

CAROLINE SÖLLE DE HILARI*

chilaribo@yahoo.com

**“LA BIBLIA NO HAY QUE LEERLA TAL COMO NOS HAN ENSEÑADO
EN LA ESCUELA DOMINICAL”**

El camino liberador del colectivo “Sin Vergüenza” de La Paz, Bolivia

**“THE BIBLE SHOULD NOT BE READ AS WE WERE TAUGHT IN
SUNDAY SCHOOL”**

The liberating path of the “Sin Vergüenza” collective in La Paz, Bolivia



Artículo aprobado el 25 de septiembre de 2025

Artículo recibido el 06 de agosto de 2025

- * Originaria de Alemania y viviendo desde 1987 en Bolivia. Médico familiar y salubrista con experiencia en investigación cualitativa etnográfica. Predicadora laica en la iglesia evangélica-luterana de habla alemana de La Paz, Bolivia. Integrante de la “Red Ecuménica de Teólogas Bolivia”. Estudiante de la Maestría en Estudios Teológicos (MET, UNA-UBL). ORCID 0009-0000-7857-5224

CAROLINE SÖLLE DE HILARI

“La Biblia no hay que leerla tal como nos han enseñado en la escuela dominical”

El camino liberador del colectivo “Sin Vergüenza” de La Paz, Bolivia

Resumen

Este artículo describe y analiza un grupo que empezó como obra misional bautista, que luego se distancia de la iglesia de origen, fundamentalmente por cambios paradigmáticos sobre los roles de género y la sexualidad. La ruptura de su iglesia de infancia, ahora percibida como fundamentalista y restrictiva, se puede resumir en las biografías de cada miembro como “trauma eclesial”. Sin embargo, los aspectos positivos de su vivencia eclesial perduran como capital social en el grupo. En su nuevo caminar resalta la búsqueda de un nuevo sentido teológico, el uso e identificación con textos bíblicos, especialmente de los evangelios del Nuevo Testamento, y su nueva labor socio-educativa. El caso enseña que se requieren comunidades afirmativas, con un acompañamiento espiritual y pastoral abierto a sanar heridas producidas por iglesias fundamentalistas.

Palabras clave: trauma eclesial, cambio paradigmático, comunidades afirmativas, fundamentalismo, Biblia.

CAROLINE SÖLLE DE HILARI

“The Bible should not be read as we were taught in Sunday school”

The liberating path of the “Sin Vergüenza” collective in La
Paz, Bolivia

Summary

This paper describes and analyses a group which started off as a Baptist missionary work, then estranged from its original church, basically due to paradigm shifts around gender and sex. The breaking away from the childhood church, which is now perceived as fundamentalist and restrictive, can be summarized in each biography of its members as “church trauma”. However, the positive aspects of their church experience remain as social capital in the group. In their new road, I highlight the search for theological meaning, the use and identification with biblical texts, particularly NT good news, and a new social communication effort. The case study teaches that affirmative communities are needed, with spiritual pastoral support open to heal wounds produced by fundamentalist churches.

Keywords: gender church trauma, paradigm shift, affirmative communities, fundamentalism, Bible.

“La Biblia no hay que leerla tal como nos han enseñado en la escuela dominical”

El camino liberador del colectivo “Sin Vergüenza” de La Paz, Bolivia

El “Colectivo Sin Vergüenza” de La Paz, Bolivia, es un grupo conformado por personas que salieron de la iglesia bautista, y que actualmente se dedican a realizar comunicación en redes sociales mediante podcasts sobre teología, género y religión (Sobre la Mesa Sin Vergüenza). No tiene personería jurídica, infraestructura o personal empleado. Mi identidad y relación con los entrevistados se basa en una amistad con la familia de Sara y Lucía desde hace muchos años, porque somos colegas médicas, también en varios espacios de la salud pública con su padre, y porque ambos somos yerno/nuera de la misma comunidad aimara indígena del Altiplano. Pedí esta entrevista a las dos líderes, Paola y Sara, que ya se habían integradas a la “Red Ecuménica de Teólogas Bolivia” y que nos habían compartido algo sobre la historia de su colectivo.¹

1 La entrevista al colectivo y su posterior análisis ha sido parte de las tareas de la maestría en estudios teológicos (UNA-UBL), por lo que se agradece a las y los docentes, primeros lectores y comentaristas de versiones previas de este trabajo: Dra. Elisabeth Cook, Dra. María Cecilia Leme Garcez, Dra. Silvia Regina de Lima Silva, Dra. Laura Fuente Belgrave, Dr. Hanzel José Zúñiga Valerio y Dr. Ángel Román-Dollinger.

Método

La primera entrevista se realizó de manera grupal. Obtuve el consentimiento informado verbal de las seis personas para realizar la entrevista, y para publicar su análisis. Grabé con micrófono y también tomé notas.

El lugar de la entrevista fue significativo: les ofrecí que podíamos realizar la entrevista en mi casa, pero prefirieron la casa de Sara. Dos días antes de la entrevista me preguntaron si podrían participar los padres. Ambas familias se conocían desde los abuelos por ser miembros de la iglesia bautista. Respondí que lo dejara a su criterio, pero que la entrevista era al colectivo. Entonces decidieron que yo haga la entrevista grabada con el colectivo en el living, mientras que los padres se “entretenían” en el comedor del mismo ambiente.

La transcripción se realizó de manera “limpia *verbatim*”, quiere decir sin “ums”, “ahs” y palabras repetidas. En algunos momentos, se acerca más a una transcripción “*verbatim* completo” porque incluyó las risas, uso de celular y otras comunicaciones no verbales cuando eran importantes.

Después de la transcripción, dejé leer a las y los entrevistada/os al texto e incorporé algunas correcciones y sugerencias de ellas y ellos mismos. En esta fase realicé dos entrevistas individuales más, para completar la información.

Cada miembro del grupo concedió permiso de utilizar su nombre completo en este artículo.

Descripción del colectivo

El grupo “Colectivo Sin Vergüenza” es constituido por tres mujeres, dos varones y una persona no binaria entre 27 a 43 años, de clase media, profesionales y urbanos. La familia Blanco es de ascendencia aimara, indígena campesina en la generación de sus bisabuelos. De esta

familia participan las tres hermanas Lucía, Sara y Neida, pero esta última estuvo ausente en el momento de la entrevista. La familia Bernal es de clase media baja mestiza. De los Bernal participan los hermanos Jonathan, Paola y Gael, y el esposo de Paola, Mauricio.

El hogar espiritual o *locus theologicus* antes de la ruptura

El grupo nace en 2012 como una obra social de una iglesia evangélica, la bautista, instrumento de evangelización de niños, niñas y adolescentes. Dos familias interactúan y sus hijas, cuando fueron adolescentes, realizan una actividad evangelizadora, educativa y social con mucho entusiasmo y entrega:

Sara y Paola: Íbamos a templos bautistas, se llenaban las iglesias cuando dábamos una función, a veces dábamos varias obras en una sola tarde. También actuábamos frente a población en las cárceles y en hogares de niños. Luego organizábamos fiestas para los niños de los hogares o centros de acogida. Queríamos que tenían unas fiestas muy lindas, como nosotras nunca teníamos, con piñata, pasteles especiales con fondant, juguetes, linda decoración, rica comida.

Durante nueve años, ambas familias apoyan a sus hijos en esta actividad:

Paola y Sara: Todo esto costaba mucho dinero. Nuestros papás nos ayudaban en financiar, pero también recaudábamos dinero a través de venta de comida los domingos después de los cultos. La jerarquía de la iglesia no nos apoyaba financieramente.

Ya durante estos años, el grupo había tomado el nombre de “Ministerio Sin Vergüenza”:

Sara: Nuestro nombre viene de un versículo bíblico, no recuerdo cual, pero dice “no me da vergüenza el evangelio”².

² Se refiere al siguiente texto de Romanos: “Porque no me avergüenzo del evangelio, porque es poder de Dios para salvación a todo aquel que cree” (Ro 1,16a).

Su metodología fue el teatro para niños y niñas. Se podría clasificar como “entretenimiento educativo” (UNICEF sin fecha) o “entertainment” (neologismo en inglés, combinando “education” y “entertainment”). Metodológicamente, podría clasificarse como educación popular, por lo extracurricular y el énfasis en el entretenimiento. Entre la pedagogía y la teología de la liberación de los años 1960’s, existe una estrecha convergencia.³ Sin embargo, por su objetivo evangelizador en sentido de adoctrinamiento, al “ministerio sin vergüenza” le faltó el componente de liberación, reflexión sobre su condición de oprimidos o excluidos, y su dirección hacia el cambio social para ser calificado como educación popular liberadora en el sentido de Paolo Freire.⁴

Paola: cuando yo era líder en la iglesia, pensé en los pecadores. Todas las obras de teatro que yo escribía, al final venía el evangelio. Y siempre llegaba la oración de fe.

La experiencia dentro de la iglesia bautista se podría describir en lenguaje y comprensión de Pierre Bourdieu⁵ de la siguiente manera: el “campo” sería la iglesia bautista; su “capital” fue más que todo la cohesión social; su “hábitus” fue la división de absolutamente todo, desde la ropa de vestir hasta la música, en dos categorías: la buena, cristiana, correcta versus lo malo, mundano y pecaminoso. Desde un punto de vista antropológico y teológico, las reglas rígidas crean un sistema de

3 Cf. Maria Cecilia Garcez Leme, “Pedagogia social crítica e teologias da liberação: caminhos que se encontram na práxis latinoamericana”, *Revista Dialogos* 18, núm. 2 (2012): 125–36; Matthias Preiswerk, *Travesías. Itinerario pedagógico, teológico y político* (Plural editores, 2022).

4 Cf. Carlos Núñez Hurtado, “Educación popular: una mirada de conjunto”, *Decisio*, 2005, 3–14; Marco Raúl Mejía Jiménez, “La Educación Popular: Una construcción colectiva desde el Sur y desde abajo”, *Education Policy Analysis Archives* 22, núm. 62 (2014): 1–30; Oscar H. Jara, “Popular education and social change in Latin America”, *Community Development Journal* 45, núm. 3 (2010): 287–96. La versión en español del texto de Oscar H. Jara se encuentra bajo la siguiente información: “Educación popular y cambio social en América Latina”, Oxford University Press and *Community Development Journal*, 2010.

5 “Génesis y estructura del campo religioso”, *Relaciones. Estudios de historia y sociedad* XXVII, núm. 108 (2006): 29–83.

lo ‘puro’ versus lo ‘impuro’, de tabú y contaminación.⁶ La iglesia les enseña sobre “pecados”, lo cual abarca una larga lista desde el consumo de alcohol, el tipo de ropa, el tipo de música, el remplazar el “baile” por “danza”, el tipo de lectura y otros aspectos de la vida cultural, sexual e intelectual.

Sara: yo era maestra de escuela dominical. “Vas a dirigir el culto, tienes que ir con vestido, y cuidado que esté encima de la rodilla.”

Yo instruía así a las niñas de la escuela dominical, yo reproducía estereotipos. Por ejemplo, escuchar música que no era cristiana; leer libros que no eran cristianos, cualquier cosa que no era cristiana, era muy mal.

La experiencia del colectivo, especialmente durante la escuela dominical, fue una lectura bíblica y práctica de fe fundamentalista, en sentido de Karen Armstrong sobre el inicio del fundamentalismo durante el siglo XIX: “Este anhelo de certidumbre era un intento de llenar el vacío que existía en el núcleo de la experiencia moderna: la ausencia de Dios en la conciencia de los seres humanos totalmente racionales”.⁷ Los métodos histórico-críticos de interpretación de la Biblia ya tienen 180 años de recorrido, a tal punto que Sicre dice 2006 sobre si Moisés escribió el Pentateuco: “formularse esta pregunta a comienzos del siglo XXI es tan absurdo como preguntarse si la tierra es plana. Bastaría un ‘no’ escueto para zanjar la cuestión”.⁸ Pero no, los feligreses de estas iglesias, en este caso la bautista, pero podría nombrar muchos pentecostales y neo-pentecostales también, no se dejan convencer por métodos histórico-críticos. El sentimiento religioso es, ante todo, un sentir y por ende requiere un abordaje emotivo-sentimental más que cognitivo-racional. Es interesante ver que el fundamentalismo no ha cambiado mucho en 130 años, ya que el mismo persiste en la vivencia

6 Cf. Mary Douglas, *Pureza y peligro: un análisis de los conceptos de contaminación y tabú* (Siglo XXI, 1973).

7 *Los orígenes del fundamentalismo en el judaísmo, el cristianismo y el islam* (Tusquets Editores, 2004), 224.

8 José Luis Sicre Díaz, *El pentateuco. introducción y textos selectos* (San Benito, 2004), 31–38. Las páginas aluden al capítulo titulado “¿Escribió Moisés el Pentateuco?”.

de muchos cristianos evangélicos de hoy, como el caso de este colectivo. Esta experiencia de estricta separación entre lo permitido y lo pecaminoso daba seguridad a los miembros.

Las crisis o rupturas

Los juicios de valor de la iglesia bautista en contra del cambio de los roles tradicionales de género provocan un conflicto, un distanciamiento y finalmente la ruptura del Colectivo Sin Vergüenza.

En Gael, esto sucede por su diversidad sexo-genérica: su “salir del closet”, primero como homosexual lesbica y luego como transgénero, que actualmente se define como no binario. En este proceso sufre ella/el un rechazo profundo de su comunidad de fe.

Gael: Para mí, todo empezó cuando me enamoré por primera vez, tendría entre 17 o 18 años, fuimos pareja con una chica cuyos papás también eran de la iglesia, eran incluso diáconos. Por un desliz de la chica vieron todo lo que nos habíamos mandado, fotos, videos. Entonces los padres hablaron con mis papás y ellos vinieron a mi cuarto, fue de noche, y me reprochaban, decían que yo estaba corrompiendo a la chica. (...) En un retiro de la iglesia nos dividieron en dos grupos, los del “cielo” y los del “infierno”. Obvio que yo estaba en el grupo del infierno. Los del “cielo” decían cosas como: “un homosexual tiene que pedir perdón a Dios porque está cometiendo un pecado muy grave”. Me preguntaron cuándo me iba a bautizar, yo decía “tal vez nunca”. Llamaban a una [psicóloga] que era la esposa del pastor. Todo lo que decía era que yo tenía que dejar de ser quién soy, sino iba a ir al infierno.

El segundo caso de divergencia fue el divorcio de Jonathan, que fue reprobado por su comunidad de fe.

Paola: Fue un divorcio muy difícil porque era la primera vez en mi familia que alguien se divorciaba pero había violencia doméstica de parte de su exesposa. Yo fui como su representante

para su trámite de divorcio y fue muy difícil para mí, entender lo que le había pasado a mi hermano. Me dio mucha rabia como la iglesia y hasta el pastor vinieron a hablar con mi familia, sobre lo anti-bíblico del divorcio y que debían a estar juntos. Como la iglesia no admitiría una separación, menos con un hijo de por medio, entonces ahí Jonathan tuvo que dejar de asistir a su iglesia, porque ellos querían que siga casado.

El matrimonio de Paola con una persona fuera de la congregación bautista (Mauricio creció en la tradición católica) y su decisión de no tener hijos, como también la separación de Sara de su pareja y padre de su hijo, fueron siguientes casos reprobados por la comunidad de fe. Finalmente, hubo una pelea sobre supuesta malversación de fondos y subsiguiente división de la congregación bautista, que ahondó al conflicto. Pero reconocen que su ruptura también es producto de una maduración intelectual:

Paola: ya todos éramos profesionales y muchos empezamos a trabajar en ONGs, entonces aprendimos sobre derechos humanos. Y también empezamos a trabajar en instituciones no cristianas, entonces eso nos abrió un poco más nuestra visión de mundo y salir de nuestra burbuja de la perfección y la pureza cristiana.

Cada una de estas crisis es interpretada por su ex-congregación como “pecado” o “mal camino”, y ellas reciben mensajes negativos o de odio por sus ex-correligionarios. A su vez, ellas sienten estos mensajes como violencia y falta de respeto, amor y aceptación, que finalmente llevan al colectivo de salir de su congregación. Las crisis interpelan temas profundos de la fe y religión del grupo, a tal punto que empiezan a acusar a su iglesia como fundamentalista, dogmática y represora, y cuestionan las categorías de “pecado” que reglamentaban sus vidas:

Jonathan: fui una vez a una discoteca cristiana, ahí no bailaban sino danzaban con alabanza. Estaban tratando de santificar algo que estaba prohibido por la iglesia. Esto sí para mí sería pecado.

El hecho que sea principalmente la ruptura con los roles de género tradicionales que lleva al conflicto con la iglesia no es coincidencia, sino parte estructural del cambio social en los últimos 70 años.⁹

Toda/os salen de la iglesia bautista con un cierto grado de trauma eclesial, no por abuso o acoso sexual, sino por la pérdida de un régimen totalitario de fe al cual estaban acostumbrados.

El proceso interno de perspectiva liberadora, diálogo y convivialidad es interesante, porque se consideran un grupo de contención, de amistad y de apoyo mutuo. En este proceso de ruptura surge una rebeldía. Me parece muy significativo su “jugar iglesia”, utilizando el humor, la risa y la ironía como medio de sanación en contra de las actitudes de violencia u odio que experimentaron.

Paola: A veces hablábamos en este lenguaje de iglesia, pero jugábamos iglesia, entre nosotros, decíamos “hermano tanto, haga la diaconía y ponga unas cuántas cervezas”, nos hacíamos la burla. Siempre al Mauricio le poníamos de pastor. Era porque conocíamos todo el discurso de la iglesia.

Parecido a este “jugamos a iglesia” es la rebeldía cuando salen a cantar en un karaoke. En una foto del grupo, es interesante que Paola y Mauricio son los personajes centrales, y las bebidas alcohólicas están sobre la mesa. Estos pequeños signos reflejan un proceso de sanación interna de poder gozar la vida sin temer a una represión de Dios o de su comunidad de fe.

El nuevo *locus theologicus* del colectivo

El grupo termina separándose de su iglesia, pero, y ahí está lo interesante, continúan con el mismo nombre, solo cambian de “ministerio Sin Vergüenza” a “colectivo Sin Vergüenza”. La iglesia bautista es vista

⁹ Cf. Ana María Bidegain, “El cristianismo y el cambio socio político de las mujeres latinoamericanas”, *Sociedad y Religión* XXIV, núm. 42 (2014): 162.

como dogmática, adoctrinadora, restrictiva y en contra del desarrollo humano de las y los feligreses.

Las seis personas entrevistadas representan seis tipos o formas de salir de una comunidad restrictiva. Aquí ofrezco una lista en orden de cercanía o lejanía de la fe:

- *El “sigue identificado”*: Jonathan aparenta ser el menos traumado, se sigue identificando como cristiano, maneja la Biblia a memoria, ve la actividad del grupo como continuo del “ministerio”. Actualmente no se congrega en ninguna comunidad de fe y se declara “en búsqueda”. Los sentimientos religiosos y los juicios de valor que aprendió durante toda su infancia y juventud perduran, pero con una reinterpretación más positiva pero dentro del esquema tradicional de que Dios justifica sus pensares y haceres y que un diablo (“enemigo”) es la personificación del mal.

Jonathan: Agradezco a Dios de por estas enseñanzas. (...) Inicialmente no pensé que cada persona que hemos entrevistado fundamentalmente muy bien con la Biblia. Dios nos está dando a conocer todo esto.

- *La “sigo cristiana pero ya no aquí”*: Sara tiene la figura muy clara que su lucha es en contra toda forma de violencia dentro de las iglesias, y esto incluye las reglas restrictivas sobre la vida social, cultural e intelectual de sus miembros:

Sara: A mí me hubiera gustado que alguien me diga lo que ahora yo sé. Me hubiera gustado que alguien me diga: está bien, puedes disfrutar, anda a reírte, sin sentirme culpable de lo que soy. O que me digan: puedes estudiar, puedes proveer por tu familia, y esto no está mal. (...) queremos mostrar, especialmente a las chicas, que hay otras visiones. Que podemos ver las cosas desde diferente punto.

- *El/la “victima”*: Gael ha sufrido el mayor rechazo, pero el grupo le da contención, familia y protección. Se ríe, pero también parece aprobar del hecho de que otros “oren por mí”.

Gael: Fui condenada por mi propio padre, mi psicólogo, que era cristiano, mi pastor. “Oquieres seguir a Dios y dejas de ser lo que eres, o si no, te vas al fuego” me decían. Entonces me aparté de todo lo que era religión, ya no iba a la iglesia. Sinceramente, pensé que yo iba a quedar completamente sola, que ya no iba a tener familia nunca. En el colectivo todos estaban deconstruyéndose. Y era un grupo que me aceptaba. Me gusta estar aquí. Puedo estar aquí, aunque no crea mucho en Dios. Y sé que siguen orando por mí. Eso sería mi caso. (...) Nunca me bauticé, pero creo en Dios, pero después he recibido tanto rechazo, tanto odio de hermanos de la iglesia, que al final me he dado la vuelta.

- *La “crítica intelectual”:* Paola es la más vocal y de profunda reflexión intelectual sobre su experiencia, debajo lo cual carga sus heridas emocionales. El proceso de fe de Paola es muy revelador en sentido de búsqueda de una cristología personalizada, que ella quiere conservar al salir de la iglesia tradicional hacia su vida moderna o libre actual. En este proceso, parece interpretar a Cristo como liberador, lo cual es muy justificado dada su experiencia. Pero al mismo tiempo parece perder lo profundamente judío y afianzado en el Antiguo Testamento que también es el evangelio.

Paola: La falta de acción de las iglesias, el evangelio como lo vivía Cristo, es también nuestra protesta. (...) Creo en Dios, soy seguidora de Cristo. (...) pero ahora veo el evangelio, cómo seguir a Jesús. Trato de fijarme en todo lo que es Cristo. De ahí he encontrado mucho más liberación. Me siento como más feliz, más a gusto y más libre. Deberíamos seguir a Jesús. Él estaba en las calles, con los niños, con las viudas. Eso deberíamos hacer como iglesia. (...) Me acuerdo antes del primer podcast, en la noche, estaba sola, me puse a orar, que pedía a Dios, que tal vez estaba en un camino de perdición, de maldad, de herejía. Es que yo no conocía gente que pensaba así. Tal vez el enemigo me está convenciendo de cosas en mi mente. Pero Dios me ha mostrado que no era así.

- *La “distante”:* Lucía está interesada en aspectos teóricos de la religión, pero ya no demuestra sentimientos religiosos. La lu-

cha o tema central del colectivo Sin Vergüenza es justamente una resistencia en contra de las lecturas literalistas o fundamentalistas de la Biblia.

Lucía: Necesitamos que sean respaldados por gente que estudia la Biblia. No hay que oponerse a todo, no hay que refutarlo, sino hay que reinterpretarlo, darle un nuevo mensaje. La Biblia no hay que leerla tal como nos han enseñado en la escuela dominical. Hay muchas formas de interpretar la Biblia. (...) Necesitamos interpretar y leer bastante sobre teología para poder hablar sobre estos temas. Los teólogos, por ejemplo, que realmente con la Biblia han explicado temas muy complejos, tal vez los teníamos pensado, de repente nosotros teníamos ideas, pero no los podíamos respaldar correctamente.

- *El “no me cumbe”*: Mauricio llega al grupo como esposo de Paola, no tiene antecedente de formación en una iglesia de este tipo, se considera “libre pensador”, no cuestiona ni busca una nueva forma de vivir su fe. Él se define como “libre pensador”, y por ende libre del “trauma eclesial” que sufrieron las otras personas:

Mauricio: Soy un poco extraño, no soy cristiano, nunca lo he sido, tal vez nunca lo seré. No he tenido los problemas, discriminación, que ellas han sufrido. Sin embargo, hay algo que estoy de acuerdo, que es importante: que todos nos reconocemos como iguales, sin diferencia, sin jerarquía, todos iguales. Esto me hace sentir cómodo aquí.

Actualmente, ninguno de los seis miembros del colectivo se congrega en una iglesia. La mayoría se podrían identificar como “creyente sin religión” que quiere decir que creen en Dios, algunos también en Jesucristo como hijo de Dios, pero se rehúsan a pertenecer a una estructura eclesial formal. En esto, el grupo representa un fenómeno creciente en el mundo¹⁰ y específicamente en América Latina, que puede ser leído

10 Cf. Danièle Hervieu-Léger, *El peregrino y el convertido: la religión en movimiento* (Ediciones del Helénico, 2004).

como algo típico más allá de la iglesia bautista y de Bolivia.¹¹ Justamente por su rechazo al puritanismo proclamado por su iglesia, ya no desean participar en la institución eclesial.¹²

Psicológicamente es interesante observar que varios elementos de la iglesia que ahora ven como “fundamentalista” y dañina, están aún presentes actualmente como capital social. Se siente que justamente su historia en una comunidad de fe restrictiva, fundamentalista y rígida, ha construido que los lazos perduren por más de 13 años a la fecha:

- La fuerte cohesión del grupo, que se mantiene junto y conserva incluso su nombre, a pesar del desarrollo individual de cada persona desde la juventud hasta la edad adulta.
- La entrega y el espíritu de voluntariado, ya que la labor actual de podcasts no es remunerada.
- El respeto e integración a los padres y madres de las familias fundadoras, a pesar de las diferencias y heridas emocionales sufridas.
- La persistencia de sentimientos e identificaciones religiosas en la mayoría de los integrantes.
- La oración (ya sea en privado como en grupo antes de comer) como práctica espiritual sigue siendo cotidiana.

Actualmente realizan un trabajo de comunicación socioeducativa externa (hacia una audiencia) en redes sociales con podcasts sobre temas de teología. Principalmente entrevistan a teóloga/os que les ofrecen una línea más liberadora de la fe cristiana. No está tan claramente estructurado a quienes quieren llegar y a quienes efectivamente llegan,

11 Para el caso de Costa Rica consultar: Laura Fuentes Belgrave, “Cambios en las creencias religiosas en Costa Rica”, *Siwo Revista de Teología* 9, núm. 1 (2015): 51–77.

12 Cf. Cristián Parker G., “Pluralismo religioso y cambio de paradigma identitario en el campo político latinoamericano actual”, en *Símbolos, rituales religiosos e identidades nacionales. Los símbolos religiosos y los procesos de construcción política de identidades en Latinoamérica*, ed. Aldo Rubén Ameigeiras (CLACSO, 2014).

pero la ambición y pretensión es comunicar a otros un mensaje liberador.

Mauricio: El fin del podcast, nuestra esperanza es que reflexionen. Que se den cuenta que están pasando una injusticia.

A diferencia de sus ex-correligionarios, el colectivo busca en la Biblia aquellos mensajes que sean liberadores.

Sara: El nombre de nuestro podcast “sobre la mesa” viene del sermón del monte, “nadie esconde la luz debajo de la mesa” y luego viene lo de la sal...¹³

Conclusiones para la teología práctica y pastoral

Para Oscar Soto, la resistencia se puede definir como “la lucha para transformar la mentalidad que legitima las estructuras de dominación”.¹⁴ Para María Cecilia Leme Garcez et al., “la resistencia social se caracteriza por su capacidad de potenciar opciones éticas y creadoras de vida en el sujeto, a partir de posturas críticas”.¹⁵ Con esta comprensión de resistencia, el colectivo “Sin Vergüenza” califica como un grupo “en resistencia social” por su lucha contra la lectura fundamentalista de la Biblia y las expresiones de odio en comunidades de fe.

La búsqueda de este colectivo, representativo por muchos feligreses que salen de su institución eclesial de origen, plantea preguntas y tareas a la teología, ya sea en su rama bíblica, sistemática, y más que todo práctica pastoral.

En lo bíblico, existe la lectura fundamentalista sobre los roles de género y la sexualidad especialmente de Génesis, Levíticos, Jueces 19,

13 Mateo 5, 15 o Lucas 11, 33.

14 “Religión, feminismo y resistencias. Los procesos contrahegemónicos de América Latina en la historia reciente. Una mirada desde Mendoza, Argentina”, *Crítica y Resistencias. Revista de conflictos sociales latinoamericanos*, núm. 2 (agosto de 2016): 158.

15 “Resistencias, insurgencias y (re)existencias en Costa Rica: contribuciones pedagógicas”, *Atos de Pesquisa em Educação* 18 (julio de 2023): 2.

Mateo 19 y las Cartas Paulinas. La traducción e interpretación de estas citas está en debate continuo. En contraste, lo/as autores histórico-críticos advierten que la sexualidad y la erótica del mundo greco-romano era muy distinta a lo que hoy se entiende, y que no se pueden traducir e interpretar los textos bíblicos directamente a los términos del siglo 20-21.¹⁶ O, como dice en el excelente material didáctico de La Mesa Redonda Latinx:

Porque el que una denominación o la feligresía crean sinceramente algo que está en la Biblia, no es suficiente para probar o asegurar que lo es, o que es la correcta interpretación. No podemos olvidar que muchas denominaciones en el pasado pensaron que la esclavitud era moralmente correcta y que fue justificada por muchos textos bíblicos—y sin embargo todas esas denominaciones estaban horriblemente equivocadas.¹⁷

Eso demuestra cuán difícil es la traducción, interpretación y lectura comprensión de textos históricos como el de la Biblia.

En la teología sistemática, específicamente la ética cristiana y la cristología afirma el “amor al prójimo” como principio rector. Se reconoce que la “hetero-normatividad” es una categoría cultural, no ética. También las emociones ligadas a la sexualidad, como enamoramiento, pena, satisfacción etc., son construcciones sociales y por ende históricas. No sentimos lo mismo que nuestros antepasados hace mil, dos mil o tres mil años. Según los historiadores, hubieron dos cambios paradigmáticas en la concepción europea de género y sexualidad, que podemos documentar a través de la literatura: uno entre los años 250-400 d.C., coincidente con la caída del imperio romano y la cristianización incipiente de Europa, y el otro desde 1850 hasta la fecha.¹⁸ Otros también añaden un cambio paradigmático fuerte alrededor del siglo XV, coincidente con la conquista de Abya Yala o América, la Reforma

16 Cf. Daniel André Gloor, “El Fundamentalismo islámico en Malasia”, *Vida y Pensamiento* 38, núm. 2 (2018): 55-82.

17 *Género, sexualidad y la Biblia* (Center for LGBTQ and Gender Studies in Religion, 2016), 4.

18 Cf. Tom Hanks, “Masculinidades (hand-out de un seminario)”, Otras ovejas Argentina, 2004.

protestante y el cambio del sistema económico del feudal-agrario al mercantilista.¹⁹ Estos cambios culturales y antropológicos cambiaron los pensares, sentires y haceres de los humanos, especialmente en relación a temas como “sexo”, “matrimonio”, “puro vs impuro”, “aprobado vs pecaminoso”, “amor”, etc. Los cambios paradigmáticos producen inseguridad emocional, la cual se traduce en pensares rígidos o fundamentalistas. Los roles de género “tradicionales” provienen de diversos paradigmas, que no pueden ser automáticamente clasificados en “buenos” o “malos”.

En la dimensión de la teología práctica, considero que el colectivo requiere un acompañamiento espiritual o pastoral, por los procesos de búsqueda y también para contribuir a sanar las heridas emocionales que impiden vivir su espiritualidad en plena comuniación con Dios, con otros y otras y con su entorno. Un/a pastor/a no puede remplazar la pérdida de comunidad y cohesión que tuvieron en su adolescencia y juventud, pero podría ayudarles a comprender y analizar su historia, de dónde viene su experiencia bautista, que efectos positivos y negativos ha tenido en su formación, y cuáles son las alternativas para ellos.

Se debería fortalecer la praxis comunitaria de inclusión explícita de la población sexo-genérica diversa (llamado “acción afirmativa” en culturas anglo-sajonas), sin desatender las necesidades espirituales de las mayorías heteronormativas o cis-hetero. Como dice César Henríquez: “Por eso, es inadmisible seguir discriminando y alimentando actitudes homofóbicas, transfóbicas o lesbofóbicas sobre la base de categorías de familia unívocas, de una organización social de carácter patriarcal, de una ideología androcéntrica o de una interpretación binaria de la sexualidad. En otras palabras, hay que replantear la espiritualidad a la luz de los desafíos que la sexo-diversidad presenta”.²⁰ El trabajo de Enrique

19 Cf. John Boswell, *Cristianismo, tolerancia social y homosexualidad: los gays en Europa occidental desde el comienzo de la era cristiana hasta el siglo XIV* (Muchnik, 1998).

20 *La presencia de una ausencia: sexodiversidad, espiritualidad y teología* (DEI, 2015).

Vega-Dávila²¹ plantea reformar los textos litúrgicos del Padre Nuestro y del Credo Apostólico, para que incluyan a la población diversa. Se requiere una praxis pastoral afirmativa “cuir” (de la pronunciación en español de la palabra “queer” [chueco], que engloba la liberación de los roles rígidos de género y afirme las diversidades sexo-genéricas no heteronormativas. La religión cristiana afirma una creación por un Dios benevolente, y la inclusión de toda la humanidad en este reconocimiento de la bondad y belleza de la creación, que llamamos “fe”.

Bibliografía

- Armstrong, Karen. *Los orígenes del fundamentalismo en el judaísmo, el cristianismo y el islam*. Tusquets Editores, 2004.
- Bidegain, Ana María. “El cristianismo y el cambio socio político de las mujeres latinoamericanas”. *Sociedad y Religión* XXIV, núm. 42 (2014): 160–93.
- Boswell, John. *Cristianismo, tolerancia social y homosexualidad: los gays en Europa occidental desde el comienzo de la era cristiana hasta el siglo XIV*. Muchnik, 1998.
- Bourdieu, Pierre. “Génesis y estructura del campo religioso”. *Relaciones. Estudios de historia y sociedad* XXVII, núm. 108 (2006): 29–83. <https://sitos.colmich.edu.mx/relaciones25/index.php/numeros-anteriores/9-numero/67-relaciones-108-otono-2006-vol-xxvii>.
- Douglas, Mary. *Pureza y peligro: un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Siglo XXI, 1973.
- Fuentes Belgrave, Laura. “Cambios en las creencias religiosas en Costa Rica”. *Siwo Revista de Teología* 9, núm. 1 (2015): 51–77. <https://doi.org/10.15359/siwo.9-1.3>.
- Garcez Leme, Maria Cecilia. “Pedagogia social crítica e teologias da liberação: caminhos que se encontram na práxis latinoamericana”. *Revista Dialogos* 18, núm. 2 (2012): 125–36. <https://portalrevistas.ucb.br/index.php/rdl/article/view/3920>.

21 Cf. “Plegarias diversas, cuerpos que oran. Género, religión y lenguaje”, *Debate Feminista* 63 (2022): 53–76.

- Gloor, Daniel André. “El Fundamentalismo islámico en Malasia”. *Vida y Pensamiento* 38, núm. 2 (2018): 55–82. <http://www.ubl.ac.cr/revistas/index.php/vyp/article/view/53>.
- Hanks, Tom. “Masculinidades (hand-out de un seminario)”. Otras ovejas Argentina, 2004.
- Henríquez, César. *La presencia de una ausencia: sexodiversidad, espiritualidad y teología*. DEI, 2015.
- Hervieu-Léger, Danièle. *El peregrino y el convertido: la religión en movimiento*. Ediciones del Helénico, 2004.
- Jara, Oscar H. “Educación popular y cambio social en América Latina”. Oxford University Press and Community Development Journal, 2010. <https://dalbandhassan.wordpress.com/wp-content/uploads/2011/04/oxford-university-educacionPopular-y-cambio-social-en-al-2010.pdf>.
- Jara, Oscar H. “Popular education and social change in Latin America”. *Community Development Journal* 45, núm. 3 (2010): 287–96. <https://doi.org/10.1093/cdj/bsq022>.
- La Mesa Redonda Latinx. *Género, sexualidad y la Biblia*. Center for LGBTQ and Gender Studies in Religion, 2016. https://fefamiliaigualdad.org/wp-content/uploads/2014/03/GeneroSexualidadylaBiblia_Web.pdf.
- Leme Garcez, María Cecilia, Priscila Calvo Campos, y José Mario Méndez Méndez. “Resistencias, insurgencias y (re)existencias en Costa Rica: contribuciones pedagógicas”. *Atos de Pesquisa em Educação* 18 (julio de 2023): 1–23. <https://doi.org/10.7867/1809-03542022e11034>.
- Mejía Jiménez, Marco Raúl. “La Educación Popular: Una construcción colectiva desde el Sur y desde abajo”. *Education Policy Analysis Archives* 22, núm. 62 (2014): 1–30. <https://epaa.asu.edu/index.php/epaa/article/view/1454/1302>.
- Núñez Hurtado, Carlos. “Educación popular: una mirada de conjunto”. *Decisión*, 2005, 3–14.
- Parker G., Cristián. “Pluralismo religioso y cambio de paradigma identitario en el campo político latinoamericano actual”. En *Símbolos, rituales religiosos e identidades nacionales. Los símbolos religiosos y los procesos de construcción política de identidades en Latinoamérica*, editado por Aldo Rubén Ameigeiras. CLACSO, 2014.

- Preiswerk, Matthias. *Travesías. Itinerario pedagógico, teológico y político*. Plural editores, 2022.
- Sicre Díaz, José Luis. *El pentateuco. Introducción y textos selectos*. San Benito, 2004.
- Soto, Oscar. “Religión, feminismo y resistencias. Los procesos contrahegemónicos de América Latina en la historia reciente. Una mirada desde Mendoza, Argentina”. *Crítica y Resistencias. Revista de conflictos sociales latinoamericanos*, núm. 2 (agosto de 2016): 150–70. <https://www.criticayresistencias.com.ar/index.php/revista/article/view/76>.
- Vega-Dávila, Enrique. “Plegarias diversas, cuerpos que oran. Género, religión y lenguaje”. *Debate Feminista* 63 (2022): 53–76. <https://doi.org/10.22201/cieg.2594066xe.2022.63.2316>.