

**Cómo citar este trabajo:** Oyhantcabal, Laura Mercedes(2026). "Sanar el desvío": corrección sexo-genérica, violencia espiritual y trayectorias disidentes en iglesias (neo)pentecostales de Uruguay. *Revista del Laboratorio Iberoamericano para el Estudio Sociohistórico de las Sexualidades*, 16. Pp: 1-22. <https://doi.org/10.46661/relies.13231>

# ***"Sanar el desvío": corrección sexo-genérica, violencia espiritual y trayectorias disidentes en iglesias (neo)pentecostales de Uruguay***

*"Healing Deviance": Sex-Gender Correction, Spiritual Violence, and Dissident Trajectories within (Neo)Pentecostal Churches in Uruguay*

**Laura Mercedes Oyhantcabal**

Universidad de la República, Uruguay  
Universidad de Granada, España  
mercedes.oyhant@gmail.com  
<https://orcid.org/0000-0001-8983-7592>

**Recepción:** 31.03.2026

**Aceptación:** 07.06.2026

**Publicación:** 08.06.2026



Este trabajo se publica bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial 4.0 Internacional.

## Resumen

Este artículo analiza cómo ciertas iglesias (neo)pentecostales de Uruguay despliegan prácticas orientadas a corregir trayectorias sexo-genéricas disidentes en el marco de la avanzada antigénero contemporánea. Basado en un trabajo de campo etnográfico realizado entre 2022 y 2025 en cinco iglesias, con observación participante, entrevistas en profundidad y seguimiento de redes sociales. En este artículo examino tres dimensiones: las tramas de sentido a partir de las cuales el desvío sexo-genérico es producido, las prácticas a través de las cuales se corrige, y las marcas que esas intervenciones inscriben en las trayectorias afectivo-sexuales. Sostengo que estas iglesias ponen en juego dispositivos religiosos de corrección sexo-genérica que, bajo lenguajes de sanación, restauración y cuidado, articulan ritualidades, formas de vigilancia comunitaria y sanciones. Estos dispositivos pueden inscribirse en el campo más amplio de las terapias de conversión, aunque desbordan sus versiones más estabilizadas o abiertamente formalizadas. Sus efectos no se organizan en una única dirección: junto con la culpa, la vergüenza, el sufrimiento y distintas formas de violencia espiritual, aparecen también sentimientos de paz y pertenencia, fugas parciales, reapropiaciones de la fe y modos de politización de las heridas que deja. El artículo deja ver cuál es el modo en que la politización antigénero se inscribe en la intimidad de los cuerpos, los vínculos y las trayectorias biográficas.

Palabras clave: disidencias sexo-genéricas; iglesias (neo)pentecostales; corrección sexo-genérica; violencia espiritual; neoconservadurismo antigénero

## Abstract

This article examines how certain (neo)Pentecostal churches in Uruguay deploy practices aimed at correcting sex-gender dissident trajectories within the context of the contemporary anti-gender backlash. It is based on ethnographic fieldwork conducted between 2022 and 2025 in five churches, combining participant observation, in-depth interviews, and the follow-up of social media. The article explores three dimensions of the problem: the webs of meaning through which sex-gender deviance is produced, the practices through which it is corrected, and the marks these interventions inscribe on affective-sexual trajectories. I argue that these churches activate religious devices of sex-gender correction that, through the languages of healing, restoration, and care, articulate ritual practices, forms of communal surveillance, and sanctions. These devices can be situated within the broader field of conversion therapies, although they exceed their most stabilized or openly formalized versions. Their effects do not unfold in a single direction: alongside guilt, shame, suffering, and different forms of spiritual violence, there also emerge feelings of peace and belonging, partial forms of escape, reappropriations of faith, and ways of politicizing the wounds these interventions leave behind. The article shows how anti-gender politicization becomes inscribed in the intimacy of bodies, relationships, and biographical trajectories.

Key words: sex-gender dissidences; (neo)Pentecostal churches; sex-gender correction; spiritual violence; anti-gender neoconservatism

## 1 Introducción

*“Yo lo vi muchas veces que lo llevaban a la sala de liberación, como para decirle ‘bueno, vas a ser hombre’. Yo tendría seis, siete, ocho años... pero hay una vez que no me olvido. El loco empezó a gritar porque tenía un vestido carísimo y lo empezaron a embadurnar con aceite. El aceite, en la iglesia, era para ungir y bendecir, para liberar de los males... pero ahí lo que vi fue cómo le arruinaban el vestido mientras lo rodeaban. Me acuerdo de los gritos, de la ropa manchada, del olor fuerte del aceite pegándosele a la tela. (...) El lugar era chico, cerrado, la gente estaba cerca y mirándolo. Omar era travesti, yo lo quería mucho, era un crack. Pero ahí, en esa sala, lo que sentí fue otra cosa: como cuando ves a alguien marcado, señalado, y todos alrededor convencidos de que lo que hacían era por su bien. Me dio no sé qué, y no se me borra más”. (Camilo, entrevista)*

La escena que Camilo recuerda transcurrió a fines de la década de 1990 en una iglesia pentecostal de Montevideo, pero no queda atrás, quieta, archivada en el pasado. Vuelve a su memoria y la describe como una escena de corrección donde un cuerpo era rodeado, ungido, expuesto e intervenido para devolverlo a un orden de género que la comunidad consideraba natural, divino y sobre todo, el único posible.

Parto de ese recuerdo porque allí se condensa una trama especialmente densa: aquello que en ese contexto se nombraba como liberación era también una marca de diferenciación moral. Algo en ese cuerpo estaba mal, y esa percepción habilitaba el despliegue de una corrección sexo-genérica. Me interesa justamente ese terreno: aquel en que la corrección del deseo, del cuerpo, de la identidad o de los vínculos se presenta como cuidado espiritual y, sin embargo, al hacerlo, puede producir formas de violencia espiritual (Mazariegos, 2024; Vargas et al., 2022). Uso esta noción en un sentido específico y no como sinónimo amplio de violencia religiosa<sup>1</sup>. Retomo la formulación de Vargas, Onofrio y Bautista Fajardo (2022: 28-29), para quienes la violencia espiritual refiere al daño emocional, psicológico y espiritual producido por ideologías religiosas y sociales que niegan la autenticidad y el valor sagrado de una persona o de un grupo. En el caso que traigo, esta noción permite nombrar esa operación específica en la que las referencias a Dios, la salvación, el pecado, el demonio, la sanación o la restauración parecieran justificar cualquier intervención, a la vez que la vuelven moralmente deseable.

En América Latina, la ampliación, o la sola lucha por la ampliación, de los derechos sexuales y reproductivos y de derechos con perspectiva de género no estuvo exenta de respuesta. El campo de fuerzas tensó la disputa. Durante la última década, las conquistas vinculadas a las luchas

---

<sup>1</sup> Conviene distinguir la violencia espiritual de la violencia simbólica, aunque ambas estén estrechamente vinculadas. Pierre Bourdieu (2000) sostiene que la violencia simbólica remite a formas de dominación que se ejercen mediante esquemas de percepción y valoración incorporados como legítimos o naturales. Esa clave ayuda a comprender cómo el binarismo sexo-género y la heterosexualidad aparecen como evidencias. La violencia espiritual, en cambio, permite precisar una modalidad más específica, en la que el daño se legitima a través de una autoridad sagrada, repertorios bíblicos, promesas de salvación, temores de condena y vínculos de confianza devocional. Es decir, no nombra solo una dominación que opera en el plano de los sentidos; nombra un daño que compromete la relación de la persona consigo misma, con su cuerpo, con la comunidad y con lo sagrado, en lo que cree y confía. Por eso resulta especialmente útil para analizar prácticas que se presentan como amor, cuidado o protección y que, al mismo tiempo, producen humillación, culpa, vergüenza o extrañamiento de sí.

feministas y de los movimientos LGBTIQ+ convivieron con una creciente ofensiva que convirtió al género, la sexualidad, la familia y la reproducción en núcleos privilegiados de disputa política y reacción moral (Correa, 2020, 2022; González Vélez, 2018; Torres Santana, 2019; 2020). En ese marco, la llamada “ideología de género” se volvió un significante de combate capaz de condensar miedos, pánicos morales y proyectos de restauración del orden social (Bárceñas, 2022; Bracke y Paternotte, 2018; Morán Faúndes, 2024; Rostagnol, 2019). Lo que allí se disputa, como sostiene Rostagnol (2016), es el control de los cuerpos, los vínculos y las formas de vida.

Uruguay condensa esa coyuntura con una claridad particular. Suele leerse como un país aislado de ciertos procesos, con una temprana secularización e importantes procesos de ampliación de derechos; empero, esa narrativa de excepcionalidad no impidió la consolidación reciente de discursos antigénero y antiderechos, ni los intentos por obstaculizar, erosionar o revertir parte de esas transformaciones democráticas (Abracinskas, 2019; 2022; Caccia y Oyhantcabal, 2024; Oyhantcabal, 2024a; 2024b). En ese proceso, ciertas iglesias (neo)pentecostales adquirieron una relevancia política que no puede reducirse a lo estrictamente devocional. Se han posicionado y organizado en torno a postulados conservadores por la vida, la familia, y en contra de la “ideología de género” (Milsev, 2020; 2021; Oyhantcabal, 2024a; 2024b). Intervienen sobre sexualidad y familia, sí, pero además participan en la producción y control de una moral sexual y en la circulación de pánicos morales en torno al género y en la defensa de un orden sexo-genérico binario, jerárquico y patriarcal (Oyhantcabal, 2024a, 2024b; Rostagnol, 2019).

Este artículo se basa en un trabajo de campo etnográfico que realicé durante casi cuatro años en cinco iglesias (neo)pentecostales de Uruguay con perfiles neoconservadores antigénero. Siguiendo a José Manuel Morán Faúndes (2022, 2023a), propongo el concepto de neoconservadurismos antigénero para dar cuenta de un campo heterogéneo de actores religiosos, políticos, mediáticos y organizacionales que se articulan de manera contingente en torno a agendas comunes. Entre ellas, la oposición al género como categoría analítica, el rechazo a los derechos sexuales y reproductivos y la defensa de un orden familiar cristiano, patriarcal, cisheterosexual y reproductivista ocupan un lugar central. Asistimos a un “ecosistema político” (Cabezas y Vega, 2022), capaz de operar estratégicamente como una hidra que ataca simultáneamente por múltiples frentes (Correa, 2022b).

En este contexto, me interesa abordar algunas interrogantes en torno a cómo se nombran y producen las desviaciones sexo-genéricas en estas iglesias, qué prácticas se despliegan dirigidas a corregirlas o encauzarlas y qué marcas dejan en las trayectorias afectivo-sexuales de quienes las transitan. Propongo leer estos espacios como escenarios donde se arma un dispositivo religioso de corrección sexo-genérica: allí se produce el desvío, se interviene sobre él y se inscriben sus marcas. La apuesta del artículo está en ese pliegue: en el momento en que esa política sexual se encarna en escenas concretas. Leído desde esa clave, este artículo dialoga con discusiones más amplias sobre violencia, regulación y disidencias sexo-genéricas en el Cono Sur, aunque, en este caso, lo haga desde una entrada etnográfica contemporánea y no desde una reconstrucción sociohistórica.

## 2 Recorte etnográfico, estrategia de investigación y posicionamiento situado

La investigación<sup>2</sup> etnográfica en la que se apoya este artículo se desarrolló entre 2022 y 2025 en iglesias (neo)pentecostales de Uruguay. Elegí trabajar con estas iglesias porque se han consolidado como uno de los actores claves de la ofensiva antigénero, tanto por su crecimiento como por su capacidad de movilización en campañas, marchas y actividades diversas contra los derechos sexuales y reproductivos y la perspectiva de género. Esto ha sido particularmente evidenciado y estudiado en varios países de la región (Bárceñas, 2022; Correa, 2020; 2022; Goldstein, 2020; González Vélez, 2018; Motta y Amat y León, 2018; Torres Santana, 2019; 2020). En Uruguay, en cambio, la producción académica sigue siendo escasa. Como antecedentes directos, destacan el trabajo de Magdalena Milsev (2020; 2021), centrado en una iglesia neopentecostal de Montevideo, que muestra la tensión entre fe, género y sexualidad es una zona persistente de conflicto, vigilancia y producción de sentido dentro del campo religioso, y el artículo que escribimos junto a Pablo Camacho y Susana Rostagnol en el marco de una investigación sobre género, sexualidad y reproducción en iglesias (neo)pentecostales en Rivera, al norte del país (Camacho, Oyhantcabal y Rostagnol, 2024).

En mi investigación me centré en cinco iglesias porque reunían una serie de condiciones especialmente relevantes para el problema que buscaba analizar: una circulación pública visible de discursos conservadores sobre género, sexualidad y familia; una proyección que desborda lo estrictamente vinculado al templo, con actividades en redes sociales y medios masivos de comunicación, alianzas entre iglesias y vínculos con actores transnacionales, incluidos actores políticos; y, en algunos casos, intervenciones políticas directas, incluso político partidarias. A su vez, eran espacios que me permitían seguir trayectorias sexo-afectivas de fieles y reconstruir escenas donde la corrección sexo-genérica aparecía como horizonte plausible. Este artículo, entonces, no habla sobre “las iglesias evangélicas” en abstracto, sino sobre un segmento específico del mundo (neo)pentecostal donde la reacción antigénero adquiere densidad institucional y se traduce en intervenciones sobre cuerpos, deseos, vínculos y trayectorias. No se trata, por tanto, de un recorte representativo del mundo evangélico (neo)pentecostal uruguayo en su conjunto.

Realicé una etnografía multisituada orientada por circuitos, desplazamientos y escenas. El trabajo de campo no ocurrió únicamente dentro de los templos. Observé y participé en cultos, reuniones de oración, actividades de alabanza, encuentros de formación, células, grupos amigos, retiros, congresos, cumpleaños, reuniones en hogares y en casas y otras escenas de sociabilidad cotidiana. También seguí actividades públicas en plazas, parques y calles cuando estas iglesias buscaban proyectar sus agendas hacia fuera del templo. Esa circulación me permitió moverme entre distintos niveles: el institucional y parainstitucional, el de las interacciones cotidianas y el de las subjetividades.

Para este artículo, esa circulación entre escalas fue clave porque me permitió ver que las prácticas de corrección se despliegan de distintas formas en esos niveles. El material de observación fue registrado en notas de campo escritas durante y después de cada instancia, atendiendo a lo dicho, a los gestos, a las disposiciones corporales, a los silencios, a los climas afectivos y a los modos de circulación de la autoridad.

---

<sup>2</sup> Esta investigación cuenta con la aprobación del Comité de Ética de la Universidad de la República, Uruguay.

A eso se sumaron 36 entrevistas<sup>3</sup> en profundidad y semiestructuradas, de entre dos y tres horas de duración, grabadas con consentimiento previo y luego transcritas y anonimizadas. Las entrevistas se construyeron a partir de contactos generados en el propio campo y mediante recomendaciones entre personas interlocutoras, en una lógica de bola de nieve que me permitió acceder tanto a personas aun vinculadas a estas comunidades como a otras que se habían distanciado de ellas. La apuesta fue reconstruir trayectorias, comparar escenas, seguir regularidades y tensiones, y poner en relación voces heterogéneas en términos de edad, pertenencia de clase, procedencia territorial, racialización, identidad de género, orientación sexual y posición dentro de la iglesia. Esa heterogeneidad no fue construida siguiendo un criterio de muestreo representativo, por lo que no busca dar cuenta de la composición demográfica de estas iglesias. Lo que sí permite mostrar es la diversidad de trayectorias, posiciones, necesidades e intereses que atraviesan estos espacios de fe y complejizan lo que allí sucede.

Para este artículo priorizo un subconjunto de ese corpus: personas que atravesaron o presenciaron prácticas de corrección sexo-genérica, y también ex líderes o integrantes que las justificaron, acompañaron o administraron. Este recorte me permite ver que la corrección no recae de manera uniforme y que las condiciones de su recepción, negociación o fuga varían según las vidas concretas que la atraviesan. Los nombres propios utilizados en el artículo son pseudónimos. Esa decisión, junto a la del anonimato institucional, no responde simplemente a una cautela metodológica, sino también a un criterio de cuidado frente a un campo sensible, donde exponer instituciones o trayectorias individuales podría reactivar daños, conflictos familiares o consecuencias no deseadas para quienes compartieron sus experiencias.

Asumo este trabajo desde una perspectiva feminista y situada, con sus desafíos y potencias (Gregorio Gil, 2019). Llegué al campo con preguntas ya orientadas por una preocupación previa por la sexualidad, la regulación moral y los avances neoconservadores en Uruguay; como ya lo enuncié. Sin embargo, esa posición no anuló el trabajo reflexivo e interpelante propio del quehacer etnográfico; lo volvió más consciente de mis propias condiciones, mis sesgos y mis puntos ciegos. Fue un trabajo marcado por la incomodidad, o como dice Sirimarco (2022) el malestar antropológico. Me interesa señalar esto, porque busqué en todo momento sostener una escucha que no convirtiera a las personas entrevistadas en caricaturas o meras ilustraciones de una tesis previa (De Stefano, 2023), pero tampoco simulé una distancia aséptica (Kovats, 2002) frente a prácticas que, para muchas de esas personas, implican sufrimiento, vergüenza, silencios o reelaboraciones difíciles. La reflexividad apareció entonces, constantemente, en la atención sostenida a cómo mis preguntas, mis incomodidades y mis lecturas fueron ordenando el campo.

### **3 Genealogías del desvío sexo-genérico y de su corrección**

Lo que en el trabajo de campo aparece bajo el nombre de “*sanación*”, “*liberación*” o “*restauración*” no remite a una particularidad reciente del mundo (neo)pentecostal uruguayo. Remite a una historia más larga, sedimentada, en la que ciertos cuerpos, deseos, vínculos e identidades fueron producidos como desorden, anomalía, pecado o patología y, a partir de esa producción, se volvieron objetos legítimos de intervención. Traer esa genealogía tiene una necesidad analítica precisa para pensar el hoy en estos contextos.

---

<sup>3</sup> Las personas fueron informadas de los objetivos, alcances y limitaciones del estudio, y brindaron su consentimiento libre e informado. En todo momento se garantizó la posibilidad de abandonar la entrevista o de no responder a determinadas preguntas, sin consecuencias para su participación.

Como ha señalado Susana Rostagnol (2016), el control de los cuerpos y las sexualidades constituye un problema estructurante de la vida moderna. Allí se anudan racionalidades médicas, higienistas, estatales y moral-religiosas; allí se afirman formas de autoridad sobre la reproducción, el parentesco y la diferencia sexual; allí también se organiza una distribución desigual del poder entre los géneros que vuelve a la familia una pieza decisiva del orden social. La sexualidad, vista desde esta clave, deja de aparecer como simple expresión de la intimidad o como impulso natural y pasa a mostrar su densidad política: es uno de los terrenos privilegiados donde la modernidad occidental produjo saberes sobre el cuerpo, la diferencia, la normalidad y la desviación, inscribiendo en ellos jerarquías, miedos y tecnologías de corrección (Foucault, 1977; Rubin, 1984; Weeks, 1998).

Retomo la noción de “*desvío*” no porque la asuma como descripción transparente de una realidad, sino porque me interesa seguir el trabajo que esa palabra hace en el campo. Hablo, entonces, de “*desvío*” [sexo-genérico] como una noción que en mi material funciona a la vez como categoría nativa y como problema histórico. Es nativa porque en el mundo (neo)pentecostal la idea de “*desviarse*” del camino de Dios nombra, interpreta y vuelve legibles ciertos cuerpos, deseos, vínculos, prácticas e identidades como apartamiento, caída, tentación o extravío moral. Pero esa gramática religiosa se asienta en una historia más amplia de clasificación, valoración y gobierno de las diferencias sexo-genéricas. En esa producción del desvío, la religión cristiana tuvo un lugar decisivo al codificar determinadas prácticas y deseos bajo el signo del pecado, la impureza o la tentación. La medicina y la psiquiatría no desplazaron esa gramática moral; la tradujeron, la reorganizaron y la secularizaron, volviéndola saber experto, diagnóstico, síntoma, trauma o disfunción (Foucault, 1977). La familia moderna, a su vez, funcionó como escena cotidiana de aprendizaje, vigilancia y reproducción de un orden sexo-genérico que presentó la diferencia sexual como destino y la heterosexualidad como orientación legítima de los cuerpos y los afectos (Rich, 1996; Wittig, 2006).

De allí que el desvío no pueda pensarse ni como mera invención discursiva de un actor particular ni como evidencia natural de una diferencia preexistente. La ciencia, el derecho, la psiquiatría, la medicina, pero también la religión y la sociabilidad cotidiana actuaron como una constelación entrelazada que volvió inteligibles ciertas vidas y tornó corregibles otras. Ese punto me importa especialmente aquí, porque permite salir de una lectura restringida que ubicaría la corrección sexo-genérica solo en el plano de la creencia o del ritual religioso. Lo que estas iglesias activan no nace con ellas ni se explica únicamente por su teología: condensa una larga historia de regulación sexo-genérica y reactualiza, en clave contemporánea, sus lenguajes, sus promesas y sus violencias.

Eso me permite precisar mejor qué entiendo por corrección. Si el desvío es una producción histórica, la corrección tampoco puede pensarse como acto puntual, excepcional o estrictamente terapéutico. En esta oportunidad me interesa analizarla como un dispositivo, en sentido foucaultiano: un entramado heterogéneo de discursos, autoridades, prácticas, espacios, saberes y afectos que orienta conductas, jerarquiza vidas y produce sujetos legibles (Foucault, 1977). Vista así, la corrección sexo-genérica no alude únicamente a prohibiciones explícitas sobre ciertas prácticas sexuales. Refiere a una intervención más amplia sobre las formas de habitar el cuerpo, presentarse ante otras personas, nombrar los afectos, organizar la intimidad, imaginar el futuro y entrar, o no, en las promesas de la familia reconocible.

Ahí se vuelve más nítido el vínculo entre corrección sexo-genérica y política sexual. Lo que está en disputa es el orden legítimo de los cuerpos, los vínculos y las formas de vida. Rubin (1984) mostró con claridad que toda sociedad organiza jerarquías sexuales que distribuyen de manera desigual valor, respetabilidad y castigo. Judith Butler (2007) complejizó esa escena al mostrar que la norma

no se limita a regular prácticas ya existentes: produce los contornos de lo vivible y lo reconocible. No toda vida entra con la misma facilidad en el campo de lo humano; hay cuerpos que deben justificarse más, identidades que aparecen como exceso y deseos que quedan marcados por una exterioridad persistente. La corrección sexo-genérica trabaja precisamente en ese umbral. Intenta traer de vuelta a la inteligibilidad aquello que se percibe como impropio, ambiguo, excesivo, abyecto o improductivo para el orden sexo-genérico dominante.

Desde esa clave, la politización contemporánea de la sexualidad en América Latina no puede pensarse apenas como la irrupción de nuevos actores o nuevas demandas. La expansión de derechos sexuales y reproductivos, el acceso a la educación sexual, el reconocimiento de vínculos no heterosexuales, las luchas por la despenalización del aborto y la creciente visibilidad de las disidencias sexo-genéricas hicieron más evidente que la sexualidad constituye un terreno de fuerte intervención y disputa política (Sempol, 2016). Éric Fassin (2012) nombra este proceso como democratización sexual: una incorporación siempre desigual e inestable de principios de libertad, igualdad y justicia al campo de la sexualidad, la reproducción, los vínculos erótico-afectivos y las identidades sexo-genéricas. La categoría resulta útil porque además de conquistas normativas; permite registrar al mismo tiempo avances, persistencias conservadoras, reacciones y nuevas exclusiones (Pecheny, 2014). En esa misma dirección, Rostagnol (2016) insiste en que los derechos sexuales deben pensarse en su aterrizaje desigual en la vida cotidiana ya que la democratización sexual no agota por sí sola la desarticulación de jerarquías morales sedimentadas.

Juan Marco Vaggione (2014) ha mostrado que esa agenda de derechos sexuales y reproductivos obligó a revisar de qué modo lo religioso sigue matizando el derecho, el Estado y la cultura, incluso en democracias que se narran a sí mismas como seculares. Esto pasa por constatar la presencia de iglesias o actores confesionales en el debate público, pero también por advertir cómo ciertos sedimentos doctrinales siguen operando como sentido común, defensa de la vida o protección de la infancia, aunque se recurra a otro registro retórico para ello (Vaggione, 2005). En Uruguay, esa tensión adquiere una densidad particular. La narrativa de excepcionalidad secularizadora convive con persistencias morales, reacciones conservadoras y formas de reapropiación de la laicidad para restringir derechos (Habiaga *et al*, 2022; Oyhantcabal, 2024b; Rostagnol, 2019). En esta línea, conviene no leer la realidad actual como una oposición entre religión y derechos, sino como una forma contemporánea de restauración moral en la que la religión ocupa un lugar central, pero no exclusivo. Como advierte Morán Faúndes (2024), las disputas en torno a la política sexual activan articulaciones complejas entre actores confesionales y seculares, y muestran hasta qué punto la fe puede adquirir modulaciones estratégicamente seculares para intervenir en la política, el derecho y la esfera pública. Vaggione (2005) nombró ese movimiento como secularismo estratégico.

Las trayectorias trans y no binarias funcionan como una suerte de epítome aquí, porque vuelven especialmente nítido ese punto al tensar de manera más explícita la pretensión de naturalidad del binario sexo-género (Oyhantcabal, 2024a). Rostagnol y Recalde (2021) muestran que esas trayectorias de personas trans obligan a mirar el carácter histórico y relacional de los cuerpos sexuados y a advertir cómo el binario se impone, se administra y se protege. Ferrigno (2025), por su parte, al analizar la politización contemporánea de las identidades no binarias, permite ver además que lo que entra en crisis no es solamente una frontera identitaria puntual, sino la arquitectura misma de los binarismos y las violencias que produce su reiteración cotidiana. En ese marco, la corrección sexo-genérica adquiere un espesor más preciso: nombra una modalidad de intervención orientada a restituir inteligibilidad cisheterosexual allí donde el cuerpo, el deseo, la apariencia, el vínculo o la biografía se perciben como desacomodados respecto de ese orden.

Las llamadas terapias de conversión, terapias de reorientación sexual o Esfuerzos para Corregir la Orientación Sexual y la Identidad de Género (ECOSIG) se inscriben en esta genealogía. La categoría resulta útil porque permite nombrar prácticas explícitamente orientadas a corregir la orientación sexual o la identidad de género bajo la idea de que constituyen un problema psicológico, moral o espiritual susceptible de tratamiento. Borrillo (2022) muestra que esas intervenciones han sido impulsadas por líderes religiosos, profesionales de la salud y familiares. A fines del siglo XX, la American Psychiatric Association declaró su oposición a la patologización de la homosexualidad y manifestó su preocupación por este tipo de prácticas; sin embargo, continúan vigentes y han sido ampliamente señaladas por sus efectos dañinos, entre ellos depresión, ansiedad, aislamiento social, deterioro de la autoestima e ideación suicida (Tec-López, 2024).

Este artículo dialoga con esa discusión, pero no para identificar sin más la experiencia observada en estas iglesias con las versiones más formalizadas de las ECOSIG. Lo que busco mostrar es algo apenas distinto y, a la vez, emparentado: un repertorio más difuso, cotidiano y relacional de corrección sexo-genérica que desborda el formato terapéutico estabilizado. Exorcismos, retiros, hogares, vigilancias pastorales, consejos familiares, lecturas patologizantes, pedagogías afectivas y promesas de restauración integran aquí una misma trama. En ese sentido, la corrección sexo-genérica nombra una modalidad de intervención orientada a restituir la inteligibilidad cisheterosexual allí donde el cuerpo, el deseo, la apariencia, el vínculo o la biografía se perciben como desacomodados respecto de ese orden.

#### **4 Producir el desvío: herida, pecado, enfermedad o posesión**

La producción del desvío, es la primera operación del dispositivo. Produce un tipo de sujeto: alguien cuya vida sexo-genérica aparece como problema, alguien sobre quien se vuelve legítimo intervenir, alguien a quien se puede reconducir. En las escenas de trabajo de campo que presento a continuación, estas lógicas no operan de manera aislada; se solapan, se refuerzan y a veces se alternan, mostrando cómo la construcción de la idea de “desvío” se da en la propia cotidianeidad de la iglesias y de sus fieles.

En una prédica, el apóstol más reconocido e influyente en Uruguay presentó orgulloso a Martina, una joven a la que había “*devuelto a su estado natural*”, haciendo referencia a que había logrado resituirla en la matriz de inteligibilidad cisheterosexual (Butler, 2007). La invitó al escenario entre aplausos y, mientras la abrazaba con una mano, con la otra sostenía el micrófono para narrar su historia. Con un tono paternal, casi compasivo, relató el vacío, la soledad y la depresión con la que había vivido su vida, “*al punto de creer que para salir adelante tenía que convertirse en Martín*”. Así llegó a la iglesia, según cuenta él, con la cabeza rapada, vestida de varón y presentándose sin la “a” final de su nombre.

El apóstol la presenta como un ejemplo de lo que le sucede a la persona “*desviada del camino de Dios*”. Su identidad trans aparece como el resultado visible de una herida vital causada por su familia: “*un papá dominante, un abuso sexual, referentes varones ausente, una madre dedicada al trabajo. Eso de que nacen así no lo creemos*”, señala enfáticamente. Coloca así la desviación como consecuencia de una falla social y moral, porque, según continúa, “*el diseño de Dios siempre es perfecto, son otros quienes lo desvían*”. Su forma de producir la noción de desvío es interesante, en tanto construye la idea de que hay una suerte de orden verdadero, natural y sagrado (Milsev, 2021), que es tanto el moralmente correcto y superior como el propio de la esencia del sujeto, de su interioridad.

Nahuel, ex pastor de 35 años que hoy mantiene una relación ambivalente con la iglesia, lo formula de otro modo similar cuando dice que *“casi todo en la vida es pasajero. Sobre todo en los trans, muchas cosas pueden ser pasajeras”*. El desvío aparece entonces como *“una crisis adolescente, una confusión momentánea o una rebelión, que puede y debe corregirse con el acompañamiento espiritual apropiado”*. Refuerza así la idea de ilegitimidad de esa trayectoria, del *“error”* que debe ser intervenido, sobre todo en la adolescencia y la juventud, presentadas como edades especialmente vulnerables. En sus palabras: *“las personas jóvenes, sobre todo si vienen de trayectorias marcadas por la precariedad, el abuso o la violencia, son más vulnerables a caer en el error de pensarse desde otro sexo”*. La agencia queda así parcialmente suspendida: la persona no elige del todo, pero tampoco encarna una verdad propia. Está herida, confundida o equivocada, y precisamente por eso puede y necesita ser reconducida.

A veces, sin embargo, esa misma lectura moral desplaza el peso hacia la responsabilidad individual: *“Un homosexual, una lesbiana o un multiamor es un pecador como cualquier otro. Dios te ha dado el derecho de pecar. Esto es la vida y esto es la muerte: elegí la vida”*. me dijo el mismo apóstol en una entrevista. Acá el desvío aparece como elección autónoma y libre. Esta oscilación es importante porque permite ver a la persona sexo-disidente alternativamente como víctima o como agente del pecado, según lo que convenga al trabajo correctivo. En un caso necesita acompañamiento, en el otro, arrepentimiento. En ambos, el deseo no normativo se ubica simbólicamente del lado de la muerte, mientras la vida queda asociada a la obediencia religiosa, a la familia heterosexual y a la aceptación del género asignado. Ahí se dibuja una frontera moral tajante entre vidas vivibles y vidas que deben ser reconducidas.

Pedro, docente y artista de 55 años, permite ver otra inflexión de esta lógica. Formado en iglesias evangélicas y hoy activo en una comunidad pentecostal, me contó que durante años buscó en la Biblia una explicación para su propio deseo. Lo que encontró lo dejó tranquilo, la condena no opera de forma homogénea, hay una frontera puesta sobre el acto. *“No te echarás con varón como con mujer”*, repite. El problema, entonces, ya no es el deseo en sí. El problema es la práctica, y más precisamente en el uso del cuerpo *“como una mujer”*: *“En ese momento, funcionás como una mujer para el otro ¿no? (...) Pero es una maldad porque el otro no fue creado para eso. La mujer está creada para eso”* (Pedro, entrevista). La lectura moral se vuelve también una lectura material del orden de género, una suerte de anatomopolítica: los cuerpos tienen funciones precisas, los orificios tienen destinos prediseñados. En consecuencia, no cualquier relación puede ser vivida como sexualidad legítima. Lo que Pedro defiende excede una prohibición moral específica. Defiende una organización jerárquica de los cuerpos donde la feminización del varón aparece como degradación y donde la diferencia sexual se vuelve guión obligatorio para el uso legítimo del placer. La condena del acto es, al mismo tiempo, una defensa de un sistema de género bastante específico (Lugones, 2008; Scott, 1996).

La patologización sigue operando como lectura cuando la disidencia sexo-genérica se vuelve trastorno psíquico o enfermedad. Una publicación en Twitter del apóstol decía: *“La Iglesia es hospital de enfermos y no archivo de santos. Bienvenidos los pecadores”*. En una entrevista le pregunté por esa frase y respondió hablando del trabajo de los hogares de la iglesia. En el mismo movimiento agregó: *“las personas homosexuales, además son adictos, además son delincuentes. Nos necesitan. Nosotros les damos techo y familia”*. La frase arma un continuo moral y patológico donde homosexualidad, adicción, delito y desamparo aparecen pegados. La iglesia se ofrece como hospital, refugio y familia sustituta, pero esa oferta de acogida descansa sobre una degradación previa del sujeto. Para poder ser salvada, la persona tiene que ser antes constituida como caída, dañada, incapacitada para conducirse por sí misma.

El diagnóstico patologizante circula más allá de la retórica pastoral más institucional. Aparece también en comentarios aparentemente menores que condensan una lectura social más amplia del desvío. Un domingo, caminando con Javier, un fiel de su iglesia, pasamos frente a una publicidad de la Intendencia de Montevideo que decía *“Montevideo diversa”*. Su reacción fue inmediata: *“Claro, esto acá debe estar enardecido de maricones. Es lamentable esta sociedad enfermiza de mierda”*. Ahí emerge una lectura que desplaza la persona en particular, hacia la ciudad y su gobierno, leídos como cuerpo enfermo, como clima social corrompido de una sociedad que habría perdido sus límites morales. La diversidad deja de ser rasgo de ciudadanía o de reconocimiento y se transforma en marca de decadencia colectiva. En ese punto, se puede ver cómo la producción del desvío desborda el templo para volcarse hacia formas de interpretar el orden social en el que la visibilidad sexo-disidente resulta intolerable. En definitiva, porque cuestiona jerarquías más amplias sobre género, familia, autoridad y convivencia.

Hay además una lógica espiritual que conviene señalar. Allí el desvío no se entiende principalmente como pecado ni como enfermedad, aunque pueda articularse con ambos; se lee como intrusión demoníaca, posesión o influencia externa. Thiago, varón trans de 18 años de una zona periférica de Montevideo, me dijo: *“A mí me decían: ‘Lo que vos sentís es el demonio. Es el demonio que se quiere apoderar de tu cuerpo’”*. Ricardo, varón trans de más de 50 años, anticipa algo similar cuando imagina el veredicto de su antigua congregación una vez que se fue de ella para poder transicionar: *“ellos deben decir que yo dentro mío traía un demonio”*. Juan, un joven universitario de casi 30 años que pasó por varias iglesias, resumió las enseñanzas que recibió en ellas: *“la homosexualidad es causada por un demonio. Si sos hombre, un demonio femenino que entra dentro de tu cuerpo, y al revés. Es decir, la ‘ideología de género’ es eso, es algo del diablo”*. Es interesante que nuevamente la ciudad puede aparecer también como locus de posesión: cuando investigamos en la ciudad de Rivera (Camacho, Oyhantcabal y Rostagnol, 2024), al presentarnos como montevideanos un pastor rápidamente anunció: *“En Montevideo está Satanás. Es una ciudad perdida”*

En las lecturas de posesión, la agencia del sujeto se desplaza de nuevo. La persona, o hasta la ciudad, ya no aparece como pecadora responsable, ni como confundida o dañada, aparece como territorio tomado por una fuerza externa. El deseo y la identidad no normativa pasan a ser señal de invasión demoníaca. Esa desposesión de agencia tiene consecuencias importantes porque introduce la posibilidad de corrección a través de prácticas de expulsión: el exorcismo, la oración intensiva, la guerra espiritual, entre otras. También permite imaginar que corregir es una *“liberación”* de una presencia maligna. Esta lógica basada en lo espiritual es especialmente eficaz porque reorganiza la escena: quien interviene no castiga, combate al demonio; quien corrige no disciplina, rescata. La intervención pastoral gana así una justificación más poderosa y, al mismo tiempo, más difícil de impugnar desde dentro.

La lectura espiritual del desvío enlaza, además, de forma explícita con la coyuntura antigénero. Cuando Juan dice que la *“ideología de género”* es del diablo, la guerra espiritual sale del cuerpo individual y se proyecta sobre una escena pública más amplia, en sintonía con lo que ya aparecía en el comentario de Javier y del pastor de Rivera. Lo sexo-disidente deja de ser apenas un problema de interpretación individual o humana. Es de otro orden. Se vuelve signo de una ofensiva que amenaza a la sociedad toda, especialmente a la niñez, a la familia y al orden nacional (Oyhantcabal, 2024a; 2024b). Demonizar el género y las disidencias permite traducir una disputa político-cultural en combate moral absoluto, donde no hay diálogo ni consenso posible, simplemente erradicación de un enemigo total (Morán Faúndes, 2023b). Lo que está en juego es qué mundo se considera habitable y cuál debe ser restaurado.

Todas estas escenas muestran el entrelazamiento complejo de un gradiente de lecturas, donde una persona puede ser al mismo tiempo pecadora, enferma y poseída; puede aparecer como responsable y como víctima; como alguien que eligió mal y como alguien a quien el demonio o la herida arrancaron de su destino verdadero. Esa superposición, que podría resultar confusa o contradictoria, le da sin embargo plasticidad al dispositivo. Permite mover la lectura según la escena, el contexto, la coyuntura política y el tipo de intervención que se quiera legitimar. También deja ver que lo que estas iglesias construyen como problema desborda la práctica o la identidad puntual, es una forma de vida que amenaza un orden sexo-genérico más amplio: binario, cisheterosexual, familiarista y jerárquico. Ahí empieza la corrección; en la producción de un sujeto corregible y en la naturalización de la intervención sobre él en nombre de Dios, de la salud o del bien común.

## 5 Corregir para sanar: rituales, retiros y vigilancia

*“Entonces me hicieron un exorcismo. Más de una vez me hicieron un exorcismo. En diferentes iglesias”, me dijo Thiago. Después empezó a describirme la escena con precisión: “Empiezan a decir: ‘En el nombre del Padre, del Espíritu Santo’, como cinco veces. Te ponen la cruz en el pecho, te ponen una mano en la cabeza y te ponen agua bendita. Y dicen: ‘¡Sal demonio!, ¡sal demonio! ¡Este no es tu cuerpo! ¡Sal!, ¡sal!, ¡sal!’ Te echan agua bendita en la cara, en el cuerpo. Y todo así”.*

La lógica espiritual había producido a la persona como territorio invadido; ahora el exorcismo ofrecía la técnica para devolverla a su estado *“natural”*, mediante la intervención sobre un cuerpo convertido en superficie de una batalla.

El exorcismo es una práctica ritual cristiana que busca expulsar fuerzas espirituales malignas o demoníacas de una persona considerada víctima de posesión. Desde una mirada fenomenológica (Csordas, 1990), estos rituales pueden pensarse como prácticas que movilizan lo que Luhrmann (2020) llama absorción: la capacidad de sumergirse en un entorno ritual suspendiendo momentáneamente el juicio crítico. La repetición de gestos, palabras y símbolos actúa como dispositivo que orienta los cuerpos hacia un “modo somático de atención” (Csordas, 2011), entrenándolos a sentir e interpretar lo ocurrido como prueba de lo sagrado. Es decir, la eficacia del ritual pasa tanto por expulsar, como por producir evidencia.

Cuando le pregunté a Thiago cómo se había sentido durante esos exorcismos, respondió: *“Me daba mucha risa. Yo me reía por dentro diciendo: ‘¿por qué hacen estas estupideces?’ (...) Me preguntaban: ‘¿te sentís mejor?’ Y yo: ‘sí, sí, me siento mejor’. Pero para que pararan, porque me aburría. Bostezaba y me dormía, y decían: ‘¡está funcionando!, ¡está funcionando!’”*. Su relato deja ver cómo cualquier gesto corporal puede ser capturado como prueba de intervención: el bostezo, el sueño, o como aparece en otras escenas el temblor, el llanto, la caída, el silencio. Son signos que pueden ser leídos como presencia o expulsión de lo demoníaco, es decir, como avance de la restauración y de la recuperación. La lectura espiritual transforma así la falta de efecto en efecto y refuerza el diagnóstico inicial. Incluso cuando la absorción no se produce, el blindaje del yo (Luhrmann, 2020), esa actitud de escepticismo frente a la permeabilidad espiritual, no desactiva el ritual; queda reinscripto dentro del mismo marco de inteligibilidad religiosa. Tanto la apertura como la resistencia terminan confirmando el poder del rito.

El ungimiento con aceite es otra práctica recurrente, como aparecía en la escena relatada por Camilo sobre Omar. Trabaja en una dirección cercana a la del exorcismo, prometiendo restauración a la vez

que haciendo visible que hay algo que corregir. El cuerpo “sanado” es también el cuerpo señalado, marcado y expuesto ante la comunidad. Hay algo teatral allí, en la medida en que la corrección no se juega en privado, sino a la vista de otras personas, enseñando qué puede hacerse y qué no, pero también qué le ocurre a quien se aparta del camino esperado. Exorcismos y ungimientos muestran así una primera capa de la intervención ritual sobre la corporalidad.

Pero la corrección va más allá de esas escenas de intervención puntual e intensiva. Necesita también reiteración, entorno y tiempo. Ahí entran los retiros, los encuentros y los campamentos como otra instancia clave. Ricardo narra que vivió varios exorcismos sin que algo cambiara realmente, pero recuerda que antes de abandonar definitivamente la iglesia, le insistieron para que participara de un retiro. Finalmente aceptó. Recuerda la convivencia intensa, la cantidad de actividades y personas: *“todo está puesto para que se produzcan cambios en vos”*, señala y después resumió esa experiencia con una frase: *“Es como un lavado, pero a fondo de cabeza”*. Narra también la tranquilidad que le dejó ese encuentro. Durante un tiempo, dijo, *“estuve todo así, tranquilo”*. Sin embargo, nombra esa tranquilidad más que como una liberación, como la suspensión del conflicto producto de negar la atracción afectivo sexual que sentía por las mujeres. La intervención trabajaba sobre su conducta, desorganizando su forma previa de sentir, de pensarse, de narrarse y de desear. *“Es algo antinatural”*, describe más adelante, *“como tener hambre y decirte: ‘¡No! No debo comer, no debo comer’”*.

Lo que aparece aquí es una suerte de pedagogía de la renuncia. Un pastor lo formula con la metáfora del cerdo y la oveja:

*Dios quiere una iglesia pura, sin mancha, limpia. Por lo que el espíritu santo hará todo para que disminuya el deseo de tu carne (...) El espíritu santo va a trabajar contigo para que dejes de desear el pecado. Las ovejas pueden caer en el lodo, pero solo los cerdos se revuelcan en él. Oveja es la que me oye, la que me sigue. (...) El diablo te conoce y sabe con qué tentarte, pero tenes que seguir el poder de la fé de Dios. El diablo te ha hecho sentir placer con eso. ¡Librame de mi deseo de hacer pecado! Si tu ojo te hace caer, ¡quítatelo! Es preferible llegar al cielo tuerto que al infierno con ojos*

Así, los retiros producen alivio, calma y la impresión de haber encontrado por fin un cauce; pero a cambio de obediencia, autocontrol y vigilancia de sí. Ahí radica parte de su fuerza: no suprimen el deseo, lo convierten en campo permanente de combate interior.

Esa lógica de inmersión reaparece también en los llamados hogares o refugios, donde el tratamiento deja de parecer un momento extraordinario y se convierte en forma de convivencia. En una entrevista, un pastor me habló de Darío, un joven que había destransicionado *“gracias a la iglesia”*. Es curioso que en su relato insistió menos en lo que la institución le prohibía que en lo que le ofrecía: *“Si no hubiera venido a la iglesia ya estaría muerto, pero muerto bien muerto. Pero lo hemos amado, lo hemos cuidado, lo hemos guardado. Y el tipo está saliendo adelante. Por eso le llamamos hogar. No es un protocolo sanitario, no. Te damos techo. Te damos familia”*. La frase muestra el núcleo de esta forma de intervención: la corrección se vuelve inseparable del amparo.

Ahí aparece con más nitidez la ambivalencia. El hogar cobija, alimenta y contiene, pero funciona también como dispositivo de reorganización moral y relacional. Como señala Veena Das (2008: 437), *“las instituciones sociales están profundamente implicadas en dos modos opuestos: el de la producción de sufrimiento y el de la creación de una comunidad moral capaz de lidiar con él”*. En este caso, la iglesia-hogar no sólo ofrece refugio, sino que reordena la vulnerabilidad dentro de una trama donde el cuidado legítima subordinaciones y la pertenencia queda atada a la obediencia. Esas instituciones pueden ofrecer techo, comida o familia sustituta y, justamente por eso, la corrección

gana eficacia. El hogar ampara bajo condición: se puede entrar, quedarse, ser acogida, siempre y cuando se acepte un trabajo de restauración sobre el cuerpo, la identidad, el deseo y las relaciones. La frase de Patricia, ex líder juvenil, lo condensa con mucha claridad cuando habla de cómo la institución recibe a las personas LGBTQ+: *“Amarlos, por supuesto. Que vengan a mi iglesia, por supuesto. Pero no van a poder hacer nada; solo esperamos que tengan un cambio”*. La acogida vuelve más densa la norma. La persona es bienvenida mientras permanezca disponible y se muestre obediente para la restauración. Ese doble registro naturaliza un régimen de vigilancia donde la contención se vuelve indistinguible del tutelaje moral y afectivo (Nugent, 2008).

La intervención correctiva se sostiene, también, en la trama cotidiana de la comunidad. Familias, amistades, liderazgos, comentarios de pasillo, redes sociales, grupos de oración y conversaciones en la puerta del templo funcionan como red de detección e intervención. René, una persona no binaria criada en una familia cristiana, recordó que su madre revisó sin permiso sus redes sociales, uno de los pocos espacios donde podía expresarse con mayor libertad, *“para llevarle información al pastor de la iglesia”*. A partir de allí se activó una corrección más visible dentro de la iglesia, lo que le llaman *“disciplinamiento”*: la suspensión de sus roles de liderazgo y de la participación en actividades especiales de la iglesia. La sanción institucional se convierte así en una herramienta para administrar la visibilidad de ciertos cuerpos y deseos. René podía quedarse, pero tenía que hacerlo bajo la aceptación de feminizar su apariencia y cortar ciertos vínculos.

Ahí se ve que el tratamiento no consiste únicamente en *“hacer algo”* sobre el deseo. Consiste en reorganizar el lazo social alrededor de él. La vigilancia comunitaria produce obediencia de una manera menos ruidosa que el exorcismo, pero muchas veces con un efecto más duradero. Enseña qué puede mostrarse, qué debe callarse, quién puede ocupar un lugar de liderazgo, qué vínculos son sospechosos, qué gestos activan corrección. También desborda el templo: circula en la casa, en el celular, en el grupo de amistades, en el comentario que anticipa la sanción antes de que esta sea oficial. Ahí el guión sexo-genérico se vuelve vida cotidiana.

Todas estas prácticas (exorcismos, ungimientos, oraciones, retiros, estancias en *“hogares”*, sanciones institucionales y vigilancia cotidiana) constituyen formas de conversión y restauración fundadas en la lógica del *“sanar”* frente al curar. Curar remite más fácilmente a una lógica médica, a una intervención puntual sobre un mal delimitado. Nahuel lo decía así: *“Cuando hablás de terapia de conversión, lo que hacés es un proceso de sanidad”*. *“Sanar”*, en cambio, involucra una transformación más amplia y difusa. Este desplazamiento semántico es clave, porque es el que muestra la operación. La sanidad, además del tratamiento, nombra un horizonte deseable de plenitud, orden y bienestar que vuelve razonable intervenir sobre aquello que antes fue constituido como falla. Mazariegos (2024) ayuda a precisar este punto cuando distingue sanar de curar y muestra que el lenguaje de la sanación puede habilitar procesos de reapropiación y también funcionar como tecnología de reconducción moral.

## **6 Las marcas de la corrección: culpa, ambivalencia, fuga y politizaciones**

*“Lo primero es la culpa. La culpa no te deja de nada. Pero después entendés que por más esfuerzo que hagas no podés evitarlo”*, me dijo Ricardo cuando le pregunté cómo se sentía hoy frente a lo vivido en la iglesia. Lo decía sin dramatismo, como si la culpa fuera ya un sedimento, una costra persistente que lo había acompañado cotidianamente incluso después de haberse ido de la iglesia. *“Sentías una culpa que te molía la cabeza, te angustiabas, realmente te angustiabas”*, agregó, evidenciando que había aprendido a convivir con esa emoción. Su relato deja ver que la corrección

no termina cuando cesa la intervención directa. Esta sigue actuando como voz interiorizada, como vigilancia que se pega al cuerpo y reorganiza la experiencia del deseo.

Desde la perspectiva de Sara Ahmed (2015), la culpa enlaza el yo con normas morales externalizadas e interiorizadas a la vez, en un régimen de vigilancia que atraviesa lo subjetivo y lo social. Implica un castigo autoimpuesto por la ofensa o violación de una norma, regla o ley interna. Como marca persistente, aparece reiteradamente en las entrevistas, muchas veces anudada con la vergüenza. Esta última, señala Ahmed (2015), es una emoción que se experimenta intensamente en el cuerpo y está vinculada a la percepción del yo en relación con otras personas: no es solo un juicio sobre un acto, como la culpa, sino sobre el yo en su totalidad.

Camilo recordaba la adolescencia en la iglesia entre risas y enojo: *“nos exponían adelante de todo el mundo. Era así una humillación. Nos decían: ‘van a estar disciplinados’, y teníamos que, por ejemplo, limpiar el baño durante meses”*. Nuevamente este carácter teatral de la corrección, enfatiza cómo la sanción se vuelve pedagogía para el resto. René, en cambio, lo vivía desde otro lugar: *“yo tenía mucha vergüenza, sentía que me moría si me tocaba disciplina”*. Sus palabras muestran lo que la disciplina genera incluso sobre quienes no recae. Los efectos paralizantes de un cuerpo que “arde” de vergüenza y que, como describe Ahmed (2015), se vuelve contra sí mismo: el fracaso propio se refleja en la mirada ajena y la interpelación social se experimenta vivencialmente como autonegación. Incluso aunque no haya sucedido.

Las marcas afectivas refuerzan la idea de que la corrección no se reduce a cambiar conductas, sino que trabaja sobre el modo en que una persona aprende a habitar su propio cuerpo, a narrar su deseo y a medir el riesgo de cada gesto. La humillación pública, la culpa y la vergüenza no son efectos colaterales; forman parte de una pedagogía. Vuelven al sujeto más gobernable porque lo entrenan en la autocorrección. Vargas, Onofrio y Bautista (2022) identifican este tipo de dinámicas como formas de violencia espiritual: situaciones donde lo presentado como cuidado, consejo o protección divina se vuelve, con o sin intención explícita, daño emocional, psicológico y espiritual.

El abuso religioso, estrechamente vinculado a lo que estas autoras nombran como Supremacía Cristiana, instrumentaliza la confianza depositada en la fe y la vulnerabilidad de una persona para reforzar discursos subordinantes o encauzar trayectorias hacia un molde moral que reduce la libertad real (Vargas et al., 2022). El costo subjetivo de esa violencia aparece en los relatos de René, Camilo, Nahuel, Ricardo, Thiago, Patricia y otras personas que relatan momentos de angustia intensa, depresión, ansiedad y remordimiento. Son emociones producidas en y por un régimen espiritual que convierte ciertas formas del deseo, el cuerpo y la sexualidad en terrenos de sospecha y de combate.

Esta precisión conceptual es importante porque las escenas analizadas no muestran únicamente la marcación deslegitimante de ciertos cuerpos, sino una captura espiritual del sufrimiento. El aprendizaje va más allá de la idea de que cierta forma del deseo es incorrecta; aparece también como aquello que puede separar a la persona de Dios, exponerla a lo demoníaco o volverla indigna de ocupar ciertos lugares en la comunidad. La violencia gana así una densidad distinta porque actúa en la memoria del cuerpo, en la posibilidad y legitimidad para rezar, hablar y tener un vínculo con Dios, en la confianza para nombrarse, en el miedo a estar fallando a quienes fueron referentes espirituales, incluso cuando ya se abandonó la iglesia. La potencia de pensar estas escenas como violencia espiritual (Vargas et al., 2022) está en hacer visible esa zona donde el daño se produce por medio de recursos y lenguajes que, para quienes participan de esos mundos religiosos, organizan pertenencia y sentido, pero también pueden volverse tecnologías de sujeción, vergüenza y miedo.

Pero el material desacomoda una lectura demasiado plana. Se vuelve más complejo cuando vemos que la corrección también deja otras marcas. Pedro, al recordar su primer retiro, enfatizó: “en ese momento sentí por fin la paz, entonces yo me dije: ‘este es mi lugar, conseguí la paz que estaba buscando’”. En sintonía, Darío expresó: “el encontrar esa fe a mí me ayudó a realmente encontrar la identidad de quién realmente soy”. Para personas como Martina, Mariana, Sandra, Rodrigo y Mirko, la iglesia fue durante un tiempo un lugar de contención, un modo de ordenar la angustia acarreada por vivencias externas a la institución, un espacio donde la incertidumbre y la precariedad vital parecían volverse habitables. Esa experiencia vuelve la violencia más ambigua y más difícil de leer desde fuera. La paz, la pertenencia y el alivio no son pruebas de ausencia de coerción. Son parte de la eficacia del dispositivo. Ayudan a entender por qué muchas personas permanecen, dudan o vuelven, y por qué la salida rara vez se vive como desprendimiento limpio.

Esa ambivalencia aparece con fuerza cuando la institución ofrece refugio en medio de trayectorias atravesadas por pobreza, conflicto familiar, abuso o soledad. La pertenencia aparece allí como un cobijo exigente, hecho de alivio, disciplina y renuncia. Por eso la violencia y la contención no son experiencias opuestas que se excluyen. Conviven. En varias trayectorias aparecen enredadas. Lo que calma también vigila. Lo que sostiene también corrige. Lo que protege también achica el margen de vida posible. Esa mezcla es parte de la dificultad analítica y también de su espesor.

Cuando la permanencia se vuelve invivible, las salidas rara vez adoptan la forma de una ruptura radical. En varios relatos aparece más bien el camuflaje, la “*doble vida*” o la negociación silenciosa. Ricardo, antes de abandonar la iglesia y transicionar, convivía en secreto con una pareja del mismo género. René negociaba con su familia una presentación “*más femenina*” en la iglesia para evitar problemas con la comunidad. Estas tácticas, que Erving Goffman (2006) describiría como manejo de la fachada y gestión de impresiones, producen subjetividades compartimentadas: un yo público apto para la iglesia y un yo íntimo sexo-disidente, activado en contextos de confianza.

Esa partición no es inocua. Deja cuerpos atentos, relatos quebrados, formas de presentarse siempre calculadas. No podemos leerlo como simple astucia individual, sino como una forma de supervivencia en contextos donde la inteligibilidad de sí depende de ocultar partes vitales de la propia experiencia. Son formas de agencia que permiten sostener la vida sin quebrarse del todo. Siguiendo a Michel De Certeau (2000), estas prácticas pueden entenderse como “*artes de hacer*”: tácticas cotidianas que habilitan un cierto grado de autonomía de los cuerpos y deseos frente al poder disciplinario.

Otras veces la línea de fuga pasa por reconfigurar la fe sin abandonar del todo el universo religioso. Patricia, tras estudiar filosofía a nivel universitario y acercarse a otras formas de vida, decidió junto con su familia que: “*somos todos cristianos protestantes, pero ya no formamos parte de ninguna iglesia*”. Thiago, después de un conflicto con el pastorado, resolvió algo parecido: “*dejé de ir, ahora rezo en casa*”. Estas salidas no expresan necesariamente un corte con lo sagrado. Más bien marcan una separación respecto de la autoridad eclesial y de sus formas de regulación. La fe se reconfigura, cambia de escala, se resignifica la espiritualidad en la intimidad del hogar o en otras redes afectivas. Desafían el monopolio que la iglesia afirma respecto al vínculo con Dios. También desplaza la oposición entre permanecer y abandonar: hay salidas incompletas, salidas reversibles, salidas silenciosas, salidas que tardan.

René ofrece una escena especialmente clara de ese movimiento cuando cuenta que, al dejar la iglesia, dijo en el liceo: “soy trans”, y encontró allí una red distinta de sostén. Muestra así que las

trayectorias no se juegan únicamente dentro del campo religioso. Lo que una comunidad socava puede ser recogido por otra. La validez de sí, que en la iglesia había quedado sometida a corrección, encuentra afuera otras condiciones de posibilidad. Eso no lo borra todo. La salida arrastra culpa, vergüenza, miedo, memorias que vuelven, escenas que se reactivan y se pegan a nuevos vínculos. Salir no equivale a empezar de cero. Muchas veces implica seguir viviendo con marcas que tardan en encontrar nombre.

En algunos casos, esas marcas terminan desbordando la escala íntima y se vuelven materia política. Ricardo lo formuló con una mezcla de orgullo y cansancio: *“ahora me meto en cualquier lado que me invitan a hablar y les cuento mi vida”*. Allí muestra una posible reapropiación del daño. Su experiencia se resiste a quedar encerrada en la vergüenza. Se vuelve relato público, herramienta de denuncia, forma de acompañar a otras personas con vivencias similares.

Algo parecido ocurre cuando quienes salieron de estos entornos empiezan a encontrar lenguajes para nombrar lo que vivieron, a veces en colectivos trans, a veces en redes sexo-disidentes, a veces en conversaciones mucho más pequeñas donde por fin lo ocurrido deja de leerse como culpa personal y adquiere otro lenguaje. A veces consiste apenas en poner nombre a lo vivido. O en negarse a seguir llamando “amor” a una práctica que dejó humillación y miedo. O en sostener una espiritualidad propia sin volver a someterla a tutela. O en reconocer que lo que durante años se vivió como falla individual formaba parte de una trama más amplia. La reapropiación puede ser colectiva, pero también mínima, vacilante, todavía pegada al dolor.

Lo que me interesa mostrar aquí es que las marcas de la corrección no producen sujetos homogéneos. Dejan culpas persistentes, vergüenzas que se activan frente a la mirada ajena, humillaciones que reorganizan la memoria del cuerpo. También pueden dejar paz, sentido, alivio, experiencias reales de pertenencia. Entre un polo y otro se despliega un continuo de ocultaciones, salidas parciales, reacomodos de la fe, búsquedas de sostén y, en algunos casos, politización del daño. Las trayectorias quedan así hechas de pliegues, remanentes y contradicciones. Ahí está una de las claves del problema: la corrección sexo-genérica no fabrica obediencia perfecta ni emancipación inmediata. Produce subjetividades complejas, a veces partidas, que cargan al mismo tiempo la marca de la violencia y los rastros de aquello que quizá alguna vez vivieron como refugio.

En ese terreno movedizo emergen las grietas desde las que se ensayan otras vidas.

## **7 Reflexiones finales**

En este artículo busco mostrar que, en determinadas iglesias (neo)pentecostales de Uruguay, la corrección sexo-genérica es mucho más que una intervención puntual o una práctica excepcional.

Analíticamente, cabe pensarla como un dispositivo que se pone en marcha cuando un cuerpo es leído como desviado, se despliega en rituales, sanciones, y vigilancias, y sigue actuando aun cuando la persona haya abandonado la institución. Leído así, el problema desborda tanto la noción estrecha de “terapias de conversión” como la idea de que estamos ante asuntos confinados a la esfera privada de la creencia. Lo que aquí se juega es una política sexual encarnada, sensible y cotidiana, capaz de intervenir sobre la inteligibilidad misma de ciertas vidas. También una trama religiosa, moral, política y afectiva que busca reconducir cuerpos, deseos, vínculos e identidades hacia un orden sexo-genérico presentado como natural, divino y restaurable.

Uno de los puntos más difíciles y más importantes del artículo está ahí: el trabajo de campo también permitió ver que la violencia espiritual no opera solamente a través del castigo abierto, la condena explícita o la expulsión. La corrección sexo-genérica no se impone siempre contra la voluntad de la persona, porque no opera siempre a contrapelo del cuidado, sino que es presentada y vivida como cuidado mismo. La corrección se ofrece como sanación, refugio, amor, acompañamiento, restauración. Allí reside una parte importante de su eficacia. Nombrar esa ambivalencia permite entender mejor cómo actúa, cómo se legitima y por qué deja marcas tan persistentes. Aun así no la vuelve más fácil de nombrar y menos compleja de desmontar.

Por eso, la violencia espiritual funciona en el artículo como una herramienta para comprender la especificidad de un daño que se produce dentro de relaciones de fe, confianza y autoridad moral. Su eficacia radica en que toca zonas que no siempre quedan capturadas por los lenguajes jurídicos o clínicos de la violencia: la salvación, la culpa religiosa, la promesa de restauración, el miedo a perder la pertenencia comunitaria y la sospecha sobre la propia dignidad.

A la vez, seguir las trayectorias de quienes atravesaron estas prácticas permite advertir que sus efectos se organizan en múltiples direcciones. La corrección deja marcas persistentes, pero no fabrica sujetos homogéneos ni clausura toda posibilidad de fuga. Resulta difícil reducirlo a la tentadora lógica de víctimas y victimarios. Estamos ante vidas partidas, que habitan zonas tensas, donde presión, daño, pertenencias ambiguas, ocultamientos, fugas parciales y totales, son elementos centrales. Son vidas que se despliegan entre la fe, las tácticas de supervivencia y las politizaciones. Allí está uno de los hallazgos centrales del artículo: en la zona movediza donde la herida convive con los remanentes de aquello que alguna vez pudo vivirse como refugio, y donde desarmar una corrección impuesta puede empezar por un gesto mínimo pero decisivo. Entender estas trayectorias complejas nos ayuda a salir de la idea de que desmontar la corrección consiste sólo en salir de una iglesia o en denunciar una práctica.

Asimismo, con este artículo busco evidenciar una dimensión a veces menos visible o menos estudiada de la avanzada antigénero contemporánea: su capacidad para meterse en la intimidad y operar desde allí. Ya sabemos cómo actúan en parlamentos, campañas, redes sociales, discursos públicos o controversias jurídicas. Es importante comprender cómo se despliegan en escenas cotidianas donde, en definitiva, se decide qué cuerpos pueden ser reconocibles, qué deseos y qué vínculos pueden enunciarse, qué vidas merecen vivirse y cuáles deben ser corregidas, restauradas o expulsadas. En ese punto, las iglesias (neo)pentecostales aparecen como actores clave de una política sexual en un sentido fuerte: participan activamente en la producción de un orden sexo-genérico que busca restablecer la cisheteronorma como única verdad moral, espiritual y social. Pero justamente porque ese orden nunca se impone de manera total, quiero dejar abiertas también las grietas: los lugares desde donde algunas personas rehacen su relación con la fe, con el cuerpo, con el deseo y con otras personas, y ensayan, todavía entre remanentes y contradicciones, modos menos asfixiantes de habitar la vida.

## Bibliografía

Abracinskas, L., Álvarez, P. y Puyol, S. (2022). Políticas antigénero en el contexto pandémico, tendencias en conflicto: Uruguay. En Sonia Corrêa (Ed.), *Políticas antigénero en América Latina en el contexto pandémico* (pp. 207–226). Observatorio de Sexualidad y Política; ABIA – Asociación Brasileña Interdisciplinar de SIDA.

Abracinskas, L., Puyol, S., Iglesias Schneider, N. y Kreher, S. (2019). *Políticas antigénero en Latinoamérica: Uruguay, el mal ejemplo*. MYSU.

Ahmed, S. (2015). *La política cultural de las emociones* (Cecilia Olivares Mansuy, Trad.). Universidad Nacional Autónoma de México.

Bárceñas Barajas, K. (Coord.). (2022). *Movimientos antigénero en América Latina: Cartografías del neoconservadurismo*. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Sociales.

Borrillo, D. (2022, junio). *Terapias de conversión sexual y derechos humanos* [Ponencia]. II Congreso Internacional LGTBI de Andalucía, Consejería de Igualdad de la Junta de Andalucía, Málaga, España. <https://hal.science/hal-03745648>

Bourdieu, P. (2000). *La dominación masculina* (Joaquín Jordá, Trad.). Anagrama.

Bracke, S., y Paternotte, D. (Eds.). (2018). *iHabemus género! La Iglesia Católica e ideología de género* (María Luisa Peralta, Trad.). ABIA – Asociación Brasileña Interdisciplinar de SIDA; SPW – Observatorio de Sexualidad y Política.

Butler, J. (2007). *El género en disputa: El feminismo y la subversión de la identidad* (María Antonia Muñoz, Trad.). Paidós. (Obra original publicada en 1990)

Cabezas, M., y Vega, C. (Comps.). (2022). *La reacción patriarcal: Neoliberalismo autoritario, politización religiosa y nuevas derechas*. Bellaterra Edicions.

Caccia, M., y Oyhantcabal, L. M. (2023). El género y los derechos sexuales y reproductivos bajo amenaza: Tres posturas, un mismo objetivo. *Revista del Laboratorio Iberoamericano para el Estudio Sociohistórico de las Sexualidades*, 9, 60–76. <https://doi.org/10.46661/relies.8121>

Camacho Sposito, P., Oyhantcabal, L. M., y Rostagnol, S. (2024). Rivera tomada: Reproducción, sexualidad y género desde las iglesias evangélicas neopentecostales. En María Alicia Gutiérrez, Alejandra Oberti, Claudia Bacci, Clara Bressano, Mariela Acevedo, Dalia Szulik y Maisa Bascuas (Coords.), *Desafíos frente a los proyectos antigénero y negacionistas en América Latina y el Caribe* (pp. 71–102). El Colectivo; Instituto de Estudios de América Latina y el Caribe.

Corrêa, S. (Ed.). (2020). *Anti-gender politics in Latin America: Country case studies summaries*. ABIA – Asociación Brasileña Interdisciplinar de SIDA.

Corrêa, S. (Ed.). (2022a). *Políticas antigénero en América Latina en el contexto pandémico*. Observatorio de Sexualidad y Política; ABIA – Asociación Brasileña Interdisciplinar de SIDA.

Corrêa, S. (2022b). “Ideología de género”: Una genealogía de la hidra. En Marta Cabezas y Cristina Vega (Comps.), *La reacción patriarcal: Neoliberalismo autoritario, politización religiosa y nuevas derechas* (pp. 83–114). Bellaterra Edicions.

*Revista del Laboratorio Iberoamericano para el Estudio Sociohistórico de las Sexualidades*  
<https://doi.org/10.46661/relies.13231>

- Csordas, T. (1990). Embodiment as a paradigm for anthropology. *Ethos*, 18(1), 5–47.
- Csordas, T. (2011). Modos somáticos de atención (Sabrina Mora, Trad.). En Silvia Citro (Comp.), *Cuerpos plurales: Ensayos antropológicos de y desde los cuerpos* (pp. 83–104). Biblos.
- Das, V. (2008). Sufrimientos, teodiceas, prácticas disciplinarias y apropiaciones. En Francisco Ortega (Ed.), *Sujetos del dolor, agentes de dignidad* (pp. 437–458). Universidad Nacional de Colombia; Pontificia Universidad Javeriana; Instituto Pensar.
- de Certeau, M. (2000). *La invención de lo cotidiano I: Artes de hacer* (Alejandro Pescador, Trad.). Universidad Iberoamericana.
- de Stefano, M. (2023). “Estás humanizando a los violentos”: Reflexiones sobre las tensiones y resistencias en el trabajo y la investigación con varones que ejercen violencia. *Pasado Abierto. Revista del CEHis*, 17, 107–128.
- Fassin, É. (2012). La democracia sexual y el choque de civilizaciones (Milagros Belgrano Rawson, Trad.). *Mora*, 18, 5–10.
- Ferrigno, F. (2025). Politización contemporánea de los binarismos de género y las identidades de género no binarias en Uruguay y Argentina. *Revista Encuentros Latinoamericanos*, 9(1), 27–48.
- Foucault, M. (1977). *Historia de la sexualidad 1: La voluntad de saber* (Ulises Guiñazú, Trad.). Siglo XXI Editores.
- Goffman, E. (2006). *Estigma: La identidad deteriorada* (Leonor Guinsberg, Trad.). Amorrortu Editores.
- Goldstein, A. (2020). *Poder evangélico: Cómo los grupos religiosos están copando la política en América*. Editorial Marea.
- González Vélez, A.C., Castro, Laura, Burneo Salazar, C., Motta, A., y Amat y León, O. (2018). *Develando la retórica del miedo de los fundamentalismos: La campaña “Con mis hijos no te metas” en Colombia, Ecuador y Perú*. Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán.
- Gregorio Gil, C. (2019). Explorar posibilidades y potencialidades de una etnografía feminista. *Disparidades. Revista de Antropología*, 74(1). <https://doi.org/10.3989/dra.2019.01.002.0>
- Habiaga, V., Rivero, L., Viscardi, N., y Zunino, M. (2022). Lo que el debate dejó: Laicidad, educación sexual y pugnas por los derechos de género en el Uruguay de hoy. *Crítica Contemporánea*, 12, 80–114.
- Kovats-Bernat, C. (2002). Negotiating dangerous fields: Pragmatic strategies for fieldwork amid violence and terror. *American Anthropologist*, 104(1), 208–222. <https://doi.org/10.1525/aa.2002.104.1.208>
- Lugones, M. (2008). Colonialidad y género. *Tabula Rasa*, 9, 73–101.
- Luhrmann, T. M. (2020). Thinking about thinking: The mind’s porosity and the presence of the gods. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 26(S1), 148–162. <https://doi.org/10.1111/1467-9655.13246>

Mazariegos Herrera, H. M. C (2024). “Torcer” la fe para sanar: Mujeres, iglesias incluyentes y terapéuticas psicoespirituales. *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales*, 31, e22094. <https://doi.org/10.29101/crcs.v31i0.22094>

Milsev Santana, M. (2020). *Salvación y política en el final de los tiempos: Una etnografía en la iglesia neopentecostal Misión Vida para las Naciones* [Tesis de maestría inédita, Universidad de la República].

Milsev Santana, M. (2021). Devenires sexo-genéricos y conversión religiosa en una iglesia neopentecostal de Montevideo. *Descentrada. Revista Interdisciplinaria de Feminismos y Género*, 5(2), e146. <https://doi.org/10.24215/25457284e146>

Morán Faúndes, J. M. (2022). Ensamblajes entre el activismo neoconservador y el neoliberalismo: Mirada desde el sur. *Estudios Sociológicos de El Colegio de México*, 40(119), 423–456.

Morán Faúndes, J. M.. (2023a). La biopolítica neoconservadora en Latinoamérica: Entre imaginarios moleculares y la precarización neoliberal. *LASA Forum*, 54(1), 20–26.

Morán Faúndes, J. M. (2023b). ¿De qué hablan cuando hablan de “ideología de género”? La construcción del enemigo total. *Astrolabio. Nueva Época*, 30, 177–203. <https://doi.org/10.55441/1668.7515.n30.32465>

Morán Faúndes, J. M. (2024). ¿Conservador, fundamentalista o antigénero?: Conceptualizando al movimiento “provida/profamilia”. *Revista Estudios Feministas*, 32(2), 1–18.

Motta, A., y Amat y León, O. (2018). Perú: “Ideología de género”: Fundamentalismos y retóricas de miedo. En Ana Cristina González Vélez, Laura Castro, Cristina Burneo Salazar, Angélica Motta y Oscar Amat y León, *Develando la retórica del miedo de los fundamentalismos: La campaña “Con mis hijos no te metas” en Colombia, Ecuador y Perú* (pp. 93–140). Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán.

Nugent, G. (2010). *El orden tutelar: Sobre las formas de autoridad en América Latina*. CLACSO.

Oyhantcabal, L. M. (2024a). ¿Qué les preocupa?, ¿qué les molesta?: El género y la sexualidad, nociones peligrosas para algunas iglesias (neo)pentecostales de Uruguay. *Revista Geoaraguaia*, 14(número especial Género e Sexualidade), 11–40.

Oyhantcabal, L. M. (2024b). “Dios llegó al parlamento uruguayo”: Restablecer el orden de género y la moral sexual tradicional. *Religiones Latinoamericanas. Nueva Época*, 13, 149–177.

Pecheny, M. (2014). Derechos humanos y sexualidad: Hacia la democratización de los vínculos afectivos en la Argentina. *Revista Sudamérica*, 14, 119–136.

Recalde Burgueño, L. y Rostagnol, S. (2021). *Trayectorias trans: Una mirada antropológica*. Zona Editorial; Comisión Sectorial de Investigación Científica, Universidad de la República.

Rich, A. (1996). Heterosexualidad obligatoria y existencia lesbiana (María-Milagros Rivera Garretas, Trad.). *DUODA. Revista d’Estudis Feministes*, 10. (Obra original publicada en 1980)

Rostagnol, S. (2016). *Aborto voluntario y relaciones de género: Políticas del cuerpo y de la reproducción*. Comisión Sectorial de Investigación Científica, Universidad de la República.

- Rostagnol, S. (2019). Los meandros políticos de la ciudadanía sexual y los derechos sexuales y reproductivos. En Martha Patricia Castañeda Salgado, María Luisa González Marín y Patricia Rodríguez López (Coords.), *Los feminismos latinoamericanos ante los retos del milenio* (pp. 205–228). Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades; Instituto de Investigaciones Económicas, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Rubin, G. (1989). Reflexionando sobre el sexo: Notas para una teoría radical de la sexualidad. En Carole S. Vance (Comp.), *Placer y peligro: Explorando la sexualidad femenina* (pp. 113–190). Editorial Revolución.
- Scott, J. (1996). El género: Una categoría útil para el análisis histórico. En Marta Lamas (Comp.), *El género: La construcción cultural de la diferencia sexual* (pp. 265–302). Programa Universitario de Estudios de Género, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Sempol, D. (2016). La diversidad en debate: Movimiento LGBTQ uruguayo y algunas tensiones de su realineamiento del marco interpretativo. *Psicología, Conocimiento y Sociedad*, 6(2), 321–342.
- Sirimarco, M. (2022). El malestar antropológico: Atajos intelectuales y vulnerabilidad en un trabajo de campo con la policía. *Sociología & Antropología*, 12(1), 165–186.
- Tec-López, R. A. (2021). Ni totalmente adentro, ni totalmente afuera: Sobre las personas invisibles en la intersección entre religión y sexualidad. *Religión e Incidencia Pública*, 9, 25–57.
- Tec-López, R. A.. (2024). Bienaventuradxs lxs desviadxs de la cisheteronorma: Ser disidente en un contexto evangélico conservador. En René Abel Tec-López e Hilda María Cristina Mazariegos Herrera (Comps.), *Divino Desafiarte: Cruces y tensiones entre lo religioso, los feminismos y las disidencias sexogenéricas* (pp. 108–148). SEMIR.
- Torres Santana, A. (2019). *De la marea rosa a la marea conservadora y autoritaria en América Latina: Desafíos feministas*. Friedrich Ebert Stiftung.
- Torres Santana, A. (Ed.). (2020). *Derechos en riesgo en América Latina: 11 estudios sobre grupos neoconservadores*. Fundación Rosa Luxemburg.
- Vaggione, J. M. (2005). Reactive politicization and religious dissidence: The political mutations of the religious. *Social Theory and Practice*, 31(2), 233–255.
- Vaggione, J. M. (2014). La politización de la sexualidad y los sentidos de lo religioso. *Sociedad y Religión: Sociología, Antropología e Historia de la Religión en el Cono Sur*, 24(42), 209–226.
- Vargas, K., Onofrio, A., y Bautista, J. (2022). *Violencia espiritual y fenómenos religiosos que abusan de la fe*. Soulforce Inc.
- Weeks, J. (1998). *La invención de la sexualidad*. Universidad Nacional Autónoma de México, Programa Universitario de Estudios de Género.
- Wittig, M. (2006). *El pensamiento heterosexual y otros ensayos* (Javier Sáez y Paco Vidarte, Trads.). Egales. (Obra original publicada en 1992).