

Estado de la publicación: El preprint no ha sido enviado para publicación

ADAM Y EVA, NO ADÁN Y ESTEBAN: EL CRISTIANISMO COMO SISTEMA SEXO-GÉNERO. UNA APLICACIÓN DEL PENSAMIENTO DE GAYLE RUBIN

Enrique Vega-Dávila

<https://doi.org/10.1590/SciELOPreprints.13192>

Enviado en: 2025-09-05

Postado en: 2025-09-11 (versión 1)

(AAAA-MM-DD)

**ADAM Y EVA, NO ADÁN Y ESTEBAN:
EL CRISTIANISMO COMO SISTEMA SEXO-GÉNERO. UNA APLICACIÓN
DEL PENSAMIENTO DE GAYLE RUBIN**

ADAM AND EVE, NOT ADAM AND STEVE:
CHRISTIANITY AS A SEX-GENDER SYSTEM. AN APPLICATION OF GAYLE
RUBIN'S THOUGHT

ADÃO E EVA, NÃO ADÃO E ESTEBAN:
O CRISTIANISMO COMO SISTEMA DE GÊNERO SEXUAL. UMA APLICAÇÃO
DO PENSAMENTO DE GAYLE RUBIN

Resumen

Este artículo analiza el cristianismo como un sistema sexo-género, a partir de la propuesta de Gayle Rubin en *Tráfico de mujeres*. Mediante una hermenéutica crítica de los relatos del *Génesis* y de su recepción en el cristianismo hegemónico, se examina cómo esta tradición ha producido jerarquías sexuales, naturalizado la heterosexualidad obligatoria y subordinado a mujeres y disidencias sexogenéricas. El estudio muestra el papel de la traducción bíblica, la teología paulina y la recepción patrística como tecnologías discursivas que regulan cuerpos y deseos, y conecta estos dispositivos con los actuales movimientos conservadores en América Latina que reproducen la consigna “Adam y Eva, no Adán y Esteban”. El aporte principal consiste en situar al cristianismo no solo como religión, sino como régimen político de control sexual y de género, y en abrir posibilidades hermenéuticas que desestabilicen la gramática heteronormativa dominante.

Palabras clave: Gayle Rubin, género, cristianismos, género y religión, teología crítica

Abstract

This article analyzes Christianity as a sex-gender system, drawing on Gayle Rubin's *The Traffic in Women*. Through a critical hermeneutic reading of the *Genesis* creation narratives and their reception in hegemonic Christianity, it examines how this tradition has produced sexual hierarchies, naturalized compulsory heterosexuality, and subordinated women and sex-gender dissidents. The study highlights the role of biblical translation, Pauline theology, and patristic reception as discursive technologies that regulate bodies and desires and connects these mechanisms with current conservative movements in Latin America that deploy the slogan “Adam and Eve, not Adam and Steve.” The main contribution is to frame Christianity not only as a religion but also as a political regime of sexual and gender control, while opening hermeneutical possibilities that destabilize the dominant heteronormative grammar.

Keywords: Gayle Rubin, gender, Christianity, gender and religion, critical theology.

Resumo

Este artigo analisa o cristianismo como um sistema sexo-gênero, a partir da proposta de Gayle Rubin em *Tráfico de mulheres*. Por meio de uma hermenêutica crítica dos relatos do *Gênesis* e de sua recepção no cristianismo hegemônico, examina-se como essa tradição produziu hierarquias sexuais, naturalizou a heterossexualidade obrigatória e subordinou mulheres e dissidências sexogêneras. O estudo mostra o papel da tradução bíblica, da teologia paulina e da recepção patrística como tecnologias discursivas que regulam corpos e desejos, e conecta esses dispositivos com os atuais movimentos conservadores na América Latina que reproduzem o slogan “Adão e Eva, não Adão e Estêvão”. A principal contribuição consiste em situar o cristianismo não apenas como religião, mas

como regime político de controle sexual e de gênero, e em abrir possibilidades hermenêuticas que desestabilizam a gramática heteronormativa dominante.

Palavras-chave: Gayle Rubin, gênero, cristianismos, gênero e religião, teologia crítica

La mayor parte de la tradición cristiana,
siguiendo a San Pablo,
mantiene que el sexo es en sí pecaminoso.
(RUBIN ,1989, p. 134)

INTRODUCCIÓN

El título de este texto tiene como origen una frase recurrente en ciertos memes esparcidos en redes, su uso es para oponerse al matrimonio entre personas del mismo sexo a través de la Biblia; en inglés existe la misma idea: *Adam and Eve, not Adam and Steve*. En ambos casos se recurre a la gramática social que el cristianismo hegemónico ha colocado. Esta expresión servirá para distinguir dos partes importantes en este texto: en “Adam y Eva” se presentará cómo es que los dos relatos míticos de la creación en la Biblia forman parte de las causas que estructurarían el sistema sexo/género; y en “...no Adán y Esteban” se identificarán algunos elementos que sirven para fomentar ese mismo sistema desde el uso de los textos normativos cristianos.

Para tal cometido, esto me demanda, inicialmente, distinguir la existencia de un cristianismo hegemónico (DATOS ANONIMIZADOS, 2023): una organización activista de instituciones cristianas que se articulan sistemáticamente en contra de los derechos adquiridos de las mujeres y de las diversidades sexogenéricas y en contra de la educación sexual integral, los que pueden identificarse con mayor claridad en movimientos como el Frente Nacional por la Familia (VERA BALANZARIO, 2018) o *Con mis hijos no te metas* (GONZÁLEZ et al., 2018). Estos son más conocidos y extendidos debido al poder mediático que han desarrollado frente a otros cristianismos, que son subalternizados y, por lo mismo, poco conocidos en los espacios académicos, lo que forma parte de mi interés académico y el lugar desde donde escribo.

Este artículo tiene como objeto evidenciar cómo es que los cristianismos, particularmente el hegemónico, han desarrollado jerarquías que sostienen discursos y prácticas sexuales

basadas en el control que deriva en el tráfico de mujeres. En ese sentido, cuando al inicio de su texto Rubin plantea como algo importante que “el análisis de las causas de opresión de las mujeres constituye la base de cualquier estimación de lo que habría que cambiar para alcanzar una sociedad sin jerarquía por géneros” (RUBIN, 1986, p. 98), se puede tomar en cuenta las acciones del cristianismo hegemónico como una de las causas que impide la llegada de esa sociedad sin jerarquía por géneros. Esto me invita a preguntarme por el modo en el que el cristianismo actúa como un creador de sexo/género a partir de discursos sexuales de control.

Este análisis me lleva a pensar, siguiendo a Foucault, en la importancia metodológica de atender tanto a aquello que ha sido dicho en torno a las sexualidades, como a lo que no se ha dicho y cuál es la razón por la que no se habría dicho (FOUCAULT, 1998). Como lo afirma este autor: “es innegable: el discurso científico formulado sobre el sexo en el siglo XIX estuvo atravesado por credulidades sin tiempo, pero también por cegueras sistemáticas: negación a ver y oír” (FOUCAULT, 2017, p. 70). Con esto en mente es que aquí optaría por una aproximación desde una dupla discursiva que configuraría una visión sexual que decantaría en género. Considero que para tal fin es adecuado releer la pareja Adam y Eva según se expone en el Génesis.

Rubin ya recorrió un camino teórico que pasa por Marx, Engels, la creación de la familia, el psicoanálisis, etc., sin embargo, no consideró oportuno incluir en su argumento la variable religiosa. No puedo evitarlo en este texto, pues eludir la variable religiosa ha llevado a la incompreensión del crecimiento de las nuevas derechas en el mundo, y particularmente en Latinoamérica. Es por este “giro a la derecha” (TORRICO, 2021) que conviene nombrar cómo es que la institucionalidad cristiana se ha desarrollado también como un sistema sexo-género que ha ocupado y ocupa discursiva y políticamente la monogamia, la heterosexualidad obligatoria, la patrilinealidad y la sumisión para validarse socialmente y ejercer dominio históricamente. Esto implica desmitificar la religión y, tal como sostiene Rubin, reconocer en las creencias ‘productos de la actividad humana histórica’ (RUBIN, 1986, p. 136). En la misma línea, Gebara afirmó que el género es una construcción histórica y cultural, marcada por relaciones de poder y no un destino natural (GEBARA, 1997, p. 45), lo que permite pensar el cristianismo hegemónico como productor de jerarquías sexo-genéricas.

En este marco, el artículo se inscribe en una perspectiva cualitativa de carácter hermenéutico-crítico. Se realiza un análisis textual y discursivo de los relatos del Génesis, atendiendo a su dimensión filológica (hebreo bíblico y traducciones modernas) y a su recepción en la tradición cristiana. El enfoque combina aportes de la exégesis feminista y *cuir* con la analítica foucaultiana del discurso, articulando la noción de “sistema sexo-género” de Gayle Rubin como clave para identificar cómo el cristianismo ha operado como régimen de producción sexual y de género. El corpus incluye textos bíblicos, literatura patristica y documentos contemporáneos de movimientos conservadores en América Latina. Este abordaje se asume desde un lugar situado, comprometido con perspectivas feministas y disidentes. En este sentido, resulta clave la propuesta de Támez (1989, p. 12), quien sostiene que la hermenéutica feminista latinoamericana parte de lxs¹ excluidxs y víctimas de la historia para releer la Escritura en clave de justicia y liberación. Desde aquí, los relatos del Génesis pueden leerse como dispositivos discursivos que han configurado jerarquías sexuales y de género. A continuación, examino en detalle los dos relatos míticos de la creación.

ADAM Y EVA...

En el libro bíblico del Génesis existen dos relatos míticos de la creación, ambos distintos en su contenido, estilo literario y tiempo de redacción. El primero señala una creación gradual a través de un poema que se desarrolla en siete días (Gn 1:1-2,4); y el segundo relato (Gn 2:4ss) posee otra dinámica, la cual parece presentar la creación en un solo día. En cada uno de los dos relatos hay una creación de la humanidad. En el primero se afirma de esta manera:

²⁶Entonces dijo Dios: Hagamos al hombre [אָדָם, *'ādām*] a nuestra imagen, conforme a nuestra semejanza; y señoree en los peces del mar, en las aves de los cielos, en las bestias, en toda la tierra, y en todo animal que se arrastra sobre la tierra. ²⁷Y creó Dios al hombre [אָדָם, *hā'ādām*] a su imagen, a imagen de Dios lo creó; varón [זָכָר, *zākār*], y hembra [נְקֵבָה, *neqēbāh*] los creó. ²⁸Y los bendijo Dios, y les dijo: Fructificad [פָּרָוּ, *parāh*] y multiplicaos [רָבִי, *rabā*]; llenad [מָלְאוּ, *malē*] la tierra, y sojuzgadla, y señoread en los peces del mar, en las aves de los cielos, y en todas las bestias que se mueven sobre la tierra (Gn 1: 26-28, RV 1960²).

¹ El uso de la “x” para conformar los plurales es una posición política que ocupó en mis textos. El objetivo es que la persona lectora dé cuenta de su perspectiva de género y así lea las palabras con “a”, “o” o “e”.

² RV 1960 se refiere a la versión Reina Valera, la que es muy extendida en el uso protestante. Algunas denominaciones cristianas la tienen como normativa y no emplean otras, las que sí serán empleadas en

Como se encuentra en la cita bíblica anterior, la versión Reina Valera (RV) traduce “hombre” por la expresión hebrea *hā'ādām* (אָדָם). Pero existen otras versiones como ocurre en la edición *Traducción al Lenguaje Actual* (TLA), donde se decide emplear “ser humano”; y la *Nueva Traducción Viviente* (NTV) coloca la expresión en plural: “seres humanos”. Este detalle, de no menor impacto, refleja la intencionalidad en la traducción. Y es que, como afirma Alonso Schökel, traducir “es traspasar un texto de una estructura lingüística a otra... [y] toda traducción sería implica comprensión e interpretación” (ALONSO SCHÖKEL, 1977, p. 22), la que habría sido favorable para validar un sistema que beneficie a ciertos hombres. En ese sentido, una herramienta de control, por parte del cristianismo hegemónico, se encuentra relacionada con la Biblia, su traducción y su empleo institucional (DATOS ANONIMIZADOS, 2024)

Este mismo ejercicio se puede notar en la traducción de las palabras *nəqēbāh* (נְקֵבָה) y *zākār* (זָכָר), traducidas respectivamente como “varón y mujer” en RV 1960, como “hombre y mujer” en Reina Valera Actualizada 2015, “varón y hembra” en *La Biblia de las Américas* (LBLA), “hombre y mujer” en la *Nueva Versión Internacional* (NVI) de quienes se afirma han sido creados a “imagen y semejanza”. Desde una hermenéutica crítica de género, aquella imagen y semejanza de lo divino se expresaría en dos seres distintos (GONZÁLEZ, 2006), lo que habría tenido como consecuencia la diversificación, y no el ordenamiento genérico establecido en el uso del pasaje para oponerse a la diversidad sexogenérica.

El segundo relato presenta una idea de humanidad en dos momentos:

⁸ Y Jehová Dios plantó un huerto en Edén, al oriente; y puso allí al hombre [אָדָם, *hā'ādām*], que había formado. ⁹ Y Jehová Dios hizo nacer de la tierra todo árbol delicioso a la vista, y bueno para comer; también el árbol de vida en medio del huerto, y el árbol de la ciencia del bien y del mal.

¹⁸ Y dijo Jehová Dios: No es bueno que el hombre [אָדָם, *hā'ādām*], esté solo; le haré ayuda idónea [עֵזֶר כְּנֶגְדּוֹ, *'ezer kənegdōw*], para él. ¹⁹ Jehová Dios formó, pues, de la tierra toda bestia del campo, y toda ave de los cielos, y las trajo a Adán [אָדָם, *hā'ādām*], para que viese cómo las había de llamar; y todo lo que Adán [אָדָם, *hā'ādām*] llamó a los animales vivientes, ese es su nombre. ²⁰ Y puso Adán [אָדָם, *hā'ādām*] nombre a toda bestia y ave de los cielos y a todo ganado del campo; mas para Adán [אָדָם, *hā'ādām*] no se halló ayuda idónea para él. ²¹ Entonces Jehová Dios hizo caer sueño profundo sobre Adán [אָדָם, *hā'ādām*], y mientras este

este texto para mostrar la intencionalidad. Por otro lado, se empleará como referencia principal de biblia usada por el catolicismo más extendido, la versión llamada Biblia de Jerusalén (BJ).

dormía, tomó una de sus costillas, y cerró la carne en su lugar.²² Y de la costilla [עָצָה, *tselá*] que Jehová Dios tomó del hombre [אָדָם, *hā'ādām*], hizo una mujer [אִשָּׁה, *hā'ishah*], y la trajo al hombre [אָדָם, *hā'ādām*].²³ Dijo entonces Adán [אָדָם, *hā'ādām*]: Esto es ahora hueso de mis huesos y carne de mi carne; esta será llamada Varona [אִשָּׁה, *hā'ishah*], porque del varón [אִישׁ, *hā'ish*] fue tomada.²⁴ Por tanto, dejará el hombre [אִישׁ, *hā'ish*] a su padre y a su madre, y se unirá a su mujer, y serán una sola carne. (Génesis 2: 8. 18-24, RV 1960).

Este segundo relato, que no pertenece a la misma redacción que el anterior, coloca la palabra «hombre», *hā'ādām* (אָדָם), en el verso 8. Todas las traducciones mencionadas hasta ahora coinciden en el mismo término. Esto nos llevaría a la particularidad del nombre de ese sujeto generizado al que se ha llamado Adam. Es a través de este relato que se plantea la idea de que el varón fue creado primero, idea que se ha utilizado sistemáticamente para desarrollar un posicionamiento superior, debido a la anterioridad y la posibilidad de nombrar. Esta postura deja de lado otros elementos que aparecen en el texto, tal y como son la llamada «ayuda idónea» y el significado de la palabra «costilla».

El relato coloca al varón como quien tiene el poder de nombrar, lo que lo ubicaría discursivamente diferente de cualquier otro ser, ya que ningún otro en el relato bíblico tendría esa misma capacidad. Esto ha sido empleado en la recepción y uso del texto para hacer del sexo una generización, en este caso, sagrada. Pablo de Tarso, uno de los fundadores del cristianismo debido a la ocupación teológica que hace del personaje Jesús,³ ocupará esta idea para establecer un paralelismo entre Adam y su Cristo afirmando:

¹² Por tanto, como por un solo hombre entró el pecado en el mundo y por el pecado la muerte y así la muerte alcanzó a todos los hombres, por cuanto todos pecaron; [...] ¹⁴ con todo, reinó la muerte desde Adán hasta Moisés aun sobre aquellos que no pecaron con una transgresión semejante a la de Adán, el cual es figura del que había de venir... ¹⁵ Pero con el don no sucede como con el delito. Si por el delito de uno solo murieron todos ¡cuánto más la gracia de Dios y el don otorgado por la gracia de un solo hombre Jesucristo, se han desbordado sobre todos! (Romanos 8, 12. 14-16, Biblia de Jerusalén - BJ)

Esta posición paulina, reconocida por Foucault como helenizante, es la que terminará predominando y colocando “ambientes paganos” (FOUCAULT, 2019, p. 21), particularmente estoicos, en lo que devendrá en la moral cristiana hegemónica, la que

³ En este texto se empleará como distinción no intercambiable los nombres Jesús y Cristo, la primera se relaciona con el personaje histórico, varón judeo del siglo primero, y el segundo nombre con la interpretación teológica acerca de este personaje, los cuales no necesariamente coinciden (Meier 2000).

subordina a las mujeres, las que serán invisibles, tal y como el varón Adam subordinaría a Eva, la hasta ahora ausente de la historia.

El verso 18 del capítulo segundo del Génesis insiste en el carácter solitario de ese varón, que no encontraría en animal alguno un par. Tal soledad lleva a que la divinidad del relato lo anestesia y realice una cirugía, la que daría como producto a una mujer no nombrada. Sobre ella el texto adelanta que sería una «ayuda adecuada», lo que en hebreo se dice *'ezer kəneḡdōw* (עֵזֶר כְּנֶגְדּוֹ), asignándole un futuro rol. Esta expresión tiene como contenido una ayuda directa dada por aquella divinidad al varón. Esta nueva creación no sería externa al varón, sino que guardaría tal íntima relación que se llega a identificar en ella. El mito bíblico coloca en sus labios la siguiente expresión: “Esto es ahora hueso de mis huesos y carne de mi carne”, puesto que habría salido de su costado/costilla.

En ese sentido, conviene retomar el sentido de la palabra costilla. La palabra hebrea *tselá* (צֵלָא) es traducida por única vez como «costilla» en los vv. 21 y 22 del capítulo 2 del Génesis en la versión RV 1960. En las otras ocasiones donde aparezca el mismo término los traductores colocarán otras expresiones, las que serán resaltadas en cursiva:

²⁴ Una *ala* del querubín tenía cinco codos, y la otra ala del querubín otros cinco codos; así que había diez codos desde la punta de una ala hasta la punta de la otra” (1 Reyes 6:24, RV 1960),

¹³ Y mientras David y los suyos iban por el camino, Simei iba por *el lado* del monte delante de él, andando y maldiciendo, y arrojando piedras delante de él, y esparciendo polvo (2 Samuel 16: 13, RV 1960).

¹² Fundirás para ella cuatro anillos de oro, que pondrás en sus cuatro esquinas; dos anillos a un *lado* de ella, y dos anillos al otro *lado*. (Éxodo 25: 12, RV 1960).

Quizá por la dimensión concreta que posee el hebreo como lengua se puede comprender que el mismo término se emplee en la arquitectura como es el texto de 1 Reyes, o de modo espacial como en 2 Samuel y Éxodo, pero no puede pasarse por alto que ningún término es inocente y que el uso de «costilla» y no «costado» haya servido para establecer roles sexuales a partir de funciones sociales, en este caso la subordinación. Esto puede notarse, por ejemplo, en dos textos paulinos, uno auténtico y otro no, que significarán parte de la propuesta cristiana:

³ Pero quiero que sepáis que Cristo es la cabeza de todo varón, y el varón es la cabeza de la mujer, y Dios la cabeza de Cristo. (1 Corintios 11:3, RV 1960).

¹⁸ y él es la cabeza del cuerpo que es la iglesia, él que es el principio, el primogénito de entre los muertos, para que en todo tenga la preeminencia (Colosenses 1: 18, RV 1960).

Con esta imagen se abandona la idea del costado y se transmitirá en el cristianismo oficial la función de la mujer para ser dominada, ya que está por debajo y no al lado, y en el caso de sí estar al lado se trataría tan solo de una costilla.

Otro elemento que me gustaría resaltar es el empleo de las palabras varón y varona en lugar de hombre y mujer. Esta última forma se acostumbra en muchas traducciones, incluidas las que se han empleado hasta el momento. Tales palabras provienen del hebreo que ocupará en el relato las palabras *hā'ish* (אִישׁ) y *hā'ishah* (אִשָּׁה), varón y varona respectivamente. De hecho, la forma para establecer el femenino gramatical en esa lengua implica añadir el sufijo *-ah*, con lo que se establecería una continuidad semántica y no una diferencia exacerbada. En este caso lexicológico ha de notarse lo ya citado por Rubin al mencionar que no está en la naturaleza la distancia entre uno y otra, sino en una construcción social, en este caso el lenguaje (RUBIN, 1986, p. 114).

Lo destacado aquí se trataría, entonces, de un giro que no solo se refiere a lo semántico, sino también a lo antropológico y a lo teológico. La traducción como varón y varona ha servido en el cristianismo hegemónico para establecer una complementariedad basada en la gramaticalidad y, por consecuencia, una teología reproductiva. Pero también existe como posibilidad hermenéutica comprender la relación entre los dos seres que se encontrarían cercanos entre sí de un modo distinto al de otros seres. Esto siguiendo lo planteado por Rubin al criticar a Strauss:

[...] hombres y mujeres están más cerca el uno del otro que cada uno de ellos de cualquier otra cosa -por ejemplo, montañas, canguros o palmas. La idea de que los hombres y las mujeres son más diferentes entre sí que cada uno de ellos de cualquier otra cosa tiene que provenir de algo distinto de la naturaleza (Rubin 1986: 114).

Esto distinto de la naturaleza puede identificarse en una intencionalidad que me permite hacer notar que el nombre de Eva no aparece en los dos relatos míticos examinados, pero tampoco el de Adán. Si regresamos al primer pasaje del Génesis, la misma palabra que es

traducida como «el hombre» otras veces lo es por «Adán», aun siendo la misma. Cada una de esas apariciones con nombre propio por parte de «el hombre» es una tecnología que permite establecer el sistema sexo/género, aquel que le da nombre propio al hombre y hace esperar para que aparezca el de la mujer, la que en este caso sucederá hacia el final del capítulo tercero del Génesis. La palabra hebrea mencionada antes, *hā'ādām* (אָדָם), es un sustantivo común que ha sido generizado desde la distinción sexual.

Este uso podrá notarse también en los textos normativos cristianos. Pablo de Tarso no tendrá ningún problema en ocultar también en un sustantivo común el nacimiento de Jesús afirmando sin más que “nació de mujer” (Gálatas 4:4, BJ). En su reflexión teórica usará el nombre de Adán, como se mencionó líneas anteriores, pero no el de Eva. En el devenir de esa religión, la primera reflexión teológica sobre aquella mujer mítica del judeocristianismo, Eva, deberá esperar la tercera generación de cristianos para tener cierto “protagonismo”. Será Justino Mártir quien en su trabajo apologético del cristianismo compara a Eva con María, madre de Jesús, de esta manera:

Porque Eva, cuando aún era virgen e incorrupta, habiendo concebido la palabra que le dijo la serpiente (cf. St 1,15), dio a luz la desobediencia y la muerte; pero en cambio la virgen María concibió fidelidad y gracia cuando el ángel Gabriel (cf. Lc 1,26) le dio la buena noticia de que el Espíritu del Señor vendría sobre ella y la fuerza del Altísimo la cubriría con su sombra, de modo que el ser santo que nacería de ella, sería Hijo de Dios (Lc 1,35); a lo que respondió ella: "Hágase en mí según tu palabra" (Lc 1,38). Y fue por ella que Él nació, aquel del que hemos demostrado se refieren tantas Escrituras, por quien Dios destruye la serpiente con los ángeles y hombres que a ella se asemejan, y libra de la muerte para quienes se arrepienten de sus malas obras y creen en Él. (*Diálogo contra Trifón* 100).

Esto formaría parte del origen de otra expresión discursiva cristiana para establecer la sexualidad controlada de María (ALTHAUS-REID, 2023), frente al deseo incontrolado de Eva. La historia del cristianismo como religión ocupará en su propuesta la sexualidad de una y otra mujer estableciendo roles sexuales asociados a la virginidad, frente a la caída pecaminosa de la otra. Para luchar contra este cometido, cristianas feministas han desarrollado propuestas hermenéuticas y teológicas que permitan otra narrativa acerca de la primera mujer (CONDREN, 1997; PAGELS, 1997; GÓMEZ-ACEBO, 1997; NAVARRO PUERTO, 2023).

... NO ADÁN Y ESTEBAN

Regresemos a la referencia de Rubin sobre ese algo distinto de la naturaleza; ese algo ha sido identificado en el cristianismo como un sistema sexo/género que ha empleado sus textos como normativos para generar no solo una corriente religiosa, sino también una teoría social que ha devenido en control de la vida.

El uso extendido del primer relato del Génesis ha servido para establecer el carácter obligatorio de la reproducción, lo que sería considerado una suerte de bendición. La Biblia judía y cristiana⁴ contiene pasajes que colocan a mujeres que no poseen descendencia como casi malditas,⁵ las que tras milagrosos hechos serían bendecidas con una criatura por la divinidad en la que creen. Esto coloca en evidencia la sutil y oportuna distinción de Rubin cuando afirma que la opresión vivida por las mujeres encuentra su razón en las exigencias que brotan de la propia afirmación identitaria, en lo que ella nombra “tener que ser mujeres” (RUBIN, 1986, p. 135). Esto puede ser identificado en el cristianismo. Esta posición coloca en la reproducción un “tener que ser”, lo impone como mandato a la vez que establece roles al respecto. Si se piensa en cómo distintos feminismos han colocado la maternidad como una elección, postura que implicaría admitir el aborto como una realidad, puede comprenderse aún más el rechazo frontal por parte del cristianismo hegemónico en contra de estos movimientos.

Para ejemplificar esto, se puede tener en cuenta cómo Margaret Atwood en su novela *El cuento de la criada* (ATWOOD, 2018) destaca cómo un grupo de mujeres, que habrían tenido una vida “licenciosa”, se verían redimidas solo por parir para familias estériles. Dentro de la narrativa, para sostener aquella acción, recuerda a una sierva siendo usada como “ayuda” para que la ama pueda tener descendencia. El pasaje bíblico citado es el siguiente:

Viendo Raquel que no daba hijos a Jacob, tuvo envidia de su hermana, y decía a Jacob: Dame hijos, o si no, me muero. ²Y Jacob se enojó contra Raquel, y dijo:

⁴ Se emplea la expresión Biblia judía para hablar del texto normativo del judaísmo, que el cristianismo más extendido llama Antiguo Testamento.

⁵ La esterilidad desde la narrativa bíblica podía considerarse fruto de algún pecado, principalmente la desobediencia. Dice así el Deuteronomio:

»Si no escuchas al Señor tu Dios y no obedeces estas leyes que te doy en este día, todas estas maldiciones vendrán sobre ti:

»Maldito sea en la ciudad; maldito sea en el campo.

»Maldiciones en las frutas y en el pan.

»Maldición de matrices estériles.

»Maldición sobre tus cosechas.

»Maldiciones sobre la fertilidad de tus ovejas y vacas.

»Maldiciones cuando entres; maldiciones cuando salgas (28: 15-19, Nueva Biblia Viva - NBV)

¿Soy yo acaso Dios, que te impidió el fruto de tu vientre? ³ Y ella dijo: He aquí mi sierva Bilha; llégate a ella, y dará a luz sobre mis rodillas, y yo también tendré hijos de ella. (Gn 30: 1-3, RV 1960).

Este evento, llamado «la Ceremonia» en la obra, no es sino una violación sistemática basada en presupuestos religiosos. La distopía retrata cómo tener crías es un mandato social por ser un mandato religioso; querido por la divinidad en la que creen y justificado en la sociedad que han formado a través de violencia. El cristianismo desarrollado en el continente habría marcado ya parte de la consciencia colectiva, al punto que no solo creyentes pertenecientes a ese credo validarían como postulado el carácter instrumental de las mujeres condenando a quienes no cumplen esas funciones, sino también abarcaría a quienes no se adscriben a esas denominaciones. Esta obra imagina espeluznantemente un futuro dictatorial donde no es solo obligatoria la reproducción, sino que es lo único que define a una mujer, lo que en términos de la novela es una fuerza de trabajo que la distingue: parir.

Este escenario trágico planteado en la novela dista en forma, pero no en contenido de lo que significó la derogación de la Corte Suprema de Estados Unidos con relación al aborto y su garantía como derecho en ese país (LAMAS, 2022; GÓMEZ PERALTA, 2024). Acto seguido a la declaración de la Corte, reaccionaron favorablemente estados que forman parte del llamado Cinturón bíblico (MENDOZA; VILLANUEVA, 2005), lo que podría colocar en evidencia la oposición radical de las derechas, basadas en su experiencia religiosa cristiana, a los derechos de las mujeres. Siguiendo esta misma línea, el ejemplo colocado es tan solo una muestra de la amenaza que acecha los derechos obtenidos: la mujer queda reducida a una función reproductiva y puede ser intercambiable cuando cumple su cometido. Este tráfico se encuentra relacionado con su función éfica: parir con dolor.⁶

Por otro lado, la afirmación directa que muchos grupos cristianos emplean en contra del matrimonio entre personas del mismo sexo ha sido la formulación discursiva de una pareja inicial de la especie humana, la que ha sido llamada por estos mismos “el diseño

⁶ Los primeros once capítulos del libro del Génesis son reconocidos a partir del género literario mito (Arens, 2016). La idea de parir con dolor a causa del pecado se desarrolla en el cap. 3 de ese libro: “⁶ A la mujer dijo: Multiplicaré en gran manera los dolores en tus preñeces; con dolor darás a luz los hijos; y tu deseo será para tu marido, y él se enseñoreará de ti” (3: 17, RV 1960).

original” (JIMÉNEZ ENOA, 2019), que habría formado una familia desde la reproducción inicial. Esta lectura bíblica del Génesis es semejante a la realizada por Clemente de Alejandría, tal y como señala Foucault, principalmente porque mezcla arbitrariamente posturas platonizantes y estoicas sin necesariamente tomar en cuenta lo que diría el texto bíblico (FOUCAULT, 2019, p. 24-25).

Bajo esta lectura realizada, con una mirada monogenista, el cristianismo más extendido habría planteado como un deseo divino que tal pareja inicial se reproduzca y que sus hijos e hijas lo hagan entre ellxs. Si bien este discurso enfatizará en la procreación como querida por su dios, obvia por completo que, como consecuencia, aparece el incesto como una realidad próxima en su narrativa. Esta práctica será objeto de prohibición explícita en un texto posterior al Génesis que lleva por nombre Levítico, que tiene su origen en los siglos VI-V a.C. y que llegará a su maduración redaccional en el siglo V a.C., tiempo en el que se juntan los cuatro primeros libros de la Biblia judía (GARCÍA LÓPEZ, 2002).

Criticando a Levi-Strauss, Rubin recuerda que el tabú del incesto no significa meramente una prohibición que permite admitir qué parejas sexuales se encuentran permitidas o no, sino que más bien se trata de una ampliación de relaciones a partir de la generación de nuevos parentescos (RUBIN, 1986, p. 109). Lo que hubiese significado prácticas mucho más libres en materia de sexo se convierte en la necesidad de fomentar nuevas redes sociales basadas en el parentesco y los beneficios económicos que estos pueden traer. Este elemento constitutivo del sistema sexo/género podría explicar los diferentes ajustes redaccionales en la Biblia, en el que la situación social-sexual de las mujeres pasa por comprenderlas como un objeto que no se debe codiciar porque le pertenecería a un hombre⁷ y que deben mantenerse sus cuerpos vigilados, por ejemplo, con el tema de su período menstrual (Lv 17:11).

No deja de ser llamativo que la reproducción sexual sea llamada con mucha frecuencia procreación, perspectiva ideológica que implicaría continuar con la actividad creadora de la divinidad en que cree el cristianismo hegemónico. Foucault afirmará que “el acto de la procreación humana remite a la potestad de la Creación dentro de la cual se inscribe y a

⁷ Según el texto, en la entrega de los mandamientos a Moisés, la mujer forma parte del ajuar casero. El verso dice así: “No codiciarás la casa de tu prójimo, no codiciarás la mujer de tu prójimo, ni su siervo, ni su criada, ni su buey, ni su asno, ni cosa alguna de tu prójimo” (Ex 20: 17, RV 1960).

la que debe su propio poder” (FOUCAULT, 2019, p. 47). En ese sentido, retomo lo afirmado por Rubin para confirmar cómo es que la “vida sexual humana siempre estará sujeta a la convención y la intervención humanas” (RUBIN, 1986, p. 131). Situación que es clara al comprender el devenir de las instituciones religiosas, pero que desde el análisis sexo/género adquiere otras dimensiones que pueden desenmascarar a los sectores conservadores y su pretensión controladora sobre el cuerpo de las mujeres y, por extensión, de lo feminizable. Lejos de ser deseos divinos, el sistema sexo/género llamado cristianismo responde a políticas culturales y sexuales, por lo que su propuesta teológica, siguiendo a Marcella Althaus-Reid, debe ser reconocida como una teología siempre sexual, siempre política y siempre económica que apuesta por lo decente (ALTHAUS-REID, 2023).

Hace algunas líneas mencionaba cómo es que los pasajes míticos del Génesis habrían servido para oponerse al matrimonio igualitario. Quisiera ahondar en aquella idea considerando algunos puntos en torno a la sexogenerización establecida por el cristianismo. Ciertamente, el primer relato de la creación no contiene mandato alguno sobre la idea de matrimonio; el texto habla de fructificar, de multiplicarse, de llenar la tierra; no ocupa la idea de matrimonio que más adelante se desarrollará en el cristianismo, ni tendrá relación alguna con la práctica creada en el mundo grecorromano. Esta última posee características muy concretas, que se encuentran relacionadas con pactos sociales y económicos que el texto desconoce por su distancia cultural y temporal.⁸

Tal y como lo explica Foucault, el mundo cristiano adopta estas mismas posturas en una lectura neoplatónica y estoica de sus propias creencias, las que pasan por la argumentación apologética de Justino o Atenágoras y que se consuma en Clemente de Alejandría (FOUCAULT, 2019). En el cristianismo del siglo II, aún perseguido por el Imperio romano, se establece la necesidad de no ser considerados enemigxs, razón por la que los apologetas se validarán a través del uso moral del estoicismo mostrando que el cristianismo no es contrario a los valores desarrollados imperiales, por lo que se

⁸ Por ejemplo, el mantenimiento de la estirpe lo que significa brindar hijos legítimos a la sociedad, separar el mundo afectivo de lo sexual, lo que implicará diferentes formas reglas a varones y mujeres (Foucault 2011: 134), vivir de modo distinto a los amantes, restricciones al placer relacionadas con la vida en común (Foucault 2024: 165-170).

presentarán como buenos ciudadanos. La *Epístola a Diogneto* (ROPERO, 2004, p. 74-78) será un buen ejemplo de ello.

La expresión empleada para validar una supuesta idea de matrimonio es la afirmación del segundo relato mítico del Génesis: “por esa razón, el hombre dejará a su padre y madre y se unirá a su mujer y serán una sola carne” (Gn 2:23). Este verso servirá como justificación de un anacronismo terminológico, ya que, para empezar, la realidad del texto normativo es lejana a la cultura helenística que emplea el cristianismo, y, luego, la categoría empleada en la Biblia judía más próxima a matrimonio será la idea de «pacto», la que no guarda las mismas referencias culturales ni exigencias del matrimonio helénico. Ni el mismo Pablo de Tarso empleará el término matrimonio, pero su pensamiento helenístico le llevará a dar contenido a lo que discursivamente será empleado más adelante, tal y como lo referirá Foucault. El texto paulino que aludiría supuestamente a un matrimonio de manera explícita sería el siguiente:

³ El marido cumpla con la mujer el deber conyugal, y asimismo la mujer con el marido. ⁴ La mujer no tiene potestad sobre su propio cuerpo, sino el marido; ni tampoco tiene el marido potestad sobre su propio cuerpo, sino la mujer (1 Corintios 7: 3-4, RV 1960).

La expresión en el verso 3 *opheilēn apodidotō* (ὀφειλῆν ἀποδιδότω) menciona cumplir el deber, lo que implica tener vínculos sexoafectivos con la esposa, no habla de “deber conyugal” (RV 1960, NVI), ni de “matrimonio” (*Dios habla hoy* – DHH), tal y como lo presentan algunas versiones bíblicas. Y como sí lo hace evidente, por ejemplo, la *Traducción en Lenguaje Actual* al afirmar: “El esposo debe tener relaciones sexuales sólo con su esposa, y la esposa debe tenerlas sólo con su esposo”. Esto pone nuevamente en evidencia cómo el cristianismo es un sistema sexo/género que ha ocupado discursivamente sus referencias míticas para restringir la sexualidad al ámbito matrimonial y con ello su esfuerzo por colocar la reproducción como eje central de su teoría social. La carta bíblica a la comunidad de Corinto se empleará junto al escrito a la comunidad de Éfeso para identificar a los esposos con su idea de Cristo:

²² Esposas, sométanse a sus propios esposos como al Señor. ²³ Porque el esposo es cabeza de su esposa, así como Cristo es cabeza de la iglesia, la cual es su cuerpo, y él su Salvador. ²⁴ Así como la iglesia se somete a Cristo, también las esposas deben someterse a sus esposos en todo.

²⁵ Esposos, amen a sus esposas, así como Cristo amó a la iglesia y se entregó por ella ²⁶ para hacerla santa. Él la purificó, lavándola con agua mediante la palabra, ²⁷ para presentársela a sí mismo como una iglesia radiante, sin mancha ni arruga

ni ninguna otra imperfección, sino santa e intachable.²⁸ Así mismo el esposo debe amar a su esposa como a su propio cuerpo. El que ama a su esposa se ama a sí mismo,²⁹ pues nadie ha odiado jamás a su propio cuerpo; al contrario, lo alimenta y lo cuida, así como Cristo hace con la iglesia,³⁰ porque somos miembros de su cuerpo.³¹ «Por eso dejará el hombre a su padre y a su madre, se unirá a su mujer y los dos llegarán a ser uno solo». (Efesios 5: 22-31, NVI).

La composición del pasaje muestra varios elementos que son unidos para argumentar: su idea de Cristo, su relación con la iglesia. Pero hay uno que merece atención y se trata del versículo 26 que alude al bautismo: “Él la purificó, lavándola con agua mediante la palabra”. Esto me lleva a insistir en la propuesta de Foucault que coloca el carácter confesional del bautismo cristiano y su relación directa en la producción de verdad, a través de su ideal simbólico de redención y el consecuente arrepentimiento (FOUCAULT, 2019, p. 56-82). Pero no puede descartarse cómo es que este sistema ha obviado la fraternidad universal que se desarrollaría a partir de este ritual, lo que crearía nuevos parentescos.

Ciertamente, en su propuesta teológica, aquel ritual de iniciación permitiría que las personas pasen de paganxs a cristianxs, y con ello capacita a varones y mujeres para establecer nuevos vínculos, permitiendo un “incesto espiritual” que no es cuestionado, sino que más bien será teologizado de modo afirmativo, lo que muestra nuevamente la intencionalidad de control. Y tal como Rubin insiste en que el parentesco “transforma a machos y hembras en «hombres» y «mujeres» cada uno una mitad incompleta que sólo puede sentirse entera cuando se une con la otra” (RUBIN, 1986, p. 114), en ese sentido la experiencia cristiana también podría considerarse como otro sistema de parentesco que ocupará distintas teologías para validarse.

PARA FINALIZAR

En la cita epigráfica que abre este artículo, Rubin recordaba a Pablo como productor de la idea de pecado vinculada a la sexualidad. Lo examinado a lo largo del texto no solo confirma esa observación, sino que muestra cómo la interpretación cristiana de los relatos del *Génesis* consolidó un régimen de producción de sexo y género, creando roles, doctrinas y jerarquías que han sostenido históricamente la subordinación de mujeres y disidencias.

El análisis revela que el cristianismo hegemónico no se limita a ser una tradición religiosa, sino que opera como un dispositivo político que regula cuerpos, deseos y parentescos. La traducción bíblica, la teología paulina y la recepción patrística se han articulado como tecnologías de control que aún hoy alimentan los discursos de las nuevas derechas en América Latina, los mismos que se movilizan contra los derechos sexuales y reproductivos, el matrimonio igualitario y la educación sexual integral.

Frente a ello, se hace urgente desmitificar la religión y leer el cristianismo como sistema sexo-género, reconociendo que sus enunciados no son verdades eternas, sino productos históricos que pueden y deben ser cuestionados. Este reconocimiento abre posibilidades hermenéuticas para desestabilizar la gramática heteronormativa y habilitar narrativas que recuperen la diversidad y la dignidad de las vidas expulsadas del marco cristiano hegemónico. En esa línea, Aquino (2009, p. 23) recuerda que la teología feminista latinoamericana se configura como una relectura desde las mujeres pobres y racializadas, cuya palabra constituye fuente teológica y política de liberación. En este sentido, la apuesta de este trabajo es doble: visibilizar la función política del cristianismo en la producción de jerarquías sexuales y de género; y contribuir a una crítica feminista y cuir⁹ que trace caminos hacia una sociedad más justa, plural y liberadora. Esto dialoga con lo que Melano (1995, p. 14) llamó ‘teología pertinente’, es decir, una reflexión que acompaña las luchas históricas de los pueblos latinoamericanos en su búsqueda de justicia.

Bibliografía

ALONSO SCHÖKEL, Luis. La traducción bíblica literaria. In: ALONSO SCHÖKEL, Luis; ZURRO, Enrique. **La traducción bíblica: lingüística y estilística**. Madrid: Cristiandad, 1977. p. 19-54.

ALTHAUS-REID, Marcella. **Teología indecente: perversiones teológicas en sexo, género y política**. Buenos Aires: Paidós, 2023.

AQUINO, María Pilar. **La teología desde la perspectiva de las mujeres en América Latina**. San José: DEI, 2009.

⁹ Se emplea el término cuir en lugar de *queer* por responder a una lectura latinoamericanista que considera los cuerpos desde el Sur Global. No se trata de una traducción, sino de una interpretación creativa del término.

ARENS, Eduardo. **La Biblia sin mitos: una introducción crítica**. Lima: Centro de Estudios y Publicaciones, Paulinas, 2016.

ATWOOD, Margaret. **El cuento de la criada**. Barcelona: Salamandra, 2018.

CONDREN, Mary. Eva y la serpiente: el mito fundamental del patriarcado. In: RESS, Mary Judith; SEIBERT, Úrsula; SJØRUP, Lene (org.). **Del cielo a la tierra: una antología de teología feminista**. Santiago de Chile: Cuatro Vientos, 1997. p. 209-235.

FOUCAULT, Michel. **Historia de la sexualidad I**. Madrid: Siglo XXI, 1998.

FOUCAULT, Michel. **Historia de la sexualidad I**. Madrid: Siglo XXI, 2017.

FOUCAULT, Michel. **Historia de la sexualidad II**. Madrid: Siglo XXI, 2011.

FOUCAULT, Michel. **Historia de la sexualidad IV**. Madrid: Siglo XXI, 2019.

FOUCAULT, Michel. **Historia de la sexualidad III**. Madrid: Siglo XXI, 2022.

GARCÍA LÓPEZ, Félix. **Pentateuco**. Navarra: Verbo Divino, 2002.

GEBARA, Ivone. **Rompiendo el silencio: una fenomenología feminista del mal**. Santander: Sal Terrae, 1997.

GÓMEZ PERALTA, Humberto. El debate constitucional sobre el derecho al aborto en Estados Unidos. **Cuestiones Constitucionales: Revista Mexicana de Derecho Constitucional**, México, v. 25, n. 51, p. 217-548, 2024.

GÓMEZ-ACEBO, Isabel. Un jurado femenino declara a Eva: No culpable. In: GÓMEZ-ACEBO, Isabel. **Relectura del Génesis**. Navarra: Desclée de Brouwer, 1997. p. 17-76.

GONZÁLEZ VÉLEZ, Adriana Carolina; CASTRO, Lucía; BURNEO SALAZAR, Cristina; MOTTA, Ana; AMAT Y LEÓN, Óscar. **Develando la retórica del miedo de los fundamentalismos: la campaña “Con mis hijos no te metas” en Colombia, Ecuador y Perú**. Lima: Flora Tristán, 2018.

GONZÁLEZ, Montserrat. **Creada a imagen de Dios: antropología teológica femenina**. Madrid: Mensajero, 2006.

GORGULHO, Gilberto. La historia primitiva. **Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana**, Quito, n. 31, p. 31-42, 1996.

JIMÉNEZ ENOA, Abraham. Dios y el diseño original: la cruzada evangélica contra el matrimonio igualitario en Cuba. **Nueva Sociedad**, Buenos Aires, n. 281, p. 116-131, 2019.

LAMAS, Marta. Marta Lamas analiza el veto al derecho al aborto en EUA. Entrevista a Marta Lamas por Mariana Campos. **El País**, México, 26 jun. 2022.

MELANO COUCH, Beatriz. **Teología pertinente. Aportes para un quehacer teológico latinoamericano**. Montevideo: CLAI, 1995.

MEIER, John. **Un judío marginal: nueva visión del Jesús histórico I**. Navarra: Verbo Divino, 2000.

MENDOZA, Alfredo; VILLANUEVA, Alejandro. Estados Unidos: cuatro años más del poder del conservadurismo. **El Cotidiano**, México, n. 130, p. 86-92, 2005.

NAVARRO PUERTO, Mercedes. **Eva: referente fundamental de los orígenes**. Madrid: San Pablo, 2023.

PAGELS, Elaine. Adán, Eva y la serpiente. In: RESS, Mary Judith; SEIBERT, Úrsula; SJØRUP, Lene (org.). **Del cielo a la tierra: una antología de teología feminista**. Santiago de Chile: Cuatro Vientos, 1997. p. 279-290.

ROPERO, Antonio. **Lo mejor de los padres apostólicos**. Madrid: CLIE, 2004.

RUBIN, Gayle. El tráfico de mujeres: notas sobre la “economía política del sexo”. **Nueva Antropología**, México, v. 7, n. 30, p. 95-145, 1986.

RUBIN, Gayle. Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad. In: VANEY, Carole (org.). **Placer y peligro: explorando la sexualidad femenina**. Madrid: Revolución, 1989. p. 113-190.

TÁMEZ, Elsa. **Contra toda condena: la justificación por la fe desde los excluidos**. San José: DEI, 1989.

TORRICO, Manuel. **Giro a la derecha: un nuevo ciclo político en América Latina**. Ciudad de México: FLACSO, 2021.

DATOS ANONIMIZADOS, 2023

DATOS ANONIMIZADOS, 2024

VERA BALANZARIO, Alejandra Quetzalli. **El Frente Nacional por la Familia y las negociaciones públicas de la familia y las identidades de género**. 2018. Tesis (Maestría en Estudios de Género) – El Colegio de México, Ciudad de México, 2018.

WHITE, Lynn. The historical roots of our ecological crisis. **Science**, Washington, v. 155, n. 3767, p. 1203-1207, 1967.

AGRADECIMIENTOS

Agradezco DATOS ANONIMIZADOS por su lectura y comentarios al texto.

CONFLICTO DE INTERESES

No existe conflicto de intereses

DECLARACIÓN DE DATOS

- Los datos de investigación están incluidos en el propio manuscrito
- Los datos de investigación están disponibles a petición, condición justificada en el manuscrito

ADAM Y EVA, NO ADÁN Y ESTEBAN: EL CRISTIANISMO COMO SISTEMA SEXO-GÉNERO. UNA APLICACIÓN DEL PENSAMIENTO DE GAYLE RUBIN

**ADAM AND EVE, NOT ADAM AND STEVE:
CHRISTIANITY AS A SEX-GENDER SYSTEM. AN APPLICATION OF GAYLE
RUBIN'S THOUGHT**

**ADÃO E EVA, NÃO ADÃO E ESTEBAN:
O CRISTIANISMO COMO SISTEMA DE GÊNERO SEXUAL. UMA APLICAÇÃO
DO PENSAMENTO DE GAYLE RUBIN**

Enrique Vega-Dávila

Residencial Copilco 300 8 502, Col. Romero de Terreros, Coyoacán, CDMX. CP. 04310
enriquevegad@filos.unam.mx

Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe – CIALC
Facultad de Filosofía y Letras – FFYL UNAM
Ciudad de México, México

Enrique Vega-Dávila es marica, pastor y académico. Doctor en Estudios Críticos de Género por la Universidad Iberoamericana de Ciudad de México. Estudió Teología en el Perú, donde obtuvo su Licenciatura y Maestría. Imparte clases en los colegios de Filosofía y Estudios Latinoamericanos de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México. Sus líneas de investigación se encuentran relacionadas con Género y Religión, Poder, subjetividades e instituciones, Masculinidades y Diversidades sexogenéricas. Es desde el año 2025 Candidato al Sistema Nacional de Investigadores e Investigadoras de México (SNII) y Acompañante Espiritual a personas en cuidados paliativos y a sus familiares. Actualmente realiza una estancia postdoctoral en el Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe – CIALC de la UNAM.

<https://orcid.org/0000-0002-1359-5010>

Este preprint fue presentado bajo las siguientes condiciones:

- Los autores declaran que se obtuvieron los términos necesarios del consentimiento libre e informado de los participantes o pacientes en la investigación y se describen en el manuscrito, cuando corresponde.
- Los autores declaran que la preparación del manuscrito siguió las normas éticas de comunicación científica.
- Los autores declaran que son conscientes de que son los únicos responsables del contenido del preprint y que el depósito en SciELO Preprints no significa ningún compromiso por parte de SciELO, excepto su preservación y difusión.
- Los autores declaran que los datos, las aplicaciones y otros contenidos subyacentes al manuscrito están referenciados.
- El manuscrito depositado está en formato PDF.
- Los autores declaran que la investigación que dio origen al manuscrito siguió buenas prácticas éticas y que las aprobaciones necesarias de los comités de ética de investigación, cuando corresponda, se describen en el manuscrito.
- Los autores declaran que una vez que un manuscrito es postado en el servidor SciELO Preprints, sólo puede ser retirado mediante solicitud a la Secretaría Editorial deSciELO Preprints, que publicará un aviso de retracción en su lugar.
- Los autores aceptan que el manuscrito aprobado esté disponible bajo licencia [Creative Commons CC-BY](#).
- El autor que presenta el manuscrito declara que las contribuciones de todos los autores y la declaración de conflicto de intereses se incluyen explícitamente y en secciones específicas del manuscrito.
- Los autores declaran que el manuscrito no fue depositado y/o previamente puesto a disposición en otro servidor de preprints o publicado en una revista.
- Si el manuscrito está siendo evaluado o siendo preparando para su publicación pero aún no ha sido publicado por una revista, los autores declaran que han recibido autorización de la revista para hacer este depósito.
- El autor que envía el manuscrito declara que todos los autores del mismo están de acuerdo con el envío a SciELO Preprints.