religiosamente homogéneo. En relación con ello, se sugirió que quizá el radicalismo debería entenderse como un fenómeno específico de contexto.

En cuanto a la religión y su relación con la polarización, la conversación reflexionó, por un lado, sobre cómo la religión puede considerarse una dimensión de la polarización y, por otro, sobre cómo puede formar parte de marcos de construcción comunitaria y solidaridad. Dado que, como subraya José Casanova, la religión no desaparecerá del espacio público, la conversación destacó que las futuras investigaciones deberían considerar estas dos dimensiones.

Futuro conceptual y direcciones empíricas

En este análisis han surgido varios elementos, comenzando por la ambigüedad conceptual entre radicalismo y radicalización. Ampliando este debate, aparecieron otras preguntas interconectadas: ¿el radicalismo está siempre arraigado en una ideología política? ¿Quién, dentro de la sociedad civil, decide que el radicalismo resulta disruptivo para la integración social? ¿Es el radicalismo inevitable en la modernidad?

Este artículo ha presentado la teoría social y la sociología cultural como una lente interesante para estudiar el radicalismo, dado su énfasis en el significado. Dentro de este marco, la Teoría de la Sociedad Civil de Jeffrey Alexander aparece como un marco teórico comprehensivo. No obstante, las investigaciones futuras deberían incorporar una mirada microsociológica y centrarse en grupos específicos, como la juventud.

La crisis contemporánea de la cultura, junto con el creciente pluralismo del espacio público europeo y la aceleración de los procesos de urbanización, transforma a las ciudades en escenarios contemporáneos donde la juventud urbana encuentra tanto oportunidades como “combustible” para desempeñar formas de contestación. A través del arte, la política, la religión u otros elementos con los que la juventud urbana pueda sentirse identificada, se negocian las fronteras entre las esferas civil y no civil. Las investigaciones futuras deberían incluir estudios de caso empíricos en ciudades europeas y no europeas, así como emplear análisis del discurso y etnografía para comprender mejor las narrativas que sustentan las performances radicales, y los debates académicos deberían involucrar a investigadores de distintas regiones geográficas.

Referencias

- Abbas, Tahir (2024). Radicalisation studies: An emerging interdisciplinary field. *The British Journal of Sociology*, 75(2), 232–238. <https://doi.org/10.1111/1468-4446.13068>
- Alexander, Jeffrey C. (2006). *The Civil Sphere*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195162509.001.0001>
- Alexander, Jeffrey C., Jacobs, Ronald N., & Smith, Philip. (2012). Introduction: Cultural Sociology Today. In J. C. Alexander, Ronald N. Jacobs, & Philip Smith (Eds.), *The Oxford Handbook of Cultural Sociology* (p. 0). Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780195377767.013.1>
- Allievi, Stefano (2020). How Cultural and Religious Pluralism Shapes Europe: The Role of Muslim Minorities. In Volker Kaul & Ananya Vajpeyi (Eds.), *Minorities and Populism – Critical Perspectives from South Asia and Europe* (pp. 161–172). Springer International Publishing. https://doi.org/10.1007/978-3-030-34098-8_11
- Bittner, Egon (1963). Radicalism and the Organization of Radical Movements. *American Sociological Review*, 28(6), 928–940. JSTOR. <https://doi.org/10.2307/2090312>
- Bötticher, Astrid (2017). Towards Academic Consensus Definitions of Radicalism and Extremism. *Perspectives on Terrorism*, 11(4), 73–77. JSTOR.
- Carozzi, Ivan (2022). San Siro ha un certo flow. In *Milano The Passenger Per esploratori del mondo* (pp. 75–89). Iperborea.
- della Porta, Donatella (2018). Radicalization: A Relational Perspective. In *Annual Review of Political Science*, 21, 461–474. <https://doi.org/10.1146/annurev-polisci-042716-102314>
- Demirsu Di Biase, Ipek, & Leonini, Luisa M. (2025). Translocational belonging in urban peripheries among the postmigrant generation: San Siro and the trap/drill subculture of Milan. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 51(7), 1789–1811. <https://doi.org/10.1080/1369183X.2024.2321264>
- Dong, Jessie (2023). Encountering the Civil Sphere Through Cinema: The Cinematic Gap

- as a Pathway to Civil Evaluation and Repair. *Cultural Sociology*, 17(1), 115–135. <https://doi.org/10.1177/17499755221118802>
- Eisenstadt, Shmuel Noah (1996). Barbarism and modernity. *Society*, 33(4), 31–39. <https://doi.org/10.1007/BF02700305>
- Giordan, Giuseppe (2014). Introduction: Pluralism as Legitimization of Diversity. In G. Giordan & Enzo Pace (Eds.), *Religious Pluralism: Framing Religious Diversity in the Contemporary World* (pp. 1–12). Springer International Publishing. https://doi.org/10.1007/978-3-319-06623-3_1
- Hsiao, Yuan, & Pfaff, Steven (2022). Explaining the diffusion of radical ideas. *Sociology Compass*, 16(10), e13023. <https://doi.org/10.1111/soc4.13023>
- Kivisto, Peter, & Sciortino, Giuseppe (2023). From Author to Network: The Coming of Age of Civil Sphere Theory. *Cultural Sociology*, 17(1), 3–20. <https://doi.org/10.1177/17499755221140236>
- Maccarini, Andrea M. (2024). Barbarism and modernity in S.N. Eisenstadt's theory: Towards a cultural sociology of radicalism. *International Sociology*, 39(6), 631–649. <https://doi.org/10.1177/02685809241287172>
- Moskalenko, Sophia, & McCauley, Clark (2009). Measuring Political Mobilization: The Distinction Between Activism and Radicalism. *Terrorism and Political Violence*, 21(2), 239–260. <https://doi.org/10.1080/09546550902765508>
- Muxel, Anne (2020). Political Radicalism Among the Younger Generations. *Youth and Globalization*, 2(2), 123–136. <https://doi.org/10.1163/25895745-02020001>
- Roy, Olivier (2024). *L'appiattimento del mondo La crisi della cultura e il dominio della norma*. Feltrinelli.
- Schmid, Alex (2013). Radicalisation, De-Radicalisation, Counter-Radicalisation: A Conceptual Discussion and Literature Review. *Terrorism and Counter-Terrorism Studies*, 4. <https://doi.org/10.19165/2013.1.02>
- Sedgwick, Mark (2010). The Concept of Radicalization as a Source of Confusion. *Terrorism and Political Violence*, 22(4), 479–494. <https://doi.org/10.1080/09546553.2010.491009>
- Shoham, Hizky (2023). 'Our (Civil) Way of Life': The Folkloric Civil Sphere. *Cultural Sociology*, 17(1), 136–156. <https://doi.org/10.1177/17499755221124793>
- Snow, David A., & Cross, Remy (2011). Radicalism within the Context of Social Movements. *Journal of Strategic Security*, 4(4), 115–130. JSTOR.
- Stack, Trevor, & Alexander, Jeffrey C. (2019). Introduction: On Radicalism and the Civil Order. In J. C. Alexander, T. Stack, & F. Khosrokhavar (Eds.), *Breaching the Civil Order: Radicalism and the Civil Sphere* (pp. 1–10). Cambridge University Press; Cambridge Core. <https://doi.org/10.1017/9781108571050.002>
- United Nations Human Settlements Programme (UN-Habitat). (2013). *Cities of Youth: Cities of Prosperity*. <https://unhabitat.org/sites/default/files/download-manager-files/Cities%20of%20Youth.pdf>

Apuntes para la discusión sobre religión, modernidad y Estado

Ignacio Linn Causa⁶

Introducción

América Latina se caracteriza por una notable diversidad religiosa, resultado de procesos históricos que han transformado profundamente el panorama espiritual del continente durante los últimos cinco siglos. Con la llegada del cristianismo católico en los primeros años de la conquista y colonización europea, las religiones originarias se vieron obligadas a adaptarse a nuevas demandas, imposiciones y mandatos. Este encuentro no solo modificó las prácticas y creencias locales, sino que también impulsó la transformación del propio cristianismo, que incorporó elementos de las tradiciones autóctonas en un proceso de amalgamación cultural y religiosa.

En la actualidad, la región presenta una pluralidad de expresiones religiosas, donde el cristianismo continúa siendo predominante, aunque en formas diversas y adaptadas a los contextos locales. Lejos de desaparecer, estas variantes han desarrollado rituales propios, interpretaciones particulares de los textos sagrados y vínculos específicos con el ámbito político y con los Estados.

El análisis de la relación entre los Estados latinoamericanos, sus partidos políticos y las instituciones religiosas, así como su vínculo con el proceso de modernización propio del continente, resulta fundamental para comprender los cambios sociales, económicos y culturales que atraviesa el territorio latinoamericano en la actualidad. Asimismo, permite profundizar en las características y particularidades de las laicidades latinoamericanas, entendidas como configuraciones dinámicas que reflejan tensiones históricas y contemporáneas entre lo religioso y lo político.

Religiosidad y corrientes políticas en América Latina

Las transformaciones políticas y socioculturales de las últimas décadas, en el marco de la inserción de las sociedades latinoamericanas en el capitalismo global a principios del siglo XXI, han influido en las transformaciones del ámbito religioso, acentuando su pluralidad. Según Parker (2012), las transformaciones de las relaciones clásicas entre Estado y religión en contextos de procesos de redemocratización, hacen que ya no exista esa correspondencia típica del siglo XX, en el contexto de la Guerra Fría, que determinaba que los creyentes estaban proporcionalmente más inclinados hacia posiciones conservadoras y los no creyentes y ateos hacia posiciones progresistas y de izquierdas. Se han roto los viejos moldes y el pluralismo político por parte de las diferentes opciones religiosas —correlativo a una diversidad religiosa y cultural mucho más prominente— es evidente en los distintos contextos políticos nacionales, haciendo que el factor religioso deje de constituir un componente central en la lucha ideológica y política como lo fue hasta finales del siglo pasado. Sin embargo, sigue siendo un factor de cohesión social funcional para la gobernanza democrática (Parker, 2012).

Otra transformación importante es la formación de partidos democratacristianos

⁶ Integrante del GT-CLACSO “Religiones y sociedad: tensiones y diversidades” y profesor del Departamento de Sociología de la Universidad de la República, centro miembro pleno de CLACSO. Es licenciado en Sociología por la Universidad de la República en Montevideo, Uruguay, y maestro en Ciencias Sociales y Humanidades, con especialización en Política y Gestión Pública por la Universidad Nacional de Quilmes, Argentina. Actualmente es estudiante del International Joint PhD *Religion, Culture and Public Life*. Cuenta con experiencia en docencia, evaluación de programas públicos y en investigación sobre la relación entre Estado, religión y política. Sus principales áreas de investigación son la laicidad y la relación entre el Estado, las instituciones religiosas y la sociedad civil organizada. ORCID: 0009-0006-2387-5442.

en varios países del continente latinoamericano durante la segunda mitad del siglo XX, dentro del marco de la aparición y desarrollo de la Doctrina Social de la Iglesia (Scannone, 2012). En el campo católico, y en el cristianismo latinoamericano en general, las corrientes conservadoras fueron desplazadas por estas nuevas tendencias sociales cristianas que, inspiradas por el humanismo cristiano de Maritain, buscaban una alternativa al capitalismo liberal y al socialismo marxista. Sobre esta base y con el impulso de la recepción del Concilio Vaticano II (1962-1965) en conferencias episcopales como la de Medellín, Colombia (1968), posteriormente se conformaron las tendencias de un cristianismo más radical conocido como "cristianismo liberador" (Gutiérrez, 1972).

De este modo, incluso hacia finales del siglo XX era posible afirmar que el campo cristiano latinoamericano estaba dividido en tres corrientes principales: el conservador, el centro-cristiano social y el izquierdista liberador (Parker Gumucio, 2012). Así, esta pluralidad política del cristianismo inspiró directa o indirectamente diferentes posiciones a lo largo del espectro político del continente, como partidos y organizaciones políticas y la postura de los fieles en tanto ciudadanos.

En este contexto, la gran novedad introducida por las transformaciones del cristianismo latinoamericano en los años 70 y 80 del siglo pasado fue la legitimación de las opciones de izquierdas y la refutación del viejo dilema marxista que señalaba la religión como el "opio del pueblo". (Parker, 2012) Por ello, la relación entre marxismo y cristianismo en América Latina es interesante. Aunque a priori implicaría un distanciamiento tácito, se observa que coexistieron – y coexisten corrientes de pensamiento y estructuras políticas – que amalgaman elementos discursivos de ambas estructuras ideológicas. La teología de la liberación se consolidó como una gran corriente de pensamiento y militancia, vinculada principalmente a la izquierda política en la mayoría de los países del continente.

Aunque similar, la teología de la liberación no debe confundirse con la democracia cristiana. La cual puede entenderse como un movimiento político secular no denominacional, con una inspiración doctrinal social cristiana que incluye diferentes partidos y estrategias políticas. Por su parte, la teología de la liberación es más bien un movimiento confesional de la Iglesia de los pobres que influyó en diferentes movimientos políticos (Parker, 2012).

Lo anterior explica por qué las referencias a valores cristianos se encuentran en partidos de izquierda y derecha, sin que el discurso anticlerical sea necesariamente un elemento central en dichos discursos. No obstante, Parker (2012) identifica cambios en la relación entre los partidos políticos de izquierdas y los movimientos sociales con la Iglesia Católica, asociados con lo que él entiende como un giro conservador y el desafío generado por el crecimiento de las iglesias pentecostales:

Los grupos eclesiales, aunque han mantenido sus acciones y muchas comunidades aún subsisten en el trabajo de base [de la teología de la liberación], se han visto afectados por el giro conservador de la jerarquía de la Iglesia Católica, por el crecimiento de las opciones de las iglesias evangélicas y por el nuevo desafío de los nuevos movimientos sociales locales. Muchos líderes de la Iglesia de los pobres migraron a cargos en gobiernos progresistas, muchas ONG se reconvirtieron a demandas más seculares y dejaron de estar inspiradas religiosamente, y muchos procesos estaban transformando esta corriente liberadora que ya no tiene la fuerza que tenía hace unas dos décadas. (Parker, 2012)

Particularidades de la modernidad en América Latina y su vínculo con lo religioso

La modernidad, como proceso sociocultural vivido en las sociedades occidentales, se

consolidó como uno de los argumentos centrales a nivel teórico para explicar lo que en su momento se entendía como la pérdida progresiva de la religión como elemento constitutivo de las sociedades. Sin embargo, las líneas actuales de análisis han dado un giro de 180 grados, entendiendo que el avance de los modelos científicos de explicación y modernidad no puso fin a la religión. La teoría de la secularización fue en cierta medida desplazada, ya que no explica en profundidad las características actuales del fenómeno religioso.

América Latina atravesó una modernidad con características propias, que la distancian en gran medida del proceso de los países occidentales llamados "desarrollados". En este sentido, estos aspectos particulares del continente determinaron una transición a través de la modernidad marcada por el desarrollo de un modelo productivo principalmente extractivista (Zibechi, 2011), no centrado en la industrialización, que tuvo impactos decisivos en el desarrollo de la religiosidad. En este sentido, al analizar los cambios históricos a nivel religioso en el continente, es esencial comprender estas particularidades, ya que tienen un fuerte componente explicativo, y permite acercarse a una mejor comprensión de los procesos y transformaciones de la religiosidad en el continente. Como afirma Shmuel Eisenstadt (2000) respecto a múltiples modernidades, "la modernidad europea es solo una de las modernidades" aunque "la modernidad se ha extendido en la mayor parte del mundo en su versión colonial e imperialista" (Mallimaci, 2014b).

Por otro lado, el crecimiento del mundo evangélico en el continente durante el último cuarto del siglo XX funciona como un buen ejemplo de cómo se renuevan las "viejas interpretaciones" de la modernidad latinoamericana (Mallimaci, 2014a). Mallimaci añade al análisis de la modernidad en América Latina su relación con la religión en términos de su cooperación con la modernidad capitalista, en la medida en que entienden que si los grupos y creencias religiosas cooperan con la modernidad capitalista se les ve de forma positiva y si se oponen a ella, se catalogan —vistos desde Europa o Estados Unidos— como atrasados, tradicionales, oscurantistas o anómicos (Mallimaci, 2014a).

La comparación hecha por García Canclini (1990) con respecto a Habermas, Bourdieu y Becker respecto a la "autonomía cultural como componente definitorio de la modernidad" (Canclini, 1990; 33) resulta aquí pertinente, en tanto aborda los conceptos de campo en Bourdieu y de mundo en Becker, vinculados a la secularización y su relación con el arte, donde "encuentran en la producción autoexpresiva y autorregulada de prácticas simbólicas el indicador distintivo de su desarrollo moderno" (Canclini, 1990; 33).

Por otro lado, resulta pertinente distinguir las nociones de modernismo y modernización, en la medida en que pueden existir desequilibrios entre ellas, que son "útiles para las clases dominantes para preservar su hegemonía, y a veces no tienen que preocuparse por justificarla" (Canclini, 1990; 33). En este sentido, resulta en una "modernización con expansión restringida del mercado, democratización para minorías, renovación de ideas, pero con baja efectividad en los procesos sociales" (Canclini, 1990; 67).

Canclini enfatiza la idea de revisar las posibles diferencias entre los procesos de modernización europea y latinoamericana, para "descubrir si la visión de una modernidad latinoamericana reprimida y pospuesta, cumplida con dependencia mecánica de las metrópolis, es tan cierta y disfuncional como suelen declarar los estudios sobre nuestro "atraso" (Canclini, 1990; 68). También establece la necesidad de distinguir los procesos llevados a cabo por los países del "tercer mundo" de manera diferenciada, entendiendo que "no es lo mismo envolver Colombia, India y Turquía en el mismo paquete (Canclini,

1990; 69), en el marco de una modernidad en la que el papel de las élites juega un papel preponderante y, al mismo tiempo, con características diversas según los territorios y sus temporalidades.

La propuesta de Canclini no pasa desapercibida de la relevancia de lo que él entiende como una "sedimentación, yuxtaposición e interconexión de tradiciones indígenas (especialmente en las zonas mesoamericana y andina), del hispanismo colonial católico y de acciones políticas, educativas y comunicativas modernas" (Canclini, 1990; 71). En esta línea, sostiene que, aunque la cultura de una élite del continente se clasificaba como moderna, lejos de lo indígena y colonial en los sectores populares, "una mezcla interclase ha generado formaciones híbridas en todos los estratos sociales" (Canclini, 1990; 71), donde "los impulsos secularizadores y renovadores de la modernidad fueron más efectivos en los grupos 'cultos', pero ciertas élites conservan sus raíces en las tradiciones hispano-católicas y en las zonas agrarias también en las tradiciones indígenas como recursos para justificar privilegios del viejo orden desafiados por la expansión de la cultura de masas" (Canclini, 1990; 71).

Por otro lado, el autor analiza la relación entre tradicionalistas y renovadores, entendiendo que existe la necesidad de apoyo mutuo entre ellos, lo que conduce a la existencia de alianzas entre "grupos culturales y religiosos fundamentalistas con grupos económicos y tecnocráticos modernizadores" (Canclini, 1990; 149). Según el autor, al ser objetivamente contradictorias, frecuentemente rompen o generan tensiones poderosas que pueden conducir a grandes conflictos. Esta interpretación de los procesos de modernidad del autor en el siglo XX sigue vigente, ya que se observa cómo estas alianzas se reconfiguran y se convierten en mecanismos poderosos para generar poder político en democracias de diversos tipos. Las alianzas políticas y culturales claramente observables desde principios del siglo XXI, entre sectores ultraliberales y conservadores religiosos, reflejan una clara tensión objetiva que, tal como se instala en sectores de poder, sobrevive, pero fuera de ella es potencialmente, en palabras de Canclini, explosiva.

Para Canclini, "la base filosófica" del tradicionalismo se resume en la certeza de que existe una coincidencia ontológica entre la realidad y la representación, entre la sociedad y las colecciones de símbolos que la representan" (Canclini, 1990; 152), vinculada a la esencia nacional, estrechamente relacionada con los sistemas educativos modernos, donde se construye una narrativa nacional con festividades cívicas. La identidad nacional es un reflejo de este modernismo latinoamericano, donde héroes fundadores y eventos decisivos se crean en la construcción de la identidad nacional, que se fetichiza a través de objetos y rituales que "escenifican el deseo de repetición y perpetuación del orden" (Canclini, 1990; 152), en una clara hibridación entre lo religioso y lo moderno.

Ante esto, la escuela se convierte en una institución de gran relevancia, donde el patrimonio se "dramatiza", consolidando un conocimiento nacional que determina los límites del conocimiento, del territorio, de la nación. En este proceso, dice Canclini, se puede ver claramente cómo las sociedades latinoamericanas buscan pasar de lo inculto a lo culto, o, citando a Domingo F. Sarmiento, fundador de la Escuela Secular Argentina, "Civilización o barbarie". Esta distinción pone de relieve la búsqueda de la construcción de una sociedad moderna que se aleje de lo indígena y mestizo, inculcando un modelo de desarrollo "progresista y educado", con un matiz liberal y, en gran medida, también alejado de la tutela religiosa (Canclini, 1990)

Canclini afirma que el proceso de homogeneización cultural que atravesó América Latina durante el periodo colonizador estuvo estrechamente relacionado con la Iglesia Católica, ya que desempeñó un papel central en su función evangelizadora y en la eliminación de las religiones que existían en el continente antes de la llegada de la

colonización europea. Así entendido, el proceso de homogeneización de las culturas indígenas de América comenzó mucho antes de la radio y la televisión: en las operaciones etnocidas de conquista y colonización, en la violenta cristianización de grupos de diferentes religiones, durante la formación de estados-nación, en la educación monolingüe y en la organización colonial o moderna del espacio urbano (Canclini, 1990; 237).

Por tanto, la modernización estaba relacionada con la religión, ya que las características culturales generalizadas y homogeneizadas en todo el continente no existían antes de la llegada de la colonización europea. Esta asociación y anexión cultural a lo que hoy se llama cultura occidental fue en gran medida posible gracias a la instalación del cristianismo y su decidido y sistemático proceso de evangelización de las culturas y naciones locales. La lengua española, la cruz y la imposición de una moralidad típica de las sociedades europeas se instalan en gran medida a través de la relación entre las autoridades coloniales en su vínculo con la Iglesia Católica, que promueven un modelo cultural ajustado a una lógica de dominación y control, tanto basada en la población como en la economía y territorialidad.

Populismo, secularización y nuevas categorías para el análisis

Otro elemento para considerar en las particularidades de América Latina y su proceso de modernización desde la perspectiva de múltiples modernidades fue —y en cierta medida sigue siendo— el papel del populismo como forma de acción política y liderazgo. Como afirma Eisenstadt (2013; 155), "el populismo desempeña – en América Latina – un papel clave en la estructura en la esfera política y en la reconstrucción de identidades colectivas a nivel nacional, mucho más allá del papel que tales formas de liderazgo y movimientos desempeñaron en Europa Occidental". Estos populismos latinoamericanos, según Mallimaci (2014a), solo pueden entenderse como "continuidad, desorganización y reconstitución del carismático imaginario católico del tipo de Iglesia tal como se construyó en América Latina bajo la dominación ibérica y el cristianismo hasta principios del siglo XIX y desde las invenciones de los Estados-nación bajo la dominación papal y romana". Así, el populismo y el catolicismo están relacionados y constituyen actores clave para la comprensión de los procesos políticos, sociales y económicos, tanto pasados como presentes.

Estos liderazgos populistas, inicialmente asociados a diversas estructuras políticas relacionadas con el control del aparato estatal, se han hibridado y, en cierta medida, han influido en un modelo de liderazgo religioso principalmente relacionado con las iglesias evangélicas pentecostales a finales del siglo XX y principios del XXI. Así, el populismo latinoamericano en sus diferentes facetas, durante el siglo XX, entrelazado con el proceso de modernización, también ha influido hoy en la forma en que se transmiten los mensajes religiosos, lo que refleja otra de las particularidades de la modernización en América Latina, en contraste con la experimentada por los países europeos. Ignorar estas particularidades tiene un impacto en los análisis que se realizan sobre la relación entre Estados e Iglesias en el continente, ya que deja de lado características que son específicas y transversales para la gran mayoría de los países.

Mallimaci distingue particularidades en el vínculo entre modernización y secularización, ya que observa la existencia de ciertas ideas que pueden asociar la privatización de la religión como un elemento deseable para las democracias, siempre que no influya en la evolución política de las sociedades, en contraposición a una interpretación que asocia el uso del espacio público por parte de las instituciones religiosas como una anomalía que supone riesgos para las instituciones democráticas:

No es fácil y hay que tener cuidado de no confundir el análisis con lo normativo,

los hechos y representaciones concretas con una teleología de lo que debería ser, desde los múltiples significados del concepto de secularización hasta una teoría social universal de secularización y modernización donde la diferenciación moderna implicaría necesariamente marginación y privatización de creencias religiosas o que la presencia en el espacio público de religiones supone (supondría) anomalías y por tanto necesariamente pone en peligro a las democracias. (Mallimaci, 2014b)

Mallimaci analiza la aparición del concepto secular en su artículo "Modernidades múltiples: hacia otro paradigma en la intersección de secularizaciones y secularidades en América Latina", donde identifica diferentes concepciones y busca distinguir las implicaciones particulares en los distintos territorios, entendiendo que el uso de este tipo de categorías debe necesariamente realizarse teniendo en cuenta los contextos. Así, la modernidad que se experimenta en las sociedades latinoamericanas tiene sus propias características, y las categorías de origen europeo y norteamericano no siempre son aplicables. El autor identifica diferencias entre secularización y mundanidad, en parte derivadas de la distinción hecha por la Iglesia Católica respecto a las iglesias luteranas y su paso de bienes durante el proceso de aceptación del protestantismo. Mallimaci toma las definiciones propuestas por Marc de Launay en el libro "Vocabulaire européen des Philosophies". Desde esta perspectiva, la secularización puede entenderse como:

La lucha contra la concepción cristiana del mundo, contra el orden cristiano que regula la vida terrenal, entendiendo que el cristianismo está asociado con el catolicismo, mientras que el luteranismo es percibido como uno de los agentes más perversos ("perverses" en el francés original) de esta secularización. (Mallimaci, 2014a)

La distinción territorial de los diferentes procesos de la modernidad es extremadamente relevante, si lo que se quiere es comprender en profundidad los procesos religiosos latinoamericanos: el uso de categorías europeas para el análisis no siempre es adecuado, ya que requiere forzar su aplicación a contextos con sus propias particularidades, lo que requiere la construcción de herramientas más adaptadas a ellos. Aunque el ejercicio comparativo con la transición religiosa europea es necesario y clave para enmarcar cualquier investigación que analice procesos religiosos en territorios no europeos, las propias particularidades del mundo "subdesarrollado", periférico o dependiente nos llevan a revisar categorías y variables. Como dice Ana Teresa Martínez, siguiendo el razonamiento de Dianteill y Lowy:

Posmodernidad o supermodernidad para referirse a los procesos del norte, modernidades dependientes, periféricas o múltiples para hablar de procesos de modernización en los contextos de naciones excoloniales, son conceptualizaciones que muestran esta necesidad de dar nuevos nombres al espacio en el que se desarrollan los conflictos, difíciles de conceptualizar con las herramientas que tenemos. (Dianteill y Löwy, 2013)

Otra de las características de la modernidad en América Latina ha sido la desigualdad en el acceso a los cambios que generó, particularmente entre las élites y las bases sociales. Así, la modernidad ha sido, ante todo, modernización, es decir, la introducción acelerada y voluntarista por parte de una élite de cambios económicos, sociales y políticos que no estaban estrechamente ligados a las disposiciones de la base social que debería ser protagonista o más a menudo sufrirlas (Martínez T., 2011).

Otro elemento de distinción respecto a los conceptos de secularismo y

secularización es introducido por Catoggio (2008), quien entiende la secularización como procesos culturales en los que las diversas versiones de las modernidades están interrelacionadas de distintas maneras con distintas tradiciones religiosas para modificarlas de distintas maneras, siendo el secularismo, por otro lado, la manera en que la diversidad religiosa se gestiona garantizando el ejercicio de los derechos (Catoggio, 2008). El autor enfatiza esta idea acompañando las propuestas de Baubérot y Milot (2002), quienes establecen que el laicismo es la forma de gestionar la diversidad religiosa para garantizar el ejercicio de los derechos de todos los ciudadanos, independientemente de su religión, creencia filosófica o rechazo a la religión (Milot, 2009, Blancarte, 2008).

La elección de Baubérot de hablar de "umbrales" del laicismo y la elección de Milot de definir "tipos" explican precisamente esta posible diversidad y este carácter de intereses y negociaciones en conflicto, oponiéndose a la descripción de una evolución necesaria hacia una versión específica de modernidad y laicismo (Baubérot & Milot, 2002; Milot, 2009). De este modo, ya no es posible hablar de un solo secularismo, sino de la existencia de múltiples secularidades, que varían y pueden categorizarse según umbrales o tipos, lo que nos permite afinar las distinciones y hacer del término una categoría más robusta y precisa.

Reflexiones finales

La diversidad religiosa en América Latina es el resultado de un complejo entramado histórico y social, marcado por la interacción entre las prácticas originarias y el cristianismo, así como por la influencia del evangelismo norteamericano desde mediados del siglo XX. Este proceso no puede entenderse de manera aislada, sino en relación con las dinámicas de modernización propias del continente, caracterizadas por economías extractivistas, industrialización incompleta y un crecimiento urbano acelerado y desordenado. Tales condiciones, sumadas a la persistente dependencia económica respecto de Europa y Norteamérica, han configurado escenarios culturales y religiosos singulares.

En este contexto, aplicar categorías analíticas exclusivamente europeas o norteamericanas conduce a interpretaciones reduccionistas que presentan la religiosidad latinoamericana como una etapa previa de un supuesto modelo universal. Sin embargo, la realidad muestra que los procesos religiosos en la región son mucho más complejos y no siguen trayectorias lineales ni previsibles. Por ello, se impone la necesidad de generar nuevas categorías y dimensiones de análisis que permitan comprender las particularidades propias de estas expresiones religiosas, en diálogo con sus contextos históricos, sociales y culturales. Solo así será posible avanzar hacia una interpretación más profunda y situada del fenómeno religioso latinoamericano.

Referencias

- Baubérot, Jean, & Micheline Milot. (2002). La « question des sectes ». Dérégulation institutionnelle ou singularité française? Mise en débat. *Archives de sciences sociales des religions*, 118, 29–44.
- Blancarte, Roberto. (2008). Laicidad y laicismo en América Latina. *Estudios Sociológicos*, 26(1), 139–164.
- Catoggio, María Soledad. (2008). Gestión y regulación de la diversidad religiosa en la Argentina. Políticas de “reconocimiento” estatal: el Registro Nacional de Cultos. En Fortunato Mallimaci (Comp.), *Religión y política. Perspectivas desde América Latina y Europa*. Biblos.
- Dianteill, Erwan, & Michael Löwy. (2013). *Sociologías y religión. Aproximaciones insólitas*. Universidad Veracruzana.

- Eisenstadt, Shmuel N. (2000). Multiple modernities. *Daedalus*, 129(1), 1–29.
- Eisenstadt, Shmuel N. (2013). América Latina y el problema de las modernidades múltiples. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 128, 153–164.
- García Canclini, Néstor. (1990). *Culturas híbridas: Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Paidós.
- Gutiérrez, Gustavo. (1978). *Teología de la liberación: Perspectivas*. Ediciones Sígueme.
- Martínez, Ana Teresa. (2011). Secularización y laicidad: Entre las palabras, los contextos y las políticas. *Sociedad y Religión*, 21(36), 66–88.
- Mallimaci, Fortunato. (2014a). La contribución de la política y el Estado en la construcción del poder religioso. *Revista Argentina de Ciencia Política*, (17), 71–89.
- Mallimaci, Fortunato. (2014b). Modernidades múltiples: Hacia otro paradigma en el cruce de secularizaciones y laicidades en América Latina. En Oro-Tadvald (Org.), *Circuitos religiosos. Pluralismo e interculturalidad*. CirKula.
- Milot, Micheline. (2009). *La laicidad*. Editorial CCS.
- Parker, Cristian (Ed.). (2012). *Religión, política y cultura en América Latina. Nuevas miradas*. Instituto de Estudios Avanzados de la Universidad de Santiago de Chile. <http://www.jstor.org/stable/j.ctt14jxsbs>
- Scannone, Juan Carlos. (2012). Trabajo, dignidad y justicia social. *Nuevo Pensamiento*, 2(2).
- Zibechi, Raúl. (2011). *Autonomías y emancipaciones: América Latina en movimiento*. Bajo Tierra Ediciones.

Raíces en movimiento: reflexiones desde Italia sobre la diáspora Sikh

Tamara Musconi⁷

A modo de introducción

La tradición Sikh se originó en el siglo XV en el Punjab, una región geográfica e histórico-cultural situada en el subcontinente indio, hoy dividida entre el estado indio homónimo y Pakistán. Nānak (1469-1539), el primer gurú Sikh, viajó por toda la India cantando sus himnos devocionales, dialogando con representantes de otras tradiciones y conformando una comunidad de seguidores reunidos en torno a Él. Antes de su muerte, transmitió el gurato a Angad (1504-1552), quien a su vez fue seguido por otros ocho gurús.

Desde 1708, por decisión del décimo gurú, Gobind Singh, el papel de “maestro eterno” corresponde al Gurū Granth Sāhib, el cual es el texto sagrado que contiene la palabra de los gurús (gurbānī). A lo largo de los siglos, la comunidad ha crecido (con una población actual de aproximadamente 23 a 25 millones de creyentes; Myrvold & Jacobsen, 2016, p. 104), ha desarrollado un preciso aparato ritual centrado en la relación con el Gurū Granth Sāhib estableciendo una serie de organismos representativos (como el Shiromani Gurdwara Parbandhak Committee) que coordinan a los Sikhs dentro y fuera de la India.

A finales de la década de 1980, Barrier y Dusenbery (1989) fueron los primeros en emplear el término “diáspora Sikh” para describir las diversas comunidades en todo el mundo: de hecho, se estima que existen alrededor de dos millones de fieles fuera de la India, lo que constituye una de las comunidades indias más numerosas fuera del país.

La presencia Sikh en Italia: trayectorias migratorias, dinámicas territoriales y procesos de integración

La presencia Sikh en Italia es reciente, pero significativa: con un número estimado de alrededor de 86,000 personas (Menonna & Valtolina, 2024, p. 116) y 60 gurdvārās (Omenetto, 2018, p. 92), el país alberga la sexta comunidad diaspórica Sikh más grande del mundo y la primera en Europa continental (precedida por Canadá, Estados Unidos, Reino Unido, Australia y Malasia; Singh & Shani, 2022, p. 193).

En la década de 1970, los primeros inmigrantes punyabíes (muchos de ellos Sikhs), en su mayoría hombres con visa de turista, permiso de trabajo o en situación irregular, comenzaron a llegar a Italia para responder a la creciente demanda de mano de obra no calificada posterior al boom económico. Si bien, en una primera fase, para muchos de ellos Italia fue solo un destino temporal en su camino hacia Inglaterra o Estados Unidos, otros permanecieron (Bertolani, 2019). A partir de la década de 1990, se observa un aumento numérico de la presencia punyabí en Italia y, más recientemente, una progresiva estabilización de la comunidad en el país, señalada por mejores condiciones laborales (particularmente en las regiones del norte), regularización de residencia, reunificación familiar y la creciente presencia de niños nacidos en Italia.

No obstante, es importante señalar una brecha general entre la estabilidad experimentada por las comunidades situadas en el norte de Italia (principalmente en Lombardía, Véneto y Emilia-Romaña) y aquellas en el centro y sur (principalmente en Lacio). De hecho, mientras las primeras gozan de mayor estabilidad gracias a condiciones

⁷ Es licenciada en Antropología, Religiones y Civilizaciones Orientales por la Universidad de Bolonia, Italia, y maestra en Estudios Religiosos por la Universidad de Padua, Italia. Actualmente es estudiante del *International Joint PhD Religion, Culture and Public Life*. Sus principales intereses se centran en el sijismo en Italia y en las prácticas y rituales sij, con un enfoque histórico y antropológico. ORCID: 0009-0000-8333-576X.

laborales más favorables (Thapan, 2023, p. 14), muchas personas Sikh punyabíes en Lacio enfrentan graves situaciones de contratación ilegal (“*caporalato*”) y explotación en el sector agrícola, afectando sobre todo a migrantes que llegan por primera vez a Italia a través de rutas irregulares y se establecen precisamente en esa zona (Omizzolo, 2019).

Esta brecha también se refleja en la disparidad numérica entre la población femenina y masculina en ambos contextos: mientras en el norte de Italia existe casi paridad, Lacio sigue mostrando una marcada diferencia de género en favor de los hombres. Esto corresponde, respectivamente, a una mayor presencia de familias en el primer caso, y en el segundo, a un elevado número de hombres que han llegado solos para trabajar y enviar dinero a sus familias en su país de origen. En términos generales, trasladarse a las regiones del norte es visto como una forma de acceder a condiciones de vida y trabajo más estables, un proceso de movilidad que Gallo y Sai han descrito como “migración itinerante nacional” (Gallo & Sai, 2013, p. 289).

Como se señaló anteriormente, la migración desde el Punjab está motivada principalmente por razones económicas, con el objetivo de mejorar las propias condiciones de vida y, sobre todo, las de los hijos. Estas razones se entrecruzan con factores familiares, políticos, sociales y culturales, haciendo que la experiencia migratoria sea “multicapa” y “constituida por la heterogeneidad” (Thapan, 2023, pp. 3-4). Thapan plantea la posibilidad de una “cultura de la migración” presente en el Punjab, como lo expresó una de sus entrevistadas: “En el Punjab, en cada hogar hay familiares que se van en busca de mejores oportunidades. Es como una tradición” (Thapan, 2023, p. 5).

La mayoría de las personas Sikh en Italia trabajan en los sectores agrícola, lácteo, industrial y comercial, desempeñando principalmente empleos poco calificados. Muchos miembros de la comunidad Sikh, particularmente en el norte de Italia, han encontrado su nicho en la producción del queso Parmigiano Reggiano, fenómeno que puede explicarse por la falta de mano de obra italiana en el sector, combinada con la percepción, por parte de los empleadores, de que los Sikhs indios tienen antecedentes vinculados al trabajo agrícola (Thapan, 2023, p. 18), a lo que se suma el estereotipo más general de la vaca como animal sagrado para los indios. Esto ha dado lugar a lo que Bertolani describe como formas de “etnización forzada”, en las que los miembros de la comunidad encuentran trabajo principalmente en estas áreas. Al mismo tiempo, esta condición es aprovechada por los migrantes para ayudar a sus connacionales a acceder al empleo en el sector (Bertolani, Ferraris & Perocco, 2016, p. 144).

No obstante, también es importante reconocer la movilidad a la que tienen acceso las segundas generaciones gracias a los esfuerzos económicos de sus padres. Muchos jóvenes Sikhs nacidos en Italia asisten a universidades o cursos profesionales que les abren oportunidades en sectores más especializados y de mayor calificación en comparación con los de sus progenitores.

Organización de la comunidad en la diáspora

Como se mencionó previamente, existen alrededor de 60 *gurdvārās* en territorio italiano. También hay algunos lugares de culto Ravidasi y algunos adherentes al movimiento Namdhari que, al no contar con espacios propios, asisten a templos Sikh e hindúes o se reúnen en casas puestas a disposición por la comunidad (Bertolani, 2019, p. 47). En cuanto a los italianos convertidos al sijismo, son muy pocos —alrededor de un centenar— y la mayoría pertenece al movimiento 3HO (Healthy, Happy, Holy Organization).

Aunque podemos afirmar que las diversas *gurdvārās* del país representan y se adhieren a un sijismo “ortodoxo” y “mainstream”, esto no debería llevarnos a imaginar la tradición como un bloque homogéneo. Por el contrario, la experiencia religiosa puede variar y estar influida por una gran diversidad de factores, algo que también se verifica

en contextos diaspóricos donde confluyen personas de distintos orígenes sociales, culturales y geográficos. Como observa Pashaura Singh, deberíamos “evitar la trampa del ‘esencialismo’ y reimaginar la colorida diversidad de la tradición Sikh en el siglo XXI a nivel global” (Singh, 2013, p. 47).

En Italia es posible observar una especie de estructura organizativa basada en una red nacional entre los distintos lugares de culto y sus respectivas comunidades, donde los principales centros Sikh funcionan como puntos de referencia. Dicha red desempeña un papel fundamental en el apoyo mutuo, la ayuda concreta y la organización entre comunidades, trascendiendo las fronteras nacionales y creando vínculos con comunidades en Europa y más allá. Aquí podemos ver una característica típica de las diásporas Sikh: su naturaleza simultáneamente local y translocal (Gallo & Sai, 2013, p. 281).

Un ejemplo de esta organización nacional es la creación, en 2021, de la USI (Unione Sikh Italia), que reúne a la mayoría de las gurdvārās italianas y cuyo principal objetivo es obtener del Estado su reconocimiento legal como organización religiosa (“riconoscimento religioso”). De hecho, aunque Italia es un país laico y la libertad religiosa está garantizada por la Constitución, para que los derechos religiosos sean plenamente reconocidos, cada minoría debe primero obtener dicho reconocimiento y luego firmar un acuerdo (“Intesa”) con el Estado.

Junto con esto, es posible observar los esfuerzos de la comunidad por darse a conocer a través de iniciativas de divulgación y diálogo interreligioso con otras comunidades. Otros objetivos de la USI son desarrollar relaciones fructíferas con la sociedad y las instituciones italianas, promover el conocimiento de las tradiciones y prácticas Sikh, y fomentar el diálogo interreligioso, iniciativas que reflejan el espíritu de la comunidad Sikh local y su creciente estabilización en el país.

Gurdvārās: transmisión, autoridad y cambio social en la diáspora

La *gurdvārā* más antigua de Italia es la Gurdwara Singh Sabha, en Novellara (Reggio Emilia, Emilia-Romaña), inaugurada en el año 2000. Este lugar de culto representa un punto de referencia para la comunidad y desempeña “un papel importante como catalizador” (Bertolani, 2019, p. 21) para la migración india hacia el norte de Italia. Resulta interesante que las investigadoras Gallo y Sai hayan demostrado que la apertura de las primeras *gurdvārās* en el país tuvo un efecto positivo sobre la comunidad, ya que constituyó un primer momento de su aparición en el espacio público, marcando el paso de la comunidad de la mimesis a una presencia pública y organizada. La fundación de los primeros lugares de culto representó para muchos Sikhs una vida religiosa renovada, una fuente de inspiración y confianza en la afirmación de su propia identidad mediante la visibilización de símbolos religiosos (Gallo & Sai, 2013).

Así, las *gurdvārās* representan el corazón palpitante de la vida religiosa y social Sikh, y la fuerza motriz detrás de la transmisión de la cultura punyabí de una generación a otra en un contexto de desplazamiento. Como señala Jacobsen, funcionan como “arenas de transmisiones transnacionales en las que diversos especialistas religiosos semiprofesionales, como los *ragis* (músicos), los *kathavacaks* (predicadores) y los *granthis* (custodios del Gurú Granth Sahib), llevan una cultura Sikh, punyabí e india a los Sikhs europeos [...] las *gurdwaras* construyen un espacio transnacional y trasplantan el ‘espacio Punyab’ a lugares de Europa” (Jacobsen, 2012, pp. 106-107).

Esto nos lleva a reflexionar sobre la influencia que la gestión y organización comunitaria pueden tener en la práctica cotidiana de los creyentes. De hecho, los *granthīs* y *kathāvacaks* que provienen de la India desempeñan un papel central en la promoción de la conciencia religiosa en contextos de desplazamiento: como destaca Myrvold, allí son percibidos como representantes de una autoridad tradicional y son “responsables de

un comentario vivo y de la exégesis de las escrituras Sikh, las doctrinas y la historia colectiva, con el fin de revelar y hacer significados espirituales vivos y relevantes en contextos cambiantes” (Myrvold, 2012, p. 193).

La cuestión de la transmisión en un contexto de desplazamiento es particularmente importante, especialmente en relación con las nuevas generaciones de Sikhs nacidas y criadas en Italia. Junto con el papel fundamental de las familias, las *gurdvārās* constituyen los principales espacios donde los jóvenes pueden aprender el comportamiento ritual, desarrollar una conciencia religiosa y cultural y adquirir la lengua punyabí.

Tampoco debemos subestimar la relevancia que los nuevos medios están adquiriendo en la configuración de sus identidades como Sikhs en Europa. En un contexto diaspórico, la web puede ser un medio para profundizar y reaprender prácticas previamente adquiridas en la familia o en la comunidad. Esto resulta especialmente cierto para los jóvenes que dominan las lenguas nacionales y que encuentran frustrante comprender las *kathās* (“sermones”) realizadas en punyabí. En tal situación, los foros en línea funcionan como fuentes complementarias, proporcionando explicaciones o aclaraciones a sus preguntas y dudas. Como destaca Satnam Singh, “tradicionalmente, todas estas prácticas estaban confinadas a los espacios físicos de la *gurdwara*, pero la creciente globalización y las nuevas tecnologías han sacado estas prácticas de los espacios religiosos tradicionales, creando así una *sangat* virtual viva de los Sikhs” (Singh, 2012, p. 119).

Si bien es importante reconocer a las *gurdvārās* como puentes culturales entre la India y Italia, también es fundamental tener presente que no son simplemente lugares de reproducción incondicional de rituales y religiosidad. De hecho, también pueden convertirse en espacios de innovación, negociación e incluso de contestación dentro de la comunidad. El cambio generacional, por ejemplo, es una cuestión muy relevante en un contexto diaspórico. Si bien los lugares de culto fueron abiertos por migrantes de primera generación, nacidos y criados en la India, que tendían por lo tanto a trasladar las mismas estructuras organizativas, sociales y rituales del Punjab (Myrvold, 2016, pp. 76-77), poco a poco la gestión está involucrando a las generaciones más jóvenes, muchas veces nacidas y criadas en Italia, en un entorno cultural distinto al de sus padres y expuestas a múltiples influencias e ideas culturales.

Un ejemplo claro de contestación está relacionado con las cuestiones de género en los rituales y en la administración del lugar de culto. Bertolani ha mostrado cómo, en algunas *gurdvārās* italianas, la práctica de la *gurū sevā* (el servicio ritual ofrecido al texto sagrado y gurū eterno de los Sikhs, el Gurū Granth Sāhib, tradicionalmente gestionado por hombres) se convierte en un ámbito para la reivindicación de la igualdad de género. El acceso a esta práctica ha sido reclamado por jóvenes mujeres Sikh, recordando a toda la comunidad la importancia de aplicar de manera efectiva la igualdad de género afirmada por los propios gurús, pero rara vez puesta en práctica en los contextos tradicionales (Bertolani, 2020).

Consideraciones finales

Este tipo de desafíos nos permite vislumbrar las complejidades, el dinamismo y las diversidades al interior de las comunidades Sikh en todo el mundo. La diáspora Sikh global es vasta y heterogénea, y los estudios destacan cada vez más la importancia de hablar de múltiples comunidades y múltiples diásporas (Myrvold, 2014, p. 517; Singh, 2013, pp. 44-46), con el fin de evidenciar la variedad de experiencias y de caminos de integración seguidos por cada comunidad en los países de acogida (condicionados tanto por los acontecimientos históricos como por el clima político predominante), así como los diferentes niveles de organización interna.

Aquí radica el potencial de la investigación etnográfica como herramienta para ayudar a comprender la singularidad y las características particulares de cada comunidad, poniendo de relieve, como afirma Appadurai, la «naturaleza de la localidad como experiencia vivida en un mundo globalizado y desterritorializado» (Appadurai, 1990, p. 52).

Referencias

- Appadurai, Arjun. (1990). *Modernity at large: Cultural dimensions of globalization*. University of Minnesota Press.
- Barrier, Gerald, & Dusenbery, Verne (Eds.). (1989). *The Sikh diaspora: Migration and experience beyond Punjab*. South Asia Books.
- Bertolani, Barbara. (2019). I sikh in Emilia-Romagna. En Saverio Marchignoli (Ed.), *Religioni orientali in Emilia-Romagna: Buddismo, induismo, sikhismo, religiosità cinese* (pp. 19–53). Centro Stampa Regione Emilia-Romagna.
- Bertolani, Barbara. (2020). Women and Sikhism in theory and practice: Normative discourses, seva performances, and agency in the case study of some young Sikh women in Northern Italy. *Religions*, 11(2), 91. <https://doi.org/10.3390/rel11020091>
- Bertolani, Barbara, Ferraris, Federica, & Perocco, Fabio. (2016). Mirror games: A fresco of Sikh settlements among Italian local societies. En Knut A. Jacobsen & Kristina Myrvold (Eds.), *Sikhs in Europe: Migration, identities and representations* (pp. 133–161). Routledge.
- CESNUR. (2024). *Le religioni in Italia: Il movimento di Yogi Bhajan*. <https://cesnur.com/gruppi-di-origine-sikh/il-movimento-di-yogi-bhajan/>
- Gallo, Ester, & Sai, Silvia. (2013). Should we talk about religion? Migrant associations, local politics and representations of religious diversity: The case of Sikh communities in Central Italy. En José Mapril & Ruy Llera Blanes (Eds.), *Sites and politics of religious diversity in Southern Europe* (pp. 279–308). Brill.
- Istat. (2024). *Popolazione residente per cittadinanza o paese di nascita*. <https://demo.istat.it/app/?i=RCS&l=it>
- Jacobsen, Knut A. (2012). Tuning identity in European “houses of the Guru”: The importance of gurdwaras and kirtan among Sikhs in Europe. En Knut A. Jacobsen & Kristina Myrvold (Eds.), *Sikhs across borders: Transnational practices of European Sikhs* (pp. 105–118). Bloomsbury.
- Menonna, Alessio, & Valtolina, Giovanni Giulio. (2024). Le religioni. En Vincenzo Cesareo (Ed.), *Ventunesimo rapporto sulle migrazioni 2023* (pp. 113–122). Fondazione ISMU & FrancoAngeli.
- Myrvold, Kristina. (2012). Transnational Sikh preachers: Local training and global aspiration of kathavacaks in Punjab. En Knut A. Jacobsen & Kristina Myrvold (Eds.), *Sikhs across borders: Transnational practices of European Sikhs* (pp. 193–210). Bloomsbury.
- Myrvold, Kristina. (2014). Sikhs in mainland European countries. En Pashaura Singh & Louis E. Fenech (Eds.), *The Oxford handbook of Sikh studies* (pp. 513–523). Oxford University Press.
- Myrvold, Kristina. (2016). The Swedish Sikhs: Community building, representation and generational change. En Knut A. Jacobsen & Kristina Myrvold (Eds.), *Sikhs in Europe: Migration, identities and representations* (pp. 63–94). Routledge.
- Myrvold, Kristina, & Jacobsen, Knut A. (2016). Introduction. En Knut A. Jacobsen & Kristina Myrvold (Eds.), *Sikhs in Europe: Migration, identities and representations* (pp. 1–18). Routledge.

- Omenetto, Silvia. (2018). La comunità Punjabi Sikh e i gurdwara nel Lazio: Monitoraggio di una presenza in evoluzione. En Centro Studi IDOS (Ed.), *XIII Osservatorio Romano sulle Migrazioni* (pp. 91–97). Centro Studi IDOS.
- Omizzolo, Marco. (2019). *Sotto padrone: Uomini, donne e caporali nell'agromafia italiana*. Feltrinelli.
- Singh, Gurharpal, & Shani, Giorgio. (2022). *Sikh nationalism: From a dominant minority to an ethno-religious diaspora*. Cambridge University Press.
- Singh, Pashaura. (2013). Re-imagining Sikhi (“Sikhness”) in the twenty-first century. En Pashaura Singh & Michael Hawley (Eds.), *Re-imagining South Asian religions: Essays in honour of professors Harold G. Coward and Ronald W. Neufeldt* (pp. 27–48). Brill.
- Singh, Satnam. (2012). Attending the cyber sangat: The use of online discussion boards among European Sikhs. En Knut A. Jacobsen & Kristina Myrvold (Eds.), *Sikhs across borders: Transnational practices of European Sikhs* (pp. 119–139). Bloomsbury.
- Thapan, Meenakshi. (2023). *Work, family and integration: Indian migrant farmers in Northern Italy*. Springer.
- Unione Sikh Italia. (s. f.). *Unione Sikh Italia*. <https://unionesikh.it/unione-sikh-italia-2/>

Permanencia de las personas creyentes de la diversidad sexual en instituciones eclesiales

David Eduardo Vilchis Carrillo⁸
Hilda María Cristina Mazariegos Herrera⁹
Lucas Edgardo Leal¹⁰
José Barrera Blanco¹¹
Giorgio Maria Millesimi¹²

A manera de introducción

Cristianos LGBTQ+... a primera vista, la expresión parece una contradicción. Por un lado, diversas iglesias cristianas —católicas y evangélicas— han sido actores clave en la oposición a los derechos de la comunidad LGBTQ+. Por otro lado, el propio movimiento LGBTQ+ ha desarrollado, en muchos de sus espacios, posturas seculares, críticas de la religión o abiertamente anticlericales. En medio de estas tensiones se encuentran las personas creyentes LGBTQ+: quienes, lejos de ser una excepción marginal, representan experiencias reales, complejas y cada vez más visibles. Surge entonces una pregunta central: ¿por qué permanecen en entornos institucionales que, en numerosos casos, se muestran abiertamente hostiles a su existencia y a sus derechos?

Para explorar esta cuestión, se convocó a personas investigadoras de México, Argentina, España e Italia, quienes compartieron sus análisis en un conversatorio virtual. Sus aportes permiten comprender que no se trata solo de “creer” o “no creer”, sino de disputas por pertenencia, identidad, dignidad y sentido. También muestran que las iglesias no son espacios monolíticos: existen fisuras, resistencias y procesos de cambio que se construyen, muchas veces, desde dentro y a partir de la experiencia concreta de las personas excluidas. A continuación, presentamos algunas de estas reflexiones, con el propósito de abrir la conversación y contribuir a una comprensión más matizada del cruce entre fe, sexualidad y derechos.

⁸ Integrante del GT-CLACSO “Religiones y sociedad. Tensiones y diversidades.” El licenciado en filosofía por la Universidad Católica Lumen Gentium, México y maestro en Ciencia Política por el Centro de Estudios Internacionales de El Colegio de México. Actualmente es estudiante del *International Joint PhD Religion, Culture and Public Life*. Es miembro fundador del Seminario de Intersecciones de lo Religioso (SEMIR) y fue parte del Grupo de Trabajo CLACSO Religiones y Sociedad (2023-2025). Sus intereses de investigación son el comportamiento público de las, los y les creyentes católicos. ORCID: 0000-0002-4248-5937.

⁹ Doctora en Ciencias Antropológicas por la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, México. Es parte del Sistema Nacional de Investigadoras e Investigadores (SNII) Nivel 1 y fue parte del Grupo de Trabajo CLACSO Religiones y Sociedad (2023-2025). Sus intereses de investigación son participación femenina en congregaciones de tradición protestante-evangélica; género y disidencias sexo-genéricas; cuerpo y emociones. ORCID: 0000-0002-5185-4183.

¹⁰ Doctor en Estudios Sociales por el Centro de Estudios Avanzados de la Universidad Nacional de Córdoba, Argentina. Desde un enfoque situado y cualitativo, sus intereses de investigación son las tensiones y diálogos entre religión, sexualidades y pertenencia. Es divulgador y cuenta con formación interdisciplinaria en ciencias religiosas, filosofía y educación, con especializaciones en Educación y Nuevas Tecnologías, Gestión Educativa y Currículum. ORCID: 0000-0002-4811-140X.

¹¹ Doctor en Sociología y Antropología por la Universidad Complutense de Madrid, España. Es miembro del grupo de investigación Antropología, Diversidad y Convivencia (GINADYC). Investiga las intersecciones entre diversidad sexual, género y religión, centrándose en las diferentes movilizaciones católicas en torno a los derechos LGTB+ en España. ORCID: 0000-0002-6339-4049.

¹² Es investigador doctoral en la Unidad de Investigación de Teología Pastoral y Empírica de la Facultad de Teología y Estudios Religiosos, KU Leuven, Bélgica. Es maestro en Antropología Cultural y Estudios de Desarrollo (CADES) por la misma universidad. Su investigación se centra en la formación de la identidad religiosa católica en diálogo con asuntos LGBTQ+ a través de métodos empíricos cualitativos. ORCID: 0009-0004-4702-2423.

Tensiones y resignificaciones desde los protestantismos LGBTQ+ mexicanos

Desde su trabajo con comunidades protestantes evangélicas, Cristina Mazariegos Herrera enfatizó que el panorama religioso en torno a la diversidad sexogenérica es bastante heterogéneo. Si bien aún existen instituciones que se posicionan claramente en contra, también hay otras que muestran ciertos márgenes de flexibilidad.

En los contextos latinoamericanos con los que trabaja, la religión continúa siendo un elemento central en la construcción de identidad. Forma parte esencial de la existencia de las personas —mujeres diversas, hombres o no binaries—, aunque al mismo tiempo genera tensiones. Por ello, no es posible ofrecer una respuesta categórica sobre su permanencia dentro de las iglesias: algunas personas siguen participando activamente; otras se mantienen al margen, sin asumir roles visibles; hay quienes intentan negar o controlar su identidad u orientación sexual; y también existen quienes deciden permanecer desde posturas de resistencia, buscando abrir espacios de participación dentro de sus propias comunidades.

La manera en que se permanece es, por tanto, diversa, pero responde a una misma razón de fondo: la religión sigue siendo fundamental para la vida y la manera de habitar el mundo. En este marco, se vive una tensión constante dentro de las instituciones religiosas. En los protestantismos, ello deriva en múltiples caminos: la apostasía es una posibilidad, aunque no la más frecuente; lo más común son procesos de reacomodo y resignificación de la fe, mediante los cuales las personas creyentes LGBTQ+ buscan dar sentido a su presencia en las comunidades.

En muchos casos, este proceso adquiere un carácter utópico, pues se orienta a impulsar cambios dentro de las iglesias: transformaciones doctrinales y relecturas bíblicas que posibiliten la afirmación de las diversidades. Se busca dejar atrás los llamados “textos garrote”, centrados en el castigo y la discriminación, para dar paso a lecturas feministas, queer y contextuales. Esto implica reconocer que los textos bíblicos fueron producidos en momentos históricos concretos y que hoy deben leerse y practicarse a la luz de las transformaciones actuales y de la creciente visibilización de la diversidad dentro de las iglesias.

Así, la diversidad no es un fenómeno reciente; ha estado presente a lo largo de la historia, aunque en los últimos años se ha hecho más evidente. De ahí la necesidad de romper con la idea de homogeneidad de los cristianismos y de las experiencias de fe. En este sentido, señaló el hecho de que, aunque las personas LGBTQ+ han sido históricamente discriminadas por discursos religiosos, esta situación se intensifica en el caso de mujeres diversas y, especialmente, de personas trans. Las identidades femeninas o feminizadas continúan siendo las más marginadas tanto en espacios religiosos como en ciertos ámbitos del propio movimiento LGBTQ+, lo que constituye un desafío pendiente para las iglesias.

La importancia de la comunidad: Afectividad y esperanzas de los católicos gay argentinos

Por su parte, Lucas Leal entrevistó a varones gay pertenecientes a comunidades católicas. En ese momento, al menos en Argentina y particularmente en Córdoba, aún no existían de manera visible comunidades inclusivas o “arcoíris” dentro de la Iglesia Católica, por lo que los participantes del estudio eran hombres gay que, además, ocupaban lugares de liderazgo en sus parroquias.

Una de las preguntas centrales de su investigación tenía que ver con los motivos para permanecer en la Iglesia, y algo que llamó poderosamente su atención fue la recurrencia a las historias de infancia. Muchas de estas personas volvían una y otra vez a

relatar quién había introducido la fe en sus vidas, mencionando con frecuencia figuras familiares —madres, abuelas, hermanas mayores— que transmitieron el deseo de creer y practicar la fe, tanto desde la religiosidad popular como desde la vida religiosa cotidiana. Esto revela la relevancia de la socialización religiosa familiar y de la dimensión afectiva asociada a ella: una combinación de factores culturales, sociales y emocionales que vincula a personas LGBTQ+ con la Iglesia y favorece su deseo de permanecer, incluso cuando han atravesado experiencias de maltrato o marginación.

Otro elemento importante fue el lugar que ocupaban en sus comunidades. Al desempeñar roles de liderazgo, muchas de estas personas percibían sus parroquias como espacios relativamente seguros. Frente a la hostilidad encontrada en otros ámbitos, la Iglesia —al menos en esos casos concretos— podía convertirse en un lugar donde se sentían aceptadas, cuidadas y queridas. Aunque en ciertos contextos no era posible hablar abiertamente de su sexualidad, sí existían ámbitos de confianza: pequeños grupos, comunidades cercanas, sacerdotes o referentes pastorales con quienes podían compartir. No se trata de una experiencia universalizable a todas las personas LGBTQ+, pero sí fue una constante significativa en las entrevistas realizadas.

Finalmente, abordó una tercera dimensión vinculada a la utopía y a los valores. Para muchas de las personas entrevistadas, ser creyentes está profundamente ligado a la búsqueda de un mundo más justo y a la idea del Reino de Dios como horizonte ético y social. Ese horizonte utópico, junto con la vivencia concreta de valores cristianos, constituye un motor existencial que impulsa el deseo de permanecer en la Iglesia. Incluso entre quienes decidieron alejarse por razones ampliamente conocidas, aparece una nostalgia por la experiencia comunitaria, el trabajo colectivo y la posibilidad de transformar la realidad junto a otros y otras.

Transformar desde adentro: Repensando la identidad, afiliación y pertenencia desde el caso español

José Barrera Blanco planteó que primero necesitamos repensar qué entendemos por identidad religiosa —en este caso, identidad cristiana— y qué significa afiliación eclesial, pues son dimensiones distintas. En el contexto español, por ejemplo, resulta evidente que una persona, sea LGBTQ+ o no, puede reconocerse como cristiana sin pertenecer necesariamente a una comunidad o institución religiosa específica. Las tendencias contemporáneas de la religión apuntan hacia la personalización de lo sagrado y la individualización de la experiencia de fe. En ese marco, muchas personas cristianas LGBTQ+ optan por vivir su religiosidad de manera más personal, manteniendo ciertos vínculos simbólicos y, al mismo tiempo, expresando sus críticas y resistencias frente a las políticas sexuales de la institución.

También existen comunidades cristianas que no excluyen, como grupos cristianos LGBTQ+ o iglesias inclusivas, que surgen precisamente para vivir la fe en comunidad sin asumir los costos de la invisibilidad, la discreción forzada o la sujeción a las doctrinas heteronormativas, sobre todo en la Iglesia Católica, hegemónica tanto en España como en América Latina.

Más allá de ello, persiste un número importante de personas LGBTQ+ que deciden permanecer dentro de instituciones religiosas y participan activamente, incluso ocupando cargos relevantes. Aunque pueda parecer contradictorio, detrás de esta decisión hay un fuerte sentido de pertenencia. En el ámbito académico solemos entender la Iglesia principalmente como una estructura de poder, a partir de políticas vaticanas o decisiones episcopales. Sin embargo, para quienes viven su fe desde dentro, la Iglesia es, ante todo, una comunidad de creyentes, un entramado de vínculos, valores y significados que trasciende los documentos oficiales y los discursos jerárquicos.

Cuando se habla de la supuesta incompatibilidad entre ser LGBTQ+ y pertenecer a la Iglesia Católica, a menudo se entiende la afiliación religiosa como si fuera similar a militar en un partido político o sindicato, algo que puede abandonarse sin mayores consecuencias. Sin embargo, en contextos como el español y el latinoamericano existe una profunda socialización religiosa sostenida en lazos familiares y afectivos que se verían afectados con el abandono de la Iglesia.

En los grupos que ha estudiado, la apuesta no es confrontar desde fuera, sino transformar desde dentro. Conciben la Iglesia como un campo de poder con una élite conservadora dominante, pero también como un espacio donde existen disputas, actores diversos y oportunidades para el cambio. En los últimos años, y a partir de algunas aperturas que se han dado durante el pontificado del papa Francisco, estos colectivos han logrado colaborar con distintos actores eclesiales —diócesis, congregaciones religiosas, con especial mención a los jesuitas— y han obtenido avances significativos: participación en el Sínodo, presencia en Jornadas Mundiales de la Juventud y, más recientemente, en actividades del Jubileo en Roma. Estas dinámicas ayudan a comprender por qué muchas personas LGBTQ+ continúan repensando y sosteniendo su pertenencia a la Iglesia Católica desde esta posicionalidad.

Posibilidades de transformación desde la experiencia italiana

A partir de múltiples entrevistas con personas LGBTQ+ que continúan identificándose como católicas, Giorgio Maria Millesimi ha podido observar que la Iglesia no se reduce únicamente a la institución: es, ante todo, la comunidad de personas que la conforman. Recordó que la doctrina oficial aún califica los actos homosexuales como “intrínsecamente desordenados”, utilizando un lenguaje duro y estigmatizante. Sin embargo, desde el Concilio Vaticano II se han producido transformaciones importantes en la comprensión de la Iglesia, reforzando la idea de que está constituida por todo el pueblo creyente bautizado y no exclusivamente por la jerarquía.

Desde esta perspectiva, las personas que ha entrevistado encuentran un margen para el diálogo y la contestación interna. Además, ha recordado como el catecismo es también una construcción humana que se puede cambiar, como ocurrió en 2018 cuando el papa Francisco modificó la enseñanza sobre la pena de muerte y declaró su inadmisibilidad absoluta por contradecir el Evangelio. A partir de ese precedente, muchas personas consideran que también es posible transformar las enseñanzas relacionadas con la sexualidad. Pero, aunque esto nunca pase, permanecer en la Iglesia como personas queer —incluso estando en relaciones afectivas— se convierte, entonces, en un gesto con una fuerte carga simbólica y reivindicativa, algo que también se hizo visible en la reciente peregrinación jubilar LGBTQ+ realizada en Roma el 6 de septiembre.

Reconoce, no obstante, que persisten altos niveles de discriminación, estructuras heteronormativas muy arraigadas y expresiones de homofobia dentro de la Iglesia. Aun así, varias personas entrevistadas formulan una pregunta crucial: si quienes sufren estas violencias se van, ¿a quién se deja la Iglesia? La respuesta suele ser clara: no quieren abandonarla solo en manos de sectores homófobos y consideran su permanencia en la Iglesia tanto como un derecho bautismal como algo al que no quieren renunciar. Finalmente, identifica un motivo aún más profundo para permanecer: la fe. Esta se vive como una experiencia personal, una relación íntima con Dios sobre la que nadie puede intervenir, ni siquiera el papa. Si una persona se reconoce cristiana y seguidora de Jesús, esa identidad creyente forma parte de su experiencia espiritual y no puede ser negada por terceros. Eso es, precisamente, lo que su investigación viene mostrando.

A manera de conclusión

A la luz de lo analizado, es fundamental reconocer que la religión no puede entenderse simplemente como un accesorio identitario que las personas “se ponen” o “se quitan” según convenga. Para muchos creyentes, la fe constituye un eje profundo de sentido que moldea la forma de percibirse a sí mismos y de habitar el mundo. Esta dimensión identitaria se construye tanto a partir de experiencias personales de encuentro con lo sagrado como de procesos de socialización temprana atravesados por la familia, la comunidad y la cultura. Por ello, la palabra clave es pertenencia.

Las personas creyentes diversas sexual y genéricamente no se perciben como externas a sus iglesias ni como “intrusas”: se reconocen legítimamente parte de su comunidad de fe, aunque esa misma comunidad, muchas veces, las excluya. En esa tensión entre pertenencia reconocida y rechazo experimentado se despliegan distintas estrategias: algunas personas rompen con la institución o se distancian manteniendo solo una identidad religiosa cultural; otras privilegian la pertenencia comunitaria a costa de limitar o modular la visibilidad de su orientación o identidad de género; y otras, finalmente, disputan activamente los significados, símbolos y espacios. En cualquier caso, se vive un proceso de resignificación donde las personas aprenden a cuestionar la heteronormatividad aprendida.

Estos procesos no son solo individuales, sino profundamente relacionales y políticos: implican reelaborar la propia experiencia creyente, redefinir los límites de lo aceptable dentro de la comunidad y ensayar formas alternativas de vivir la fe de manera digna. Sin embargo, cualquier avance debe ir acompañado de una conciencia crítica sobre las desigualdades persistentes al interior de las iglesias. Es indispensable seguir señalando las estructuras heteronormativas que continúan organizando la vida dentro de las comunidades religiosas, así como el sesgo masculinizado que define quiénes son reconocidos como interlocutores legítimos y las formas específicas de discriminación que enfrentan mujeres diversas y personas trans, muchas veces invisibilizadas incluso dentro de discursos inclusivos. Reconocer estas tensiones no implica renunciar a la esperanza, sino asumir que la transformación de los espacios religiosos requiere tanto el testimonio vital de las personas creyentes LGBTQ+ como un trabajo colectivo que cuestione las jerarquías, amplíe los márgenes de pertenencia y haga de la fe un lugar realmente habitable para todas las personas.

Referencias

- Barrera-Blanco, José. (2025). Etnografiar comunidades cristianas LGBTQ+: Deconstruyendo incompatibilidades y descubriendo afectos. En Hilda María Cristina Mazariegos Herrera & Cristina Rodríguez-Reche (Coords.), *Notas de campo. De cuerpos diversos, género y “otras” religiosidades* (pp. 33–54). SEMIR; CLACSO. <https://interseccionesreligiosas.org/publicaciones/>
- Barrera-Blanco, José. (2025). “One single flock with diversity”: Community building and diversity promotion in Spanish LGBTQ+ Christian groups. En Viola Thimm & Ferdiansyah Thajib (Eds.), *Embracing faith and desire: Queer and feminist engagements with Islam and Christianity as lived religions* (pp. 337–350). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781003590880-12>
- Barrera-Blanco, José. (2025). Integraciones colectivas de cristianismo y diversidad sexual y de género. Etnografía de las «comunidades arcoíris» en España. *Anthropologica*, 43(55), 216–248. <https://doi.org/10.18800/anthropologica.202502.008>
- Barrera-Blanco, José. (2026). Alternative standpoint religion: Producing religious agencies in the LGBTQ+ Christian Association of Madrid. En Johanna M. Lems & Ana I. Planet Contreras (Eds.), *Facing discrimination: Religion and agency in*

- contemporary European contexts* (pp. 33–56). Berghahn Books.
<https://www.jstor.org/stable/jj.29556571.6>
- Leal, Lucas Edgardo. (2017). Identidad sexual y pertenencia eclesial. Derroteros de visibilidad en trayectorias de gays católicos. *Sexualidad, Salud y Sociedad*, [16], 262–278. <http://dx.doi.org/10.1590/1984-6487.sess.2017.26.13.a>
- Leal, Lucas Edgardo. (2019). Cuando el secreto es «ese» secreto: Negociaciones y tensiones entre sexualidad y religión en la biografía de «Pancho». *Ciências Sociais e Religião/Ciencias Sociales y Religión*, 21, e019004. <https://doi.org/10.20396/csr.v21i00.12635>
- Leal, Lucas Edgardo. (2023). Educación sexual integral y educación católica romana. En Hugo Córdova Quero, Jorge Weishen & Cristian Mor (Eds.), *Educación sexual integral en Argentina: Miradas interreligiosas* (pp. 109–120). IADALA Ediciones.
- Leal, Lucas Edgardo, Avilés, D., & Riba, Lucía. (2024). Las teologías queer. Desafíos actuales entre la academia y la praxis. En Lucía Riba & Fernanda Schiavoni (Eds.), *Agenda de género(s): Miradas actuales desde la academia y la praxis* (pp. 171–209). Editorial de la Universidad de Villa María.
- Leal, Lucas Edgardo. (2025). *Creyentes y diversos*. Del Cerro.
- Mazariegos Herrera, Hilda María Cristina. (2021). ¡Disidentas! Mujeres protestantes evangélicas de la disidencia sexual, normativa y de género. *Oikodomein. Revista de la Comunidad Teológica de México*, 25(21), 12–23.
- Mazariegos Herrera, Hilda María Cristina, & Tec-López, René. (2022). *Transfronterizas. El entrecruce entre lo religioso y la migración trans centroamericana en México*. CLACSO. <https://www.clacso.org/plas-bienestar-9/>
- Mazariegos Herrera, Hilda María Cristina, & Tec-López, René. (2023). Transfronterizas. Prácticas religiosas de migrantes hondureños/os de la disidencia sexual y de género en México. Un acercamiento a las Tiresias. En Jorge Eduardo Santiago Matías (Ed.), *Bienestar social y disputas por lo público y lo común en América Latina y el Caribe. Identidades y territorios* (pp. 351–422). CLACSO. <https://www.clacso.org/bienestar-social-y-disputas-por-lo-publico-y-lo-comun-en-america-latina-y-el-caribe-tomo-identidades-y-territorios/>
- Mazariegos Herrera, Hilda María Cristina. (2024). «Torcer» la fe para sanar: Mujeres, iglesias incluyentes y terapéuticas psicoespirituales. *Convergencia*, 31, e22094. <https://doi.org/10.29101/crcs.v31i0.22094>
- Mazariegos Herrera, Hilda María Cristina. (2025). Detrás del muro blanco, el arcoíris. Notas de campo con agentes religiososxs y activismos LGBTQ+ en Mérida, Yucatán, México. En Hilda María Cristina Mazariegos Herrera & Cristina Rodríguez-Reche (Coords.), *Notas de campo. De cuerpos diversos, género y “otras” religiosidades* (pp. 53–74). SEMIR; CLACSO. <https://interseccionesreligiosas.org/publicaciones/>
- Millesimi, Giorgio Maria. (2026). “I was a stranger and you welcomed me”: Reimagining LGBTQ+ Catholic identity in 21st-century Italy. *Religion and Gender*, <https://doi.org/10.1163/18785417-bja10024>
- Riba, Lucía, Leal, Lucas, & Hidalgo, Marcelo. (2025). La fe como derecho y oportunidad. Visibilidad, hospedar y tender puentes a experiencias creyentes LGBTQ+ en comunidades de la Iglesia Católica Romana. *Pelícano*, 11, 11–37. <https://doi.org/10.22529/pelicano.v11.2025.d01>
- Tec-López, René, & Mazariegos Herrera, Hilda Cristina (Coords.). (2024). *Divino Desafío: Cruces y tensiones entre lo religioso, los feminismos y las disidencias sexogenéricas*. SEMIR. <https://interseccionesreligiosas.org/publicaciones/>

- Vilchis Carrillo, David Eduardo, Paz González, Erick Adrián, & Hawley Suárez, Abraham. (2023). La secularización como clave analítica para comprender algunas discusiones sobre diversidad sexual. En Mariana Guadalupe Molina Fuentes & Velvet Romero García (Coords.), *El principio de la laicidad como base de las discusiones sobre género y sexualidad* (pp. 13–39). Universidad Nacional Autónoma de México.
<https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/15/7170/3.pdf>
- Vilchis Carrillo, David Eduardo, & Giuseppe Giordan. (2026). Freedom within religion: The participation of LGBT+ Catholics in the Jubilee 2025. *Religions*, 17(2), 194.
<https://doi.org/10.3390/re117020194>
- Zavala Pelayo, Édgar, & Vilchis Carrillo, David Eduardo. (2025). Jóvenes, religión y derechos sexuales y reproductivos en México. *Perfiles Latinoamericanos*, 33(65), 319-342.
https://www.scielo.org.mx/scielo.php?pid=S0188-76532025000100319&script=sci_arttext

La fe como derecho: Oportunidades y desafíos de los activismos LGBTQ+ cristianos

David Eduardo Vilchis Carrillo¹³
Hilda María Cristina Mazariegos Herrera¹⁴
Lucas Edgardo Leal¹⁵
José Barrera Blanco¹⁶
Giorgio Maria Millesimi¹⁷
Jeferson Batista Silva¹⁸

A manera de introducción

La histórica oposición de la Iglesia católica a los derechos de las personas LGBTQ+ ha generado, en distintos contextos, respuestas antirreligiosas, anticlericales o, al menos, marcadamente seculares dentro del movimiento LGBTQ+. Este escenario no solo ha delimitado la Iglesia como un actor percibido en clave de antagonismo, sino que también ha producido efectos hacia el interior del propio movimiento, donde las personas creyentes LGBTQ+ pueden ser excluidas, cuestionadas o miradas con sospecha. Así, cuando se aborda la relación entre religión y género, suele asumirse una lógica de confrontación casi automática.

Sin embargo, la relación entre cristianos LGBTQ+ y el movimiento secular más amplio puede ser mucho más cercana, compleja y dinámica de lo que comúnmente se reconoce, y conviene revisarla con mayor detenimiento. Con el fin de explorar esta cuestión, se convocó a personas investigadoras de México, Argentina, España, Italia y Brasil quienes compartieron sus análisis y experiencias en un conversatorio virtual. Esta discusión permite iluminar los aportes que los cristianos LGBTQ+ realizan a los debates

¹³ Integrante del GT-CLACSO “Religiones y sociedad. Tensiones y diversidades.” El licenciado en filosofía por la Universidad Católica Lumen Gentium, México y maestro en Ciencia Política por el Centro de Estudios Internacionales de El Colegio de México. Actualmente es estudiante del *International Joint PhD Religion, Culture and Public Life*. Es miembro fundador del Seminario de Intersecciones de lo Religioso (SEMIR) y fue parte del Grupo de Trabajo CLACSO Religiones y Sociedad (2023-2025). Sus intereses de investigación son el comportamiento público de las, los y les creyentes católicos. ORCID: 0000-0002-4248-5937.

¹⁴ Doctora en Ciencias Antropológicas por la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, México. Es parte del Sistema Nacional de Investigadoras e Investigadores (SNII) Nivel 1 y fue parte del Grupo de Trabajo CLACSO Religiones y Sociedad (2023-2025). Sus intereses de investigación son participación femenina en congregaciones de tradición protestante-evangélica; género y disidencias sexogenéricas; cuerpo y emociones. ORCID: 0000-0002-5185-4183.

¹⁵ Doctor en Estudios Sociales por el Centro de Estudios Avanzados de la Universidad Nacional de Córdoba, Argentina. Desde un enfoque situado y cualitativo, sus intereses de investigación son las tensiones y diálogos entre religión, sexualidades y pertenencia. Es divulgador y cuenta con formación interdisciplinaria en ciencias religiosas, filosofía y educación, con especializaciones en Educación y Nuevas Tecnologías, Gestión Educativa y Currículum. ORCID: 0000-0002-4811-140X.

¹⁶ Doctor en Sociología y Antropología por la Universidad Complutense de Madrid, España. Es miembro del grupo de investigación Antropología, Diversidad y Convivencia (GINADYC). Investiga las intersecciones entre diversidad sexual, género y religión, centrándose en las diferentes movilizaciones católicas en torno a los derechos LGTB+ en España. ORCID: 0000-0002-6339-4049.

¹⁷ Es investigador doctoral en la Unidad de Investigación de Teología Pastoral y Empírica de la Facultad de Teología y Estudios Religiosos, KU Leuven, Bélgica. Es maestro en Antropología Cultural y Estudios de Desarrollo (CADES) por la misma universidad. Su investigación se centra en la formación de la identidad religiosa católica en diálogo con asuntos LGBTQ+ a través de métodos empíricos cualitativos. ORCID: 0009-0004-4702-2423.

¹⁸ Doctorando en Antropología Social por la Universidad de Campinas (Unicamp), en Brasil, y estudiante huésped en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS Occidental), en México. ORCID: 0000-0003-3245-5723.

contemporáneos sobre religión, género y política; contribuye a superar una visión maniquea de esta relación y ayuda a comprender que la defensa de la libertad religiosa no es únicamente un recurso de grupos conservadores contra las diversidades sexuales, sino también una herramienta fundamental para proteger la identidad y los derechos de las personas LGBTQ+ creyentes.

Creyentes y activistas: Aportaciones de los activismos religiosos y espirituales en América Latina

Cuando se habla de religión, feminismo y diversidad sexual en América Latina, es inevitable encontrarse con un terreno lleno de tensiones y negociaciones constantes. La región carga con una historia profunda de colonización y dominación que no solo marcó la conformación de las iglesias, sino también los feminismos y activismos LGBTQ+ contemporáneos. Esa herencia colonial sigue atravesando debates, prácticas políticas y experiencias de las personas creyentes con disidencia sexogenérica.

En diversas comunidades de fe latinoamericanas, la defensa de los derechos sexuales y reproductivos y las luchas LGBTQ+ son fundamentales, pero no son las únicas. El activismo religioso en la región responde a múltiples frentes, porque los contextos latinoamericanos exigen intervenir en distintas violencias. En Colombia, por ejemplo, iglesias metodistas y presbiterianas participan activamente en procesos de construcción de paz. En México, existen colectivos creyentes que acompañan a madres buscadoras o se vinculan con el problema de las desapariciones. También hay colectivos LGBTQ+ de creyentes feministas y queer que defienden el derecho al aborto. La diversidad de luchas refleja que los territorios latinoamericanos demandan respuestas complejas frente a violencias que no solo son sexuales o de género, sino también atravesadas por raza, clase, migración y desigualdad.

Sin embargo, esta relación entre lo religioso y los activismos no está libre de conflicto. En comunidades de fe feministas y queer, es frecuente la crítica hacia posturas de ciertos feminismos o activismos seculares que representan la religión únicamente como opresión. En particular, muchas mujeres creyentes señalan que han sido tratadas como pasivas, poco críticas o incapaces de agencia simplemente por ser cristianas. Algunas incluso relatan que para integrarse a ciertos espacios feministas o LGBTQ+ han recibido la exigencia de renunciar a su fe, lo cual abre otra discusión relevante: exigir la renuncia a la religión también vulnera el derecho a la libertad religiosa, especialmente en el caso de personas LGBTQ+ creyentes.

Aún con estas tensiones, también existen avances y alianzas significativas. Un ejemplo es la Red Ecuatoriana de Fe, que ha participado activamente en la defensa del derecho al aborto y presentó un *amicus curiae* para respaldar su legalización. Otro ámbito relevante es el trabajo conjunto entre comunidades religiosas y sectores de salud mental para apoyar a sobrevivientes de terapias de “reorientación sexual”. En México, la tipificación de los Esfuerzos para Corregir o Cambiar la Orientación Sexual y la Identidad de Género (ECOSIG) como delito fue posible, entre otras razones, gracias a que se escucharon las voces de personas creyentes que denunciaron violencias y abusos religiosos, aportando experiencias y estrategias para enfrentarlos.

En algunos sectores del feminismo y del activismo secular, el cambio suele pensarse únicamente en términos de transformación radical del sistema. Sin embargo, la experiencia de comunidades de fe feministas queer muestra que también existe un trabajo político situado, cotidiano, concreto y profundamente local, aunque conectado con redes transnacionales. Comprender estos procesos requiere reconocer que no es lo mismo ser persona LGBTQ+ creyente en Italia que en España, Argentina o México. Aquí, la mirada interseccional resulta indispensable para analizar la relación entre religión, género y

diversidad sexual, porque ayuda a entender matices, desigualdades y contextos específicos.

En síntesis, la relación entre activismos seculares, feminismos y comunidades de fe feministas queer en América Latina es compleja, tensa y marcada por negociaciones permanentes. La región sigue enfrentando estructuras arraigadas en el patriarcado, la heteronormatividad y también en ciertas lógicas seculares que pretenden excluir lo religioso. Aun así, en medio de esas tensiones emergen alianzas, resistencias, estrategias de acompañamiento y nuevas formas de ejercer derechos desde la fe. Más que una oposición absoluta entre religión y diversidad sexual, lo que aparece es un campo vivo de disputa, creatividad política y búsqueda de justicia.

Permanencia como resistencia: Construcción de puentes entre activismos religiosos y seculares desde la experiencia argentina

La intersección entre religión y diversidad sexual está marcada por tensiones y antagonismos. Sin embargo, éstos no se producen únicamente desde lo religioso hacia el activismo, sino también desde ciertos sectores del activismo hacia lo religioso. Este doble movimiento resulta especialmente relevante para comprender a quienes deciden permanecer dentro de sus iglesias, particularmente en el caso de personas LGBTQ+ que insisten en conservar su afiliación dentro del catolicismo romano.

Una activista lesbiana prosexo de Córdoba, Julia Crosa, expresa esta relación de la siguiente forma: “No puedo decirme atea. Hubo una vez un dios de pueblo, un velo donde reclinar la cabeza, alguna que otra promesa de justicia”. Desde esta perspectiva, el activismo y el Evangelio no resultan caminos tan distantes. El compromiso cristiano y la utopía del Reino de Dios pueden dialogar con las luchas por los derechos de las diversidades sexuales. Entre ambos espacios es posible tender puentes, tejer tramas colectivas y abrir diálogos que reconozcan las fronteras permeables en esta intersección, tanto en el plano personal como en el político y comunitario.

Para muchas personas LGBTQ+ creyentes, quedarse en la Iglesia constituye una forma de resistencia. Permanecer, visibilizarse, pertenecer a comunidades y participar activamente significa decir con la propia vida que es posible ser cristiano LGBTQ+, estar dentro de la Iglesia, ser reconocido y luchar para que esto también sea posible para otras personas. En ese gesto se sostiene una posibilidad de construcción de puentes que aún necesita seguir fortaleciéndose.

En este sentido, tanto quienes están dentro de la Iglesia como quienes actúan desde fuera comparten una lucha común: la defensa de derechos. Derechos sexuales y reproductivos, justicia erótica y también el derecho a la libertad religiosa. En este contexto, es importante subrayar que la fe es también un derecho de las diversidades y disidencias sexuales y no un privilegio limitado a quienes logran encontrar “espacios seguros” donde vivir su fe en comunidad.

Este es uno de los aportes de los activismos religiosos: afirmar que dentro de la justicia erótica que proclamamos, dentro de los derechos de reconocimiento de nuestras identidades y de nuestros derechos civiles, también está el derecho a profesar una fe y pertenecer a una comunidad cristiana, sea cual sea, la que cada persona elija. Esta es una de las claves que permiten construir puentes entre activismos religiosos y seculares, tanto en términos de afiliación como en términos de visibilidad y construcción de otras narrativas.

En este sentido, y retomando la reflexión de Judith Butler, se vuelve fundamental preguntarnos qué entendemos por “lo humano”, lo que implica cuestionar las normas que organizan nuestras existencias. Necesitamos repensar qué hace que ciertas vidas se consideren vivibles y deseables y otras no. Este trabajo narrativo debe hacerse tanto desde

dentro como desde fuera de la Iglesia, tendiendo puentes en las luchas por los derechos, para que todas las vidas sean reconocidas como dignas, tratando de construir un mundo y una sociedad donde todas las vidas tengan lugar.

Por ejemplo, revisando algunas notas de un cuaderno de meditaciones que escribí durante mi formación sacerdotal, expresaba que sentía que Dios no me amaba, que perdía las ganas de vivir o que no deseaba seguir adelante, porque creía que ni Dios, ni mis padres ni la sociedad me querían con la sexualidad que tenía. Esto es el día a día de miles de creyentes de la diversidad sexual. Por ello, resulta urgente crear nuevas narrativas y generar otros referentes que afirmen con claridad: estamos aquí y nuestras vidas son valiosas y deseables.

Espiritualidad y movimiento LGBTQ+: Oportunidades y desafíos desde el caso español

El avance del activismo religioso LGBTQ+ resulta fundamental para el debate contemporáneo y para la construcción de sociedades plurales y democráticas, aunque con tensiones. Por un lado, es innegable que los discursos y doctrinas homófobas de las iglesias han contribuido históricamente a relegar a estas personas a posiciones marginales, periféricas y en una posición de subordinación. Por otro lado, también resulta necesario señalar que la secularización, especialmente cuando se convierte en ideología o narrativa social dominante, ha producido nuevas formas de desigualdad. En el caso de los cristianos LGBTQ+, esta narrativa genera igualmente subordinación, ubicándolos en espacios de excentricidad, marginalidad e incluso ridiculización, tanto dentro del propio movimiento LGBTQ+ como en la sociedad en general, al menos en el contexto español.

Esto se debe a que, en gran medida, el movimiento LGBTQ+ se ha configurado en un marco atravesado por el laicismo y el anticlericalismo como respuesta a la hostilidad de las iglesias. A quienes han percibido como uno de sus principales adversarios. Además, en el caso español, pesa la memoria histórica de la alianza entre la dictadura franquista y la Iglesia católica, durante la cual las disidencias sexuales y de género fueron duramente reprimidas. En consecuencia, resulta comprensible que, especialmente entre las generaciones más mayores, persistan sospechas y resistencias hacia todo aquello asociado a lo religioso.

No obstante, pese a esta reticencia, también es necesario reconocer que los grupos cristianos LGBTQ+ no habrían podido surgir sin el trabajo político y cultural previo realizado por el movimiento LGBTQ+. Pues este movimiento sentó las bases para su aparición. En España, por ejemplo, muchas de las iniciativas cristianas LGBTQ+ nacieron originalmente dentro de asociaciones locales LGBTQ+ y, aunque posteriormente se independizaron, encontraron inicialmente apoyo, espacio y voz en estos entornos en un momento en que las iglesias les mantenían completamente cerradas sus puertas. Este hecho merece ser reconocido.

Además, existen razones para el optimismo asociadas a la transformación del sujeto político del movimiento LGBTQ+, que se está volviendo cada vez más plural. En su interior se observa un cambio cultural respecto de diversas cuestiones, entre ellas la religión. Impulsadas por políticas de diversidad y por el paradigma del pluralismo, las comprensiones sobre la religiosidad han comenzado a desplazarse de una mirada que la concebía exclusivamente como una fuerza alienante o represiva hacia perspectivas que la reconocen como una dimensión espiritual constitutiva de la persona. Aun cuando no se comparta la fe, se empieza a considerar como un aspecto que merece respeto, comprensión y lugar dentro de la experiencia humana.

Este cambio está relacionado, además, con la incorporación del paradigma de las nuevas espiritualidades dentro del propio colectivo LGBTQ+. Prácticas como la

meditación, el yoga u otras expresiones espirituales han contribuido a valorar la espiritualidad como un bien que debe resguardarse, promoviendo también la protección de la diversidad espiritual. Esto ha abierto espacios para que los cristianos LGBTQ+ puedan participar en el activismo desde su fe, tener voz y acceder a recursos, algo especialmente significativo considerando que suelen ser grupos con limitados medios materiales y organizativos. En este escenario, la colaboración cotidiana entre grupos activistas seculares y religiosos aparece como una vía con gran potencial. Este trabajo conjunto puede contribuir a superar barreras, disminuir tensiones y sostener debates necesarios, sin que ello implique frenar los avances en derechos LGBT+ ni impedir la construcción de agendas compartidas.

Interseccionalidad, cultura, religión y política: Apuntes desde Italia

El contexto italiano representa un caso especialmente singular cuando se analiza la relación entre religión, política y activismo LGBTQ+. Pues en este país se encuentra el Vaticano, un Estado independiente situado dentro de la ciudad de Roma, que mantiene una relación privilegiada con el Estado italiano, regulada por el Concordato italiano, integrado en los Pactos de Letrán de 1929 y posteriormente revisado en 1984. Esta cercanía institucional y simbólica ha tenido consecuencias directas en los debates contemporáneos sobre derechos sexuales y de género.

Históricamente, la Iglesia católica ha sido —y continúa siendo— una de las principales opositoras a los avances en materia de derechos LGBTQ+ y en Italia esta influencia política ha tenido consecuencias visibles. Por ejemplo, a diferencia de otros países europeos, Italia aún no reconoce el matrimonio igualitario y según las estadísticas de ILGA-Europe, Italia se sitúa entre los países de Europa occidental con los niveles más bajos de protección legal y de políticas públicas para las personas LGBTQ+. Además, en 2021 el Vaticano intervino directamente en el debate público italiano mediante una nota verbal, que hacía referencia al Concordato entre la Santa Sede y el Estado italiano, oponiéndose a un proyecto de ley (DDL Zan) que buscaba proteger a las personas LGBTQ+ de la discriminación, argumentando que dicha normativa podía afectar la libertad de expresión.

En este contexto, resulta comprensible que muchos colectivos LGBTQ+ laicos muestren resistencia a dialogar con cristianos LGBTQ+. Las heridas producidas por la Iglesia, sus documentos oficiales y la actuación del propio Vaticano como actor político siguen abiertas. No se trata únicamente de desacuerdos ideológicos, sino de experiencias históricas de dolor y exclusión que deben ser tratadas con respeto y solidaridad.

Por ello, hay que reconocer que las personas cristianas LGBTQ+ desempeñan un papel especialmente relevante: el de promover el diálogo. Esta tarea no es sencilla y exige comprensión y empatía, pero se fundamenta en la convicción de que la fe constituye un derecho que debe ser garantizado para todas las personas. En las generaciones más jóvenes del colectivo LGBTQ+ comienza a observarse un cambio significativo, marcado por una mayor atención a la interseccionalidad. Dentro de este marco, la fe es entendida como una dimensión identitaria relevante para muchas personas, lo que ha permitido reabrir conversaciones y favorecer procesos de comprensión mutua en el contexto italiano.

Este cambio cultural no se limita únicamente al ámbito activista o académico. También se refleja en la cultura popular, que empieza a ofrecer representaciones más complejas y positivas de quienes combinan experiencias de fe y diversidad sexual. Un ejemplo de ello es la serie británica *Sex Education*, donde uno de sus personajes logra reconciliar su identidad cristiana con su orientación sexual. La aparición de estas

narrativas contribuye a ampliar el imaginario social sobre lo que significa ser creyente y LGBTQ+.

Finalmente, dentro del diálogo con colectivos laicos o incluso ateos, resulta fundamental destacar las contribuciones que las iniciativas cristianas LGBTQ+ realizan no solo para sus propios miembros, sino para la comunidad en general. Un ejemplo ilustrativo es la peregrinación jubilar LGBTQ+ realizada en Roma en septiembre 2025, un evento ampliamente cubierto por medios internacionales que mostró visibilidad, vocación de diálogo y voluntad de participar activamente en la vida pública. Este tipo de acciones contribuye a demostrar la presencia de estos grupos, su legitimidad como actores sociales y su disposición a construir puentes en un escenario históricamente marcado por la confrontación.

Comunidades cristianas LGBTQ+ en Brasil: la lucha por la ciudadanía religiosa

En Brasil, cristianos representan el 83,6 % de la población, conformando un grupo diverso en términos teológicos, pastorales y políticos. En este escenario, Jeferson Batista Silva investiga la acción colectiva de cristianos LGBTQ+ en la búsqueda de una ciudadanía religiosa para las disidencias sexuales y de género que optan por permanecer dentro del cristianismo.

Las comunidades cristianas LGBTQ+ comenzaron a ganar fuerza en Brasil a inicios de los años 2000, acompañando los primeros avances en materia de ciudadanía para estas poblaciones en la sociedad brasileña. Inicialmente surgieron iglesias evangélicas inclusivas dentro del campo protestante, como las Iglesias de la Comunidad Metropolitana. Posteriormente, en denominaciones cristianas más convencionales comenzaron a formarse colectivos internos, como los grupos católicos LGBTQ+.

De modo general, estos grupos adoptan una perspectiva crítica frente a la heterosexualidad obligatoria, rechazando la idea de que sea necesario abandonar las identidades LGBTQ+ para vivir la fe cristiana. En este sentido, crean espacios seguros para experimentar la fe y, al mismo tiempo, ocupan espacios públicos desde los cuales inciden en debates socioeclesiales.

El autor sostiene que la acción LGBTQ+ dentro de los espacios eclesiales constituye una dimensión de la lucha social más amplia por los derechos en Brasil. De ahí surge el concepto de ciudadanía religiosa, entendido como la articulación entre la gramática cristiana y los lenguajes políticos de los movimientos sociales. Sin embargo, las resistencias que enfrentan estos creyentes son dobles. Por un lado, experimentan discriminación dentro de las iglesias. Por otro, encuentran dificultades en ciertos espacios políticos progresistas y seculares, que tienden a interpretar la religión exclusivamente como un actor contrario a los derechos sexuales y de género.

En los últimos años, el ascenso de sectores cristianos fundamentalistas en Brasil ha impulsado reacciones dentro de un campo religioso progresista más amplio, en el cual se inscriben también los colectivos cristianos LGBTQ+. Estos actores han comenzado a organizarse de forma más articulada para enfrentar el fundamentalismo religioso, que tiene a las identidades de género y orientaciones sexuales disidentes entre sus principales blancos.

En el marco de estas articulaciones emergentes, su investigación identifica iniciativas ecuménicas como el bloque “Gente de Fe contra la LGBTQ+fobia”, que desde 2019 participa en la Parada del Orgullo LGBTQ+ de São Paulo. El grupo surgió tras el Primer Congreso Iglesias y Comunidad LGBTQ+ y utiliza el espacio público para desfilar con pancartas que rechazan la asociación entre fe y violencia. Antes de la marcha, también realizan un culto queer en una plaza pública. Estos espacios ecuménicos permiten a creyentes LGBTQ+ practicar la fe junto a personas aliadas de otras tradiciones cristianas.

En ellos se articulan elementos pastorales, políticos y teológicos que sostienen la lucha por la inclusión plena en el cristianismo. En este proceso, desarrollan estrategias de resignificación de la fe y buscan transformar las comunidades religiosas desde dentro.

A manera de conclusión: Libertad de y dentro de la religión

El análisis de las experiencias y reflexiones de personas cristianas LGBTQ+ en distintos contextos sociopolíticos muestra que la relación entre religión, sexualidad y activismo está atravesada por tensiones, negociaciones constantes y escenarios de conflicto histórico. Sin embargo, también evidencia la emergencia de espacios de diálogo, transformación cultural y construcción de nuevas formas de identidad y pertenencia. En este marco, resulta fundamental reconocer el derecho a la libertad religiosa de los creyentes de la diversidad sexual como un componente clave de los debates actuales sobre igualdad y justicia social.

Por un lado, en el interior de las iglesias, especialmente en el catolicismo, las personas LGBTQ+ creyentes enfrentan posiciones doctrinales restrictivas, discursos que históricamente han contribuido a su marginación y estructuras que han limitado su reconocimiento pleno. No obstante, muchas de estas personas eligen permanecer dentro de sus comunidades de fe como forma de resistencia y reivindicación. Su presencia visible cuestiona narrativas excluyentes, crea nuevas interpretaciones teológicas y aporta testimonios que contribuyen a reconfigurar la comprensión de lo que significa ser creyente. Defender su derecho a vivir la fe implica reconocer que la pertenencia religiosa no puede ser un privilegio restringido, sino un derecho que debe garantizarse en condiciones de dignidad e inclusión.

Por otro lado, la defensa de la libertad religiosa no se limita al interior de las instituciones eclesiales. También atraviesa al propio movimiento LGBTQ+, históricamente marcado por posturas laicistas y anticlericales derivadas de memorias colectivas de opresión. Reconocer la diversidad espiritual dentro del movimiento significa ampliar su horizonte de inclusión y comprender que la interseccionalidad también abarca las dimensiones religiosas. La fe, en este sentido, forma parte legítima de las trayectorias vitales de muchas personas LGBTQ+ y merece respeto, escucha y validación.

Las personas cristianas LGBTQ+ están realizando contribuciones significativas tanto a las iglesias como al movimiento LGBTQ+ secular. Tanto actúan como constructores de puentes, promoviendo el diálogo entre espacios históricamente enfrentados y generando condiciones para la colaboración. Como impulsan agendas compartidas orientadas a la defensa de derechos humanos, justicia social, pluralismo y reconocimiento de la diversidad. Su acción política y cultural ha permitido visibilizar nuevas narrativas que muestran que es posible reconciliar fe y diversidad sexual, ofreciendo referentes positivos en la cultura pública y fortaleciendo la idea de que las luchas por igualdad y dignidad no se oponen necesariamente a la religión.

En conjunto, estas experiencias muestran que la relación entre religión y disidencia sexual no debe pensarse únicamente en clave de antagonismo. Más bien, abre oportunidades para repensar la convivencia democrática, ampliar la comprensión de derechos y reconocer que la pluralidad —incluida la religiosa— forma parte constitutiva de las sociedades contemporáneas.

Referencias

Barrera-Blanco, José. (2025). Etnografiar comunidades cristianas LGBTQ+: Deconstruyendo incompatibilidades y descubriendo afectos. En Hilda María

- Cristina Mazariegos Herrera & Cristina Rodríguez-Reche (Coords.), *Notas de campo. De cuerpos diversos, género y “otras” religiosidades* (pp. 33–54). SEMIR; CLACSO. <https://interseccionesreligiosas.org/publicaciones/>
- Barrera-Blanco, José. (2025). “One single flock with diversity”: Community building and diversity promotion in Spanish LGBTQ+ Christian groups. En Viola Thimm & Ferdiansyah Thajib (Eds.), *Embracing faith and desire: Queer and feminist engagements with Islam and Christianity as lived religions* (pp. 337–350). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781003590880-12>
- Barrera-Blanco, José. (2025). Integraciones colectivas de cristianismo y diversidad sexual y de género. Etnografía de las «comunidades arcoíris» en España. *Anthropologica*, 43(55), 216–248. <https://doi.org/10.18800/anthropologica.202502.008>
- Barrera-Blanco, José. (2026). Alternative standpoint religion: Producing religious agencies in the LGBTQ+ Christian Association of Madrid. En Johanna M. Lems & Ana I. Planet Contreras (Eds.), *Facing discrimination: Religion and agency in contemporary European contexts* (pp. 33–56). Berghahn Books. <https://www.jstor.org/stable/jj.29556571.6>
- Batista Silva, Jeferson, & Serra, Cris. (2024). Ciudadanía religiosa para disidentes sexuales y de género: El caso de los “grupos católicos LGBTI+” en Brasil. *Ciências Sociais e Religião/Ciencias Sociales y Religión*, 26, e024016. <https://doi.org/10.20396/csr.v26i00.8676355>
- Leal, Lucas Edgardo. (2017). Identidad sexual y pertenencia eclesial. Derroteros de visibilidad en trayectorias de gays católicos. *Sexualidad, Salud y Sociedad*, [16], 262–278. <http://dx.doi.org/10.1590/1984-6487.sess.2017.26.13.a>
- Leal, Lucas Edgardo. (2019). Cuando el secreto es «ese» secreto: Negociaciones y tensiones entre sexualidad y religión en la biografía de «Pancho». *Ciências Sociais e Religião/Ciencias Sociales y Religión*, 21, e019004. <https://doi.org/10.20396/csr.v21i00.12635>
- Leal, Lucas Edgardo. (2025). *Creyentes y diversas*. Del Cerro.
- Mazariegos Herrera, Hilda María Cristina. (2021). ¡Disidentas! Mujeres protestantes evangélicas de la disidencia sexual, normativa y de género. *Oikodomein. Revista de la Comunidad Teológica de México*, 25(21), 12–23.
- Mazariegos Herrera, Hilda María Cristina, & Tec-López, René. (2022). *Transfronterizas. El entrecruce entre lo religioso y la migración trans centroamericana en México*. CLACSO. <https://www.clacso.org/plas-bienestar-9/>
- Mazariegos Herrera, Hilda María Cristina, & Tec-López, René. (2023). Transfronterizas. Prácticas religiosas de migrantes hondureñas/os de la disidencia sexual y de género en México. Un acercamiento a las Tiresias. En Jorge Eduardo Santiago Matías (Ed.), *Bienestar social y disputas por lo público y lo común en América Latina y el Caribe. Identidades y territorios* (pp. 351–422). CLACSO. <https://www.clacso.org/bienestar-social-y-disputas-por-lo-publico-y-lo-comun-en-america-latina-y-el-caribe-tomo-identidades-y-territorios/>
- Mazariegos Herrera, Hilda María Cristina. (2024). «Torcer» la fe para sanar: Mujeres, iglesias incluyentes y terapéuticas psicoespirituales. *Convergencia*, 31, e22094. <https://doi.org/10.29101/crcs.v31i0.22094>
- Mazariegos Herrera, Hilda María Cristina. (2025). Detrás del muro blanco, el arcoíris. Notas de campo con agentes religiosos y activismos LGBTQ+ en Mérida, Yucatán, México. En Hilda María Cristina Mazariegos Herrera & Cristina Rodríguez-Reche (Coords.), *Notas de campo. De cuerpos diversos, género y “otras” religiosidades* (pp. 53–74). SEMIR; CLACSO. <https://interseccionesreligiosas.org/publicaciones/>

- Millesimi, Giorgio Maria. (2026). "I was a stranger and you welcomed me": Reimagining LGBTQ+ Catholic identity in 21st-century Italy. *Religion and Gender*. <https://doi.org/10.1163/18785417-bja10024>
- Riba, Lucía, Leal, Lucas, & Hidalgo, Marcelo. (2025). La fe como derecho y oportunidad. Visibilidad, hospedar y tender puentes a experiencias creyentes LGBTIQ+ en comunidades de la Iglesia Católica Romana. *Pelicano*, 11, 11–37. <https://doi.org/10.22529/pelicano.v11.2025.d01>
- Tec-López, René, & Mazariegos Herrera, Hilda Cristina (Coords.). (2024). *Divino DesafiArte: Cruces y tensiones entre lo religioso, los feminismos y las disidencias sexogenéricas*. SEMIR. <https://interseccionesreligiosas.org/publicaciones/>
- Toniol, Rodrigo, & Batista, Jeferson. (2019). Intolerância religiosa contra pessoas LGBT no Brasil: Dos ataques à organização política-pastoral. En E. Orrego (Coord.), *Las paradojas de la libertad religiosa en América Latina*. GEMRIP; Otros Cruces. <https://www.otroscruces.org/wp-content/uploads/2019/07/Las-Paradojas-de-la-libertad-religiosa-en-Am%C3%A9rica-Latina-FINAL.pdf>
- Vilchis Carrillo, David Eduardo, Paz González, Erick Adrián, & Hawley Suárez, Abraham. (2023). La secularización como clave analítica para comprender algunas discusiones sobre diversidad sexual. En Mariana Guadalupe Molina Fuentes & Velvet Romero García (Coords.), *El principio de la laicidad como base de las discusiones sobre género y sexualidad* (pp. 13–39). Universidad Nacional Autónoma de México. <https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/15/7170/3.pdf>
- Vilchis Carrillo, David Eduardo, & Giuseppe Giordan. (2026). Freedom within religion: The participation of LGBTQ+ Catholics in the Jubilee 2025. *Religions*, 17(2), 194. <https://doi.org/10.3390/rel17020194>
- Zavala Pelayo, Édgar, & Vilchis Carrillo, David Eduardo. (2025). Jóvenes, religión y derechos sexuales y reproductivos en México. *Perfiles Latinoamericanos*, 33(65), 319–342. https://www.scielo.org.mx/scielo.php?pid=S0188-76532025000100319&script=sci_arttext