



Facultad de Ciencias Jurídicas, Políticas y Relaciones Internacionales

Maestría de Investigación en Derecho, mención en Derecho Constitucional, Derechos Humanos y Ambiental

Tema:

El calvario del *Otro*. Memoria de la discriminación de las personas sexo-diversas en el Ecuador y rescate del fundamento cristiano de los derechos humanos

Tesis para la obtención del título de Magíster en Derecho, mención en Derecho Constitucional, Derechos Humanos y Ambiental

Presentada por:

Carlos De Domingo Soler

Tutor:

David Mauricio Castillo Aguirre, Ph.D. (c)

Quito, diciembre de 2025

Resumen

Ciertos autores contemporáneos han ubicado en América Latina la irrupción histórica de la noción de «derechos humanos». No obstante, es paradójico que, con la misma rapidez con la que la *materia prima* de dicho concepto fue exportada y afinada por las naciones norehemisféricas, fue olvidada por la tierra que la vio nacer. La historia de las personas LGBTIQ en el Ecuador —entendidas como *Otro*— dan buena cuenta de ello, permitiéndonos leer estremecedores relatos de violencia y discriminación, hallando su justificación en los argumentos más retorcidos —y desnaturalizados— de la religiosidad y la supuesta “decencia moral”. Frente a esta realidad, el presente trabajo aspira a rescatar la memoria de las personas sexo-diversas, ignoradas y maltratadas sistemáticamente a lo largo de la historia moderna y contemporánea del Ecuador. Para ello, acudiremos a una metodología de tintes rizomáticos, aportando como principal novedad una perspectiva ecléctica y ambivalente. Así, podremos combinar y jugar con diversas disciplinas, autores y corrientes, siempre con el objetivo de reconocer y valorar la trascendencia de la «memoria» como eje de definición política y jurídica. Primero, introduciremos las diferencias constitutivas y más significativas entre los conceptos de *vivir* y «sobrevivir». En segundo lugar, traeremos al centro de la conversación el impacto que determinadas pulsiones políticas y jurídicas, adscritas de una u otra manera al cristianismo, han provocado en la vida de las personas sexo-diversas. Mientras tanto, nos serviremos de forma transversal de la noción de *caritas* —interpretándola como el mandato-argumento cristiano por antonomasia contra la discriminación *inter fratres*— para tender un puente hacia la consideración metajurídica del cristianismo como primera y más intensa «praxis de justicia y liberación». Finalmente, trataremos de escarbar en busca del origen conceptual de los derechos humanos, reclamando este logro universal para el sistema de pensamiento cristiano.

Palabras clave: cristianismo, discriminación LGBTIQ, Ecuador, Otredad, violencia

Declaración de aceptación de norma ética y derechos

El presente documento se ciñe a las normas éticas y reglamentarias de la Universidad Hemisferios. Así, declaro que lo contenido en este ha sido redactado con entera sujeción al respeto de los derechos de autor, citando adecuadamente las fuentes.

Por tal motivo, autorizo a la Biblioteca a que haga pública su disponibilidad para lectura dentro de la institución, a la vez que autorizo el uso comercial de mi obra a la Universidad Hemisferios, siempre y cuando se me reconozca el cuarenta por ciento (40%) de los beneficios económicos resultantes de esta explotación.

Además, me comprometo a hacer constar, por todos los medios de publicación, difusión y distribución, que mi obra fue producida en el ámbito académico de la Universidad Hemisferios.

De comprobarse que no cumplí con las estipulaciones éticas, incurriendo en caso de plagio, me someto a las determinaciones que la propia Universidad plantee.

1757704232 Firmado digitalmente por
CARLOS JOSE DE DOMINGO SOLER
1757704232
CARLOS JOSE DE DOMINGO SOLER
Fecha: 2025.12.02
17:28:51 -05'00'

Carlos De Domingo Soler

C.I.: 1757704232

Índice

| | |
|--|-----|
| Resumen..... | 5 |
| Abstract..... | 7 |
| Introducción | 8 |
| Aspectos metodológicos (a modo de advertencia)..... | 13 |
| «Vivir» y «sobrevivir» (por qué la memoria)..... | 19 |
| (Re)conociendo el calvario del <i>Otro</i> | 37 |
| Del calvario del <i>Otro</i> al amor al prójimo..... | 87 |
| Una conclusión precipitada..... | 114 |
| Referencias..... | 130 |
| Referencias audiovisuales | 147 |
| Referencias literarias..... | 149 |

El calvario del *Otro*. Memoria de la discriminación de las personas sexo-diversas en el Ecuador y rescate del fundamento cristiano de los derechos humanos

Carlos De Domingo Soler

carlosedomingosoler@gmail.com

Resumen

Ciertos autores contemporáneos han ubicado en América Latina la irrupción histórica de la noción de «derechos humanos». No obstante, es paradójico que, con la misma rapidez con la que la materia prima de dicho concepto fue exportada y afinada por las naciones nor-hemisféricas, fue olvidada por la tierra que la vio nacer. La historia de las personas LGBTIQ en el Ecuador —entendidas como Otro— dan buena cuenta de ello, permitiéndonos leer estremecedores relatos de violencia y discriminación, hallando su justificación en los argumentos más retorcidos —y desnaturalizados— de la religiosidad y la supuesta “decencia moral”. Frente a esta realidad, el presente trabajo aspira a rescatar la memoria de las personas sexo-diversas, ignoradas y maltratadas sistemáticamente a lo largo de la historia moderna y contemporánea del Ecuador. Para ello, acudiremos a una metodología de tintes rizomáticos, aportando como principal novedad una perspectiva ecléctica y ambivalente. Así, podremos combinar y jugar con diversas disciplinas, autores y corrientes, siempre con el objetivo de reconocer y valorar la trascendencia de la «memoria» como eje de definición política y jurídica. Primero, introduciremos las diferencias constitutivas y más significativas entre los conceptos de vivir y «sobrevivir». En segundo lugar, traeremos al centro de la conversación el impacto que determinadas pulsiones políticas y jurídicas, adscritas de una u otra manera al cristianismo, han provocado en la vida de las personas sexo-diversas. Mientras tanto, nos serviremos de

forma transversal de la noción de caritas —interpretándola como el mandato-argumento cristiano por antonomasia contra la discriminación inter fratres— para tender un puente hacia la consideración metajurídica del cristianismo como primera y más intensa «praxis de justicia y liberación». Finalmente, trataremos de escarbar en busca del origen conceptual de los derechos humanos, reclamando este logro universal para el sistema de pensamiento cristiano.

Palabras clave: cristianismo, discriminación LGBTIQ, Ecuador, Otredad, violencia

Abstract

Certain contemporary authors have located the historical emergence of the notion of «human rights» in Latin America. However, it is paradoxical that, with the same speed with this concept was exported and refined by the northern hemispheric nations, it was forgotten by the land that saw its birth. The history of LGBTIQ people in Ecuador—understood as *Other*—gives a good account of this, allowing us to read alarming stories of violence and discrimination, finding their justification in the most twisted—and denatured—arguments of religiosity and supposed “moral decency”. Faced with this reality, this work aims to rescue the memory of sexually diverse people, systematically ignored and mistreated throughout the modern and contemporary history of the Ecuadorian Republic. To do so, we will resort to a rhizomatic methodology, contributing as its main novelty an eclectic and ambivalent perspective. In this way, we will be able to combine and study various disciplines, authors and ideas, always with the aim of recognizing and valuing the importance of «Memory» as an axis of political and legal definition. First, we will introduce the constitutive and most significant differences between the concepts of *living* and «surviving». Secondly, we will bring to the center of the conversation the impact that certain political and legal impulses, ascribed in one way or another to Christianity, have had on the lives of sexually diverse people. Meanwhile, we will make use of the notion of *caritas* in a transversal way—interpreting it as the quintessential Christian mandate-argument against *inter-fraternal* discrimination—to build a bridge towards the meta-legal consideration of Christianity as the first and most intense «praxis of justice and liberation». Finally, we will try to dig into the conceptual origin of human rights, claiming this universal achievement for the Christian system of thought.

Keywords: Christianity, LGBTIQ Discrimination, Ecuador, Otherness, Violence

«Justicia». Una vez que se ha pronunciado esa palabra, ¿hasta dónde nos conducirá? Más fácil es gritar «¡No!» (...). Cuando los hombres sufren injustamente —me decía a mí mismo—, es el sino de aquellos que son testigos de su sufrimiento avergonzarse de ello».

J. M. Coetzee, *Esperando a los bárbaros*.

«Una vez condujo a varios travestis hasta La Carolina, y roseó con gas la punta de un tolete, que había arrebatado a uno de sus subalternos. Con voz agitada y lujuriosa obligó a uno a bajarse los pantalones y colocarse en cuatro para introducirle el tolete en el ano a condición de dejarle libre y no conducirlo al Centro de Detención Provisional de Quito».

Purita Pelayo, *Los fantasmas se cabrearon*¹.

Introducción²

A lo largo de la historia del Ecuador, como también ocurriera en el resto de las naciones andinas y europeas, el *Otro* se ha visto constreñido en distintas categorías raciales, sociales y sexuales, reduciéndose a una amalgama de rostros —tan macilentos como dignos— cuyas cicatrices nos hablan de sufrimiento, violencia y persecución. Si observamos la tradición jurídica y política ecuatoriana, tanto colonial como poscolonial, el *Otro* ha sido —y, en cierto modo, sigue siendo— el indígena, el afrodescendiente, la

¹ En el transcurso del presente trabajo el lector encontrará numerosas referencias a variadas obras teóricas, literarias y audiovisuales. Sin embargo, pocas de esas obras, incluidas las de filósofos y autores de alto copete, poseen la trascendencia y la evocación que despliega el libro *Los fantasmas se cabrearon. Crónicas de la despenalización de la homosexualidad en el Ecuador* (2017), de la esmeraldeña e histórica activista *trans* Purita Pelayo. Es un libro de obligada lectura, necesario, rico en detalles, anécdotas y, sobre todo, memoria. Animo al lector a sumergirse en él. No le dejará indiferente. Todo lo contrario, sentirá indignación y rabia, esperanza y admiración, reforzando su compromiso con los derechos humanos de todas las personas.

² Una versión primitiva —o, mejor dicho, germinal, casi iniciática— de este trabajo fue publicada en 2019 por la revista *Defensa y Justicia* de la Defensoría Pública del Ecuador, con motivo del reconocimiento del matrimonio igualitario por parte de la Corte Constitucional.

mujer, el *cholo*, el *marica*, el campesino, el pobre. Aún somos testigos a diario. «Categorías, todas ellas, execrables y molestas», pareciera decirnos la interpretación arcaica de la *diferencia*, «antinaturales, peligrosas y abyectas». Identidades, podemos decir hoy, «diversas y, por ende, iguales, dignas y valiosas», gracias al rescate moderno de los derechos humanos —al menos, eso sí, desde un enfoque teórico.

En efecto, la constante histórica global ha gravitado en torno al abuso y a la desatención sistémica y sistemática de la dignidad humana. “En la basta y compleja historia del mundo, la subestimada mayoría es la de aquellos que alguna vez vivieron y murieron sufriendo algún abuso de los derechos humanos”, sostiene Paul Gordon Lauren (2002, p. 304). Aun en las antípodas ideológicas, Jean Baudrillard (1980) diría que el desarrollo de la cultura occidental, desde tiempos inmemoriales hasta nuestros días, bebe de la constante categorización de un *Otro*, segregándole y expulsándole sucesivamente de lo “humano-normal” (p. 144).

La historia latinoamericana no ha sido la excepción. Y del mismo modo, aun contando con un sistema de protección de los derechos humanos, la actualidad regional no es menos trágica. Golpe a golpe, paso a paso, las identidades *otras* han resistido³. Son supervivientes. Padecieron —y padecen— prejuicios y regímenes, leyes y estructuras represivas. Algunas de estas categorías, incluso, han llegado a conquistar los espacios que *saecula saeculorum* les fueron negados. Las demás, en cambio, persisten en sus luchas. Tienen tanto por construir como por lo que llorar. Hoy, mientras nosotros escribimos y

³ Como en todo medio social y político, prevalece un conjunto de categorías hegemónicas sobre la *diferencia*. Lo hegemónico permanece tasado, objetivado como cualificaciones del ser. Aquello que lo contraría, configura una afrenta contra cualquier forma de ser elevada a la naturalidad. Al respecto, en *Homo Sum* —en mi opinión el ensayo más interesante de Monique Wittig (1992)—, se indica:

Todo aquello que es «bueno» pertenece a la serie del Uno (en tanto que Ser). Todo aquello que supone «varios» (diferente) pertenece a la serie de lo «mal», asimilado a un no-ser, al trastorno, a todo aquello que pone en cuestión lo que es bueno (p. 77).

leemos —*vivimos*—, el *Otro* «sobrevive». ¿O acaso podemos quitarle la razón a Baudrillard (1980), cuando afirma que “los progresos de la humanidad y de la cultura no son sino la cadena de las discriminaciones sucesivas que tachan a los *Otros* de inhumanidad y, por lo tanto, de nulidad” (p. 143)?

La nuestra es una realidad interpelante, que lanza más preguntas que respuestas. La mayoría de esas preguntas quedan en el aire. Están ahí, en suspense, a la vista de todos. A través del presente texto pretendo recoger diversas inquietudes, abordando temáticas de mayor aliento teórico y otras constituyentes de problemáticas bien marcadas en el medio latinoamericano. Como se desprende de su subtítulo, esta tesis se cimienta en torno a dos cuestiones nucleares, bajo las cuales subyace una tercera. Con la finalidad de asentar ciertas ideas, empezaremos por esta última arista. Primero conversaremos sobre la distinción metajurídica entre *vivir* y «sobrevivir», nociones que solemos emplear a la ligera, confundiéndolas, y que fijan la distancia sideral entre los seres-objetos del derecho y los sujetos de derechos⁴. En segundo lugar, aspiro a visitar la historia de la discriminación que, a causa de supuestos argumentos religiosos o de «decencia moral», han sufrido —y siguen sufriendo— las personas sexo-diversas en el Ecuador, siendo imantadas hacia la categoría de *Otro*. Recurriremos, a su vez, a los aportes esenciales de la filosofía para la paz. De ella se nutren, a grandes rasgos, las propuestas de “espiritualidades feministas” y “feminismo católico” de Teresa Forcades i Vila (2005, p. 49; 2012, p. 76)⁵. Y, finalmente, intentaré escharbar en la noción moderna de «derechos humanos» e identificar su fundamento ontológico en la narrativa cristiana⁶ —a más de su indiscutible fundamento histórico.

⁴ Que, en tono comparado, podríamos asimilar con las *zonas del Ser y del No-Ser* de De Sousa Santos (2010).

⁵ Sin llegar a esos extremos lingüísticos —ridículos y aberrantes— que logran diversas congregaciones ecuménicas, feministas y anticolonialistas latinoamericanas, nombrando a Dios como «Madre» y priorizando en Él una serie de atributos femeninos (Cfr. Vega-Dávila, 2022).

⁶ Entendiendo que el «cristianismo», como sugiere Maritain (2012),

Ello nos obliga, por un lado, a sumergirnos en la fuente antonomástica del cristianismo, realizando una suerte de ejercicio de exégesis crítica. Y, del otro lado, nos exige sintetizar determinados acontecimientos anteriores al siglo XVI que contribuyeron o pudieron contribuir a la conceptualización de los derechos humanos. Al contrario de lo que el lector pueda pensar, la selección de dicho siglo como límite del análisis no es caprichosa. Como sin duda sabrá, resultó ser un siglo particularmente revolucionario, si cabe el término, en el estudio de lo que hoy conocemos como «derechos humanos». En cambio, entre mediados del siglo XVI y la década de los sesenta del pasado siglo, apenas podemos encontrar nociones o teorías que no beban, directa o indirectamente, de los aportes de la Escuela de Salamanca⁷. Según sostiene Carozza (2003),

The modern idea of human rights had a period of gestation lasting millennia. But it would be fair to say—even if it is not commonly recognized—that its birth was in the encounter between sixteenth century Spanish Neo-Scholasticism and the New World. If that encounter were embodied in a single person, it would be Bartolomé de Las Casas (p. 289).

A su vez, Dussel (1992) definiría la figura de Las Casas como “el evangelizador anticonquistador moderno europeo, el justo, [quien] descubre al *Otro* como otro (...); el

Announced to the peoples the kingdom of God and the life to come; it has taught them the unity of the human race, the natural equality of all men, children of the same God and redeemed by the same Christ, the inalienable dignity of every soul fashioned in the image of God, the dignity of labor and the dignity of the poor, the primacy of inner values and of good will over external values, the inviolability of consciences, the exact vigilance of God’s justice and providence over the great and the small (p. 46).

⁷ Al respecto, a modo de introducción sobre la vigencia de la Escuela de Salamanca en la conversación jurídica sobre los bienes basilares del hombre, y su preocupación por el bienestar del alma —*cura animorum*—, acudimos al maestro Rafael Domingo (2022a):

All attempts at explanatory definition seem to me laudable and meritorious, but I prefer to understand the School of Salamanca as what Ronald Dworkin refers to as an «interpretive concept». Interpretive concepts are those that we human beings accept and use as part of our language, but without agreeing completely on their content, scope, and interpretation (for example, freedom, dignity, nature). Interpretive concepts are in a constant process of enrichment” (p. 7); “The School of Salamanca still sheds light on such current issues as human rights, the equality of all human beings, the autonomy of civil power, the existence of a global human community, and the need for understanding between peoples (p. 13).

primero en dar la voz de alerta proponiendo la evangelización pacífica” (pp. 30, 89). Por tal razón, sería en el ecosistema ius-filosófico salmantino que surgió por primera vez el concepto más puro y moderno de derechos humanos, a través de la noción de la *imago Dei*⁸ —misma que, de forma preliminar, el neozelandés Jeremy Waldron (2010) categoriza como “a doctrine pertaining to our ontological status, our relation to God and the particular nature of our creation and redemption” (p. 224). Justo ahí, entre la alargada sombra del tardomedievo y la esperanza de la primera modernidad, surgió el *humus* filosófico y contra-cultural que haría posible, siglos después, su irrupción normativa. No es casualidad, pues, que ninguna de las «fuerzas de transición» que diseccionó Lauren (2002, pp. 306-315) sea anterior al siglo XVI —a excepción, eso sí, de escuetas referencias a Mencio, Cicerón y, como es natural, a Las Casas y Suárez (Lauren, 1998).

Dejaré entrever mi intención: entrelazar dos temáticas bien diferenciadas, incluso antagónicas en esa esfera pragmática que parece envolverlo todo en estos días. Abanderadas ambas por colectivos o bloques de pensamiento radicalmente opuestos, resulta complejo encontrar un mínimo consenso, no digamos un punto de unión. Habrá que romper algunas lanzas. La primera de ellas, sobre la que orbita este trabajo, es comprender que la noción más pura de «derechos humanos» —mal que les pese a muchos, y a riesgo de que nos tilden de rancios y carcas ultraconservadores— procede del sistema de pensamiento cristiano. La segunda, por impopular que parezca —tanto para *unos*, como para *otros*—, es defender que no existe mayor argumento contra la discriminación de las personas sexo-diversas que la *caritas* cristiana⁹.

⁸ Según rescata el profesor Sagüés Sala (2016):

La doctrina vitoriana de la fundamentación teológica del *dominium* como *imago Dei*, al igual que su doctrina sobre el derecho de gentes fundada en la base puramente humana del derecho natural, quedó secularizada históricamente por la doctrina moderna de los derechos humanos (p. 134).

⁹ Como se desprende del texto latino de la Primera Carta a los Corintios 13 y 14, la caridad —*caritas*— es la «virtud del amor».

«Se me acaba el argumento y la metodología».

Shakira, *Ciega sordomuda*.

«El humor es otra de las armas del alma en su lucha por la supervivencia».

Viktor Frankl, *El hombre en busca de sentido*.

Aspectos metodológicos (a modo de advertencia)

Enseñaba el gran Umberto Eco (2013) que “hacer una tesis significa divertirse” (p. 231). ¡Cuánta razón tenía el semiótico piamontés! No sería descabellado decir, siguiendo esta misma tónica, que hemos venido a *divertirnos*¹⁰. Esencialmente, eso es lo que hacemos —o lo que deberíamos hacer— cuando nos decantamos por elaborar un trabajo investigativo, máxime cuando este nace de nuestras propias inquietudes. No concibo otra forma de realizar una tesis. La única es “tratando de divertirme”. Nadie está *aquí* para sufrir. ¿Dijo alguien que fuera sencillo? No. Pero tampoco es el suplicio en el que lo hemos convertido docentes, casas de estudio y los mismos alumnos. Las tesis, hoy, se han desvirtuado, se han transformado en un anodino instrumento de tortura. El mero hecho de dedicar horas y horas a construir un “objeto” radicado en el tedio —y, a la postre, en el desagrado— es sintomático de que *algo* no marcha bien. Me niego a caer en la estéril elaboración de un texto *por cumplir*, reduciendo la potencial catarsis de dicho proceso al sinsentido de un “requisito formal”. Haciendo chanza fácil: «la tesis será *por diversión* o no será». Ese es mi compromiso —con el lector y, por supuesto, conmigo mismo. Hay una gran diferencia, abismal, entre escribir con gusto y escribir por obligación. Acordemos,

¹⁰ No acogiéndonos, naturalmente, a su sentido etimológico —*distracción*—, sino a su acepción recreativa, ligando la acción de «recrear/se» con el gozo que produce la actividad creadora del espíritu.

pues, que en el momento y en el espacio académico que nos ocupa, nuestro principal propósito es la *diversión*. Si, por el contrario, el lector decide arrojarse mecánicamente a este texto —sin pretender siquiera hallar cierta recreación—, tanto daría que abandone la lectura en este punto.

En mi breve experiencia como profesor, y en mi no tan breve experiencia como alumno, he observado que existen dos tipos fundamentales de tesisistas. En primer lugar, encontramos a quienes sufren de urticaria cuando redactan sus trabajos, despreciando cada segundo que permanecen sentados en sus escritorios, enfrentándose al procesador de texto. Y, en segundo lugar, a aquellos tesisistas, un poco extremos, que están dispuestos a arrebatarse a sus familias el tiempo que merecen con tal de dedicar a sus tesis la atención que requieren. El presente trabajo está hecho por y para el segundo tipo.

Consciente de que es complicado, esta tesis trata de huir, en la medida de lo posible, de la ortodoxia. Espero que esta sea, Dios mediante, una de mis últimas tesis antes de iniciar el doctorado —o, verbigracia de oportunidad, el *episodio epifánico* en el que acepto que esto no es lo mío. Creo que es el momento —si el lector lo permite— de experimentar. De *jugar* con otras voces y otros tonos, de permitirme algunas licencias y probar suerte. Y la primera de estas licencias es de índole metodológico.

Paradigmáticamente, el diseño taxonómico del estudio de la realidad ha gravitado en torno al modelo figurativo del *arbor Porphyriana*. No hay método de categorización y clasificación que, calcando lo que Porfirio hiciera con la noción aristotélica de «substancia», no nazca de este árbol. Aun sin saberlo, nos lo enseñaron en la escuela y lo hemos venido replicando asiduamente. Sin embargo, se antoja insuficiente para conversar sobre cuestiones sociales complejas y sensibles, menos lógicas y más viscerales. En su

lugar, el «modelo rizomático» de Deleuze y Guattari (2016) parece preciso¹¹. Véase, por ejemplo, el principio de conexión, que brega contra la secuencialidad y la linealidad del árbol¹². En el rizoma, “cualquier punto (...) puede ser conectado con cualquier otro” (Deleuze & Guattari, 2016, p. 17). Normalmente, a la hora de escribir un texto o trasladar una idea, intentamos reprimir todo posible punto de fuga. Somos muy escrupulosos en cómo “cerramos” los argumentos, las líneas discursivas, las temáticas, etc. El principio de conexión, por su parte, nos permite “ir y venir”¹³. Transversalizar la estructura del relato.

En concordancia, el principio de ruptura asignificante sugiere que el rizoma “puede ser roto, interrumpido en cualquier parte, pero siempre recomienza según esta o aquella de sus líneas, y según otras” (Deleuze & Guattari, 2016, p. 22). Aunque sean cercenadas abruptamente, las ideas y los argumentos siempre encuentran la vía para reconducirse y reagruparse en una unidad de sentido. Frente a la estructura arbórea, tan robusta como anquilosada, el modelo rizomático favorece la aparición espontánea de nuevas ideas y pensamientos, sin sujeciones ni cortapisas. El rizoma es heterogéneo. No cesa de “conectar eslabones semióticos, organizaciones de poder, circunstancias relacionadas con las artes, las ciencias, las luchas sociales” (Deleuze & Guattari, 2016, p. 18). El rizoma es el territorio por descubrirse. O, como propone el principio de cartografía, un *mapa* por trazar. No es una estructura concluida, sino en constante *agenciamiento*¹⁴.

Si el modelo arbóreo es la jerarquía y la sumisión de fuentes y categorías —una imagen constreñida por sus márgenes—, el rizoma es la interdependencia. Es el cuerpo *uno*

¹¹ Como acostumbraba la filosofía de Gilles Deleuze y Félix Guattari, la noción de «rizoma» es extremadamente enrevesada. Al respecto, reconozco que apenas alcanzo a comprender una milésima parte del modelo rizomático. Sin embargo, es posible realizar una breve aproximación a través de sus principios rectores. Concretamente, con el estudio de cuatro de sus seis principios, a saber: conexión, heterogeneidad, multiplicidad y ruptura asignificante.

¹² Véase: A-B-C-D-E...

¹³ Véase: E-D-A-C-B...

¹⁴ Deleuze y Guattari (2016) denominan así al “aumento de dimensiones en una multiplicidad que cambia necesariamente de naturaleza a medida que aumenta sus conexiones” (p. 20).

y *múltiple* de las raíces que se entrelazan. De ellas ignoramos el principio y el final, el antes y el después, el arriba y el abajo. La fisonomía del *arbor* tiende a ignorar sus raíces. Como si únicamente se interesara por la frondosidad de su vegetación, por la altura de su tronco y la longitud de sus ramas. Las raíces son molestas. Deben permanecer ocultas o ser moldeadas según un canon estático —algunos dirían, incluso, estético. El rizoma, en cambio, valora la armonía de un mal denominado “desorden” radical. Es, en las ciencias sociales, la representación lógica que con mayor fidelidad se asemeja a la interdependencia orgánica.

Lo diré sin tapujos: me niego a jerarquizar fuentes, como acostumbramos a hacer en la ciencia jurídica. Tanta o más validez posee para mí la letra de una canción, un relato o las sensaciones que emanan de una *performance* que la obra de un autor de renombre¹⁵. Menos códigos y más canciones. Menos artículos y más cuentos. Los primeros nos enclaustran. Son taxativos, persiguen un entendimiento unitario. Los segundos, en cambio, nos liberan. Por ello, en este texto confluye una acepción amplia de «obra» —canciones, filmes, cuentos, etc. Era necesario, a modo de descargo anticipado, dar esta breve explicación.

No es posible proyectar en la actualidad un trabajo investigativo sin recurrir al menos a una metodología. No podemos escapar de ella. Así quisiéramos desvestir nuestros textos de toda metodología, siempre habría una denominación metodológica que justificara su supervivencia. De todas las metodologías habidas y por haber, la cualitativa es la que más y mejor nos permite modular los enfoques y las técnicas de investigación. Por tal razón, este trabajo no podría vertebrarse con otra metodología distinta a la cualitativa. Ahora bien, lo verdaderamente interesante estriba en las perspectivas investigativas y en la

¹⁵ Ello no implica, sin embargo, que no se haya realizado un intento de «expurgación de fuentes», tal y como enseñaba el gran Escotado.

practicidad del aterrizaje técnico. En este sentido, el texto no ofrece un cauce discursivo lineal. Ni empezamos en el punto «A», ni pretendemos concluir en el «Z» —si es que en las ciencias sociales existe algún punto de cierre. Es cierto que cuando conversamos sobre otras temáticas jurídicas la secuencialidad de los enunciados es un requisito argumentativo. Pero aquí no. De ahí que recurrir a los principios rizomáticos sea inevitable. El objetivo no es otro que generar una cartografía de sentido —enredada y caótica, sí, como la misma realidad— en la que confluyan las raíces. Y, por qué no, aspirar a que las terminaciones radicales de múltiples bulbos¹⁶ se confundan entre sí. Por ello, cada capítulo de esta tesis es —y debe ser— un universo en sí mismo. Dejemos que naturalmente se descubran. Será el lector quien, posteriormente, juzgue si los pensamientos lograron ligarse en virtud de los principios del modelo rizomático.

Como leímos en la introducción, este trabajo se estructura en dos temas cardinales y uno subyacente. Mi primer objetivo, que no el principal, es desarrollar sucintamente el régimen de diferencias entre *vivir* y «sobrevivir». Esta distinción incardina el fondo metajurídico de las demás temáticas, abonándolas con un particular sentido crítico. Dedicaremos a ello el tercer capítulo.

El segundo objetivo es realizar un breve recorrido histórico del acervo discursivo moral de la discriminación de las personas sexo-diversas en el Ecuador, desde los albores de la época colonial hasta la despenalización de la homosexualidad en el año 1997. En esta arista el lector podrá identificar la primera de las cuestiones medulares de la tesis. Para desarrollar este punto, condensado en el capítulo cuarto, he optado por efectuar una sencilla revisión literaria, aplicando un enfoque de reconocimiento crítico y algunas herramientas de lectura empática recogidas de la filosofía para la paz. Debo reconocer que,

¹⁶ Entendidos, en este trabajo, como temáticas, controversias o problemáticas, unidades *reales* —presentes en la realidad— que merecen ser observadas, analizadas y estudiadas.

hoy por hoy, abundan los textos sobre la historia de las personas sexualmente diversas. Sin embargo, se han caracterizado por emplear un tono claramente activista —necesario, hasta cierta medida—, alejándose de mi pretensión de tender un puente entre la historia de los colectivos diversos y el pensamiento cristiano de liberación —lo cual no debe confundirse, por favor, con la teología de la liberación. El cristianismo, según las Escrituras —su fuente primaria, y, como tal, la más pura—, nos obliga a la caridad y nos enseña a amar la libertad, a amar nuestra igualdad como hijas e hijos de Dios y a abrazar al *Otro*.

El tercer y último objetivo es verificar si la esencia de la noción de «derechos humanos» procede del cristianismo. Al respecto, sostengo como hipótesis que los derechos humanos descansan sustancialmente sobre un fundamento cristiano, tanto en clave ontológica como histórica. En el capítulo quinto, el lector podrá encontrar un humilde esfuerzo exegético sobre aquellos pasajes bíblicos que fundaron, según considero, las ideas, los mandatos teológicos y las exigencias éticas que permearon en la ciencia jurídica, conduciéndonos a la irrupción del primer fenómeno teórico de los derechos humanos en el siglo XVI. Todo ello presidido por lo que podríamos denominar, atendiendo a Simian-Yofre (2011), como un “honesto sentimiento religioso”, que sería “el deseo de encontrar en la Sagrada Escritura (...), algunas respuestas a las preguntas con las cuales se confronta cualquier ser humano que no atiende solamente a su ventaja personal” (p. 66), aunque cayendo en cierta “tentación fundamentalista” (Cfr. Sánchez Caro, 1997, p. 874)¹⁷, y de forma inevitable, en el denominado “bilingüismo interpretativo”¹⁸ (Boff, 1980, p. 80, en Casas Ramírez, 2012, p. 157).

¹⁷ Para el autor, este fundamentalismo se distinguiría por:

Una lectura de la Escritura que se hace individualmente desde fuera de la institución eclesial, con la pretensión de poseer directamente el Espíritu y percibir con claridad la inmediatez de la letra de la Escritura, que sería directamente accesible al creyente (*Ibid.*).

La verdad, me parece bastante correcto y honesto sucumbir ante esta “tentación”.

¹⁸ El cual, en el decir de uno de los principales exponentes de la teología de la liberación, implicaría:

«Vivir a medias no es vivir ya para mí».

La Habitación Roja, *24 de marzo*.

«Que tu verdad no me despierte a golpes».

Ismael Serrano, *Absoluto*.

«Vivir» y «sobrevivir» (por qué la memoria)

Recuerdo un meme que me enviaron no hace mucho. En él una señora preguntaba apresuradamente, ante una calamidad, si se encontraba algún doctor en la sala. Un hombre emergió, indicando que era doctor. La mujer corrió hacia él. «¡Por favor, doctor, ayude a mi marido, acaba de sufrir un ataque al corazón!». Sin embargo, la señora se llevó una desagradable sorpresa al descubrir que, efectivamente, el individuo era doctor, pero *solo* doctor en filosofía. Angustiada, la mujer comenzó a gritar. «¡Ay, se va a morir, mi marido se va a morir!». Y sin perder la calma, el doctor en filosofía le preguntó: «¿acaso alguna vez vivió realmente?».

No cabe duda, refiriéndonos al meme, que la acepción de «vida» a la que alude el doctor es, o bien la propia del existencialismo, o bien la de la teoría del simulacro de Baudrillard. Ahora, es el adverbio «realmente» lo que nos interesa. Como si hubiera un «vivir» que no se manifestara *realmente*. O, en una tesitura más aguda, como si hubiera una *calidad* de vida o de vivir que no condujera, ineludiblemente, a un «vivir realmente».

Practicar dos lecturas de lo real, de forma por así decir sinóptica. Yuxtapone el discurso socio-analítico y el discurso teológico, intentando de este modo, jugar simultáneamente y por consiguiente de forma contradictoria, con dos juegos de lenguaje en un mismo terreno (Boff, 1980, p. 80).

Dándose esta noción cuando “se quiere explicar el texto del pasado según los criterios, paradigmas y lenguajes de las culturas presentes, yuxtaposición que lleva a posturas anacrónicas y etnocéntricas en la interpretación” (Casas Ramírez, 2012, p. 157). Es decir, despejar toda diferencia contextual —social, histórica, cultural, ética, etc.— y atravesarla forzosamente por una lectura confortable y adaptada a nuestro medio.

¿Qué significa, entonces, *realmente*? Creería que, en primera instancia, el meme hace referencia a la noción de «simulación» del filósofo de Reims —tan *à la mode* desde el estreno en 1999 de la primera entrega de *The Matrix*. Pero démosle la vuelta a su significado. Atendamos el *vivir*, no desde el ser —virtual, simulado, hiperreal—, sino desde la *cualificación* del ser. En la expresión *realmente* no solo se enclaustra cualquier constatación de la vida —orgánica, física— inmersa en el plano de la realidad extramental —en otras palabras, en lo propiamente real—, sino toda extensión posible del *vivir* —o una completitud del significado y de la acción, sin diluir. Al margen del binarismo biológico más básico, que divide lo vivo de lo muerto, la consideración práctica de la vida admite una pluralidad polifacética de alternativas. “Life is full of possibilities”, decía el icónico Tyrion Lannister. Lo curioso, ahora bien, es que no en todas las posibilidades cabe la misma medida del *vivir*. Es lógico que, *full of possibilities* como es la vida, esta contenga acontecimientos que potencialmente la nieguen. Hay un *vivir* conceptualmente central —concordante, cuando menos, con el núcleo de su significado, del que se desprende el concepto de «vida» en su forma más pura e íntegra—, y un *vivir* diluido —cada vez más alejado del núcleo.

Bordeando el concepto de *vivir*, de forma que cada vez esté más diluido, este se desnaturaliza, se vuelve un espectro, se malogra. Es complejo porque, aun diluido, el concepto es aparentemente válido. «Si respiramos, vivimos», dirán los biólogos. Y no es mentira. Pero respirar no sería más que una ínfima —y aun así trascendental— parte del *vivir*. Sí, es cierto, «si respiramos, vivimos». Pero no solo *vivimos* si respiramos. La completitud de la vida radica en la condensación de las posibilidades ejecutivas del *vivir* alrededor de su concepto central. ¿No será ese «vivir realmente», entonces, un *vivir* acorde a la plenipotencia de la «vida» —no coartada arbitraria o ilegítimamente, sino naturalmente abierta a sus frutos? Solo de ese modo, partiendo de la existencia de una vida

cualificada, superior a la vida que entraña el solo vivir orgánico, y más allá de Baudrillard y demás filósofos de la sospecha, se podría vivir sin «vivir realmente».

Desde la denominada psicología positiva suele hacerse énfasis en las divergencias existentes entre «vivir» y «sobrevivir». Aunque empleando otra terminología, el derecho internacional de los derechos humanos y la sociología jurídica también han advertido esta distinción¹⁹. De ahí la explicitación de la «vida digna» y sus tortuosos intentos de

¹⁹ A decir verdad, la controversia sobre la noción de «vida» data de antaño. Ya los griegos se servían de los vocablos *zoè* —a saber, la sencilla operación de vivir, inconscientemente practicada por cualquier ser viviente— y *bíos* —la forma en que cada ser desarrolla su propia vida— para estudiarla. Es por todos conocido el pensamiento aristotélico referente al «vivir bien», inserto en la *bíos*. Este es políticamente cualificado (*tò eû zen*), edificado sobre la vida (*tò zen*), y, por ende, dependiente de la vida *zoè*. Es decir, la «simple vida» despliega la potencia de cualificarse o, mejor dicho, de sublimarse en comunidad. Sin embargo, el Estagirita no menospreció el “propio vivir solamente” de la vida no cualificada (2004, 1278b, 30), en la cual pareciera residir “cierta placidez y dulzura natural” (2004, 1278b, 33-34). Aunque, lógicamente, la vida *zoè* no podía optar por sí sola al «vivir bien». Sería con el término *bíos* con el que se especificarían las distintas “formas de vivir” (Aristóteles, 2008, 1095b, V), y con ellas, el concurso desigual de las virtudes y el honor. Mientras la vida *zoè* constituía un bien en sí mismo —entre comillas, *menor*, compartido por hombres y bestias—, la *bíos* permitía categorizaciones, desde la vida más deseable —“la vida política” — hasta la más indeseable —“la vida de goce (...), la clase de vida de los animales de pasto [a la que optan los hombres serviles]” (*Ibid.*). Poco más de dos milenios después se abrirían nuevos frentes con la biopolítica. Si bien de manera discordante, en las teorías biopolíticas de Foucault y Agamben, el Estado moderno y los ordenamientos jurídicos (que no son más que *nomos*, «convenciones») poseen papeles protagónicos, ubicando a la vida como centro de sus operaciones. El foco del poder estatal, del llamado biopoder, “es el hombre en cuanto ser vivo” (Agamben, 2016, p. 19). El filósofo romano, diseccionando a Foucault, fue inequívoco al respecto: de los otrora *hacer morir* del “poder soberano del viejo Estado territorial” y *hacer vivir* del “biopoder moderno”, emerge el “hacer sobrevivir” (Agamben, 2019, pp. 196-197). Este pretende un *impasse* en la constitución del ser humano, desligando *zoè* y *bíos*, arrebatando a toda *zoè* humana la posibilidad de cualificarse en *bíos*. El día a día de las cárceles latinoamericanas —por no decir, sin remilgos, las penitenciarías ecuatorianas— dan buena cuenta de ello: *campos de concentración* agambenianos en los que, hasta que se demuestre lo contrario, la vida humana es desechada, minimizada a un grotesco intento de *estar*. Si con Aristóteles la vida *bíos* era objeto de politización, a partir del siglo XX la *zoè* —la *nuda vida*, en el decir de Agamben— ocupa su lugar. La cuestión propiamente política —y, por extensión, jurídica— no es ya de qué forma se vive, sino qué es la vida misma, desnuda, anónima. En sentido práctico, reducida la vida a la *nuda vida*, la humanidad del ser humano es cuestionable. “La politización de la nuda vida es la tarea metafísica por excelencia en la cual se decide acerca de la humanidad del ser vivo hombre” (Agamben, 2016, p. 18). Si se puede decidir si aquello que *nos viene dado* —siendo o no-siendo en sí mismo— *es* o *no-es*, estableciendo un *nomos* entre nosotros que lo secunde —sea una convención espontánea o un ordenamiento jurídico—, ¿qué impide trasladar al *sujeto* de derechos contemporáneo a su antigua *sujeción* al poder soberano? La «desnudez de la vida», radicada en una frontera móvil suspendida a merced del soberano, no entiende de derechos humanos, garantías constitucionales o sistemas de protección. En el *campo de concentración* —paradigma político occidental del siglo XX—, la *zoè* humana desvestida de la *bíos* no dista de la vida de cualquier animal. Sin *bíos*, tanto da la *zoè* del ser humano como la de una hormiga. Surge el “cerdo, no-hombre” (Agamben, 2019, p. 72), colindante con el *Muselmann* de Viktor Frankl (2004, p. 46) y Primo Levi (1989). En la tercera edición española de *El hombre en busca de*

definición jurídica como condición constitutiva de la segunda dimensión del derecho a la vida. La supervivencia no logra más que arañar una ínfima medida del *vivir*. De ahí que el poeta madrileño Pedro Salinas recitara: “¡qué alegría, vivir sintiéndose vivido!”; dando a entender, sin quererlo, que hay una vida que no se siente *vivida*. ¿Tal vez tolerada? ¿O *sufrida*? La precariedad, la miseria y la persecución obstruyen el ejercicio y el desarrollo de las potencias. “Lo llaman vida y eso es mentir. Lo llaman vida y es otra cosa. No hay vida porque no hay porvenir” (Marwán & Nach, 2023). Mientras se sobrevive, *lo esencial* permanece bajo asedio, amenazado. *Lo humano* es puesto en tela de juicio o suspendido. Así, irónicamente, la supervivencia nos conduce a exacerbar nuestra humanidad o, por el contrario, a sucumbir ante *lo animal*²⁰. Ante los hechos que obligan a la supervivencia, no

sentido (2004), el editor José Benigno Freire ofreció una breve explicación del concepto de «musulmán» en los siguientes términos:

Se les conocía como musulmanes porque adoptaban una postura que, observados a una cierta distancia, recordaba a los árabes en oración. También se les describía, y se les nombraba, como cadáveres ambulantes, hombres momia, muertos vivos, presencias sin rostros. Eran prisioneros que abandonaban, por decisión o por ausencia de fuerzas, cualquier esfuerzo por la supervivencia (...). En otras palabras, la persona se desvanecía y en su lugar surgía un haz de funciones biológicas ya en agonía (p. 46).

En ellos, la materia viva —humana— rompe su relación hilemórfica con la forma humana. La *bíos* abandona la *zoè*. “No son *Menschen*, seres humanos, sino animales, cerdos; está claro como la luz del sol” (Levi, 1989, p. 47). Algo similar diría Frankl (2004) ante la supresión de la *bíos*:

Este cuerpo, mi cuerpo, es ya un cadáver. ¿Qué ha sido de mí? No soy más que una pequeña parte de una enorme masa de carne humana (...). Una masa en la que día a día se desprende una porción, podrida, porque ya se le agotó la vida (pp. 58-59).

La completitud de «lo humano» se reduce al extremo, apenas a un maltrecho material orgánico. La memoria es lo que reclama que la masa sea humana y no animal. La historia nos ha mostrado que lo no-humano —que bien puede ser la nuda vida, desprovista de *bíos*, desconocida como bien jurídico—, como también veremos en Galtung (1990), es prescindible, sacrificable, intrascendente. Apuntar con un rifle a un hombre y disparar, nos mostró Amon Göth, antagonista de *La Lista de Schindler* (Spielberg, 1993), en nada difiere del placer de cazar venados.

²⁰ En la actualidad, el estudio de la constitucionalización de los derechos de los animales va ganando peso. Sin ir más lejos, es un proceso presente en el Ecuador. No obstante, en filosofía política *lo animal* no posee, necesariamente, una correlación jurídica. El animal es la medida más elemental de la vida *zoè*. En sentido clásico, la característica primera del animal es su *ser vivo*. La *zoè* sin *bíos* es, materialmente, *animal*. En los aportes de Aristóteles y Heidegger es clara la distinción fundamental entre el hombre y el animal. En Agamben (2010) es igualmente clara, si bien el filósofo romano estudia el quebranto de tal diferencia. Apriorísticamente, Aristóteles (2004, 1253a) y Heidegger (2005) encuentran en el *lógos* —y su derivación, *logiké*— el primer elemento diferenciador. Por ello, por no disponer de palabra ni de razonamiento, “el animal está excluido del ámbito esencial del conflicto entre desocultamiento y ocultamiento” (Heidegger, 2005, p. 194). El hombre, tanto a través de lo físico como de lo simbólico, puede ver *lo abierto*. Está abierto al mundo y conoce su propia

hay más alternativa que “seguir siendo o no un ser humano” (Bettelheim, 1973, p. 14).

Cuando se «está sobreviviendo», *lo animal* acecha. Viktor Frankl (2004) lo describió así:

Si en un supremo esfuerzo por conservar la dignidad humana, el prisionero no luchaba por mantener sus principios, terminaba por perder la conciencia de su individualidad —un ser con mente propia, con voluntad interior e integridad personal— y se consideraba a sí mismo una simple fracción de una enorme masa de gente: la existencia descendía a un nivel animal (p. 76).

El verbo rector de la supervivencia es «resistir». Como escribiera el poeta mexicano Salvador Novo (1972), “yerba mala, dicho sea con perdón, nunca muere. Sufre estoica persecución por justicia: pero persiste, perdura, renace” (p. 14). Es en su resistencia donde la persona «condenada a sobrevivir» se aleja de *lo animal*, reconciliándose con su *ser* humano. En palabras de Primo Levi (1989), “todavía no somos animales, no lo seremos mientras tratemos de resistir” (p. 47). Por su parte, Frankl (2004) fue enfático al resaltar que, aun en circunstancias adversas, de supervivencia, la persona es “capaz de conservar la dignidad de seguir sintiendo como un ser humano” (p. 91). Esta «libertad espiritual e independencia mental», decía el psiquiatra austríaco, nada ni nadie nos la puede arrebatar. Tendremos que llevarle la contraria a Daniel 1, el protagonista de *La posibilidad de una isla* de Houellebecq (2005), cuando, con su cinismo característico, afirmó que “ninguna

apertura al mundo. El animal, en cambio, no. La forma de conocer de lo animal se da a partir del *aturdimiento*. No puede ver “su ser desvelado en lo libre del ser” (*Ibid.*). De un lado, el animal no se comprende a sí mismo como ente. Del otro lado, el animal es incapaz de desvelar el ser del ente. Aquello que para el ser humano resulta fascinante, como el sol o el firmamento, puede ser desvelado. Ante lo que le fascina, el hombre permanece *abierto*. Lo animal no. En segundo lugar, el *aburrimiento* o la capacidad de aburrirse —hastiar— es otro elemento diferenciador. El animal no se *aburre*. El ser humano sí, y con una frecuencia inusitada. “En el aburrimiento nos encontramos abandonados en el vacío de repente” (Agamben, 2010, p. 84). Escapar del aburrimiento es el más potente estímulo de la creatividad, de la fuerza de trabajo. A causa del aburrimiento “todo se vacía de contenido y de sentido. El vacío está en uno y fuera de uno” (Cioran, 2010). Creamos y trabajamos huyendo del vacío. Y, en tercer lugar, el hombre *es-ahí* —*Da-sein*—, se inserta en un momento específico de la historia e interactúa activamente con el medio, no se enclaustra en sí mismo, sino que se *abre* y recibe las modulaciones que el mundo provoca en su ser por medio de su relacionamiento. Por su parte, el animal *está*, pero no logra comprender que *está-ahí*, en un marco más vasto y complejo, fuera de sí.

reflexión, ninguna poesía, ningún pensamiento mínimamente creativo ha logrado nacer nunca en un individuo que tenga que preocuparse de su supervivencia, que tenga que estar siempre en guardia” (p. 225). La dignidad tiende a desvanecerse cuando se desiste de *lo humano*. La supervivencia no está exenta de su propia paradoja: mediante ella, la dignidad nos puede ser negada, arrancada, pero también puede ser ensalzada. Tan pronto nos transforma en *cerdos* o *Muselmänner*, o tan pronto nos sublima. Ante el poder, quien «resiste» es quien se descubre fiel a su dignidad humana²¹. Y no hay resistencia sin el impulso de la conciencia. La conciencia indica ante qué y por qué resistir. En términos políticos, la conciencia es “el baluarte de la libertad frente a las constricciones de la existencia causadas por la autoridad (...). Es la norma suprema, que el hombre ha de seguir incluso contra la autoridad” (Ratzinger, 2006, pp. 43-44). Y en un sentido jurídico, señala Rafael Domingo (2020) que la protección de la conciencia conlleva, a su vez, la protección de la dignidad humana y la integridad moral de la persona. Es, por ende, un «mantenerse en la libertad». Para el ser humano no hay mayor indignidad, mayor *vaciamiento*, que la imposibilidad, fáctica y extrínseca, de protagonizar su desarrollo en libertad. Ver boicoteada su conciencia. El *resistir* lo es todo. “Agotados ángeles resistiendo en los márgenes, lejos de estas cárceles espera nuestra dignidad” (Marwán & Nach, 2023). Es el recuerdo de lo trascendente, un «no dejarse ir». Es *disfrutar* de la propia identidad. Es

²¹ En nuestra cotidianidad acostumbramos a relacionar la expresión «tener dignidad» —en un momento determinado, o frente a diversas circunstancias— con el *actuar* conforme a los valores morales. A través de tal expresión, la dignidad, más que como una propiedad humana, estática, inherente e inextinguible, se valora dinámicamente —admitiendo mermas y despuntes, altos y bajos. Estudiar la dignidad en su esfera ejecutiva —en su puesta en acción— y a partir de contextos —conductas frente a eventos—, nos conduce a peligrosas cuestiones, como cuál es el fundamento de la dignidad, ¿el *ser* o el *hacer*? ¿Puede el *hacer* indigno reducir el *ser* digno? ¿O, por el contrario, «todo lo que podamos hacer», sea *bueno* o *malo*, nunca llegará a afectar nuestra dignidad? Ante la expresión «tener dignidad», la respuesta siempre es la conciencia. Recordando el texto *Si quieres la paz, respeta la conciencia de cada hombre. Conciencia y verdad*, de Ratzinger (2006), podemos asimilar el «mantenerse digno» o «mantener la dignidad», por un lado, con el “seguir los dictados de la propia conciencia”, y, por otro lado, con un “vivir adecuadamente”. La relación entre dignidad y conciencia es inmanente. Hasta el punto de afirmar que, sin la posibilidad de obrar según la conciencia y la propia voluntad, no hay vida plenamente digna. Este sería, para Maritain (2012), uno de los pilares fundacionales del hombre: “Man is an individual who holds himself in hand by his intelligence and his will” (p. 72).

permanecer en sí. Es la puesta en práctica de la conciencia. También de la dignidad. Dice Dussel (2018) que “[a] quien resiste se lo secuestra, encarcela, tortura, expulsa, mata” (p. 94). Lo vemos a diario. El sujeto que resiste es el que niega lo que, para algunos, es *innegable* —y que, asiduamente, cuenta con el favor de fusiles, grúas y sogas. Es el sujeto que niega ciertas “verdades”, que las golpea. Pensemos en el paralelismo que nos ofrece la famosa fórmula orwelliana de la libertad, tan íntimamente relacionada con *decir la verdad*. Resistir es, pues, negar lo que debe ser negado. O lo que la conciencia dicta que debe ser negado. Resistir es abrazar la incomodidad, el riesgo, la vida perseguida, la existencia *in bando*. Ante la pulsión autoritaria —en sentido genérico— el «resistir en y desde la conciencia» trasluce como el fortalecimiento de la vida digna empujada-a-la-indignidad. “Fui avanzando, paso a paso, hasta convertirme otra vez en un ser humano” (Frankl, 2004, p. 113).

«Etiam si omnes, ego non», rezaba la composición latina de Mateo 26: 33. En 1943, el campesino austríaco Franz Jägerstätter escogió la guillotina ante la llamada a filas de la *Wehrmacht*. No estaba dispuesto a matar por un régimen atroz. Como pudimos visionar en *A Hidden Life* (Malick, 2019), fue su firme convicción cristiana lo que le impidió *abandonarse* al fervor nacionalsocialista. Cinco años antes de ser ejecutado, con toda seguridad lo más inocuo y seguro —tanto para él como para su familia—, hubiera sido votar a favor del *Anschluss* con el brazo derecho alzado. Pero no. Fue el único hombre de su pequeño pueblo que rechazó públicamente el nazismo. Murió para no vivir «sin conciencia». En esa misma época, el padre del conocido historiador Joachim Fest (2007) enseñó a sus hijos a exclamar al unísono «¡yo no!». Fue en ese preciso instante que la posibilidad, real y asumida, de ser deportados a los campos del Este les recondujo hacia una dignidad, si cabe, mayor. Al fin y a la postre, ¿cuándo, sino en los «momentos determinantes» o «puntos de quiebre», se debe proteger la dignidad con mayor entereza?

Aun cuando la sombra de la maquinaria de exterminio pendía sobre sus cabezas, mantuvieron intacta su dignidad. Finalmente, el III Reich se derrumbó. La familia Fest permaneció unida. Franz Jägerstätter fue beatificado. No solo no claudicaron ante el coloso nazi, sino que lo repudiaron rotundamente, sin aspavientos, desestimando la espuria “comodidad” de la sujeción al poder. Perseveraron, y por ello experimentaron una vida *in bando* —proscrita, excluida, ejecutable.

Ciertamente, es sencillo conservar la dignidad cuando esta no corre el riesgo de ser socavada. A fin de cuentas, ¿qué o quién pone a prueba, hoy, nuestra dignidad? “Nadie puede saber cuánto tiempo, ni a qué pruebas podrá resistir su alma antes de doblegarse o de romperse. Todo ser humano tiene una reserva de fuerzas cuya medida desconoce (...), solo en la extrema adversidad puede ser valorada” (Levi, 1989, p. 25). O, como decimos coloquialmente en España, “cuando las papas queman”. No fue hasta que el viejo magistrado de *Esperando a los bárbaros* se vio encarcelado, humillado con un raído camisón de mujer y expuesto ante su vecindad que, totalmente abatido, hizo de su «resistencia» una suerte de rebelión contra el Imperio. Durante el encierro su pensamiento se tornó más crítico, descubriendo el verdadero sentido de *lo jurídico*, y se atrevió, por vez primera, a protestar. En el desenlace de la obra de Coetzee (2003), las fuerzas imperiales se vieron obligadas a capitular y el viejo magistrado, aunque maltrecho —valdría decir, incluso, «renovado»—, pudo retornar a sus placeres.

Nada genuinamente *jurídico* queda en los regímenes que fuerzan a sus ciudadanos «a sobrevivir». Peor, si cabe, cuando el “ser-arrojado” es el pilar que sustenta una política de Estado; y bien podríamos decir, no sin cierta polémica, que enraizadas en ella se elevan todas las demás políticas públicas —recordemos a Schmitt y la reciprocidad dialéctica de la *inclusión/exclusión*. Cual fórmula radbruchiana, por más normas, textos constitucionales e instituciones que vertebren un régimen “jurídico”, ¿qué hace que «lo jurídico» —el

fenómeno, como tal, con su peso y su grosor— sea, efectivamente, y más allá de su etimología, «jurídico»? Pareciera que la extensión polisémica de lo jurídico nos ha hecho olvidar lo *puramente* jurídico —o, si se quiere, la “esencia de lo jurídico”. La polisemia de lo jurídico, lejos de enriquecerlo, lo boicotea, lo entorpece. Y a nosotros, por supuesto, nos desvía de su punto medular, sea cual sea. Así, aunque parezca un juego de palabras burdo y barato, ya no cabría preguntarnos en el día a día *qué es* «lo jurídico», sino *qué* «jurídico» es. Y, elevando un poco el nivel de polémica, ¿qué tan «jurídicas» —que no legales o lícitas, ni siquiera adecuadas al principio de juridicidad— son las actuaciones, de aparente naturaleza jurídica, de los Estados y sus instituciones?

A la luz de la dificultad material de «vivir con dignidad», la presencia de la diatriba «sobrevivir o morir» no solo pone de relieve el fracaso del Estado social —y demás variaciones—, sino el fracaso del mismo derecho. La supervivencia preconiza el riesgo de *perder* la dignidad. “Para sobrevivir, el personaje abandona sus principios morales, reprime sus sentimientos hacia los demás y deja de ser una persona civilizada” (Harden, p. 23). No es una amenaza superflua. Es un «abrir la puerta» a la animalización y la reificación del ser humano. “Para vivir es necesaria una identidad, es decir, una dignidad” (Levi, 1989, p. 54). Para el hombre experimentar la vida *zoè* no es *vivir*. Es solo el inicio, la premisa. “Pues vivir no es solo respirar”, canta Mägo de Oz (2021). Para nosotros respirar no es más *vivir* que expresarnos. Cuando hablamos de *vivir* no hablamos del cimiento físico o biológico de la *zoè*, sino del palacio que se erige sobre ella. Es cierto que la dignidad, que intrínseca e inherentemente subyace a cualquier «subsistir», es capaz de arrasar toda «supervivencia». Sin embargo, que de la supervivencia aflore o pueda aflorar una dignidad propia, de suyo preexistente —recordemos a Jägerstätter, a la familia Fest o al magistrado de Coetzee—, no entraña que la «puesta a sobrevivir» sea digna en sí misma. En absoluto. La supervivencia es tal cuando, formal o materialmente, en modo presente o

inminente, el impostergable *ser* digno del hombre es cuestionado *ad extra*. Es el estado de peligro de la dignidad, de desprotección y vulnerabilidad. La vida «puesta a sobrevivir» que resiste es, qué duda cabe, el aferrarse a *lo humano*. En ese «sobrevivir» el ser-humano puede *perderse* o *ganarse*.

Una vida «digna» —en sentido jurídico— no es, pues, una vida «puesta a sobrevivir», una vida *afectada*. Recordaba Frankl (2004) que el “bregar por la supervivencia imantaba la personalidad hasta provocar una crisis interior, una especie de torbellino mental” (p. 76). Incluso, asumiendo una posición más radical, terminó por concluir que “una vida cuyo último y único sentido consistiera en salvarse o no (...) no merecería la pena ser vivida” (Frankl, 2004, p. 92). ¿Qué tan libre es, entonces, aquella vida que, más que por *vivir*, debe preocuparse por «sobrevivir»? La desatención de las instituciones públicas, endémica y sintomática de América Latina, empuja al «sobrevivir» —provocando, en términos tomistas, la disminución de la *ratio vitae*, e imposibilitando el logro de la *felicidad*. La historia del derecho es la historia de los sujetos de derecho. La historia de la injusticia. En palabras de Lauren (2002), históricamente, “si un gobierno deseaba reconocer que sus gentes —o algunas de ellas— disponían de derechos, podía hacerlo. Si, por el contrario, prefería explotarlas, perseguirlas, segregirlas, convertirlas por la fuerza, torturarlas, esclavizarlas, cometer un genocidio, también podría hacerlo” (p. 305). La historia de los Estados es la historia de la impunidad, y solo últimamente, de la responsabilidad. Bajo el enfoque socialdemócrata, la vida «digna», materializada, representa un deber del Estado. En cambio, en el «puesto a sobrevivir» la dignidad humana se desconoce, y ya-desconocida, el *desconocimiento* se transforma en la regla, en el régimen general. Contra las categorías *otras* la norma es «perseguir, capturar, erradicar». La excepción, que poco a poco comienza a vislumbrarse en la práctica —en la *realidad*, más allá de la endeble celulosa con la que se imprimen constituciones y leyes—, es

«conocer, comprender, amar». Como estructuras de poder, más o menos definidas, los Estados se configuran y confirman de forma ipsocéntrica²². Sus tradiciones jurídicas, sus imaginarios y sus relatos, sus usos sociales y sus prejuicios moldean simultáneamente la idea de un *Otro*, tanto «debido a» como «a pesar de» expresiones concretas de justicia y moral pública. ¿Qué es el derecho, entonces, si se *desviste* de «lo jurídico»? En *Los hundidos y los salvados*, Levi enseñaba que el derecho, como pilar inherente del Estado, termina justificando su propia existencia por el solo hecho de existir, sin recordar cuál es su propósito, su teleología y su fundamento primero. Algo parecido habría dicho, noventa años antes, Oliver W. Holmes Jr. (1897): “It is revolting to have no better reason for a rule of law than that: so, it was laid down in the time of Henry IV” (p. 469).

¿Tendría razón Foucault (1998) cuando afirmó que “el derecho es el instrumento de la dominación” (p. 30)? Según la mística Simone Weil (2019) “el derecho no se sostiene más que a través de un tono de reivindicación; y cuando se adopta ese tono es porque la fuerza no está lejos, justo detrás, para confirmarlo, porque sin ella sería ridículo” (p. 58). El derecho hace tanto *por* la dignidad como *contra* ella. Por su parte, Lauren (2002) localizó en “la tradición, la práctica, los intereses creados y el derecho” el enraizamiento histórico de los abusos y la impunidad (p. 306). En efecto, el derecho hace tanto hoy por las identidades diversas como hizo en contra de ellas hasta hace pocos años. “El derecho es por naturaleza dependiente de la fuerza” (Weil, 2019, p. 59). Es una hoja de doble filo. Se tenía que decir y se dijo. En uno de los alegatos más celebrados de la historia judicial latinoamericana, Julio César Strassera fue preciso al citar a Holmes Jr., quien afirmaba que “la ley amenaza con ciertos males si uno hace ciertas cosas; si uno persiste en hacerlas, la

²² Ciertamente, la existencia de los sistemas internacionales de derechos humanos se fundamenta en la limitación del poder de los Estados. No obstante, no seamos ilusos. La violación de derechos humanos por parte de los Estados sigue siendo la constante, con mayor inri desde el afianzamiento de la doctrina de la responsabilidad estatal, el aumento del catálogo de derechos constitucionales de los Estados sociales de derecho y el principio de progresividad recogido en el Protocolo de San Salvador.

ley debe infligir estos males con el objeto de que sus amenazas continúen siendo creídas”. En líneas radicales, ¿qué sería del derecho sin la fuerza? Literatura de segunda. Un derecho frágil, anómico y sin sustento en la fuerza es inocuo, poético. ¿Qué pensaríamos de este derecho “convaleciente”? En cambio, un derecho severo, de toletes y “gatillo fácil”, flirtea peligrosamente con lo antijurídico. ¿Nos gustaría más este derecho? ¡Cuidado, porque en este país abundan los ineptos que creen que todo se soluciona con “más fuerza”! Lo cierto es que, dándole la razón a la intelectual parisina, un derecho sin fuerza pecaría de ridículo. La cuestión es que, a la hora del té, el derecho bebe de la coerción tanto o más que de la razón colectiva.

Como cualquier otra nación, el Ecuador es tierra de la *Otredad*. Pocos pueblos quedan con mayor herencia del *Otro*. “El horror, el horror”, que escribió Joseph Conrad, no se circunscribe únicamente al dominio colonial del Congo o, posteriormente, al Holocausto. Es también la realidad diaria y estática de lo «puesto a sobrevivir». Que las categorías tradicionalmente marginadas hayan logrado sobrevivir hasta nuestros días no implica, *per se*, que *vivan* adecuados a su *ser* humano, con dignidad. Una vida «digna» no puede estar supeditada, expectante, al eventual arrebato de su dignidad. En la *tranquilidad* —legítima, deseable, incluso necesaria—, o en la paz —entiéndase en su sentido nuclear—, el arrebato de la dignidad se distancia de la contingencia. En la zozobra, en cambio, la dignidad puede caer por la borda. Afirmar esto es problemático, lo sé. También en la tranquilidad puede residir cierta violencia, latente —acudamos a la noción de *paz imperfecta*, por ejemplo. No obstante, es notorio que en el *aviso* de ruptura de la vida «digna» hay un primer resquebrajamiento de su dignidad. De la primera grieta surge un incendio. La mera posibilidad de que la vida sea despojada de las condiciones de la vida «digna» —reificándose la *zoé* y/o suprimiéndose la *bíos*— anuncia tormenta. En una de sus últimas novelas, el fantástico Reinaldo Arenas (2004) escribió que “cuando se vive

(...) bajo el miedo de ser destruido, no se vive, se agoniza a largo plazo” (p. 171). Y si algo conocía el escritor cubano, además de los bajos fondos habaneros y neoyorquinos, era la agonía y la persecución. Algo parecido encontramos en Mikel Izal (2023), cuando canta “no hay peor forma de no vivir que temiéndole al sol. No hay peligro más grande que no ser capaz de dejar de esperar lo peor”.

Ahora, remontémonos casi dos siglos antes en la historia de la literatura. Siempre he sentido una debilidad particular por la criatura de Frankenstein. Es difícil pensar en clave jurídica y no tenerla presente. Es, podríamos deducir, la «primera figura de la anomalía» que Foucault (2000) estudió en *Los anormales*. El llamado *monstruo humano* es, ante todo, una “noción jurídica (...), porque lo que define al monstruo es el hecho de que, en su existencia misma y su forma, no solo es violación de las leyes de la sociedad, sino también de las leyes de la naturaleza” (Foucault, 2000, p. 61). Diría más el pensador francés, identificando en lo monstruoso la peligrosa combinación entre “lo imposible y lo prohibido” (*Ibid.*). Irónicamente, surge la disyuntiva entre «realidad y legalidad» de Palmström (Morgenstern, 1964), tan poética como estéril, según la cual “no pueden existir las cosas cuya existencia no es legal” (Levi, 1989, § VII). La victoria sobre todo lo prohibido es su misma inexistencia, su erradicación.

Hay ciertos aspectos del *Otro* que nos recuerdan a la criatura de Frankenstein. O viceversa. La criatura de Frankenstein es, en términos jurídicos, el paradigma del *Otro*. ¿Cuál es el paralelismo? Históricamente, el derecho ha sido diseñado y concebido como un instrumento de corrección —y de la corrección a la brutal represión, como sabemos, solo hay un paso. En el primer volumen de *Historia de la locura en la época clásica*, Foucault (2006) rescató la dieciochesca creencia francesa de que los *locos* y los delincuentes debían

ser corregidos mediante la aplicación de técnicas de represión de las desviaciones²³. Ante la vasta diversidad de patologías, condiciones y detonantes conductuales, los mecanismos correctivos implementaban prácticas genéricas, sin analizar las problemáticas específicas. Evidentemente, las políticas de corrección apenas lograban comprender al «individuo a corregir» —digamos, convencional— de infinita menor complejidad que el monstruo (Foucault, 2000, p. 63). Sin embargo, sí pesaba la idea de que a estos individuos se les podía reconducir, extrayendo o suprimiendo sus desviaciones²⁴. Su pertenencia a la especie humana no estaba en entredicho. El monstruo, en cambio, configuraba la “forma natural de la contranaturalidad” (Foucault, 2000, p. 62). Poco o nada había que corregir en él. Al contrario, ante la incertidumbre que causaba su misma existencia —¿qué es? ¿de dónde procede? ¿qué intenciones tiene?— únicamente cabía “la violencia, la voluntad lisa y llana de supresión” (*Ibid.*). El monstruo habita en “una historia natural esencialmente centrada en torno de la distinción absoluta e infranqueable de las especies, los géneros, los reinos, etc.” (Foucault, 2000, p. 67). Es el ser que queda suspendido en el interregno de la naturaleza, en el que lo humano, con mucho esfuerzo, se avizora, pero no se *reconoce*.

Al mirar a *su* criatura por primera vez, Víctor Frankenstein sintió una profunda repulsión. La criatura era abyecta y perversa, un “insecto despreciable”, una “presencia detestable” —palabras lanzadas por aquel que la *causó*. “Vi al desdichado, al miserable monstruo que había creado. (...) ¡Ah! No había mortal capaz de soportar el horror de aquel semblante. Una momia a la que dotaran nuevamente de animación no podría ser tan espantosa como aquel desdichado” (Shelley, 2007, pp. 79-80). Como dice la chanza: érase un recién nacido tan desagradable a la vista que su madre, en vez de darle el pecho, le dio

²³ Por «desviación» no se entendía otra cosa que la desviación propiamente dicha de los cauces sentados por la naturaleza.

²⁴ Procede de ahí la arcaica noción psiquiátrica —no la psicoanalítica— de «alienación», que explica la disociación entre la naturaleza del ser y su manifestación conductual.

la espalda. Hay una lógica consustancial en rechazar lo que incomoda. Desde su nacimiento, la criatura fue empujada a la «supervivencia», no al *vivir*. Así lo recordaba:

Era de noche cuando desperté; tenía frío, y me asusté instintivamente, por así decir, al verme tan solo. Antes de abandonar tu aposento, impulsado por una sensación de frío, me había cubierto con algunas ropas; pero eran insuficientes para protegerme del rocío de la noche. Me sentía pobre, desamparado, miserable, desdichado; no sabía ni podía distinguir nada; pero un sentimiento de dolor me invadió por completo; me senté y lloré (Shelley, 2007, p. 140).

La criatura logró sobrevivir. ¿Pero a qué clase de existencia, miserable y lastimera, se vio arrojada? ¿Fue eso *vivir*?

Frankenstein siempre ha sido considerada como la cúspide del terror gótico. Pero en escasas ocasiones se la ha definido como lo que realmente es: una obra sobre «lo humano». Unos creen que su protagonista es una *criatura*, otros que es un *monstruo*²⁵. La cultura popular, sin embargo, nos lo ha legado como lo segundo. Ahora, preguntémosnos, ¿cuál es la diferencia basilar entre la *criatura* y el *monstruo*? El relato pivota entre esta distinción. Nació *criatura*. Murió *monstruo*. ¿O tal vez fue al revés? Pareciera que lo monstruoso —y lo que implica en términos jurídicos— solo es un devenir. Al reencontrarse con su hacedor, la criatura no pudo evitar reconocerse como “el más desdichado de los seres vivientes” (Shelley, 2007, p. 134)²⁶. Hay mucha desnudez en esta frase. Estremece la falta de amor propio, la ausencia de un leve esbozo de autoestima. La

²⁵ En ninguna de las dos categorías se pone en tela de juicio su *zoè*; en cambio, es la *bíos* lo que fija la discusión.

²⁶ Nótese que la criatura se dice a sí misma “ser viviente”. No es baladí. El conflicto central de la novela coincide con los conflictos internos de la criatura: ¿es, o no es, humana? ¿posee derechos? ¿detenta dignidad? ¿merece la compresión de su creador o, más bien, su ira? Muy en la línea del romanticismo y de las convicciones políticas de Mary Shelley, la criatura representa al *Otro* por antonomasia. Desde el momento en que su humanidad es puesta en duda y las tecnologías de corrección/represión de las *anomalías* se tornan contra ella, «la criatura de Frankenstein», es la mujer, el *negro*, el loco, el invertido, etc.

criatura solo pretende ser escuchada (Cfr. Žižek, 2009, p. 62). Lo repite constantemente. “Deja que se conmueva tu compasión, y no me desprecies. Escucha mi historia, cuando la hayas oído, abandóname o compadécete de mí, según lo que creas que merezco. Pero óyeme” (Shelley, 2007, p. 136). La criatura es «su historia». Es lo último que los desposeídos pueden perder: sus historias. Sin memoria, nada queda. Tras ella, nada permanece. El acto de escuchar es, digámoslo así, el acto de acariciar la desdicha ajena.

Contar un relato de sufrimiento a quien lo provocó, a la persona que podría ponerle fin, es un estertor, un grito desesperado y suplicante. “Óyeme; y luego, si puedes, y si quieres, destruye la obra de tus manos” (*Ibid.*). No es habitual tal *disponibilidad* sobre la vida. Tal desnudez. Normalmente diríamos: «no me escuches, no te contaré mi historia si no lo deseas, pero déjame vivir». Pareciera que el valor de contar la historia es mayor que el de la misma vida. Una única cosa espera de quien le dio la vida: “escucha mi historia; es larga y extraña” (Shelley, 2007, p. 137). No obstante, la criatura asiste a la indiferencia de su padre. Víctor Frankenstein solo debía escuchar. “Escuchar a alguien es ponerse en su lugar mientras habla. Ponerse en el lugar de otro cuya alma está mutilada por la desdicha o en peligro inmediato de estarlo” (Weil, 2019, p. 83). La criatura solo pretendía *narrar*. En el decir de Han (2021), “la narración es la capacidad del espíritu para superar la contingencia del cuerpo” (p. 40). En la narración se encuentra la reconciliación del *monstruo* con la *criatura*, la posibilidad de una redención. En la narración está el *vaciamiento*. Gracias a la narración lo humano se infiltra en la conversación, es puesto sobre la mesa. El *Otro* es el sujeto que narra. El *superstes*²⁷. La narración es el traslado de la memoria. Es su derecho más específico y personal. Y es en la memoria colectiva donde

²⁷ Según enseña Agamben (2019):

En latín hay dos palabras para referirse al testigo [quien aporta el testimonio]. La primera, *testis*, de la que deriva nuestro término *testigo*, significa etimológicamente aquel que se sitúa como tercero (*terstis*) en un proceso o litigio entre dos contendientes. La segunda, *superstes*, hace referencia al que ha pasado hasta el final por un acontecimiento y está, pues, en condiciones de ofrecer un testimonio sobre él (p. 15).

descansa la narración, como “un instrumento y una mira de poder” (Le Goff, 1991, p. 181). La memoria es la *existencia*. “No hay identidad sin memoria” (*Ibid.*). Partiendo de Agamben, la fuerza del testimonio reside en el dolor, la memoria y la supervivencia. El testimonio es el derecho propio de quien ha padecido. “El sobreviviente tiene la vocación de la memoria, no puede no recordar” (Agamben, 2019, p. 30). En el decir de Joan-Carles Mèlich (2021):

No podemos liberarnos de la memoria, porque en todo lo que hacemos, en todo lo que pensamos, en todo lo que decimos, de forma implícita o explícita, se conserva el pasado. Si vivir es interpretar, si el mundo en el que vivimos es un mundo interpretado, el habitar no puede eludir la memoria (p. 43).

El testimonio es, por lo tanto, un ejercicio de identidad, performativo, de exclamación de la experiencia. Es la memoria materializada. No se limita a ser, en cambio, un medio probatorio —si bien sí puede constituirse en un elemento medial, de aprendizaje del pasado y mejora del presente (Todorov, 2008, p. 51). La memoria explica el *porqué* de la supervivencia, y así, declara la supervivencia misma. El testimonio es un quiebre entre las percepciones disímiles de quienes han sufrido y quienes no. Es un «conjuguar y comunicar la realidad que duele». Para Todorov (2008), “las víctimas sufren al verse reducidas a no ser más que una manifestación entre otras del mismo signo, mientras que la historia que les ha ocurrido es absolutamente única” (p. 22). Ante el testimonio solo podemos *dolernos* de forma singular, *padecer-con*. No banalizarlo o trivializarlo. Será cuando perdamos la capacidad de indignarnos ante el dolor ajeno que habremos dislocado nuestra naturaleza moral.

Digamos, de forma temprana, que el *Otro* es el «ser puesto a sobrevivir», la manifestación de vida que no *vive*. Es un ser emplazado a la *desdicha*, a ese “mecanismo para aplastar el alma, en el que el hombre está preso como un obrero atrapado por los

dientes de una máquina” (Weil, 2019, p. 81). La forma de vida del *Otro* es su propio proceso de supervivencia. No podemos verlo en cuanto *sí*, sino sobreviviendo. ¿En qué momento, entre palizas y humillaciones, entre la precariedad y las continuas persecuciones, hemos podido ver al *Otro* en cuanto *sí*? Cantaba Mägo de Oz (2000), “¿Cuánto me cuesta sobrevivir? ¿Cuánto sonreír? Sin poder quitarme el antifaz, que me disfraza de normal”. El *Otro* permanece atravesado por mecanismos y aparatos adversos, enjaulado. Obligado a ocultarse. En su «estar sobreviviendo» encuentra una dislocación de su naturaleza. Un ocultamiento del ser. El salto de la supervivencia al *vivir* no es «autopoiético». El *cerdo* no decide serlo. Tampoco el *Muselmann*. Hay un componente externo —jurídico— que lo provoca y que lo define.

«Lo único que pudo saberse, por un dato accidental, es que el difunto era vicioso».

Pablo Palacio, *Un hombre muerto a puntapiés*.

«Men in love with each other, hey. Shame, shame, shame».

Gossip, *Men in love*.

«Ciertos jueces suponen y disculpan más fácilmente el asesinato en los invertidos y la traición en los judíos por razones sacadas del pecado original y de la fatalidad de la raza».

Marcel Proust, *Sodoma y Gomorra*.

(Re)conociendo el calvario del *Otro*

¿Quién es el *Otro*? ¿Por qué, pese a su inconmensurable dignidad, le hemos condenado a la *Otredad*? Las posibles respuestas son tan simples como insondables. Por miedo, asco, indiferencia, desasosiego, egoísmo, repulsión, incompreensión. Hay quienes sostienen, incluso, que por «justicia». Por *decencia*. No se trata tanto de conocer al *Otro* en sentido práctico o cognoscitivo. Debemos, más bien, adentrarnos en su memoria, visitar sus experiencias. Conocer al *Otro* es reconocerle. Compartir su indignación y «padecer-con» él —*compadecerse*²⁸. No interferir. Abrazarle.

²⁸ Mientras que la acepción común de «compasión» denota una suerte de *subordinación* o *lástima* —*pitty*, que poco o nada tiene que ver con *compassion*—, su sentido original significa «padecer junto a [quien padece]» y «dolerse con el dolor ajeno», equilibrando a los individuos en una relación simétrica basada en un dolor compartido. En *La posibilidad de una isla*, Houellebecq (2005) escribía que “toda criatura viviente merece compasión por el simple hecho de estar viva, y, por lo tanto, expuesta a innumerables sufrimientos” (p. 146). Al respecto, Bieri (2017) se preguntaba:

¿No ayuda si alguien siente con uno, esto es, muestra co-sentimiento? ¿No es hermoso experimentar simpatía? Uno siente que no es indiferente a los demás. De este modo uno está menos solo con su padecimiento, y puede entregarse a la ilusión consoladora de no tener que soportar solo todo el peso (p. 190).

La presencia de un *Otro* es aún más pretérita que el Antiguo Testamento (Forcades, 2005, p. 43). Desde los orígenes de su concepto²⁹, confluyeron posturas dicotómicas sobre su naturaleza moral. De un lado, el *Otro* es percibido como un ser benigno, dotado de alma, digno y sujetos de derechos. Del otro, es maligno, una “cosa traumática, problemática y siniestra” (Schmitt, 2016, p. 91). Sin mayor distinción epocal, desde la antigüedad hasta nuestros días, el *Otro* es el ser periférico de las categorías hegemónicas. Lo conocemos por muchos nombres, lo hemos visto en muchos rostros. Es el “de abajo” por el que tanto se preocupó Houtart, el marginado, el “domesticado” de Spivak, el no-válido. *Le damné* de Fanon y el “paria moderno” de Eribon. El “folklore del terror” descrito por Baudrillard (1980, p. 144). Rancière (2004) defendía que la pasión que escondemos detrás del conflicto identitario es, a decir verdad, “el miedo indeterminado que encuentra su objeto sobre el cuerpo del Otro” (p. 30). Castoriadis apuntó al “temor a la otredad” y a la “fobia hacia el otro” como el primer gran displacer. En sintonía, también Panikkar (1979) estableció un nexo causal entre el miedo y la violencia, siendo el miedo que me produce el *Otro* —el *alius*, contrapuesto al *altera pars mei*— en gran generador de violencia (p. 218). Se trata del miedo a lo desconocido, a lo diferente, a *lo sorprendente* —o al *misterio*, que dirían Agamben y Foucault, el cual aturde con su desvelamiento y se pretende *dejar-fuera-del-ser*—, o a la posibilidad de descubrirnos *inadecuados*, acercándonos a “lo imposible y lo prohibido” (Foucault, 2000, p. 61), a “amar el objeto odiado” y “odiar el objeto amado” (Castoriadis, 2006, p. 138). En palabras de Žižek (2011), las actitudes que exhibimos ante el *Otro*,

Se caracterizan tanto por el respeto hacia la alteridad, una apertura hacia esta, como por un temor obsesivo al hostigamiento. En síntesis, el otro es bienvenido siempre

²⁹ Nótese que nos referimos al campo de la ontología política, no así a los momentos lacanianos de alienación y separación.

y cuando su presencia no sea intrusiva, a condición de que no sea realmente el otro (p. 119).

Siguiendo a Nancy (2006), solo *somos* si *somos en conjunto* (p. 46). El ser-en-común o ser-junto-a-otros, muy próximo al *Mit-sein* de Arendt, requiere de la apertura hacia la existencia *otra* para encontrar lo ajeno y lo disímil de nuestra propia identidad. La apertura es, como sugiere Agamben, la principal característica de lo humano. La apertura también es la capacidad de abstraernos de nosotros-mismos y conocer al *Otro*. A través de la apertura, la dependencia hacia los demás es infranqueable. Colisionando con dicha dependencia, o, mejor dicho, constituyéndola, enfrentamos el hecho de que somos divergentes, disonantes y difusos (Esposito, 2009, p. 65). A su vez, ahondando en una de las máximas freudianas más socorridas, somos incapaces de “incluir” un-segmento-*Otro* sin “excluir” simultáneamente a un *Otro* cuya enemistad compartida fortalezca el sentido de amor y común-unidad (Freud, 2010, p. 111). El sentido de inclusión solo es posible si se excluyen las identidades antitéticas.

Como suele decirse, no sin cierta dosis de arrogancia norhemisférica heredada, América Latina parece estancada en un proceso particular de ralentización social, política y jurídica. Coloquialmente hablamos de “décadas de retraso” con respecto a los países denominados «desarrollados». Año tras año, informe tras informe, las asociaciones de defensa y promoción de los derechos humanos coinciden en la permanencia de altos índices de homofobia y transfobia en Latinoamérica. Al respecto, Montoya (2001) se lamenta:

La homofobia es tan penetrante que mucha gente no percibe el maltrato de las minorías sexuales como algo incorrecto. El maltrato no se percibe como violencia, sino como una respuesta natural frente a la homosexualidad. ¿A quién le importa el

daño que se infringe a personas que no son consideradas totalmente humanas? (p. 135).

En el Ecuador, aun después de los hitos marcados en 1997 y 2019, las personas sexualmente diversas siguen siendo rechazadas —incluso deshumanizadas— en el medio rural y periférico³⁰. La historia jurídica de las personas homosexuales y LGBTIQ³¹ ha sido

³⁰ Es cierto, sin embargo, que la trascendencia de los clivajes urbano/rural, metrópoli/campo y centro/periferia se mantiene intacta en cuanto a la aceptación y la valoración social de las personas sexualmente diversas. Como sabemos, dichos clivajes vienen conjugados con distintos procedimientos de definición ética y juzgamiento moral. Aunque en escalas desiguales, son comunes en la práctica totalidad de latitudes —a excepción de África, Oriente Medio, parte del Sudeste Asiático y las naciones euroasiáticas de tradición soviética, donde la existencia de estos clivajes no implica, *per se*, una mayor aceptación de las personas homosexuales y *queer*. En los últimos años, diversas producciones audiovisuales de temática gay —con gran acogida por el público y la crítica— han representado la necesidad histórica de las personas *queer* de «huir» a las metrópolis —véase, por ejemplo, *Veneno* (Ambrossi & Calvo, 2020), *It's a Sin* (Davies, 2021) y *Halston* (Murphy, 2021)—, lo cual también observamos en Bronski Beat, icono del *synth-pop*, y su *Smalltown Boy* (1984), y en la brutal novela con tintes autobiográficos *Para acabar con Eddy Bellegueule*, de Édouard Louis (2015). En concreto, hay algunos pasajes bastante reveladores en esta novela:

En el pasillo me preguntaron si era yo ese Bellegueule del que todo el mundo hablaba. Me hicieron esta pregunta que me pasó luego meses y años repitiéndome incansablemente. *¿Tú eres el marica?* Esa pregunta, al hacérmela, me la grabaron para siempre, como un estigma, como eso que los griegos marcaban en el cuerpo, con un hierro al rojo o con un cuchillo, a los individuos que se apartaban de la norma y eran un peligro para la comunidad. Imposibilidad de librarme de ella. Lo que se me quedó clavado fue la sorpresa, y eso que no era la primera vez que me decían algo así. Nunca se acostumbra uno a que lo insulten. Una sensación de impotencia, de estar perdiendo el equilibrio. Sonreí, y la palabra *marica*, que retumbaba y me estallaba en la cabeza, latía en mí acompañada con mi ritmo cardíaco (...); En el pasillo, el pelirrojo alto y el bajo encorvado voceaban. Un insulto tras otro y además los golpes, y mi silencio, que persistía. *Marica, loca, maricón, mariposón, mariquita, sarasa, julandrón, amanerado, invertido, afeminado, bujarrón, puto, o el homosexual, el gay*. A veces nos cruzábamos por las escaleras atestadas de alumnos, o en otro sitio, en medio del patio. No podían pegarme delante de todo el mundo, no eran tan tontos, los habrían expulsado. Se conformaban con un insulto, *marica* nada más (u otra cosa). Nadie de alrededor le daba importancia, pero todo el mundo lo oía. Creo que todo el mundo lo oía porque me acuerdo de la sonrisa de satisfacción que les aparecía en la cara a otros en el patio o en el pasillo, como si les diera gusto ver y oír que el pelirrojo alto y el bajito encorvado hacían justicia y decían lo que todo el mundo pensaba por lo bajo y cuchicheaba al pasar yo, y yo lo oía, *mira, Bellegueule, el maricón* (Louis, 2015, pp. 4-7).

³¹ Me resisto a explicar, en este punto, el significado de las archiconocidas siglas LGBTIQ y sus variantes. No creo tampoco necesario especificar que por «personas homosexuales y/o LGBTIQ» no me refiero única y restrictivamente a personas homosexuales, bisexuales, trans, intersexuales o *queer*, sino a toda persona que, situada bajo el paraguas de lo diverso y lo diferente, posea una inclinación sexual, una preferencia vital o una identidad de género denominada o considerada «contra-normativa». En lo personal, y en contra de la opinión mayoritaria de la doctrina, no veo mayor dilema en prolongar el campo originario de significación del término *queer* y hacerlo extensivo, en el contexto histórico-político ecuatoriano, a las demás personas LGBTIQ. Como señala Preciado (2017), la palabra *queer* surgió a modo de agravio, como vago esfuerzo para nombrar lo innombrable, lo molesto a la vista. “El insulto *queer* no tenía un contenido específico: pretendía reunir todas las señas de lo abyecto” (Preciado, 2017, p. 10; Cfr. Kristeva, 1982). Puede que, echando la vista atrás, no todas las personas categorizadas como *queer* fueran gays, travestis o transgénero —entendidas como posibilidades identitarias concretas—, pero definitivamente sí todas las personas gays, travestis o transgénero fueron igualmente denostadas y repudiadas, jurídica y socialmente, como seres abominables, perturbadores,

similar en los distintos puntos del orbe. Pocas diferencias sustanciales existen entre el Ecuador actual y la Europa anterior a la primera década del presente siglo. Su historia moderna es la de la patologización, la criminalización y la represión penológica (Foucault, 2009, p. 56; Butler, 2002, p. 19).

No obstante, cabe preguntarnos, ¿comenzaron las transgresiones contra el *Otro queer* con la irrupción católica en el Ecuador? ¿Cómo era concebida la homosexualidad y las demás formas de expresión identitaria y sexual antes de la llegada española? ¿Cuáles eran las creencias que rodeaban a las pulsiones sexuales «contra-normativas»? ¿Y cuáles sus consecuencias? Existen voces discordantes sobre la consideración de las prácticas homosexuales en el Ecuador antes del advenimiento español³². Sin embargo, es difícilmente viable un análisis general que contemple la historia ecuatoriana de la diversidad sexual como un cauce único. Lo cierto es que no podemos desentendernos de los pensamientos y las cosmovisiones de los pueblos y culturas que habitaron el Ecuador hasta los siglos XV y XVI.

Antes del colonialismo, las prácticas homosexuales eran admitidas por algunas culturas originarias, principalmente aquellas radicadas en el litoral ecuatoriano. Las culturas manteña y huancavilca³³ —desaparecidas en el siglo XVI— fueron, según los

queer. El discurso social ecuatoriano de la segunda mitad del siglo XX lo demuestra: toda especificidad sexo-générica o identitaria quedaba indefectiblemente subsumida en los términos *maricón*, *loca*, *tortillera* y demás vocablos despectivos —hoy en sendos procesos de apropiación lingüística y resignificación discursiva.

³² Ahora bien, en términos de «fuentes», debemos asumir lo indicado por Mott (1997): “Son con todo, los relatos de los primeros cronistas contemporáneos de las conquistas del Nuevo Mundo, la fuente principal comprobatoria de la existencia, gran extensión y variedad de las prácticas homosexuales en la América Latina” (p. 127).

³³ Con relación a las demás culturas originarias de la costa ecuatoriana, tanto anteriores (valdivia, chorrera, guangala, bahía) como coetáneas (jama-coaque), y a diferencia de la manteña-huancavilca, no se conservan restos arqueológicos que sugieran la existencia de un tratamiento tan abierto hacia las prácticas homosexuales como el de los manteños-huancavilcas. Es curioso, no obstante, que ante las explícitas figurillas manteñas-huancavilcas que representan a varones manteniendo relaciones sexuales —véase la denominada “estatuilla antropomorfa doble” de Olón (López Reyes & Colcha Guamán, 2020, p. 96)—, las culturas bahía, valdivia y tolita —propia de la provincia de Esmeraldas— únicamente elaboraron grupos de figurillas de dos mujeres, de pie una junto a la otra o abrazándose levemente, pudiendo tratarse de relaciones lésbicas o de simple amistad.

registros de la época, las más propensas a las prácticas sodomíticas. El capitán Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés (2007), en su *Historia general y natural de las Indias* —concluida en 1535—, observó que “la mayoría de los indios que habitaron la costa son sodomitas abominables, haciendo esto con los niños (...)” (§ IV). Se refería, primordialmente, a las regiones que hoy conocemos como Manabí, Santa Elena, y en menor medida, Guayas³⁴. Resultaría paradigmático el caso de los *enchaquirados* de la cultura manteña, quienes conformaban “un harem homosexual de sirvientes jóvenes destinados a tareas religiosas y sexuales” (Benavides, 2006, p. 147). Fernández de Oviedo no fue el único cronista que pudo contemplar las costumbres sexuales de los manteños. El comerciante Girolamo Benzoni (1985) no dudó en calificarlos como “sucios sodomitas” (p. 110). El conquistador pacense Juan Ruíz de Arce (1545), por su parte, describió a los habitantes del actual Portoviejo como “gente muy bellaca; son todos sodomíticos” (p. 25). Pedro Cieza de León (1971), a través de su *Crónica del Perú*, de 1553, relató con mayor detalle estas cuestiones:

Pero como esta gente era mala y llena de vicios, a pesar de que entre ellos habían muchas mujeres, y algunas de ellas extremadamente hermosas, la mayoría de ellos participaban (lo cual me ha sido certificado) públicamente y al descubierto en el horrendo pecado de la sodomía, en el cual se dice que ellos se glorificaban en extremo. (...) es precisamente sostenido que en los oráculos y templos donde eran dadas respuestas a sus preguntas, se asumía que era necesario para este servicio que algunos jóvenes estén en el templo desde una temprana edad, para que en ciertas ocasiones y durante los sacrificios y fiestas santas, el señor y otras autoridades pudieran acarrear con ellos el maldito pecado de la sodomía (...). Han sido vestidos como mujeres desde que eran niños pequeños, y hablan como tales; y en su trato,

³⁴ Para una mejor georreferenciación, acúdase a Touchard-Houlbert (2010).

ropas y en todo lo demás ellos imitan a las mujeres. Estos hombres participan en uniones carnales como un signo de santidad y religión (...) (pp. 198-200).

Está bien presente la lógica de la práctica sodomítica como «un disgusto para Dios», un pecado y una abominación. Según sintetizan López Reyes y Colcha Guamán (2020):

No son pocas las crónicas que refieren o tocan de algún modo estos temas, desde el mismo momento en que la sociedad europea entró en contacto (...), empezaron a darse las primeras observaciones y referencias escritas sobre sus prácticas y costumbres sexuales, sumamente liberales, diversas, pero por sobre todo, social y culturalmente aceptadas como normales, a diferencia de la europea, para quienes resultaban escandalosas, antinaturales, oprobiosas, pecaminosas y demoníacas; muy en particular aquellas que implicaban relaciones entre personas de idéntico sexo, lo que hoy en día conocemos por homosexualismo (...) (p. 99).

Ahora, como sostiene Benavides (2006), “bastante evidente es la prescripción ritualizada del comportamiento homosexual para algunos miembros de esta comunidad indígena” (p. 151). Ello nos conduce a una breve bifurcación. Por un lado, como es evidente, esta «prescripción ritualizada» que destaca el autor guayaquileño provocó gran estupor en los cronistas católicos, quienes no solo aborrecían la impensada relación entre sexo y religión, sino que, además, mucho menos podían concebir que la práctica de la sodomía y la pederastia se configurara como una fórmula litúrgica esencial. Por otro lado, el mismo carácter religioso y ritualizado de estas prácticas —enmarcadas en la ejecución de una *performance* concreta, mostrando cierto paralelismo con las *hijras* indias— me genera una inquietud. ¿Hasta qué punto se debían a la existencia de un deseo homoerótico entre los participantes? Dicho de otro modo, ¿la práctica asidua de la sodomía entre varones manteños-huancavilcas procedía de la materialización de una pulsión homosexual

o, por el contrario, de la repetición mecánica de un ritual anclado en la tradición? Afirmar, en este sentido, que todo manteño-huancavilca que practicara la sodomía era homosexual sería extremadamente reduccionista. ¿No podría, por el hecho de tratarse de una práctica litúrgico-religiosa, responder a cierta coerción ética o a una forma concreta de «honrar a la divinidad»³⁵? ¿Dónde estaba el deseo, y dónde el cumplimiento ético —en su noción original, *ethos*? ¿Podría la satisfacción provocada por dicho cumplimiento —es decir, el contacto tangible y orgánico con la dimensión sagrada, perfeccionada a través del medio sexual— incidir y potenciar el disfrute carnal, como un estímulo extático y místico³⁶? ¿No podría deberse, por ejemplo, a una respuesta primaria e instintiva ante la oportunidad de interactuar con cualquier fuente de placer? Con mayor claridad, ¿eran *homosexuales* los indígenas que practicaban la sodomía³⁷?

De ningún estudio historiográfico se desprende que la práctica de la sodomía se desarrollara también en la «esfera privada»³⁸. Mucho menos que esta estuviera privilegiada

³⁵ Sabemos, gracias a Cieza de León (1971), que los sujetos pasivos de las relaciones sométicas no se prestaban a ellas de forma voluntaria (p. 199). Dificilmente podemos hablar de un *ser* homosexual, no forzado. En la actualidad, nadie en su sano juicio categorizaría a los *enchaquirados* como «homosexuales» o «travestis», sino como esclavos sexuales y víctimas de violación.

³⁶ Ruego al lector que no piense en la flamígera transverberación del «dardo de oro largo» en el cuerpo de Teresa de Ávila. Hablamos de contextos materiales y espirituales bien diferenciados. Los escritos de la mística castellana, a pesar de que fueron igualmente censurados y corregidos por sus confesores, carecen de cualquier elemento explícitamente sexual o erógeno, por más que diversos estudios críticos acostumbren a interpretar la *flecha divina* como una alegoría fálica y la expresión «me dejaba toda abrasada en amor grande» como una referencia al clímax sexual —para comprender el éxtasis teresiano desde una perspectiva pulcra, acúdase al texto *Las analogías predilectas de Santa Teresa de Jesús* de Fray Luis Urbano (1924, p. 359).

³⁷ La profesora feminista Jane Ward publicó en 2015 un estudio en el que llegaba a afirmar que: “Sex between straight white men allows them to leverage whiteness and masculinity to authenticate their heterosexuality in the context of sex with men”. Según la autora, la realización de actos homoeróticos no solo no implicaría que los partícipes sean homosexuales, sino que, adicionalmente —y para más inri—, se correspondería con un fortalecimiento de su masculinidad heterosexual. Es cierto que se trata de un “fenómeno” moderno, propio de hombres blancos estadounidenses y relacionado con una nueva ola de liberalización sexual. En este punto, el aporte de Ward únicamente nos interesa como anécdota. Ahora bien, volviendo a lo nuestro, ¿acaso no podría la tradición ceremonial, el *ethos*, empujar a los huancavilcas a mantener relaciones distintas a aquellas que se correspondieran con sus orientaciones sexuales? Aunque con matices, Fernanda Molina (2017, p. 23) sostiene que la experiencia sexual sodomítica practicada por los americanos originarios no constituía una identidad sexual o afectiva en el sentido contemporáneo, es decir, surgida a partir de una categorización subjetiva.

³⁸ Es cierto que la dicotomía público-privado nació con las *domus* de la Roma republicana —dando paso, consecuentemente, a la famosa *summa divisio*—, marcando una distinción predominantemente occidental,

sobre las relaciones heterosexuales, más allá de los trances ceremoniales. La misma figura de los *enchaquirados* denota la existencia de cierto deseo —o una reminiscencia— hacia lo femenino. Estos no lucían «como hombres», tampoco ofrecían un trato masculino. En su imitación femenina podía proyectarse cierta confusión, recordando de forma implícita que el objeto de deseo es tal, precisamente, por su acercamiento a lo femenino. El siguiente pasaje de Cieza de León (1971) resulta especialmente ilustrativo:

[Los *enchaquirados*] han sido vestidos como mujeres desde que eran niños pequeños, y hablan como tales; y en su trato, ropas y en todo lo demás ellos imitan a las mujeres. Estos hombres participan en uniones carnales como un signo de santidad y religión, durante sus fiestas y días santos, especialmente con los señores y otras autoridades. Yo lo sé porque he castigado a dos. Los cuales, cuando les dije del maligno acto que estaban cometiendo, y la fealdad del pecado que estaban haciendo, contestaron que no eran culpables, porque desde el momento que nacieron habían sido colocados ahí por sus caciques, para utilizarlos en este maldito y horrendo (nefando) vicio, y para ser los sacerdotes y guardianes del templo (p. 199).

La principal teoría sobre la trascendencia de la sodomía en la *performance* litúrgica huancavilca, aunque remota, fue rescatada por el cronista extremeño (Cieza de León, 1971, p. 206). El relato tradicional sostenía que los huancavilcas procedían de una comunidad de gigantes, conformada exclusivamente por hombres. En palabras de Cieza de León (1971):

Algunos años habían pasado y estos gigantes todavía estaban en estos lugares: como no tenían mujeres, y las mujeres indias no les calzaban por sus tamaños, o

desconocida —o superada, dirían algunos— en la filosofía andina. Ante la inexistencia de este clivaje en la historia andina pre-hispánica, no podemos identificar y contraponer el fenómeno homosexual en los medios privado y público-ritual.

porque era un vicio común entre ellos por consejo y apoyo del diablo mismo, ellos utilizaron el uno con el otro el nefando pecado de la sodomía (p. 206).

Recientemente, Benavides (2006) profundizaría esta idea: “Los relatos expresan que, inicialmente, mujeres indígenas fueron asesinadas por los acercamientos sexuales de estos gigantes, razón por la cual los gigantes recurrieron a tener sexo entre ellos mismos” (pp. 151-152). Pareciera que el origen narrativo de la sodomía ritual no se corresponde con una orientación sexual específica, sino con una costumbre adquirida. Aparentemente, esta práctica no descansa en un deseo o en una preferencia homoerótica, sino en la ausencia de mujeres capaces de entregarse y complacer sexualmente a los gigantes. Se fundamenta, digámoslo así, en un uso sexual de *ultima ratio*. Frente a la *indisponibilidad* del cuerpo femenino surge la *disponibilidad* del masculino. Ocurre como en el ámbito carcelario, básicamente. La nostalgia de la vagina es mayor que el deseo somético de los gigantes. La práctica sodomítica es la *posibilidad* que sobrevive a la *imposibilidad* de la mujer. Es una necesidad visceral. Es el recuerdo del cuerpo femenino que se desea, satisfecho en la explotación simulada del objeto masculino. La práctica somética indígena es, haciendo un pacto de lectura con el relato mitológico manteño-huancavilca, la herencia de las costumbres sexuales fantásticas de los gigantes.

Los autores contemporáneos, de forma precipitada, han encontrado muy conveniente para sus propios discursos señalar y categorizar como «gay» a todo partícipe de la sodomía ritual. Caen, en mi opinión, en el mismo reduccionismo que los cronistas europeos. Estos leyeron los acontecimientos en clave europea³⁹, como no podía ser de otra manera, categorizándolos como pecaminosos. Otros, en cambio, se apoyan en ellos para

³⁹ Y la «clave europea», en este sentido, denotaba una profunda ignorancia hacia la alteridad. Al respecto, al igual que Todorov (2003) subraya de Cristóbal Colón, podríamos advertir que todo visitante europeo “con su percepción etnocéntrica del Otro, proveniente de la convicción de superioridad del europeo, aniquiló toda intención de conocimiento etnográfico real del Otro” (p. 184).

defender la idea de una homosexualidad históricamente institucionalizada y autóctona del Ecuador —también los huaorani mantenían conductas homosexuales con asiduidad en el otro extremo de la geografía ecuatoriana (Benzoni, 1985, p. 110; Garcilaso de la Vega, 2015, § IX).

No obstante, la consideración social abierta y naturalizada de la homosexualidad en diversas regiones del Ecuador se truncó en la segunda mitad del siglo XV con la irrupción incaica. Al contrario que diversos grupos indígenas ecuatorianos, los incas castigaban severamente la sodomía y el travestismo (Elferink, 2000, p. 27; De Murúa, 1962, § VII; Cieza de León, 1971, § XXV)⁴⁰. En su obra *Comentarios reales*, publicada originalmente en 1609, el peruano Inca Garcilaso de la Vega (2015) fue prolijo a la hora de describir y detallar el genocidio que sufrieron los sodomitas ecuatorianos a manos de los invasores incas:

Y, en particular [el general inca Auqui Titu], mandó que con gran diligencia hiciesen pesquisa de los sodomitas, y en pública plaza quemasen vivos los que hallasen no solamente culpados sino indiciados, por poco que fuese; asimismo quemasen sus casas y las derribasen por tierra y quemasen los árboles de sus heredades, arrancándolos de raíz, porque en ninguna manera quedase memoria de cosa tan abominable, y pregonasen por ley inviolable que de allí adelante se guardasen de caer en semejante delito, so pena de que por el pecado de uno sería

⁴⁰ En el Museo Larco, ubicado en Lima, puede contemplarse una extensa colección de arte erótico pre-incaico, de la cual se desprende que al menos el 3% de los *huacos* que se conserva de las culturas moche y chimú — naturales del litoral peruano— muestran a personas del mismo sexo manteniendo relaciones carnales. Tras el auge inca, la historia se difumina. De un lado, contamos con las crónicas de Fray Martín de Murúa e Inca Garcilaso de la Vega sobre la represión homosexual bajo la mano de los incas; y, simultáneamente, alguna que otra mención de Fray Gregorio García (1981), en su *Origen de los indios del Nuevo Mundo* (1607), hacia el apetito que provocaban en el norte del Chinchaysuyo los prostíbulos masculinos (denominados, como las mujeres que ejercían la prostitución, *pampayruna*), cuya compañía no estaba prohibida ni era perseguida. Para conocer más sobre los castigos impuestos por los incas a los nativos quiteños, resulta especialmente interesante acudir a la *Relación de antigüedades deste Reyno del Perú*, publicada en 1613 por el indígena peruano Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua (2021).

asolado todo su pueblo y quemados sus moradores en general, como entonces lo eran en particular (§ I, XIII, 147).

Desde entonces, comenzaría el particular calvario de las personas sexo-diversas del Ecuador. Tras la llegada de los españoles, una vez los frailes y los sacerdotes católicos hubieron atendido el llamado evangelizador de Isabel —realizado en 1493, con ocasión del segundo viaje de Colón, una vez la monarca conoció el descubrimiento de nuevas tierras y súbditos—, se introdujeron en América nuevas normas conductuales, consecuentes con la noción cristiana de la sexualidad. El objetivo, como sabemos, no era otro que universalizar el espíritu epistémico católico⁴¹ —o, en palabras del «cancelado» De Sousa Santos, obrar el tan cacareado *epistemicidio*. La “primera lógica de la colonización”, como defiende Eduardo Subirats (1994), no era otra que “la teología de la colonización” (p. 80). Según Dussel (1992), “en España existía, entonces, algo así como un «mesianismo temporal» por el cual se unificaba el destino de la nación y de la Iglesia, la cristiandad hispánica, siendo la nación hispánica el instrumento elegido por Dios para salvar el mundo” (p. 80); en otro punto, diría el filósofo argentino que la historia misionera en América Latina es una “crisis entre un Estado que incluye los fines de la Iglesia entre sus medios de expansión (...), y los de una Iglesia que toma paulatinamente conciencia de la necesidad de la libertad, de la pobreza, pero también de la caridad” (1992, p. 89). A su vez, Sandoval Trigo (2023) recuerda que:

La formación epistémica de occidente, su naturaleza y evolución conservaron intacto el principio de totalidad, pues la distinción religiosa que permitió fundamentar la continuación de su discurso se cimentó en la idea radical de que su existencia

⁴¹ Como asevera David M. Lantigua (2016):

The entire project of legitimating Spain’s political authority in the New World rested upon the belief in the Amerindian capacity for conversion. If the Amerindian peoples were merely brute animals or somehow subhuman creatures lacking a rational nature, then it would be impossible for them to receive a revealed teaching meant for a person made in God’s image (p. 29).

proviene directamente de una voluntad divina cuyo atributo racional le separa del mundo físico y natural. De ahí que la idea judía de la tribu elegida y, la cristiana, del atributo humano de ser el hijo de Dios o haber sido concebido a la imagen y semejanza divina fuera interpretado como un medio de distinción entre el civilizado y los salvajes, los fieles e infieles, la palabra de Dios y el pecado, el bien y el mal (p. 134).

Así las cosas, en marzo de 1503 se dictaron las *Órdenes reales* de Zaragoza, entre las que se encontraba la de ejecutar la “supresión gradual y discreta de costumbres indígenas contrarias a la práctica [fe] cristiana” (Rodríguez Plaza, 2003). ¿Acaso la sodomía era considerada una “costumbre indígena”? En absoluto. No se trataba de una *costumbre* o tradición cuya supresión pudiera ser «gradual y discreta». Debía ser inmediata y frontal. Según Cieza de León y Garcilaso de la Vega, en el pecado nefando se *vislumbraba* la mano de Satanás. A su parecer, el demonio manipulaba a los indígenas sodomitas —peruanos o ecuatorianos—, persuadiéndolos de que “sus dioses recibían mucho contento con ellos” (Garcilaso de la Vega, 2015, § I, XIV). Más expresamente, Cieza de León (1971) escribió:

Así que lo que yo deduje de esto [de la práctica de la sodomía ritual] es que el diablo estaba tan a cargo de estas tierras que, no habiendo sido contentado con hacerlos caer en semejante gran pecado, sino también los había hecho creer que tal vicio es una forma de santidad y religión, y de esa manera los tenía más esclavizados (p. 200).

La concurrencia de relaciones sexuales en contextos rituales era considerada por los españoles como una manifestación de adoración contradictoria con la figura de Dios, incluso atentatoria. En 1555, casi treinta años después de desembarcar en México, Fray Toribio de Benavente (1971) relató a Carlos V las prácticas religiosas mexicas,

identificándolas como adoraciones al servicio de los demonios (p. 404). El encuentro con el *Otro* americano y la visión de sus costumbres causaría cierta «paranoia satánica» en los misioneros llegados de Europa, a partir de la cual toda práctica inenarrable a ojos cristianos era atribuida a la figura demoníaca (Solodkow, 2010). Según este autor, “el Nuevo Mundo fue considerado desde las primeras etnografías evangélicas como un mundo dominado por la pestilente presencia demoníaca, sujetado a sus fuerzas” (pp. 179-180). La misma idolatría y el culto a las deidades pre-hispánicas fue, como agudamente expone Pierre Duviols (1977), la principal razón para que los españoles atisbaran la *presencia* de Satanás en el Nuevo Mundo. En su detallado estudio sobre *l’extirpation* de las religiones andinas —especialmente, de las manifestaciones religiosas peruano-incaicas—, Duviols (1977) señala:

En el Perú [Satanás] es, ante todo, el padre nutricio de la idolatría: porque después de la llegada de Cristo y de la expansión de la Iglesia en el Viejo Mundo se refugió en las Indias, donde ha reinado como dueño absoluto hasta la llegada de los españoles (...). [Esta] será para los españoles la clave de la idolatría, lo mismo que la de los sacrificios humanos, la antropofagia, la sodomía o la adivinación (p. 24).

No cabe duda de que las expresiones rituales aztecas y mexicas reflejaban mayor brutalidad que las andinas. Ningún misionero de la región andina llegó a describir los episodios que Motolinía trasladó al emperador. La «presencia diabólica» narrada en los *Comentarios reales* y la *Crónica del Perú* es mucho más vaga y escueta que la contenida en los *Memoriales* de Benavente. No obstante, en modo alguno la sodomía —fuera en el Ecuador o en México— podía ser contemplada como una costumbre válida. Representaba, más bien, una profusa mancha en las almas de los indígenas. “En tanto pecado, la sodomía fue una categoría con un profundo contenido teológico cuya persecución y punición estuvo íntimamente ligada a la defensa de la verdadera fe cristiana” (Molina, p. 23). En

consecuencia, la figura del «sucio indio somético» no encontró protección en ninguna ley u ordenanza. Precisamente, el mismo fundamento cristiano que motivó la promulgación de las Leyes de Burgos de 1512 —a instancia de los misioneros dominicos (Dussel, 1992, pp. 91-92)—, fue el que dejó entrever un latente *nihil obstat* en la erradicación de los comportamientos sexuales pecaminosos cometidos por los indígenas. No sin cierta ironía histórica, los españoles y los indígenas americanos vivieron en la más plena igualdad en cuanto a la salvaje represión de las prácticas sodomíticas. Recordemos que, allá por 1497, los Reyes Católicos habían expedido la conocida Pragmática de Medina del Campo — sucesora material del Título XXI⁴² de la Séptima Partida de Alfonso X—, por la cual hibridaban la sodomía en pecado y delito⁴³. Todo pecado era, a su vez, ilegal, criminal. La “justificación” de la persecución y el castigo estaba, como acabamos de leer, servida.

Tan diferentes, y tan similares, los españoles continuaron a partir de la tercera década del siglo XVI la persecución homosexual inaugurada por los incas en el Ecuador.

⁴² La Ley II de dicho Título, relativa a *Quién puede acusar á los homes que facen el pecado que dicen sodomítico, et ante quién, et qué pena merescen los facedores et los consentidores dél*, establece que:

Cada uno del pueblo puede acusar á los homes que facen pecado contra natura. Et este acusamiento debe ser fecho delante del judgador del lugar do ficiesen tal yerro: et si les fuere probado, deben morir por ende, tambien el que lo fase como el que lo consciente (...).

⁴³ En la Ley I, IV, del Título XXX de la Pragmática (1497) quedó escrito:

Porque entre los otros pecados y delitos que ofenden a Dios nuestro Señor, e infaman la tierra, especialmente es el de crimen cometido contra orden natural; contra el qual las leyes y Derechos nombrar, destruidor de la orden natural castigado por el juicio Divino; por el qual la nobleza se pierde, y el corazón se acobarda y se engendra poca firmeza en la fe; y es aborrecimiento en el acatamiento de Dios, y se indigna a dar a hombre pestilencia y otros tormentos en la tierra; y nasce dél mucho oprobrio y denuesto a las gentes y tierras donde se consiente; y es merescedor de mayores penas que por obra se pueden dar (...), y porque las antes de agora no son suficientes para estirpar, y del todo castigar tan abominable delito, y en quanto en Nos sera refrenar tan maldita macula y error, mandamos, que cualquier persona, de cualquier estado, condicion, preeminencia o dignidad que sea, que cometiere el delito nefando contra naturam seyendo en el convencido por aquella manera de prueba, que segun Derecho es bastante para probar el delito de heregia o crimen laesae Majestatis, que sea quemado en llamas de fuego en el lugar, y por la Justicia a quien pertenesciere el conocimiento y punicion del tal delito (...), y mandamos, que si acaesciere que no se pudiere probar el delito en acto perfecto y acabado, y se probaren y averiguaren actos muy propinquos y cercanos a la conclusion del, en tal manera que no quedase por el tal delinquente de acabar este dañado yerro, sea habido por verdadero hechor del delito, y que sea juzgado y sentenciado, y padezca aquella misma pena (...).

Para profundizar en el estudio de los castigos físicos y en la pena de hoguera contra los sodomitas andaluces y mexicanos en el siglo XVI, acúdase a Garza Carvajal (2002).

Tras la instauración del paradigma católico, la historia jurídica de las personas LGBTIQ⁴⁴ hasta el siglo XX es similar, en cuanto a su reproche social y penal, a la del resto de las naciones europeas y latinoamericanas. En ningún espacio, y en ninguna circunstancia, fue *fácil* ser sexualmente diverso. Las diferencias culturales y discursivas hacia la diversidad sexual entre los llamados *países desarrollados* y los *países en vías de desarrollo* no fueron significativas hasta la entrada del nuevo milenio. Cada región y cada país tiene su particular historia de la sexualidad. Regresemos, entonces, al Ecuador.

Con la promulgación del Código Penal de 1938 las personas acusadas de cometer “casos de homosexualismo” podían enfrentar condenas de cuatro a ocho años de prisión. La ignorancia jurídica del legislador se hace patente en el primer inciso del artículo 516. No es necesario recordar, menos aún en la esfera académica en la que nos encontramos, que toda legislación penal moderna debe pivotar, irrestrictamente, en torno a la ejecución comisiva u omisiva de conductas o acciones. El legislador confundió gravemente el “homosexualismo”, noción que contiene diversas y variadas «formas del *ser*», con su vertiente ejecutiva, esto es, con el acto de “mantener relaciones carnales entre personas del mismo sexo”⁴⁵. Así, el legislador, consciente o inconscientemente, extendió el reproche penal de la *praxis* somética al *ser* homosexual. Curiosamente, *siendo* homosexual, todo

⁴⁴ Nótese que me resisto a emplear términos colectivistas para hacer referencia a las personas sexual o genéricamente diversas. Sostenía Hervada (2009) que, como “realidad central de la sociedad”, la persona humana es el eje nuclear sobre el cual pivota y se fundamenta la expresión jurídica (pp. 36-39). Es cierto que “la vida social (...) comprende también el fenómeno de la colectividad” (Hervada, 1988, p. 55), ahora bien, nunca en detrimento del ser individual e irrepetible de cada persona, ya que esta “se abre en comunión con los demás por el conocimiento y el amor, pero no por la integración ontológica (confusión en el ser)” (Hervada, 2009, p. 39). Por ello, no quisiera conjugar a la persona —y, por extensión, a las personas— con las asociaciones, colectivos militantes o demás formas de agrupación social que trabajan en la defensa de sus derechos y la comunicación de sus reclamos —imbuidas, de suyo, por sus propias tensiones, ideologías, prácticas y cadenas de equivalencias. La propuesta es sencilla y usual: comprender a la persona humana en su inviolable dignidad, como unidad radical y como fundamento medular del Derecho y de la justicia, como preexistente a toda fórmula de asociacionismo, con total independencia de cualesquiera elementos identitarios o accidentes atraviese. Parecerá una perogrullada, pero persona es persona. Lo demás es secundario.

⁴⁵ Anteriormente el Código Penal de 1871 sí contemplaba expresamente el delito de sodomía.

acto podría configurarse como un “acto de homosexualismo”. Por citar algunos ejemplos, hasta hace relativamente pocas décadas múltiples legislaciones estatales de Estados Unidos contaban con leyes contra la sodomía⁴⁶ y demás prácticas sexuales prohibidas⁴⁷. En ellas, los legisladores estatales fueron claros y precisos en la descripción de las conductas penalmente reprochables. Otro tanto ocurrió en el ordenamiento chileno, cuya definición jurídica de *sodomía* era tan avanzada allá por 1874 que únicamente tipificaba la relación carnal mantenida entre hombres del mismo sexo siempre y cuando uno de ellos fuera menor de dieciocho años. En el Ecuador, en cambio, la ambigüedad del enunciado legal permitió que la prohibición de los “casos de homosexualismo” sucumbiera ante una suerte de extralimitación hermenéutica, generando el exceso punitivo que conoció la sociedad ecuatoriana hasta 1997.

Entre 1963 y 1966, con el régimen de la Junta Militar, las dinámicas de represión social y policial contra las personas *queer* poco diferían de las políticas estatales de supresión de los «elementos subversivos» que desarrollaban los demás regímenes autoritarios latinoamericanos e ibéricos. Posiblemente, el caso ecuatoriano más sangrante y que mejor define la consideración de los homosexuales como seres “deprived of humanhood”, como diría Galtung, fue la apología al exterminio gay que realizó la revista *La Calle* al cubrir la noticia del asesinato de Wilfrido Villamar en diciembre de 1963. El tabloide publicó una “lista de invertidos” e hizo un llamamiento a la ciudadanía a “limpiar la podredumbre homosexual” (Camacho, 2011, pp. 28, 52). Nótese el paralelismo existente entre la expresión “limpiar la podredumbre homosexual” y el análisis que realizó Foucault

⁴⁶ Tan dudoso honor encuentra su origen en la *Buggery Act* inglesa de 1533, cuyas líneas maestras fueron reformuladas por cada Estado tras la obtención de la independencia norteamericana.

⁴⁷ La observación tomista sobre el «coito debido» o *debitus modus*, o la forma correcta de mantener relaciones sexuales (2014, II, Qu. 154; para más, véase Molina, 2017, p. 36), es especialmente identificable en las leyes estatales norteamericanas que prohibían la práctica del sexo oral dentro del matrimonio heterosexual, como ocurría en Alaska y otros dieciocho estados.

(2000) sobre el modelo de exclusión de los leprosos (pp. 50-59). Las narrativas y los procedimientos, de higiene pública y de contención, respectivamente, son similares⁴⁸. La publicación de *La Calle*, y las que la siguieron, intensificaron el foco de control policial e institucional sobre las actividades cotidianas de la comunidad. Por otro lado, cimentaron —o contribuyeron a cimentar— una cultura de validación moral y social sobre aquellas conductas encaminadas a la erradicación de los *maricas* y los *travestis*. El *ser* homosexual quedaba condenado al ostracismo, a la persecución. Su vida quedaba encorsetada en los márgenes. Fromm (1984) sostenía que “la sociedad impone sus exigencias de represión amenazando con el ostracismo. Quien no niega la presencia de determinadas experiencias está desubicado, no tiene cabida en ningún lugar” (p. 51). La Junta Militar, en boca de los medios de comunicación afines, animó a la ciudadanía a “exterminar la podredumbre y perseguirla a sol y sombra” (Camacho, 2011, p. 33). En una sociedad cerrada en sí misma, como en cierto modo sigue siendo la ecuatoriana, los homosexuales fueron configurados como «presencias impropias», impurezas del tejido social. “Causantes del desequilibrio de la moral y de la decadencia” (Cabral, 2017, p. 114). Nada nuevo bajo el sol.

La “enfermedad homosexual” debía suprimirse para garantizar el bienestar y la comodidad de la ciudadanía *de bien* —mestiza, heterosexual, casada y con descendencia, anticomunista y católica. La juventud ecuatoriana, el *futuro de la patria*, no podía sucumbir ante el “riesgo de contagio” homosexual. La lógica de la represión se fundamentaba en el discurso sanitario. La erradicación como *necesidad*⁴⁹. Si

⁴⁸ En la década de los ochenta, la aparición del VIH y la tragedia que supuso para la comunidad en Estados Unidos y Gran Bretaña secundó la proliferación de la narrativa del homosexual —potencialmente *seropositivo*, reedición moderna del tradicional *leproso*— como factor de riesgo preeminente para la salud pública.

⁴⁹ Al respecto, el profesor catalán Óscar Guasch Andreu (2007) sostiene que:

La psiquiatría convierte las sexualidades no ortodoxas en enfermedades (en perversiones sexuales) y así da argumentos a los juristas y a la sociedad para controlarlas y perseguirlas. Los enfermos nunca tienen exactamente los mismos derechos que el resto de ciudadanos. Los enfermos tienen derecho a curarse. Pero también el deber de hacerlo. En tanto que enfermos, las y los perversos sexuales tendrán la obligación de curarse. Y si no quieren hacerlo, otros (los médicos) decidirán por ellos (p. 74).

triangularíamos la clase de Foucault del 15 de enero de 1975 de *Los anormales*, la línea editorial de *La Calle* entre finales de 1963 e inicios de 1964 y Levítico 13 y 14, encontraríamos un conjunto argumentativo perfectamente cohesionado sobre la represión del *leproso-homosexual*. Haciendo alusión al mecanismo de protección jurídica y social de la heterosexualidad, Fuss (1991) apuntaba: “heterosexuality secures its self-identity and shores up its ontological boundaries by protecting itself from what it sees as the continual predatory encroachments of its contaminated other, homosexuality” (p. 2). Según Wittig (1992), “los discursos que nos oprimen muy en particular a las lesbianas, mujeres y a los hombres homosexuales dan por sentado que lo que funda la sociedad, cualquier sociedad, es la heterosexualidad” (p. 49)⁵⁰. En su Informe Final, la Comisión de la Verdad (2010) — ignoro con qué criterio— se hizo eco del análisis de Fuss al hallar el origen del contexto de discriminación del colectivo LGBTIQ en “el discurso dominante [según el cual] estos grupos son considerados una amenaza al orden social, en virtud de que no acatan la norma heterosexual y patriarcal de la sociedad” (p. 293). Viene a ser, a grandes rasgos, la misma dinámica de la teoría del antagonismo. Sin duda, hay algo psicótico en temer por el futuro heterosexual como resultado de la «amenaza homosexual». La tan cacareada crisis de la heterosexualidad —por acercarnos a la terminología de Fuss y Guasch—, de existir, no sería de índole sexual, sino eminentemente político.

Mucho se ha escrito, desde la sociología y la psicología social, del miedo como motor político (Cfr. Korstanje, 2010; Žižek, 2009, pp. 55-92). En los análisis histórico-arqueológicos de Foucault y Castoriadis se puede observar la participación, progresiva y transversal, del miedo como factor constitutivo de las diversas configuraciones políticas e

⁵⁰ En su ensayo *A propósito del contrato social* (1989), la filósofa lesbo-feminista llegaría a negar toda juridicidad de la heterosexualidad, negándola como una categoría jurídica y reduciéndola a un *estar-ya-ahí*, como un remanente de tiempos pretéritos marcados por la opresión política y sexual, basado en la “afirmación y asunción arrolladora de la heterosexualidad como lo-que-debe-ser” (Wittig, 1992, p. 74).

ideológicas. El miedo está inserto en nuestra tradición genética (Génesis 3: 9-10)⁵¹. El miedo es, solo después de la vergüenza, la primera emoción que experimentó el hombre caído. Suele recurrirse a la figura del miedo —las famosas *fobias*— para escarbar una respuesta primigenia a las pulsiones represivas del hombre. Entonces, acercándonos por un instante a Fuss, la heterosexualidad —opresora— tiene *miedo* de la homosexualidad —oprimida. ¿Qué poder atribuyen los autores de género a la homosexualidad para que esta, aun soportando un estado de represión, pueda provocar la implosión heterosexual? Siempre se ha hablado del *miedo* al *descubrimiento*, a acercarse, intimar y probar, a terminar disfrutando la experiencia gay, a «descubrirse homosexual». Es el eterno “¿y si...?”. El auténtico pavor al derrocamiento. No obstante, hablar de miedo y no de asco responde a una lógica discursiva muy identificable. Parece que la palabra «asco» está prohibida en esta conversación. La sustituimos por «miedo». La repulsión es una sensación tan válida como innombrable e indefendible. Como si las prácticas homoeróticas tuvieran que provocar forzosamente miedo, nunca repulsión. Explicar la represión histórica de las personas sexo-diversas desde la «homofobia» —es decir, de un *odio* nacido como respuesta ante el miedo— es, en mi opinión, otro reduccionismo extremo. No son pocos los autores que han identificado en el miedo el origen de la represión de la comunidad LGBTIQ⁵².

⁵¹ Pero Dios, el Señor, llamó al hombre diciendo: ¿Dónde estás? ¹⁰El hombre contestó: Te oí en el jardín, tuve miedo porque estaba desnudo, y me escondí.

⁵² Ello explicaría, en parte, la especial brutalidad de las agresiones homofóbicas y transfóbicas reportadas en uno de los últimos informes de la Asociación Silueta X, que contiene fotografías de los cadáveres y las escenas del crimen encontradas en 2019, mostrando niveles de violencia notables (p. 22). Estas agresiones podrían entenderse como el intento de supresión catártica del objeto del deseo o de aquellas regiones identitarias que únicamente pueden disfrazarse actuando sobre el cuerpo otro, como aprendimos de la performance *Rhythm 0* de Marina Abramović (1974; Zec, 2014). No es menor la cuestión de la violencia como experiencia catártica de supresión —no tenemos más que acudir al clásico ejemplo del reprimido que atenta brutalmente contra su amante. Más que por el fetichismo del control absoluto, asiste a una excitabilidad velada que se estimula con el posible cese de la excitación, con la superación del objeto de placer, reafirmando en una identidad ficticia que “no desea” lo que realmente desea, limitándose a erradicar el objeto-de-perturbación. Eliminar la molestia libidinal es vencer el deseo homoerótico, trayendo consigo la reafirmación del hombre como *hombre*.

Ya advertía Galtung (1990) del peligro que conlleva transmutar discursivamente al *Otro* en *It*. Sea por miedo o por asco, nuestras sociedades han negado sistemáticamente la dignidad de las personas *queer*. Estas simbolizan la constante contingencia de la “in-humanidad” (Stryker, 2017). Son la negación ontológica de la naturaleza heterosexual humana. No es necesario hablar de *disidencias*, como suele hacerse hoy en día. Con la negación basta. Con esta, muchas y muchos ven al *queer* como un objeto ajeno a la humanidad, extraño e intensamente distinto. Lo in-humano es sacrificable, vulnerable y disponible. En palabras de Ratzinger (1986), la homosexualidad “niega la naturaleza trascendente de la persona humana, como también la vocación sobrenatural de todo individuo” (§ 8). En castizo, el *marica* representa la potencial (de)negación de «lo humano» que naturalmente poseen las personas heterosexuales. En *Queer*⁵³, el protagonista William Lee —alter ego del mismo Burroughs—, devanea con el siguiente soliloquio al conversar con su pretendido sobre sus «tendencias homosexuales»:

Una maldición. La lleva nuestra familia desde hace varias generaciones. Los Lee siempre han sido pervertidos. Nunca olvidaré el indecible horror que me congeló la linfa de las glándulas, de las glándulas linfáticas, se entiende, cuando la nefasta palabra me quemó el tambaleante cerebro: *homosexual*. Yo era homosexual. Pensé en los travestis pintarrajeados, con sonrisas bobaliconas, que había visto en un club nocturno de Baltimore. ¿Era posible que yo fuera una de esas cosas sub-humanas? (...); Yo me podría haber destruido, poniendo fin a una existencia que solo parecía ofrecer atroz sufrimiento y humillación. Más noble, pensé, sería morir como hombre que seguir viviendo como monstruo sexual. Fue una vieja y sabia marica, a quien llamábamos Bobo, quien me enseñó que tenía el deber de vivir y llevar

⁵³ Obra en la que, por cierto, se recorren diversos escenarios de la costa ecuatoriana (Guayaquil, Salinas, Playas, etc.), describiéndola como una suerte de paraíso del turismo sexual homoerótico de la década de los cincuenta.

orgullosamente mi yugo, a la vista de todo el mundo, para vencer los prejuicios y la ignorancia y el odio con el conocimiento y la sinceridad y el amor. Cada vez que una presencia hostil te amenaza, sueltas una espesa nube de amor como la nube de tinta que suelta el pulpo (Burroughs, 2013, p. 84).

La discordancia sexual es *monstruosa*. También es un *monstruo* quien habita extramuros de la normalidad sexual (Foucault, 2000, p. 61). En un sentido primitivo, es labor del Derecho proteger a la naturaleza —«lo natural»— del embate de lo monstruoso a través de la *norma* —cuestión distinta es, sin embargo, cómo o de dónde surge la norma. Lo natural se cierra *en y a sí mismo* con la norma. Lo antinatural, en cambio, permanece abierto, está constreñido en fronteras móviles. Diría Wittig (1992) que “el sujeto minoritario no está auto-centrado como lo está el sujeto heterosexual” (p. 88). Lo antinatural carece de la capacidad de erigirse como centralidad política o jurídica. Es sujeto de la gracia que quieran darle los demás. Cuántas condiciones humanas fueron señaladas en el pasado como antinaturales. Lo monstruoso es aquello intensamente antinatural. Es lo antinatural en una medida *intolerable*. Por ejemplo, las pequeñas mutaciones genéticas —heterocromía o aranodactilia— no comparten el mismo grado de intensidad que los siameses bicéfalos. Según su *monstruosidad* producen mayor o menor rechazo, recibiendo mayor o menor tolerancia. No queremos conocer lo monstruoso. Puede que nos aterre o que nos asquee. Queremos *desconocerlo*. Ante el encuentro con los considerados como *monstruos* era legítimo ejercer la violencia. No hacía falta interrogar o comprender, escuchar, solo reprimir. La represión era, pues, una obligación jurídica, de mantenimiento del orden natural. Así recordaba la histórica Purita Pelayo la represión policial sufrida durante los años ochenta:

La Policía Nacional reprimía no porque conociera explícitamente que las relaciones homosexuales, según el Código Penal ecuatoriano vigente en ese tiempo,

penalizaba tales relaciones, sino porque todas sus acciones en contra de los homosexuales eran motivadas por un sentimiento homofóbico y la visión de que las relaciones sexuales entre personas del mismo sexo eran antinaturales y debían ser reprimidas (Cabral, 2017, p. 119).

Se mantiene la correlación lógica de la teoría del antagonismo⁵⁴, esta vez a partir de la fórmula [*queer* \neg *straight*]. Lo heterosexual, masculino, mestizo y católico conformaba la «cadena de equivalencias» dominante⁵⁵. Eran los patrones característicos del *ciudadano de bien*. En sintonía, canta el polifacético Jamie McDermott:

When I was a child, they told me that I wasn't gonna to be free. To be that dead my body had decided I was to be! They told that I wasn't right, they told me I was wrong. They told me that I didn't fit society, fit the norm (The Irrepressibles, 2024).

Recurriendo al concepto de «exterioridad» de Staten (1984, p. 15), la *Otredad queer* configuraba el “constitutive outside” que fortalecía la identidad hegemónica. Bajo la lógica de la reacción represiva, el avance de las expresiones sexo-diversas potencia la supresión de *nuestro* estilo de vida y de *nuestra* identidad nacional. *Nos* amenaza. Siempre ha existido un grupo al que reprimir, una *amenaza* que neutralizar. No hay miedo ante la existencia de la *cosa* individual, específica y marginada, sino al desarrollo futuro, descontrolado y arrollador de la identidad colectiva⁵⁶. Quedan, de un lado, los ciudadanos

⁵⁴ [*Otro* \neg *Yo*].

⁵⁵ Como sugiere la teóloga Forcades (2005),

La Tierra, los pobres, las mujeres, los negros, los indígenas, los latinoamericanos, los africanos, los orientales, los indios, los enfermos, las otras religiones, los homosexuales, los obreros, los colonizados... Los huérfanos, los inmigrantes y las viudas del Antiguo Testamento siguen ahí, convertidos en ese “otro” que confiere identidad dominante al héroe moderno: masculino, próspero, blanco, sano, heterosexual, preferentemente europeo y de cultura occidental (p. 43).

⁵⁶ Pensemos, por ejemplo, en la actualidad francesa. En gran parte de la sociedad gala subyace un profundo miedo a que las identidades colectivas postcoloniales —principalmente la argelina y las centroafricanas, todas islámicas— terminen provocando la desaparición de la *auténtica* Francia. Es un miedo existencial. Desde la

—los incluidos, los sujetos, los indisponibles—, y, de otro, los *demás* —los excluidos, los objetos, los disponibles⁵⁷. Encontramos aquí un primer ejemplo del Estado —y, por ende, del Derecho— como incipiente «arma de destrucción masiva». “Por eso, cuando apresaban a un sujeto de orientación sexual diferente, lo primero que [los policías] señalaban con desdén era que los homosexuales no tenían ciudadanía y carecían de los derechos humanos del resto de ecuatorianos” (Cabral, 2017, p. 119). A través de la norma los intereses dominantes se institucionalizan. Superan la dimensión *de facto* y adquieren una nueva dimensión jurídica. Foucault (1998) sugería que:

Estamos sometidos a la verdad también en el sentido de que la verdad hace ley, produce el discurso verdadero que al menos en parte decide, transmite, lleva adelante él mismo efectos de poder. Después de todo, somos juzgados, condenados, clasificados, obligados a deberes, destinados a cierto modo de vivir o de morir, en función de los discursos verdaderos que comportan efectos específicos de poder (p. 28).

En este trasfondo se legitima la demonización jurídica de «las homosexualidades» —por acoger la expresión plural de Patricio Brabomalo. Desplegar cualquier tipología de violencia contra las expresiones *otras* se convierte, lisa y llanamente, en una cuestión de supervisión física y cultural del núcleo hegemónico. La participación actual de las personas LGBTIQ en el catálogo de derechos económicos, sociales y culturales en América Latina

obra *Sumisión* (2015) de Houellebecq hasta la brutal *Atenea* (2022) de Romain Gavras, pasando por los discursos lepenistas y los claroscuros de *Les Bleus*, la misma idea de «Francia» y el *ser francés* está actualmente en disputa.

⁵⁷ El cuerpo que se percibe «desprotegido» es un cuerpo *disponible*. Hay algo en su desamparo que invita a poseerlo, a someterlo, a disponer de él. En cuanto al cuerpo disponible, el Estado y las instituciones públicas deslizan un mensaje muy singular: “no importa lo que le ocurra, no nos preocupa, no representa una pérdida social”. Tal vez el Estado no lo elimine directamente —a veces sí, a veces no—, pero ciertamente tampoco investigará el hecho o actuará contra quien lo haga. Lamentablemente, Andréi Chikatilo encontró esta ventaja para cometer sus crímenes: asesinar a aquellos que estaban abandonados a su suerte, a quienes el Estado no iba a echar de menos, aquellos que en cierto modo *sobraban*. El cuerpo disponible es aquel que deviene en la impunidad del que lo agrede.

no es, ni siquiera, testimonial (Comisión Interamericana de Derechos Humanos, 2017, pp. 129, 157). Este hecho se sintoniza con las *formas sutiles* de disciplina, en las que se pasa del “arte de las sensaciones insoportables a una economía de los derechos suspendidos” (Foucault, 2002, p. 13). Para reducir al sujeto en «objeto» ya no es necesario provocarle dolor físico o amenazarle con su destrucción, basta con *apartarlo*. Como suele decirse, “la indiferencia mata”. El olvido de los derechos de una persona es, a fin de cuentas, el olvido de la persona misma. Como decíamos, es la traslación del sujeto al objeto, del ser respetable al sacrificable. En *Rebelión en la granja*, uno de los cerdos afirmaba que “unos somos más iguales que otros”. Sí, naturalmente todos somos humanos. Pero “unos somos más humanos que otros”. La humanidad del gay es puesta en entredicho.

Los mecanismos de represión se debaten entre la «muerte civil y psicológica»⁵⁸ y la «muerte directa y espiritual»⁵⁹ de la persona *queer* y su *memoria*. Más allá del crimen — del hecho de violentar o dar muerte a alguien—, puede surgir un nuevo agravio, que hiere de forma constante y persistente: “la supresión de la memoria” (Todorov, 2008, p. 11). La cuestión de la memoria no es menor. Salvando las distancias, Primo Levi (1989) no tuvo reparos en denominar al III Reich como “una guerra contra la memoria” (p. 28). La

⁵⁸ Hablamos, por ejemplo, de las detenciones selectivas y arbitrarias, de la ausencia del debido proceso y el ingreso a prisión, las sanciones desproporcionadas, de los impedimentos para acceder a la justicia material, de la desprotección institucional y la carencia de políticas preventivas, de la marginación laboral y financiera, de los estigmas psicológicos, el desprestigio y la precariedad, y, en general, de cualquier hecho o circunstancia que acerque a las personas *queer* a su erradicación simbólica.

⁵⁹ En este caso, nos encontramos con la brutalidad policial, los asesinatos, las palizas, las torturas y las violaciones sufridas por las personas homosexuales, la impunidad de sus agresores, la justificación social y la falta de diligencia en las investigaciones sobre asesinatos y desapariciones, la realización de juicios morales y comentarios y expresiones denigrantes en los medios de comunicación. Al respecto, Purita Pelayo comenta lo siguiente:

A ese ambiente de discriminación contribuían mucho los medios de comunicación nacional (...). Todo lo de la comunidad gay era asociado con la delincuencia común. Cualquier denuncia de violación a sus derechos no merecía una investigación, porque de por medio había personas pervertidas u homosexuales. Si las autoridades emprendían alguna actividad pesquizable de oficio, al poco tiempo era interrumpida. Nunca llegó a conocerse el fin de alguna investigación por el crimen o la desaparición de algún homosexual en Quito y en todo el país. (...) Las denuncias, sin embargo, nunca incidieron en las investigaciones, porque todos los casos quedaron en la impunidad. (...) Esto nunca garantizó una investigación seria, porque los perjudicados terminaban siendo señalados siempre como elementos de poca valía y aberrantes por su forma de ser (Cabral, 2017, pp. 144-145).

memoria es lo único que queda. La memoria es el fundamento medular de los procesos de justicia transicional y de las políticas de búsqueda de la verdad (Cfr. Comisión Interamericana de Derechos Humanos, 2014). Rescatar memorias, desenterrar experiencias, permitir que las osamentas hablen. El olvido entraña una segunda muerte. Es, hablando en plata, un “remate”. Es negar a quien vivió y sufrió. Como correr un tupido velo sobre ese sufrimiento, fingir que nunca existió. La memoria, en cambio, devuelve cierta *vida*.

Entre 1984 y 1988, bajo el régimen de Febres Cordero, la represión contra los colectivos denominados “subversivos” y “contrarios al decoro y la moral pública” se intensificó⁶⁰. Sirviéndose de los escuadrones volantes y el SIC-10⁶¹, el aparataje estatal

⁶⁰ En palabras de Manuel Acosta, rescatadas por Garrido Álvarez (2017):

Para la vida gay hay un antes y un después del febrescorderato (...). Aquí hay que contar cómo el febrescorderato marcó un punto de inflexión en la vida GLBT en Quito, porque hasta entonces era oculto, era delito, pero no era de correr. En la época de Febres Cordero le agregamos el ingrediente del pánico, veías un patrullero y se te helaba la sangre. Ahí va el escuadrón violante, como se decía en esa época (p. 6).

Por grotesco que parezca, décadas después, la Comisión de la Verdad (2010) certificó la continuidad de estas prácticas represivas: “la Policía Metropolitana [de Guayaquil], cuando detiene a los grupos LGBTI, los acusa de cometer atentado contra el decoro y las buenas costumbres” (p. 299). Recuérdese que Guayaquil fue hasta 2023 el bastión socialcristiano del Ecuador. Por cierto, aquí va un pensamiento fugaz: qué indignación provoca que esta desnortada ralea política se haga llamar, aunque a medias, “cristiana”.

⁶¹ Sobre estos grupos policiales recuerda Cabral (2017) que:

Eran sinónimo de violencia, especialmente en las noches, y se convirtieron en máquina de guerra contra todo homosexual que era identificado en las calles. No había justificación que valiera la pena para evitar ser apresado y luego confinado en ese vehículo que se llenaba con homosexuales y delincuentes comunes, uno encima de otro en posición boca abajo, para luego llevarlos, si tenían suerte, al Centro de Detención Provisional de Pichincha (...). Si no había suerte iban a parar al Regimiento Quito o al famoso SIC-Pichincha de la calle Flores, en donde varias personas desaparecieron, como los hermanos Restrepo Arismendi (p. 44).

No es casualidad que las personas sexo-diversas reprimidas terminaran refiriéndose a estos grupos como los *escuadrones violentos*: irónicamente, los miembros de las fuerzas estatales de seguridad libraban su cruzada contra la «indecencia» homosexual violando y agrediendo sexualmente a las personas detenidas. En su investigación sobre memoria trans, Sancho Ordóñez y Lucas Platero (2018) recogieron estas declaraciones:

Los escuadrones volantes nos metían en el camión y nos llevaban al Centro de Detención Provisional (CDP) de Guayaquil. Allí ocurrían los atropellos más horribles que te puedas imaginar. Obligaban a las chicas travestis a servir sexualmente a los presos y a los policías, nos violaban, nos pegaban y si intentábamos reclamar nos amenazaban con dejarnos presas más tiempo. Muchas chicas trans aparecían muertas en la Perimetral con cortes, mutilaciones y nadie podía reclamar nada (p. 51).

A finales de febrero de 2013 la Dirección de la Comisión de la Verdad y Derechos Humanos de la Fiscalía General del Estado evidenció la existencia del SIC-10 tras la incautación de documentos comprometedores

ecuatoriano dirigió, financió y respaldó operativos represivos constantes contra el *enemigo interno* homosexual —en el sentido dado por Schmitt. En mayo de 2019 el colectivo *Nueva Coccinelle* y la Fundación Regional de Asesoría en Derechos Humanos (INREDH) interpusieron una denuncia contra el Estado ecuatoriano por delitos de lesa humanidad, en la cual constaban numerosos testimonios de asesinatos, torturas y linchamientos, violaciones, detenciones arbitrarias y tratos inhumanos cometidos durante el gobierno socialcristiano por las fuerzas de seguridad (Cabral, 2017, pp. 45-48). Hasta la fecha no se ha dado ningún pronunciamiento oficial sobre la querrela de *Nueva Coccinelle*⁶². Es más, INREDH alertó en 2019 que, pese a que:

El Informe de la Comisión de la Verdad logró documentar y analizar la discriminación estructural que sufrió la población LGTBI en Ecuador en diversos espacios (...), el Estado a causa de su actuar y pasividad promovieron que las vulneraciones de derechos se mantuvieron impunes consolidando el sistema patriarcal y heteronormado (p. 75)⁶³.

precedentes del Archivo Provincial de la Policía Judicial de Pichincha y el Archivo de la Dirección Nacional de la Policía Judicial, llegando a definirlo como “una estructura clandestina policial destinada a la lucha antisubversiva”, constituida entre los años 1984 y 1988, cuando el Gobierno de Febres Cordero “otorgó mayor autonomía [a la Policía Nacional] para combatir al enemigo interno, que en ese tiempo estaba encarnado en los movimientos sociales, estudiantiles, sindicales, entre otros, con el pretexto de fortalecer la seguridad nacional”, y cuyos métodos investigativos “vulneraron derechos humanos mediante torturas, desapariciones forzadas, ejecuciones extrajudiciales, violencia sexual, entre otros delitos de lesa humanidad” (Fiscalía General del Estado, VI-2013).

⁶² En enero de 2020 ya se habían incoado una decena de procesos investigativos, quedando pendientes alrededor de noventa casos, los cuales representan a más de 460 víctimas. Sin embargo, INREDH reporta que entre 2022 y 2023 únicamente se emitió un impulso fiscal. Téngase en cuenta, además, que la Comisión de la Verdad únicamente había logrado documentar la existencia de 136 casos de violaciones a los derechos humanos desde 1984. El bagaje actual del proceso de justicia transicional ecuatoriano es, por ende, paupérrimo.

⁶³ No fueron pocas las organizaciones sociales que criticaron y siguen criticando las actuaciones emprendidas por la Comisión de la Verdad, así como las acciones investigativas desarrolladas por las Fiscalías de la Comisión. De forma contundente, el Taller de Comunicación Mujer, INREDH, Surkuna y la Coalición Nacional de Mujeres del Ecuador (2018) denunciaron que:

La Comisión de la Verdad, creada con el fin de realizar una investigación profunda e independiente sobre las violaciones de derechos humanos ocurridas entre 1984 y 2007, hubiera sido el medio idóneo para que el Estado resarza en algo las afectaciones sufridas y no reparadas a este colectivo. No obstante, las vulneraciones a la población LGBTI no fueron abordadas en forma alguna por la Comisión de la Verdad, desaprovechando así un

Las detenciones masivas realizadas en junio de 1997 en el *Abanicos Bar*, en la ciudad de Cuenca, suponen uno de los episodios más trascendentes de la historia de la represión *queer* ecuatoriana. Según los testimonios de algunos de los detenidos, aquella noche no solo sufrieron detenciones arbitrarias, sino violaciones, vejaciones y brutales linchamientos. En 2014, el Consejo Nacional para la Igualdad de Género hizo pública la memoria de Patricio Cuéllar —*Brigitte*— sobre los acontecimientos transcurridos aquella noche:

Entonces ser homosexual era penalizado, nos seguían con piedras, nos daban palo, nos pegaban. En uno de los dos únicos bares que existía en aquel entonces en Cuenca, se realizó una elección para reina de la comunidad; yo concursé y gané. Mientras me premiaban con el reinado, el Intendente de Policía Diego Fresco llegó para hacer una “batida”; solo al bar, no era a toda la ciudad sino solo al bar. El Intendente entró al bar y me pilló con la corona, el vestido, la banda y todo; entonces, me dijo a mí primero: ¡sal tú al carro! Al salir, me doy cuenta de que me seguían atrás los más de 60 chicos que estaban en el bar. Nos llevaron presos. En aquel entonces existía el CDP que eran unos cuartos nada más, uno de mujeres y otro de hombres. En ese cuarto estábamos más de 150 personas. Allí, los mismos delincuentes procedieron a violarme. Mientras eso sucedía, los policías se pusieron a vender preservativos a 5.000 sucres (pp. 33-34).

Aunque se desconoce con exactitud el número de personas que fueron retenidas y violentadas, los medios de comunicación, basándose en fuentes policiales, contabilizaron cincuenta personas; mientras, las organizaciones LGBTIQ y de derechos humanos

mecanismo que hubiera podido impactar significativa y positivamente en las víctimas, pero más aún, hubiera sentado un precedente importante en términos de acceso a la justicia de este grupo. No existe hasta el día de hoy instancia gubernamental alguna que se encargue de investigar ni de reparar a las mujeres trans de aquella época (p. 23).

sostienen que al menos fue un centenar de personas. A las puertas del nuevo milenio la sensibilidad ciudadana hacia las formas de sexualidad *queer* había mejorado levemente. En parte, como reacción a las políticas de reproche contra el *Otro* desplegadas por el régimen de Febres Cordero. Esta nueva apertura permitió a las asociaciones LGBTIQ iniciar una campaña de recolección de firmas:

La protesta por los derechos de la comunidad GLTBI recibió la solidaridad de una gran mayoría de quiteños. Muchas personas apoyaron, con su firma y número de cédula de identidad, una causa que les pareció justa y necesaria: la despenalización de la homosexualidad (Cabral, 2017, p. 203).

Tras una ardua labor de registro de las vulneraciones a los derechos humanos sufridas por la comunidad, surgió la figura de Alexis Ponce, director de la Asamblea Permanente por los Derechos Humanos del Ecuador (APDH) y funcionario del antiguo Tribunal Constitucional. De él nació la idea sobre la fórmula legal que terminaría logrando la despenalización de la homosexualidad. En palabras de Purita Pelayo, “la confianza en Alexis Ponce hizo que *Coccinelle* se encaminara por acudir al Tribunal Constitucional, lo que a la larga resultó ser la mejor estrategia” (Cabral, 2017, p. 247). Con el patrocinio de Ernesto López Freire, anterior presidente del Tribunal Constitucional, la asociación *Coccinelle*, el Dr. Christian Polo Loayza y diversas organizaciones de defensa de los derechos humanos⁶⁴ presentaron el 24 de septiembre de 1997 una demanda de inconstitucionalidad del artículo 516 del Código Penal vigente a la fecha. En noviembre, aun exhibiendo una notoria desconsideración hacia el fenómeno sexo-diverso en su resolución, el Tribunal Constitucional declaró la inconstitucionalidad del inciso primero del artículo 516 del Código Penal. Es cierto que, acudiendo a una visión finalista, la

⁶⁴ Tales como Movimiento Triángulo Andino, APDH y el Servicio Paz y Justicia (SERPAJ).

sentencia del Caso 111-97-TC fue recibida por la comunidad con ilusión y alegría. Sin embargo, no es menos cierto que el razonamiento y la argumentación jurídica que motivaron el fondo resolutivo de la sentencia revelaban una ignorancia latente en materia de derechos humanos, incluso tintes homofóbicos (Salgado, 2004; Almeida y Vásquez, 2010, pp. 30-31). En términos generales, la sentencia “deja claro un discurso homofóbico que coloca a la homosexualidad en el espacio de la anormalidad a pesar de sostener que no debería ser punible en el ámbito del derecho penal” (Salgado, 2004, p. 118)⁶⁵.

Una década después del cese de su criminalización, la violencia contra las personas LGBTIQ seguía existiendo, especialmente en Guayaquil (Amnesty International, 2002; Comisión de la Verdad, 2010, p. 272)⁶⁶. Ya no eran «delincuentes», *solo* personas «enfermas». Un clima de homofobia y transfobia continúa presente en el Ecuador (Fundación Ecuatoriana Equidad, 2015, p. 5). Solo entre 2005 y 2015 la Comisión

⁶⁵ Textualmente, los magistrados del Tribunal Constitucional (1997) indicarían que:

En el terreno científico, no se ha definido si la conducta homosexual es una conducta desviada o se produce por la acción de los genes del individuo, más bien la teoría médica se inclina por definir que se trata de una disfunción o hiperfunción del sistema endocrino, que determina que esta conducta anormal debe ser objeto de tratamiento médico (...) (6° Considerando).

Como advierte el Taller de Comunicación Mujer (2019), “la despenalización quedó atada a la patologización de la homosexualidad” (p. 55). Cabría preguntarse si, forzando la interpretación del tenor literal del considerando sexto, las infames clínicas de deshomosexualización atentarían contra los derechos humanos o, por el contrario, simplemente estarían ofertando el “tratamiento médico” que mencionaba la sentencia 111-97-TC. Al respecto, Judith Salgado (2004) diría más:

Efectivamente, la representación de homosexualidad que maneja el TC [Tribunal Constitucional] se construye a partir de nociones de anormalidad, disfunción, amenaza, conducta no exaltable, etc. La igualdad que propugna el TC es una igualdad abstracta que desconoce el reconocimiento y la protección de la diversidad sexual y por tanto es discriminatoria. Más aún, el TC construye un conflicto ficticio entre el principio de igualdad aplicado a homosexuales y la protección a la familia y los menores, que tiene como base un prejuicio homofóbico que ve en la homosexualidad *per se* una permanente amenaza. La resolución del TC es escueta y poco desarrollada a nivel argumentativo (p. 123).

⁶⁶ En su informe *Ecuador: Pride and Prejudice* (2002), Amnistía Internacional señaló que:

Amnesty International has documented more cases of torture and ill-treatment of detainees by police officers because of the victims' sexual orientation, particularly in Guayaquil. Ill-treatment and torture, including sexual harassment are used as a means to humiliate, disempower and subjugate the victims, sometimes with the alleged purpose of obtaining a bribe. In some cases, it has been reported that sexual harassment by police officers was committed with the connivance of other colleagues who witnessed the situation (p. 2).

Interamericana de Derechos Humanos identificó en nuestro país más de trescientas sesenta “clínicas de deshomosexualización”⁶⁷. En la actualidad, fruto del seguimiento del Sistema Interamericano de Derechos Humanos y de la promulgación del Código Orgánico Integral Penal, la puesta en práctica de las denominadas terapias de reconversión conlleva un fuerte reproche penal. No obstante, hasta la fecha no se ha emitido ninguna sentencia significativa contra los responsables civiles de estos establecimientos, como advirtieron con preocupación el Comité contra la Tortura de Naciones Unidas (2017) y el Comité para la Eliminación de la Discriminación contra la Mujer (2021) en sus observaciones sobre los últimos informes periódicos del Ecuador⁶⁸. Con todo, aunque desde el Estado se ha

⁶⁷ Sería extremadamente complejo realizar una radiografía actual sobre el número de “clínicas” activas en el Ecuador. Es sintomático, sin embargo, que en 2023 la Fiscalía General del Estado solicitó al Ministerio de Salud Pública información sobre la cantidad de centros identificados y clausurados durante la última década, obteniendo una respuesta insuficiente y general (Fiscalía General del Estado, 2023, p. 5). Recordemos que, un lustro antes, un grupo de organizaciones feministas ya había denunciado ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos el desinterés y la ineficacia del Estado ecuatoriano en cuanto a la identificación, registro, seguimiento y difusión de información relacionada con las “clínicas de deshomosexualización”, señalando el incumplimiento por parte del Estado de los parámetros dispuestos por la Corte Interamericana de Derechos Humanos (Taller de Comunicación Mujer, *et al.*, 2018, p. 15). Incluso antes, el *Manifiesto Ecuatoriano del Octubre Trans* denunciaba que:

(...) en provincias como Guayas y Pichincha existen clínicas privadas de rehabilitación que ofrecen tratamientos psicológicos para curar la homosexualidad femenina y la transexualidad; y que la existencia de estas clínicas evidencia esa patologización grosera y abiertamente ilegal que, no obstante, encuentra la complicidad de familias enteras y la negligencia del Estado ecuatoriano; cuando, cinco años de denuncias, no han sido suficientes para clausurar definitivamente estos establecimientos, o evitar que reabran con facilidad (Almeida y Vásquez, 2010, p. 110).

⁶⁸ Difícilmente podríamos entender el éxito y el funcionamiento de estas “clínicas de deshomosexualización” sin el concurso de los propios familiares de sus víctimas. La convivencia entre familias y estos centros dificulta su clausura definitiva. En su Informe Sombra para la Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer (CEDAW), el Taller de Comunicación Mujer (2014) señala:

El control y la regulación por parte del núcleo familiar implican una grave vulneración de los derechos de las personas LGBTI, ya que muchas veces son los padres quienes contratan los servicios de las clínicas. En estos casos, la familia constituye el primer lugar de la opresión, ya que en nombre de la familia se ejercen varias formas de violencia y vulneraciones contra la diversidad sexual y de género de hijas e hijos. Del total de la población LGBTI entrevistada por el INEC (2013), el 70,9% reportó que vivieron alguna experiencia de control, imposición, rechazo y violencia en el entorno familiar (...) (pp. 9-10).

Como dijera Foucault (2000), “el individuo a corregir va a aparecer en ese juego, ese conflicto, ese sistema de apoyo que hay entre la familia y la escuela, el taller, la calle, el barrio, la parroquia, la iglesia, la policía, etcétera” (p. 63). A su vez, concluye la organización Taller de Comunicación Mujer (2019):

Existe un patrón de impunidad que impide que las y los responsables de los centros o establecimientos que ofrecen tratamiento de adicciones que incurren en vulneraciones de derechos, no solo relacionados con la orientación sexual e identidad de género sino en todas las vulneraciones a pacientes internados, nunca sean

garantizado el cierre de la inmensa mayoría de estos establecimientos, existen testimonios de personas del austro, la sierra y la costa ecuatoriana que afirman haber sido internadas en contra de su voluntad⁶⁹, incluso haber “recibido tratamiento” en centros terapéuticos de adicciones⁷⁰ y en domicilios particulares o en el hogar familiar (Asociación Silueta X, 2021; Taller de Comunicación Mujer, 2012, 2015, 2019; Fundación de Desarrollo Humano Integral Causana, 2015, p. 3). La lógica del «individuo a corregir» de Foucault (2000), mezclada aún hoy con la tortura y la violencia, sigue vigente. Prescindiendo de la «sociología de la desviación» de Durkheim, se torna extremadamente complejo atisbar dónde acaba el castigo y dónde empieza la supuesta *rehabilitación*; incluso conocer si, aunque la segunda considere al *paciente* como una persona sujeta de derechos, existe alguna diferencia sustancial. ¿Por qué ninguna madre o ningún padre de familia —*como Dios manda*— permite que su hija o su hijo sufra torturas o vejámenes, y en cambio sí es capaz de entregarlo felizmente a estas clínicas —y, precisamente, no de forma gratuita—, bajo la promesa de su *reconversión* o *restauración*? Queda mucho por hacer en el Ecuador.

juzgados y, más bien, se facilita el encubrimiento y la continuación de este tipo de prácticas. Dicho patrón se evidencia sistemáticamente en las entidades del sistema de justicia y de salud y se evidencia en la falta de respuesta y ocultamiento de la información a la sociedad civil y el maquillaje y encubrimiento ante instancias internacionales (p. 61).

⁶⁹ El 11 de noviembre de 2021, Silueta X (2021) dio a conocer a través de redes sociales el testimonio de Priscila, joven retenida en contra de su voluntad, bajo la justificación de su progenitora, en la clínica “Hoy Somos Libres”, ubicada en Chone, provincia de Manabí. En el video, Priscila manifestaba:

Yo llegué aquí contra mi voluntad, porque mi familia me encerró por mi condición sexual. En esta clínica, la orientación de uno les importa un comino, nos tratan mal por elegir otro sexo. Aquí hay maltrato, muchos de los muchachos reciben maltrato porque se quieren dormir (Asociación Silueta X, 2021).

A inicios de febrero de 2022, no había trascendido mayor noticia sobre Priscila (Diane Rodríguez, comunicación personal, 7-II-2022).

⁷⁰ En este sentido, véase el caso paradigmático de Samanta Orellana Solís y su detención ilegal en el Centro Psicoterapéutico ADROFAR —establecimiento aún activo en Cayambe, provincia de Pichincha. Como alertó la Defensoría del Pueblo (2010) en la Resolución Defensorial No. 109-44037-44099-44968-CNDHIG-2009-JVE, la vulneración sistemática de derechos humanos es una constante en algunos centros de tratamiento de adicciones (p. 50). Entre las instalaciones que la Defensoría del Pueblo solicitó a la Fiscalía General del Estado investigar en 2010 constaba una regida por la conocida congregación evangélica Ebenezer.

Hoy el calvario permanece vigente. Las personas sexo-diversas, aunque gozan indiscutiblemente de mayor presencia pública que en otras épocas, siguen relegadas a las filas de la *Otredad*. La última vez que el Estado ecuatoriano se preocupó por realizar un diagnóstico de sus condiciones de vida fue en 2013. Sí, hace una década. Más del 61% de las personas encuestadas afirmaron haber sufrido violencia sistemática y discriminación (Instituto Nacional de Estadística y Censos, 2013). Esta cifra ameritaba, a todas luces, la generación de una política pública de contención⁷¹. O, cuanto menos, un seguimiento estadístico. Desde entonces, han sido las organizaciones de defensa de los derechos humanos las que, ante el desinterés gubernamental, se han encargado de registrar los hechos violentos ejercidos contra los miembros de la comunidad LGBTIQ. Según la Asociación Silueta X (2019), en 2019 se registró un incremento del 500% en la presentación de denuncias de conductas violentas con respecto a los años anteriores (p. 4)⁷². Por su parte, el séptimo informe *Runa Sipiy* informó de treinta y un delitos basados en la identidad de género u orientación sexual de las víctimas —catorce asesinatos⁷³, ocho amenazas de muerte, cinco secuestros y torturas, y cuatro tentativas de homicidio—, dándose un incremento aproximado del 35% con respecto al año anterior (Asociación Silueta X, 2020, p. 15). Para la elaboración del informe de 2021, Silueta X introdujo un pequeño cambio metodológico, contabilizando únicamente los casos de asesinato y

⁷¹ Sí es cierto que, por ejemplo, el 4 de julio de 2016 el extinto Ministerio de Justicia, Derechos Humanos y Cultos expidió mediante el Acuerdo Ministerial No. 1265 un protocolo específico de atención a las personas LGBTIQ privadas de la libertad. Sin embargo, como sabemos, “firmar papeles” es una actividad tan codiciada como estéril. Como reminiscencia de un «infame gobierno anterior», ese Acuerdo es hoy letra muerta.

⁷² Al respecto, se cuantificó un total de veintitrés denuncias por delitos de asesinato, tortura, secuestro y tentativa de homicidio, localizándose el 39% en Guayas (Asociación Silueta X, 2019, pp. 13-15).

⁷³ No obstante, y por impopular que pueda resultar esta idea, no existe una correlación clara y directa, común a todos los casos de asesinato, que nos permita vincularlos con la existencia de móviles de odio, homofobia o transfobia. Si bien el asesinato de mujeres trans es categorizado a partir de la noción «transfemicidio» —la cual conlleva el desprecio o el ansia de posesión hacia ellas—, no es menos cierto que caeríamos en una errática generalización si en el contexto de cada agresión sufrida por una mujer trans presumiéramos, por defecto, la concurrencia de un móvil de odio por razón de su identidad de género u orientación sexual. No hay nada más ridículo que creer, como muchos defienden, que la violencia es monopolio de lo masculino-heterosexual (como si las personas sexo-diversas participaran de una naturaleza humana disociada).

muerres violentas. Así, en dicho año se registraron quince víctimas —doce asesinatos o muerres violentas y una desaparición con indicios de asesinato; las dos víctimas restantes se deben a muerres culposas—, de las cuales el 67% pertenecían a la provincia del Guayas, seguido de Los Ríos con el 13% (Asociación Silueta X, 2021, pp. 12-15). En 2022 la cifra de personas asesinadas aumentó a veinticinco, con el 64% de las víctimas identificadas como mujeres trans y ubicándose el 80% de los crímenes en la costa ecuatoriana (Asociación Silueta X, 2022, pp. 13-15).

Esas solo son, para hacernos una idea, las cifras de las agresiones que terminaron causando la muerte de las víctimas. Recordemos, por ejemplo, la salvaje lapidación que en 2018 sufrió Aurora —nombre con el que se dio a conocer a los medios de comunicación— a manos de cinco energúmenos en Latacunga. Por su parte, se estima que “7 de cada 10 mujeres lesbianas, bisexuales y personas trans han sufrido violencia por prejuicio” (Taller de Comunicación Mujer, 2020, p. 46)⁷⁴. Es esa *disponibilidad* de la que hablábamos antes. En el Ecuador, ahora mismo, las personas sexo-diversas son «personas-margen» (Guattari y Rolnik, 2006, p. 142). Siguen siéndolo⁷⁵. Según el Instituto Nacional de Estadística y

⁷⁴ Concretamente, el 24,9% de la muestra afirma haber sufrido discriminación, el 19,4% violencia física, el 17,6% violencia psicológica y el 9,9% violencia sexual (Taller de Comunicación Mujer, 2020, p. 11). Con un soporte estadístico más complejo, Botello-Peñaloza y Guerrero-Rincón (2018), tomando la información difundida por el INEC, concluyeron que “la mitad de esta población [LGBTIQ] ha sido atacada físicamente por su orientación, siendo el grupo de transexuales los de mayor incidencia de este fenómeno” (p. 136). Por su parte, Ávila Santamaría tomó en cuenta los siguientes datos en la famosa Sentencia No. 11-18-CN/19, sobre el denominado matrimonio igualitario:

De la población encuestada [por el INEC, en 2013], el 94,1% manifestó haber sufrido gritos, insultos, amenazas y burlas; y un 45% ha sido detenido de forma arbitraria. De las 27,3% que han sufrido atentados a su integridad por parte de agentes de seguridad, apenas el 8,3% denuncia. En el 73% de los casos, no hubo sanción alguna a los agresores (...). Entre otras formas de imposición, a un 8% se les ha sometido a tratamientos de deshomosexualización, (...) a un 32,2% se le ha impuesto asistir donde un psicólogo, psiquiatra, cura o pastor para curarle (Corte Constitucional del Ecuador, 2019, p. 5).

⁷⁵ El lector podrá comprobar que en el presente trabajo no hago apología de los denominados *gender studies* o de las teorías *queer* —sobre las que no negaré que tengo un criterio personal concreto y asentado. Tampoco de la llamada «ideología de género» y sus múltiples controversias. Quedan fuera de este trabajo el proselitismo político y esa “agenda globalista” proto-apocalíptica a la que muchos culpan del inminente fin de los tiempos. Aquí hablamos, en cambio, de una cuestión mucho más sencilla, y, por lo tanto, inmediata y sangrante, en la

Censos (2013), únicamente el 15,9% de las personas *queer* se sentían excluidas del sistema de justicia en 2013⁷⁶. Ahora bien, parece un dato contradictorio. El 23% del colectivo se sintió discriminado o violentado por parte de alguna de las instituciones que conforman la Función Judicial (Instituto Nacional de Estadística y Censos, 2013), mientras que, según apuntan los informes de protección del colectivo presentados por la Defensoría del Pueblo en 2016, el derecho al debido proceso es uno de los que mayor afectación posee. Es natural, pues, que más del 70% de la ciudadanía ecuatoriana considere que el Estado no cumple con su deber de garantizar y promover los derechos de las minorías sexuales (Federación Ecuatoriana de Organizaciones LGBTI, 2018). Creería que no es válido aventurar que, auscultando los últimos acontecimientos y la descomposición institucional que progresivamente hemos venido sufriendo —la cual, sin tener que recurrir a la interseccionalidad, nos golpea a todos—, el acceso a los derechos haya aumentado en el transcurso de este lustro.

Siguiendo el orden lógico de las cosas, la conversación interamericana sobre los mal denominados «derechos LGBTIQ»⁷⁷ lleva intensificándose, *in crescendo*, al menos cuatro décadas. Sobre el papel, no ha habido otro momento en el Ecuador en el que los derechos humanos tuvieran mayor vigencia —protección, garantías, acciones

que la ideología o las distintas opiniones políticas no tienen cabida: el irrespeto multidimensional que, en el Ecuador, hoy, ahora mismo, sufren los derechos humanos más esenciales de las personas sexo-diversas.

⁷⁶ Incomprensiblemente, el Estado ecuatoriano no ha actualizado ni dado seguimiento a las cifras arrojadas por el estudio que el INEC publicó en 2013 sobre las condiciones de vida de las personas LGBTIQ —el cual, en honor a la verdad, era bastante completo. Aun así, la mejora en los niveles particulares de satisfacción y confianza en la Función Judicial por parte del colectivo es poco probable, toda vez que los niveles generales no han hecho más que decaer paulatinamente entre 2015 y 2020 (Instituto Nacional de Estadística y Censos, 2018, 2021). Por otro lado, resulta llamativo el vacío de información relacionada con el número de denuncias presentadas por personas LGBTIQ por la existencia de presuntos delitos de violencia, odio, discriminación o contra la integridad sexual —tanto históricamente como en los últimos años (Fiscalía General del Estado, 2023, p. 4). Asumiendo esta realidad, la Fiscalía General del Estado expidió en 2023 la *Política Criminal para el Acceso a la Justicia de Personas LGBTIQ+*, cuya finalidad es establecer los lineamientos esenciales de atención, protección, tramitación e investigación de los presuntos delitos de violencia cometidos contra las personas sexo-diversas.

⁷⁷ Perdón por la frontalidad: no existen los «derechos X, Y o Z», solo «derechos». Punto.

constitucionales, etc⁷⁸. Sin embargo, la realidad social malvive dissociada de la realidad legal. En nuestra cotidianidad, configurada por normas e instituciones presuntamente garantistas, subyacen contradictoriamente usos discursivos y reminiscencias culturales que incardinan, motivan y justifican la articulación y rearticulación de tecnologías de marginación de la *Otredad*, desconociendo la dignidad radical que brota de todo *lo humano*. El proceso mediante el cual el Derecho brinda protección a los marginados —y, por ende, acepta sus imperfecciones— es similar al *kintsugi* japonés: embellece lo quebrado, lo roto. Reconoce la fractura y adorna las grietas con oro. Es un “que nadie lo olvide”, pero también un “se ha restaurado, es bello”. Ahí está la memoria.

Pertenecientes a estas categorías *otras*, las personas LGBTIQ ecuatorianas han sido arrastradas a un tortuoso calvario de exclusión y represión sistemáticas. En cuanto a las sexualidades diversas, existe una cultura de odio que *justifica y legitima* la erradicación del *Otro* LGBTIQ, entendiéndole como el ente (de)negador de lo heterosexual, paradigma de *lo humano y lo digno*. Mucho se ha escrito sobre ello, y desde diversos enfoques. Gracias a Dios, la memoria persiste en la retina. Hay miles de páginas, fotografías y testimonios que documentan, con detalles hirientes, el calvario del *Otro*. Que se dio, se dio. Y que aún hoy tiene lugar, tiene lugar. ¿Y qué hacemos *nosotros*, los cristianos, los que estamos llamados a *amar*?

Suele decirse, con razón, que las conductas homoeróticas se encuentran condenadas por las Escrituras —Cfr. 1-Corintios 6:9-10⁷⁹. “Porque el que siembra para su carne, de la

⁷⁸ Si el lector quisiera echar una ojeada al informe *Recognition of the Rights of LGBTI Persons* que la Comisión Interamericana de Derechos Humanos publicó en 2018, podrá descubrir que, irónicamente, el Ecuador era poco menos que el paraíso arcoíris. Así de engañosa es la «norma jurídica».

⁷⁹ En atención al presente versículo, reside una diferencia medular entre las versiones latinoamericanas y alguna versión española. De un lado, la clásica Reina Valera 1960 dice así:

¿No sabéis que los injustos no heredarán el reino de Dios? No erréis; ni los fornicarios, ni los idólatras, ni los adúlteros, ni los afeminados, ni los que se echan con varones, ni los ladrones, ni los avaros, ni los borrachos, ni los maldicientes, ni los estafadores, heredarán el reino de Dios.

carne segará corrupción; mas el que siembra para el Espíritu, del Espíritu segará vida eterna” (Gálatas 6:8). Las conductas sexuales “inapropiadas” —es decir, fornicación, adulterio, sodomía, perversión sexual—, aquellas que el Aquinate clasificaba bajo la noción de “concupiscencia desordenada”, constituyen indistintamente entre sí la misma categoría pecaminosa. El reproche del pecado corresponde, pues, a la categoría «sodomita», de igual modo que el adulterio y la promiscuidad también afectan a las personas heterosexuales. En ningún momento la Biblia condena las identidades *queer* por cuanto *identidades humanas*, sino “la práctica sexual inapropiada”. Como matizó Ratzinger (1986), la inclinación de la persona homosexual no constituye pecado en sí mismo (§ 3). Obviando las diversas teorías de la subjetivación, si la identidad *queer* “nace”, lo hace por *designio divino*. La pulsión homoerótica no es propiamente un elemento de la voluntad⁸⁰. Sin embargo, sabemos que uno de los puntales del mensaje cristiano es el perdón de los pecados. El perdón, como concepto, nos corresponde a *todos*

Mientras, la versión española *La Palabra*, menciona directamente a “los homosexuales”:

¿Ignoráis acaso que los que hacen el mal no tendrán parte en el reino de Dios? No os llaméis a engaño: ni los lujuriosos, ni los idólatras, ni los adúlteros, ni los afeminados, ni los homosexuales, ni los ladrones, ni los avaros, ni los borrachos, ni los difamadores, ni los estafadores heredarán el reino de Dios.

⁸⁰ Según Forcades (2017b):

Las personas que tienen identidades sexuales que no encajan en las categorías predominantes encarnan una queeridad que a nivel profundo es aplicable a todos nosotros por el hecho de haber sido creados a imagen de Dios y ser llamados a ser como Dios (p. 84).

Y en otro escrito, la benedictina (2009) recuerda que:

Nuestra esencia es ser «imagen de Dios». Nuestra identidad espiritual tiene en cuenta nuestros determinantes biológicos pero no para quedar circunscrita a ellos, sino para trascenderlos en sencillos y cotidianos actos de amor que nos permiten nacer «desde arriba» (p. 48).

por gracia del amor —Cfr. Gálatas 3:22⁸¹; Romanos 3:23-26⁸²; Mateo 18:21-22⁸³; 1-Juan 1:9⁸⁴; y 1-Pedro 2:24⁸⁵. No importa el pecado o nuestras particularidades. Así sea innecesario, el perdón trasciende de la gracia de Dios. Debemos, entonces, amar al *Otro*, con independencia de su pecado o su condición —1-Pedro 4:8⁸⁶; Lucas 5:32⁸⁷; Gálatas 6:1⁸⁸; Mateo 7:3⁸⁹. En cambio, odiar al *Otro* desafía intensamente la verdad de salvación y amor⁹⁰, relegándonos a la oscuridad (1-Juan 1:6⁹¹; y Mateo 6:14-15⁹²). Surge, además, cierta analogía jurídica entre la *condena* y la persona encargada de dictar sentencia. Las Escrituras son ricas en proclamar la calidad *jurisdiccional* de Dios⁹³. Quizás Santiago 4:12 es el versículo más preciso: “Solo hay uno que es al mismo tiempo legislador y juez; solo uno que tiene poder para salvar y condenar”. La atribución de juzgar corresponde únicamente a Dios. Y sigue el referido versículo: “¿quién eres tú para juzgar a otro?”.

⁸¹ Pero la Escritura presenta al mundo entero dominado por el pecado, precisamente para que se conceda a los creyentes la promesa que Dios les hizo por medio de la fe en Jesucristo.

⁸² Por cuanto todos pecaron, y están destituidos de la gloria de Dios, siendo justificados gratuitamente por su gracia, mediante la redención que es en Cristo Jesús, a quien Dios puso como propiciación por medio de la fe en su sangre, para manifestar su justicia, a causa de haber pasado por alto, en su paciencia, los pecados pasados, con la mira de manifestar en este tiempo su justicia, a fin de que él sea el justo, y el que justifica al que es de la fe de Jesús.

⁸³ Entonces se le acercó Pedro y le dijo: Señor, ¿cuántas veces perdonaré a mi hermano que peque contra mí? ¿Hasta siete? Jesús le dijo: No te digo hasta siete, sino aún hasta setenta veces siete.

⁸⁴ Si confesamos nuestros pecados, Él es fiel y justo para perdonar nuestros pecados, y limpiarnos de toda maldad.

⁸⁵ Quien llevó Él mismo nuestros pecados en su cuerpo sobre el madero, para que nosotros, estando muertos a los pecados, vivamos a la justicia; y por cuya herida fuisteis sanados.

⁸⁶ Y ante todo, tened entre vosotros ferviente amor; porque el amor cubrirá multitud de pecados.

⁸⁷ No he venido a llamar a justos, sino a pecadores al arrepentimiento.

⁸⁸ Hermanos, si alguno fuere sorprendido en alguna falta, vosotros que sois espirituales, restauradle con espíritu de mansedumbre, considerándote a ti mismo, no sea que tú también seas tentado.

⁸⁹ ¿Y por qué miras la paja que está en el ojo de tu hermano, y no echas de ver la viga que está en tu propio ojo?

⁹⁰ Cfr. Hebreos 9:14 y 28; Salmos 25:6-7; 2-Corintios 5:19; 1-Juan 4:10; y 1-Corintios 15:3-4.

⁹¹ Si decimos que tenemos comunión con él, y andamos en tinieblas, mentimos, y no practicamos la verdad.

⁹² Porque si perdonáis a los hombres sus ofensas, os perdonará también a vosotros vuestro Padre celestial; mas si no perdonáis a los hombres sus ofensas, tampoco vuestro Padre os perdonará vuestras ofensas.

⁹³ Al respecto, véase Salmos 50:6, 75:7 y 76:8-9; Isaías 32:22 y 66; y Hebreos 12:23.

Incluso haciendo un pacto de lectura sobre la condición de *pecadoras* de las personas *queer*, ¿a quién sino a ellas estaría dirigido el mensaje de la salvación?⁹⁴ El Evangelio es la obra del perdón, no del castigo y la discriminación. El Nuevo Testamento es claro. Frente al pecado, la respuesta es la prédica paciente (Marcos 16:15⁹⁵; Mateo 28:19-20⁹⁶), el amor y el buen obrar —Juan 13:35⁹⁷; Mateo 5:14-16⁹⁸; 1-Pedro 3:15⁹⁹; y 2-Timoteo 4:1-2¹⁰⁰. Sobre los cristianos pesa la obligación de amar al *Otro* como sujeto, defender su dignidad inviolable frente a cualquier dispositivo de reificación, como hiciera Ratzinger (1986) al enfatizar a los obispos “la dignidad propia de toda persona” (§ 10), y (re)conocerlo como *creatura* de Dios. Como sugiere David Lantigua (2016), “If someone made to God’s image has been denied the good to which he has a natural right, then an injury has clearly been committed” (p. 33). Y ello es así, de modo que la reprobación del pecado nunca podrá difuminar esta obligación, nuestra “justificación por la gracia” (Tito

⁹⁴ Cfr. Marcos 2:17; 1-Juan 3:5; Salmos 86:5; Romanos 5:8; y 1-Timoteo 1:15.

⁹⁵ Y les dijo: Id por todo el mundo y predicad el evangelio a toda criatura.

⁹⁶ Por tanto, id, y haced discípulos a todas las naciones, bautizándolos en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo; enseñándoles que guarden todas las cosas que os he mandado; y he aquí yo estoy con vosotros todos los días, hasta el fin del mundo. Amén.

⁹⁷ En esto conocerán todos que sois mis discípulos, si tuviereis amor los unos con los otros.

⁹⁸ Vosotros sois la luz del mundo; una ciudad asentada sobre un monte no se puede esconder. Ni se enciende una luz y se pone debajo de un almud, sino sobre el candelero, y alumbra a todos los que están en casa. Así alumbre vuestra luz delante de los hombres, para que vean vuestras buenas obras, y glorifiquen a vuestro Padre que está en los cielos.

⁹⁹ Sino santificad a Dios el Señor en vuestros corazones, y estad siempre preparados para presentar defensa con mansedumbre y reverencia ante todo el que os demande razón de la esperanza que hay en vosotros.

¹⁰⁰ Te encarezco delante de Dios y del Señor Jesucristo, que juzgará a los vivos y a los muertos en su manifestación y en su reino, que prediques la palabra; que instes a tiempo y fuera de tiempo; redarguye, reprende, exhorta con toda paciencia y doctrina.

3:4¹⁰¹; Juan 3:16-18¹⁰²; y Mateo 5: 43-46¹⁰³). El archiconocido mandamiento “amarás al prójimo como a ti mismo” (Mateo 22:34-40¹⁰⁴; Juan 13:34¹⁰⁵; Romanos 13:8-10¹⁰⁶) no solo es uno de los fragmentos más reconocibles de las Escrituras, sino que representa la armonización propiamente *cristiana* de la ley judaica con las enseñanzas del Nuevo Testamento. Sin embargo, en modo alguno esta armonización debe ser concebida como una negación de la ley. Como establece Mateo 5:17, “no penséis que yo he venido a anular la ley de Moisés o las enseñanzas de los profetas. No he venido a anularlas, sino a darles su verdadero significado”¹⁰⁷. Tal mandato constituye el epicentro social y conductual del cristianismo, la ruptura con la idea del *Otro* —*It*, subordinado—, devenido en *Prójimo*. A

¹⁰¹ Pero cuando se manifestó la bondad de Dios nuestro Salvador, y su amor para con los hombres, nos salvó, no por obras de justicia que nosotros hubiéramos hecho, sino por su misericordia, por el lavamiento de la regeneración y por la renovación en el Espíritu Santo, el cual derramó en nosotros abundantemente por Jesucristo nuestro Salvador, para que justificados por su gracia, viniésemos a ser herederos conforme a la esperanza de la vida eterna.

¹⁰² Porque de tal manera amó Dios al mundo, que ha dado a su Hijo unigénito, para que todo aquel que en él cree, no se pierda, mas tenga vida eterna. Porque no envió Dios a su Hijo al mundo para condenar al mundo, sino para que el mundo sea salvo por él. El que en él cree, no es condenado; pero el que no cree, ya ha sido condenado, porque no ha creído en el nombre del unigénito Hijo de Dios.

¹⁰³ Oísteis que fue dicho: Amarás a tu prójimo, y aborrecerás a tu enemigo. Pero yo os digo: Amad a vuestros enemigos, bendecid a los que os maldicen, haced bien a los que os aborrecen, y orad por los que os ultrajan y os persiguen; para que seáis hijos de vuestro Padre que está en los cielos, que hace salir su sol sobre malos y buenos, y que hace llover sobre justos e injustos. Porque si amáis a los que os aman, ¿qué recompensa tendréis? ¿No hacen también lo mismo los publicanos?

¹⁰⁴ Entonces los fariseos, oyendo que había hecho callar a los saduceos, se juntaron a una. Y uno de ellos, intérprete de la ley, preguntó por tentarle, diciendo: Maestro, ¿cuál es el gran mandamiento en la ley? Jesús le dijo: Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, y con toda tu alma, y con toda tu mente. Este es el primero y grande mandamiento. Y el segundo es semejante: Amarás a tu prójimo como a ti mismo. De estos dos mandamientos depende toda la ley y los profetas.

¹⁰⁵ “Un mandamiento nuevo os doy: Que os améis unos a otros; como yo os he amado, que también os améis unos a otros”. Al respecto, leamos, en una clave jurídica, lo que afirma el maestro Domingo (2023a):

The revolution of love that Jesus Christ brought to the world elevated love in solidarity to the point of divinization and made it the hallmark of Christian life and practice. The new commandment to love one another as Jesus loved us (John 13:34) forever changed the focus and framework of social charity and human fellowship, endowing solidarity with a divine intensity (p. 2).

¹⁰⁶ No debáis a nadie nada, sino el amaros unos a otros; porque el que ama al prójimo, ha cumplido la ley. Porque: No adulterarás, no matarás, no hurtarás, no dirás falso testimonio, no codiciarás, y cualquier otro mandamiento, en esta sentencia se resume: Amarás a tu prójimo como a ti mismo. El amor no hace mal al prójimo; así que el cumplimiento de la ley es el amor.

¹⁰⁷ Nótese que, según la versión de Reina Valera 1960, Jesucristo habría dicho: “no he venido para abrogar la ley, sino para cumplir[la]”.

él se le ama *en sí y por sí mismo*, como un sujeto. Es a partir del amor —entendido como “fuerza unificante y elevante” (Juan Pablo II, 1980, § VII. 14)—, que encontramos la “perfección pura del corazón humano” (Sellés, 2013, p. 86). A través del amor que el *Otro* deviene *Prójimo*. Mientras, el *Prójimo* reificado deviene *Otro*. Nada nos alejaría más de la práctica social del amor *ágape*.

Jesús aunó y unificó en torno a su figura a la humanidad, hasta el punto de que causarle mal a otra persona, incluso a la “más pequeña”, es equivalente a causarle mal a Él (Mateo 25:40¹⁰⁸). En efecto, mediante el trato con el *Otro* tratamos a Jesús. Y quien desprecia y discrimina al *Otro*, desprecia y discrimina a Jesús. Quien discrimina a sus hermanos no solo *no-ama*, tampoco se *esfuerza por amar*. Conscientemente dirige su actuar a la discriminación como expresión de negación del amor. Salvando las distintas, Frankl (2004) sugería que “el amor es la meta última y más alta a la que puede aspirar el hombre (...); la salvación del hombre solo es posible en el amor y a través del amor” (p. 65). No deberíamos dudar de que *impedirle-ser* al *Otro* —mermar sus condiciones de vida, condenarlo a la precariedad—, y no manifestar *caridad* hacia él, contraría la teleología cristiana. Rescatando el versículo 1-Juan 2:9, Tomás de Aquino (2014) certificó que “no se puede odiar al prójimo sin [incurrir en] pecado” (II-II, Qu. 34, a. 3). Los discursos de odio y la discriminación son incongruentes con lo cristiano. Tampoco se corresponden con el orden natural, toda vez que “lo primero y más natural en el hombre es amar el bien divino y el bien del prójimo” (Aquino, 2014, II-II, Qu. 34, a. 5).

Al tratar la cuestión de la *Otredad*, Bajtín (2015) señaló “no se debe amar a sí mismo, pero se debe amar al otro, no se debe ser condescendiente consigo mismo, pero

¹⁰⁸ Les aseguro que todo lo que hayen hecho en favor del más pequeño de mis hermanos, a mí me lo han hecho.

hay que ser condescendiente con el otro” (p. 47)¹⁰⁹. También Simone Weil proclamaba la exigencia de honrar la dignidad sagrada de los demás, como la relación entre los derechos *otros* y nuestros deberes. Rehusar *mirar-en-igualdad* al *Otro* es deshonorar nuestra humanidad. Respetar al *Otro queer* es mirarle al *rostro* en el sentido de Emmanuel Lévinas (2008, p. 23), *padecer-con-él* y dolernos de/con su dolor. En palabras de Weil (2000), “el espectáculo de la desgracia desnuda [del otro] causa al alma la misma retracción que la proximidad de la muerte causa a la carne” (p. 91). Respetarle es *(re)conocerle* y comprenderle, “d’aller voir qui est cet autre dont on vous parle, qui il est vraiment, de recueillir sa pensée, ses idées, sa vision des choses” (Badiou, 2016, p. 87). La vivencia concreta del ser humano es la correlación de las categorías figuradas del *Yo* y del *Otro* (Bajtín, 2015, p. 46). La apertura a la *Otredad* es una necesidad propiamente humana y comunitaria. Uno de los principios filosóficos más socorridos indica que solo podemos amar aquello que conocemos. De ahí que la filosofía para la paz nos alerte de la idoneidad de conocer las perspectivas *otras*, de sentir y expresar comprensión y preocupación hacia lo dispar. Así lo sugirió Panikkar (1979). Para vencer los ciclos de marginación, el camino de la filosofía para la paz, y, por extensión, del enfoque social del cristianismo, pasa por *(re)conocer* al Otro como *altera pars mei*.

Según la narrativa cristiana, el pecado se desliza de las conductas que contrarían algunas de las dignidades instituidas por Dios. Las personas, en términos filosóficos, tienden hacia lo que *perciben* como bueno. Sea desde el ascetismo o el hedonismo, el ser humano se encamina a la procuración de lo que cree bueno, incluso a *lo bueno* que permanece oculto detrás de cierta medida de *lo malo* —con independencia de que *objetivamente* lo sea. ¿Cuál sería, entonces, el impacto moral de abrazar “lo pecaminoso”

¹⁰⁹ Nótese la correspondencia entre este fragmento, los versículos Levítico 19:18, Mateo 7:1-5, Juan 13:34, 1-Juan 4:20 y el estudio tomista de la caridad (II-II, Qu. 25).

cuando es genuinamente percibido —a conciencia o mediante error— como “bueno”? Sin mucho esfuerzo podríamos pensar en la percepción del amor como un concepto *bueno*, mientras que, por ejemplo, la ruptura de una relación sentimental estable suele concebirse como un acontecimiento apriorísticamente *malo*. No en vano, el amar precede al bien (Polo, 1999, p. 72). En su estudio sobre la “bondad y malicia del acto interior de la voluntad”, el Aquinate (2014) dedicó el quinto artículo a la cuestión de la “razón errónea”, concluyendo que “toda voluntad que está en desacuerdo con la razón sea esta recta o errónea, siempre es mala” (I-II, Qu. 19, a. 5). No obstante, antes, en el mismo artículo, habría sentenciado que “la voluntad toma razón de mal de aquello que la razón propone como mal”. Es decir, que la relación entre la voluntad y la razón en materia de “lo bueno” y “lo malo” depende, en primera y última instancia, de una “proposición” o, lo que es lo mismo, de un acceso de conocimiento perceptivo que enjuicia lo verdadero en el ámbito de lo bondadoso y de lo falso en el de lo malicioso. Al respecto, Agustín de Hipona (1981) escribió:

Por lo tanto, escucha, ¡oh hombre! Tú dices: «¿Por qué Dios creó lo que me prohíbe amar? Que no hubiera creado y no existiría para que yo lo amase. Que no hubiera creado la criatura que me ordena no amar y no existiría lo que yo podía amar y amándolo podía ser condenado». (...) Todo lo que hizo Dios es un bien (...). Por esto, en cierto lugar de las Escrituras se dice: Ordenad el amor hacia mí. Dios te hizo a ti como un bien inferior a sí mismo; hizo algo también inferior a ti. Eres inferior a ciertas cosas y superior a otras. No te inclines al bien inferior después de abandonar el superior. Mantente recto para que seas alabado, porque serán alabados todos los de recto corazón. ¿De dónde te viene el que peques, sino de que tratas desordenadamente las cosas que recibiste para tu uso? Usa bien de las cosas inferiores y gozarás debidamente del bien superior (pp. 332-333).

Entonces, ¿qué responsabilidad moral cabe sobre el pecador cuya voluntad descansa sobre la creencia racional de estar encauzada hacia lo bueno? Pensemos, por ejemplo, en los amantes sodomitas que, lejos de interpretar sus conductas sexuales como pecaminosas y abyectas, las sienten constitutivas de un *bien*, como podría ser “hacer el amor” o “expresar sus afectos a través de sus cuerpos”. Sin duda, es un ejemplo difícil de asumir a ojos de algunos colectivos cristianos, pero, por difícil que parezca, la mejor opción que tiene el cristianismo para dialogar con otros pensamientos es reconducir sus propios argumentos al área de la razón. En este sentido, la cuestión del pecado en las conductas sexuales no-normativas se podría estudiar, apoyándonos en la ciencia jurídica, a partir de la intrincada ilación entre voluntad y error y la natural inclinación hacia lo bueno que, además de *ofrecer* la posibilidad de un bien a otra persona, no despliega *per se* un mal hacia otros. ¿Cómo sino explicar a quien obra en “la creencia del bien” que aquello que le hace bien, le hace bien a otro, y no le hace mal a nadie, es intrínsecamente malo?

La idea de pecado se puede armonizar con el racionalismo a través de la dicotomía, tan ética como laica, entre bien y mal. Aunque sabemos que teológicamente es incorrecta esta afirmación, podríamos decir que la ausencia de conductas antiéticas equivale a la ausencia de pecado. Ocurre lo mismo con las virtudes, que complacen intensamente a Dios. Por lo tanto, ¿está exento de pecado aquello percibido como bueno? De ninguna manera. El amor homosexual, siquiera haciendo honor a 1-Corintios 13:4-7¹¹⁰, es *contra natura* —más bien, una *natural-contra-naturaleza*—, y aún así, es lógicamente percibido como bueno por quienes lo sienten.

¹¹⁰ El amor es comprensivo y servicial; el amor nada sabe de envidias, de jactancias, ni de orgullos. No es grosero, no es egoísta, no pierde los estribos, no es rencoroso. Lejos de alegrarse de la injusticia, encuentra su gozo en la verdad. Disculpa sin límites, confía sin límites, espera sin límites, soporta sin límites.

No hablamos de bajas pasiones o concupiscencia, sino del desprendimiento-de-sí que provoca el amor —en palabras polianas, “el escaparse de sí [en que] se constituye la noción de lo otro en términos amorosos” (2012, p. 330). ¿Sería exigible que las personas *huyan* de lo que, más allá del placer momentáneo, *conocen* como bueno? ¿Y sería *humanamente posible* ignorar lo que *me hace bien*? Debe regir aquí, según creo, el principio *in dubio pro-caritas*, que desliza sobre cualesquiera manifestaciones de amor, legales y genuinas, la presunción filosófica de *bien* personal y social. La persona que está entregada al amor de Dios, que le inunda y preside su actuar, ¿puede coaptar o impedir-ser las expresiones sinceras de amor del *Prójimo* sin faltar, por ello, a los amores *ágape* y *philia*?

Aunque de distinta manera e intensidad, “todos hemos pecado” fruto de nuestra condición caída (Romanos 3:23 y 5:12). El tiempo post-edénico es el tiempo del pecado. Sin embargo, el pecado no desmerece jurídica o moralmente a la persona. ¿Acaso le resta *humanidad*, o disminuye su dignidad? En absoluto. Después de Jesucristo, “permanece el amor” (1-Corintios 13:13¹¹¹), y con él, el “perdón de los pecados” (Mateo 26:28¹¹²; Lucas 3:3¹¹³ y 24:45-47¹¹⁴; Hebreos 2:17¹¹⁵, 10:17-18¹¹⁶, y 13:38¹¹⁷). Como pudimos aprender en el episodio de la mujer sorprendida en adulterio (Juan 8:1-11), la respuesta —correcta,

¹¹¹ Tres cosas hay que ahora permanecen: la fe, la esperanza, el amor. De todas ellas, la más grande es el amor.

¹¹² Porque esto es mi sangre, con la que Dios confirma la alianza, y que va a ser derramada en favor de todos para perdón de los pecados. Les digo que no volveré a beber de este fruto de la vid hasta el día aquel en que beba con ustedes un vino nuevo en el reino de mi Padre.

¹¹³ Comenzó Juan a recorrer las tierras ribereñas del Jordán proclamando un bautismo como signo de conversión para recibir el perdón de los pecados.

¹¹⁴ Entonces les abrió la mente para que comprendieran el sentido de las Escrituras. Y añadió: estaba escrito que el Mesías tenía que morir y que resucitaría al tercer día; y también que en su nombre se ha de proclamar a todas las naciones, comenzando desde Jerusalén, un mensaje de conversión y de perdón de los pecados.

¹¹⁵ Por eso tenía que ser en todo semejante a los hermanos, ya que de otra manera no podría ser un sacerdote compasivo y fiel en las cosas que se refieren a Dios, ni podría obtener el perdón de los pecados del pueblo.

¹¹⁶ Y añade: no me acordaré más de sus pecados, ni tampoco de sus iniquidades. Ahora bien, donde el perdón de los pecados es un hecho, ya no hay necesidad de ofrendas por el pecado.

¹¹⁷ Y no se olviden de hacer el bien y de ayudarse unos a otros, pues esos son los sacrificios que agradan a Dios.

cristiana, justa— al pecado no es la erradicación ni la exclusión, sino la comprensión y la caridad, lejos de cualquier temor (1-Juan 4:15-21¹¹⁸)¹¹⁹. Acertadamente, Forcades (2017a) recordó la audiencia que el Papa Francisco mantuvo con un feligrés trans preocupado por saber si tenía “lugar en la Iglesia” (p. 155). Precisamente escribió Francisco en *Amoris Laetitia* que “toda persona, independientemente de su tendencia sexual, ha de ser respetada en su dignidad y acogida con respeto, procurando evitar todo signo de discriminación injusta, y particularmente cualquier forma de agresión y violencia” (§ 250), en sintonía con Ratzinger (1986, § 10). Recordaba Del Vecchio (2004) que “la superioridad de la justicia divina en comparación con la humana depende principalmente de su síntesis con la misericordia; por esto, en el más elevado concepto cristiano, comprende también el don de la gracia y el misterio de la redención” (p. 9). Sin misericordia, nada cristiano permanece¹²⁰.

Podemos encontrar otro argumento ético en la fórmula tomista de la verdad, *veritas enim ratio consistit in adaequatione rei et intellectus* (Aquino, 2016, Qu. 1, a. 3c). Pero ¿cómo *conoce* el intelecto? Mediante la percepción de la *realidad* a través de los sentidos y

¹¹⁸ Quien reconoce que Jesús es el Hijo de Dios, permanece en Dios y Dios en él. Por nuestra parte, hemos conocido y hemos puesto nuestra confianza en el amor que Dios nos tiene. Dios es amor, y quien permanece en el amor, permanece en Dios y Dios permanece en él. Nuestro amor alcanza su más alto nivel de perfección cuando, al compartir nosotros ya en este mundo la condición de Cristo, nos hace esperar confiados el día del juicio. Amor y temor, en efecto, son incompatibles; el auténtico amor elimina el temor, ya que el temor está en relación con el castigo, y el que teme es que aún no ha aprendido a amar perfectamente. Amemos, pues, nosotros, porque Dios nos amó primero. Quien dice: «Yo amo a Dios», pero al mismo tiempo odia a su hermano, es un mentiroso. ¿Cómo puede amar a Dios, a quien no ve, si no es capaz de amar al hermano, a quien ve? En fin, este mandamiento nos dejó Cristo: que quien ama a Dios, ame también a su hermano.

¹¹⁹ Resultara curioso que, en cuanto a esta cuestión, cobren vigencia aquellas palabras con las que Las Casas (2017a) reprochó los desmanes y los abusos que los españoles infringieron a los nativos del Nuevo Mundo:

Obra [arraigar y entrañar en los corazones temor y miedo] muy manifiesta ser contraria y enemiga de la por donde han de comenzar su camino y su entrada y su negociación para inducir los fieles a que vengan a la fe, los que profesan la verdad y la benignidad, la suavidad y mansedumbre cristiana (p. 382).

¹²⁰ En *Dives in Misericordia* (1980), Juan Pablo II defiende que:

La experiencia del pasado y de nuestros tiempos demuestra que la justicia por sí sola no es suficiente y que, más aún, puede conducir a la negación y al aniquilamiento de sí misma, si no se le permite a esa forma más profunda que es el amor plasmar la vida humana en sus diversas dimensiones (§ VI. 12).

la experiencia —la *razón autoevidente*. Partiendo de que “la verdad está en la mente” (Sellés, 1999, p. 16), la percepción es la senda que enlaza la realidad y *nuestro* intelecto. La verdad puede ser intersubjetiva o compartida —por ejemplo, a partir de una afirmación indubitada, como que *todos morimos*—, o intensamente subjetiva y dialéctica —*el mundo es cruel* o *el mundo es compasivo*. Podríamos hablar de *múltiples verdades*, distintas adecuaciones entre la realidad (percibida) y el intelecto (del perceptor), o de *veracidad*, esto es, “la ordenación de los actos de modo que las palabras y los hechos exteriores expresen debidamente la realidad significada por ellos” (Aquino, 2000, II-II, 109).

Siguiendo esta línea, las identidades trans, por su propia naturaleza de inconsecuencia cuerpo-mente, presentan una *inadecuación* entre la realidad —física, corporal, exterior— y su interioridad. La naturaleza trans se revela como una suerte de “inadecuación natural”. La dislocación entre el ser físico y su ser mental, en sentido tomista, impide su completitud, negando *su* verdad. Es disparatado aventurar que una identidad *no goce de verdad*. Más aún cuando es implícitamente verdadera por su real-existencia y su dignidad humana. No obstante, la crisálida de la identidad trans —previa a su proceso de “adecuación” quirúrgica y/o hormonal— desafía la fórmula clásica de verdad. No es hasta que lo trans se torna femenino o masculino que se substancia la adecuación entre la realidad (del cuerpo femenino o masculino) y la mente (la interioridad femenina o masculina). No es necesario argumentar, a estas alturas, el bien que la adecuación realidad-intelecto puede generar en las personas trans. He ahí la gravedad del *impedir-ser*. No importa cual sea la ontología del transexualismo. Lejos de procurar el alivio a la ansiedad psicológica del prójimo, quien le *impide-ser*, en realidad, le *condena* a permanecer en el intersticio identitario que cercena el desarrollo de sus potencias humanas.

Pablo de Tarso, en el capítulo quinto de su Segunda Epístola a los Corintios, escribió que “quien vive en Cristo es una nueva criatura; lo viejo ha pasado y una nueva

realidad está presente” (v. 17). Por su parte, Romanos 10, del versículo 9 al 13, expresa la fórmula de la salvación¹²¹. No hay reproche, por lo tanto, en quien se convierte y entrega su corazón a Jesús. Recordemos el encuentro entre Jesús y Nicodemo descrito en Juan 3:1-15¹²². En palabras de Ramos-Lissón (2013):

La conversión se verifica en lo más íntimo de la persona, es decir, en el corazón; entendiendo esta palabra en sentido bíblico, como «asiento de la sabiduría intelectual y moral» de todo hombre. Supone la recepción de la gracia sobrenatural, pero a la vez es una experiencia religiosa personal que lleva consigo una relación también personal con Dios y, simultáneamente, se refleja en la vida de relación con los demás hombres, o sea, inevitablemente tiene una proyección social (p. 23).

Muchos cristianos encuentran en el Antiguo Testamento y la ley mosaica un aliado para condenar a las personas sexo-diversas. Ignoran, sin embargo, la buena noticia. Gálatas 3, del 19 al 20, nos pregunta:

¹²¹ Que si confesares con tu boca que Jesús es el Señor, y creyeres en tu corazón que Dios le levantó de los muertos, serás salvo. Porque con el corazón se cree para justicia, pero con la boca se confiesa para salvación. Pues la Escritura dice: Todo aquel que en él creyere, no será avergonzado. Porque no hay diferencia entre judío y griego, pues el mismo que es Señor de todos, es rico para con todos los que le invocan; porque todo aquel que invocare el nombre del Señor, será salvo.

¹²² Había un hombre de los fariseos que se llamaba Nicodemo, un principal entre los judíos. Este vino a Jesús de noche, y le dijo: Rabí, sabemos que has venido de Dios como maestro; porque nadie puede hacer estas señales que tú haces, si no está Dios con él. Respondió Jesús y le dijo: De cierto, de cierto te digo, que el que no naciere de nuevo, no puede ver el reino de Dios. Nicodemo le dijo: ¿Cómo puede un hombre nacer siendo viejo? ¿Puede acaso entrar por segunda vez en el vientre de su madre, y nacer? Respondió Jesús: De cierto, de cierto te digo, que el que no naciere de agua y del Espíritu, no puede entrar en el reino de Dios. Lo que es nacido de la carne, carne es; y lo que es nacido del Espíritu, espíritu es. No te maravilles de que te dije: Os es necesario nacer de nuevo. El viento sopla de donde quiere, y oyes su sonido; mas ni sabes de dónde viene, ni a dónde va; así es todo aquel que es nacido del Espíritu. Respondió Nicodemo y le dijo: ¿Cómo puede hacerse esto? Respondió Jesús y le dijo: ¿Eres tú maestro de Israel, y no sabes esto? De cierto, de cierto te digo, que lo que sabemos hablamos, y lo que hemos visto, testificamos; y no recibís nuestro testimonio. Si os he dicho cosas terrenales, y no creéis, ¿cómo creeréis si os dijere las celestiales? Nadie subió al cielo, sino el que descendió del cielo; el Hijo del Hombre, que está en el cielo. Y como Moisés levantó la serpiente en el desierto, así es necesario que el Hijo del Hombre sea levantado, para que todo aquel que en él cree, no se pierda, mas tenga vida eterna.

Entonces, ¿para qué sirve la ley? Fue añadida a causa de las transgresiones, hasta que viniese la simiente a quien fue hecha la promesa; y fue ordenada por medio de ángeles en mano de un mediador. Y el mediador no lo es de uno solo; pero Dios es uno.

Si al Padre le corresponde la ley y la administración de justicia, pareciera que con la venida de Cristo se instauró la hermenéutica y la aplicación de los principios jurídicos. Si nos fijamos detenidamente, en el Nuevo Pacto anunciado en Hebreos 8:13¹²³ encontramos cierta *suspensión* de la gravedad de la ley en pos de la justicia. Así observamos en Juan 8, del 1 al 11¹²⁴. Según la ley —Levítico 20:10¹²⁵, y Deuteronomio 22:20-21¹²⁶—, a la mujer adúltera le correspondía la lapidación. Jesucristo, lejos de reclamar el cumplimiento severo de la ley¹²⁷, subvirtió la norma. No para denostarla, sino para imprimarla con el matiz del amor y el perdón de los pecados. “Porque la ley fue dada por medio de Moisés, pero el amor y la verdad se han hecho realidad por medio de

¹²³ Al decir: Nuevo pacto, ha dado por viejo al primero; y lo que se da por viejo y se envejece, está próximo a desaparecer.

¹²⁴ Y Jesús se fue al monte de los Olivos. Y por la mañana volvió al templo, y todo el pueblo vino a él; y sentado él, les enseñaba. Entonces los escribas y los fariseos le trajeron una mujer sorprendida en adulterio; y poniéndola en medio, le dijeron: Maestro, esta mujer ha sido sorprendida en el acto mismo de adulterio. Y en la ley nos mandó Moisés apedrear a tales mujeres. Tú, pues, ¿qué dices? Mas esto decían tentándole, para poder acusarle. Pero Jesús, inclinado hacia el suelo, escribía en tierra con el dedo. Y como insistieran en preguntarle, se enderezó y les dijo: El que de vosotros esté sin pecado sea el primero en arrojar la piedra contra ella. E inclinándose de nuevo hacia el suelo, siguió escribiendo en tierra. Pero ellos, al oír esto, acusados por su conciencia, salían uno a uno, comenzando desde los más viejos hasta los postreros; y quedó solo Jesús, y la mujer que estaba en medio. Enderezándose Jesús, y no viendo a nadie sino a la mujer, le dijo: Mujer, ¿dónde están los que te acusaban? ¿Ninguno te condenó? Ella dijo: Ninguno, Señor. Entonces Jesús le dijo: Ni yo te condeno; vete, y no peques más.

¹²⁵ Si un hombre cometiere adulterio con la mujer de su prójimo, el adúltero y la adúltera indefectiblemente serán muertos.

¹²⁶ Mas si resultare ser verdad que no se halló virginidad en la joven, entonces la sacarán a la puerta de la casa de su padre, y la apedrearán los hombres de su ciudad, y morirá, por cuanto hizo vileza en Israel fornicando en casa de su padre; así quitarás el mal de en medio de ti.

¹²⁷ Moisés clamó al Señor, y él le mostró un pedazo de madera, el cual echó Moisés al agua, y al instante el agua se volvió dulce. En ese lugar el Señor los puso a prueba y les dio una ley como norma de conducta. Les dijo: Yo soy el Señor vuestro Dios. Si escucháis mi voz y hacéis lo que yo considero justo, y si cumplís mis leyes y mandamientos, no traeré sobre vosotros ninguna de las enfermedades que traje sobre los egipcios (Éxodo 15:25-26).

Jesucristo” (Juan 1:17). “El amor es el perfecto cumplimiento de la ley”, decía Agustín de Hipona (1981, Sermón XXXIII). Con Cristo, la ley adquiere nuevos significados. Forcades (2017b), explicando el pasaje de Marcos 15:37-38¹²⁸, indica:

La cita se refiere al templo que se hallaba en Jerusalén en el siglo I; la cortina del santuario aislaba por completo el espacio ocupado por Dios, al cual solo el sumo sacerdote podía acceder en ciertos momentos (...). Marcos quiere dejar claro que Jesús no tiene nada que ver con esta separación ni con estas prescripciones. Jesús vino precisamente a liberar a Dios de estas constricciones que le son ajenas (p. 12).

Y la teóloga catalana sigue: “Jesús expresa la necesidad de ir más allá de la Ley: hay que tener leyes y hay que valorar la Ley, pero es vital entender que el Amor está por encima de la Ley” (p. 70). La *caritas* otorga un sentido renovado a la ley. La letra fría se aclara y se modula con ella, como vimos en el Evangelio de Juan.

¹²⁸ Mas Jesús, dando una gran voz, expiró. Entonces el velo del templo se rasgó en dos, de arriba abajo.

«Escuchad mi palabra, un mandamiento nuevo os doy: derribad las naciones, con tolerancia y golpes de amor».

Mägo de Oz, *Jesús de Chamberí*.

«En una mano la Biblia, en otra un puñal».

Raúl Porchetto, *Corazones muertos*.

Del calvario del *Otro* al amor al prójimo

La relación entre cristianismo y los denominados estudios de género no es, en absoluto, sencilla. Esta relación se enmarca en una polarización especialmente cruenta, intensificada hasta cierto punto por la fricción existente entre sus «cadenas de equivalencias» discursivas y sub-textuales. Estamos acostumbrados a que las instituciones académicas de inspiración cristiana ignoren o malinterpreten el fundamento —y la necesidad práctica— de los estudios de género¹²⁹; mientras tanto, los centros de estudios con mayores índices de investigación y enseñanza en materia de género y diversidad sexual repudian la perspectiva cristiana y sus posibles aportes. No son, en modo alguno, materias irreconciliables. Otra cosa es que nos empeñemos en “meter cizaña” y hacerlas irreconciliables. Aunque surgieron en torno a una temática diferente, estas palabras de Silvia Martínez Cano (2021) me parecen particularmente apropiadas:

¿Qué sucede cuando estos modelos entran en conflicto en un mundo plural? En la conflictividad, los modelos más radicales (identidad sexo-género e independencia absoluta sexo-género) se acusan unos a otros de fundamentalistas. Absolutizan lo

¹²⁹ Cuestión distinta es que, en el rico espectro de los estudios de género, hayan ganado terreno diferentes formas pseudo-científicas de pensamiento postestructuralista, muchas de ellas aberrantes y manifiestamente absurdas.

diferente a su sistema, lo mitifican y demonizan, eliminando los matices de cada modelo e igualando unos modelos a otros. Hacen uso peyorativo de la palabra ideología identificando como un solo opuesto a todos los otros sistemas de creencias. En esta generalización, engloban también a los sistemas ideológicos moderados o dialogantes que pretenden lugares de encuentro, eliminando así el posible diálogo (p. 468).

Dejamos entrever, al inicio de este trabajo, que el tema en el que finalmente queríamos adentrarnos era complejo. A más de eso, supera con mucho mi capacidad. No es, tampoco, una temática adecuada para una tesis de maestría. Indefectiblemente quedará incompleta. Será mayor el contenido que quede fuera que aquel que podamos atender y cubrir en este momento. Solo aspiro a rasgar una primerísima capa del objeto de estudio. Más tarde pensaré de qué modo podría continuar el trabajo. Cómo podría hacerle justicia a esta cuestión. Mientras tanto, no creo que esta sea una mala ocasión para tener una primera experiencia o toma de contacto prospectiva —como una primera cita—, siquiera como una breve revisión literaria.

Los valores cristianos son el cimiento, o piedra fundacional, de lo que hoy denominamos «derechos humanos». Al respecto, acudimos a Jeremy Waldron (2010), quien al conversar sobre el fundamento ontológico de los derechos humanos, termina concediendo a la idea de la *imago Dei* una posición preponderante:

It [*image of God*] offers a powerful account of the sanctity of the human person, and it seems to give theological substance to a conviction that informs all foundational thinking about human rights—that there is something about our sheer humanity that commands respect and is to be treated as inviolable, irrespective of or prior to any positive law or social convention (p. 216).

El reconocido internacionalista George P. Fletcher (1999), por su parte, marca la pronunciada diferencia entre el cimiento moral del Pentateuco y su posterior interpretación cristológica —deshilvanando esa conjunción que, como veremos, suele fusionarse por medio de la denominada ética judeo-cristiana. En efecto,

The imperative to treat all human beings equally never emerges explicitly as a commandment either of the Noahite covenant applicable to all peoples or in the covenant with the Hebrews at Mount Sinai. Nevertheless, creation in the image of God carries implications that lead to the thesis of human equality as we understand in the West (Fletcher, 1999, p. 1618).

Lo reconozco, no son afirmaciones exentas de polémica. Es, sin embargo, la tesis que sostengo. Con toda seguridad, un trabajo humilde como este no es el espacio adecuado para semejante idea. Aunque puede ser un buen comienzo. O, mejor dicho, un salto de fe.

¿Qué entendemos por «valores cristianos»? ¿Qué y cuáles son? ¿Realmente existen? Y, de ser así, ¿qué tienen de especial? ¿En qué se diferencian, por ejemplo, de los valores republicanos, democráticos u “occidentales”? ¿No sería descabellado, pensémoslo, tildar a los valores cristianos como *primera piedra* de los derechos humanos? ¿Acaso —podría decirse— no es este otro burdo intento de reivindicar y reclamar para el «sistema de pensamiento cristiano» un logro que, según nos enseñan, pertenece al humanismo y a ciertas convergencias históricas de tintes *progresistas*?

Entonces, ¿qué son los valores cristianos¹³⁰? Así como sucede con cualquier otra noción, podemos acercarnos a este objeto desde diversos ángulos. Pueden ser entendidos desde la pureza ontológica de su concepto central —su esencia, lo que *es* en su mayor grado posible. Sin embargo, también pueden ser vislumbrados desde las nebulosas de conceptos

¹³⁰ Nótese que se trata de una pregunta retórica.

difusos, oscilantes y aledaños, cada vez más alejados de su significado esencial. Como toda estructura de pensamiento, el cristianismo posee su propio sistema de fuentes —el cual, de hecho, está bien marcado. Sostiene el teólogo De Juan Fernández (2024) que:

La teología cristiana no se elabora en el vacío, sino que descansa sobre un conjunto de fuentes que permiten acceder al conocimiento de Dios y su revelación (...); estas fuentes pueden ser comparadas con tres grandes canales que derivan de un mismo manantial: Dios mismo (p. 13).

Ahora bien, no todas las fuentes poseen el mismo valor. Al contrario de lo que promueve el cristianismo evangélico —o cualquier denominación nacida del protestantismo, que aspire a un conocimiento sensible de las Escrituras como fundamento primario de la Revelación—, la religión católica posee una mayor diversidad de fuentes¹³¹, otorgándole un papel protagónico, estructurado y jerarquizado a la autoridad eclesiástica. Para los evangélicos nada rivaliza con la Biblia. La sexagésima segunda tesis de Wittenberg recuerda que “el verdadero tesoro de la Iglesia es el sacrosanto Evangelio de la gloria y de la gracia de Dios”. Es, salvando las distancias, similar a lo que ocurre en la ciencia jurídica —donde nadie en su sano juicio, toquemos madera, se atrevería a defender la primacía de un acto administrativo sobre las disposiciones contenidas en una ley o reglamento. Es esta jerarquización de fuentes la que necesariamente discrimina y permite distinguir entre

¹³¹ Según resume Baquero de la Calle (2023):

Para el cristianismo católico, la noción de jerarquía eclesiástica posee una raíz de interpretación cristológica y garantiza —a su vez— la continuidad, no solo institucional sino también —y, sobre todo— del mensaje evangélico, a lo largo de los siglos. El denominado Magisterio de la Iglesia conserva, dentro del pensamiento católico, el rango de fuente primordial del llamado depósito de la Revelación, junto con las Sagradas Escrituras y la Tradición. La estructura jerárquica está radicada, para el cristianismo ortodoxo, copto, etc., en Pedro —*tu es Petrus*— y los Apóstoles, cuya continuidad se realiza, para el catolicismo, en el Papa, obispo de Roma, y el colegio de los obispos en comunión con él (Vaticano, 2023). De tal estructura nace y se justifica la denominada *sacra potestas*, la potestad en las cosas sagradas: sacramentos, proclamación autorizada de la palabra, elaboración de estructuras canónicas *ad hoc* para la difusión evangelizadora, etc. (Vaticano, 2023) (p. 124).

conceptos centrales y difusos, la que nos permite localizar aquellas expresiones o enunciados de mayor pureza conceptual.

La fuente primaria del cristianismo es, qué duda cabe, la Biblia. Es la *norma normarum*. Entendida como «Palabra de Dios» —algo en lo que católicos y evangélicos coincidimos—, no hay otra fuente que podamos considerar primaria o autoritativa. Es donde se encuentra plasmada la Revelación. Ante las Escrituras, no hay texto, expresión o creencia que rivalice.

Frente a otros textos literarios, como una novela de Miguel Delibes o Gabriel García Márquez, los cristianos afirman que el texto recogido en la Biblia es Sagrado. ¿Por qué? Porque en él se contiene la Palabra de Dios revelada a la humanidad, destinada a mostrar el camino de la salvación. No se trata de un escrito ordinario, sino de un texto con una naturaleza singular, pues posee una doble autoría: divina y humana. Por un lado, Dios mismo es su autor, ya que el Espíritu Santo inspira al hagiógrafo lo que debe ser puesto por escrito (*Ibid.*).

Es propio, por lo tanto, acudir a la Biblia. Aunque tampoco está exenta de polémicas. En su segunda carta, dice Timoteo que “toda la Escritura es inspirada por Dios y útil para enseñar, para reprender, para corregir y para instruir en la justicia, a fin de que el siervo de Dios esté enteramente capacitado para toda buena obra” (3:16-17). En el decir de Sánchez Caro (1997), “solo hay acceso posible a la Palabra de Dios, que es la Biblia, a través de la palabra humana que ella es” (p. 856). Haciéndose eco de Timoteo, en el contexto del Concilio Vaticano II se expidió la *Constitución Dogmática Dei Verbum sobre la Divina Revelación* (1965), en la que se afirma:

Las verdades reveladas por Dios, que se contienen y manifiestan en la Sagrada Escritura, se consignaron por inspiración del Espíritu Santo; (...) los libros enteros del Antiguo y Nuevo Testamento con todas sus partes, porque, escritos bajo la

inspiración del Espíritu Santo, tienen a Dios como autor y como tales se le han entregado a la misma Iglesia. Pero en la redacción de los libros sagrados, Dios eligió a hombres, que utilizó usando de sus propias facultades y medios, de forma que obrando Él en ellos y por ellos, escribieron, como verdaderos autores, todo y sólo lo que Él quería. Pues, como todo lo que los autores inspirados o hagiógrafos afirman, debe tenerse como afirmado por el Espíritu Santo, hay que confesar que los libros de la Escritura enseñan firmemente, con fidelidad y sin error, la verdad que Dios quiso consignar en las sagradas letras para nuestra salvación (...). Porque en los sagrados libros el Padre que está en los cielos se dirige con amor a sus hijos y habla con ellos; y es tanta la eficacia que radica en la palabra de Dios, que es, en verdad, apoyo y vigor de la Iglesia, y fortaleza de la fe para sus hijos, alimento del alma, fuente pura y perenne de la vida espiritual. Muy a propósito se aplican a la Sagrada Escritura estas palabras: «Pues la palabra de Dios es viva y eficaz», «que puede edificar y dar la herencia a todos los que han sido santificados» (§ III y VI).

Forcades (2012), por su parte, recuerda que “los textos bíblicos son inspirados pero no dictados por Dios”, debiendo “interpretarse en cada momento histórico de acuerdo con la experiencia de Dios y la conciencia en evolución de las comunidades cristianas” (p. 84).

Aun así, diversos autores consideran que en la Biblia existen fragmentos o espacios con mayor prevalencia —hasta afirmar que únicamente serían valederas las expresiones emanadas directamente de Dios, Jesucristo y determinados profetas, tildando de locura la inclusión de manifestaciones de autoría de *personajes secundarios* en la «Palabra de Dios»—, desechando, desde cierto escepticismo, la teoría de la inspiración bíblica-divina —la cual se encuentra perfectamente estudiada en la segunda parte de la obra *Biblia y Palabra de Dios*, de Artola Arbiza y Sánchez Caro (1989). Más lógica arroja la dinámica de algunas biblias modernas, que distinguen claramente las palabras de Jesucristo en cada diálogo,

haciendo alusión, de forma directa y práctica, a su constitución como concepto central del *Logos*. Es claro, como sugiere Sánchez Caro (1997), que:

Dado que la Sagrada Escritura es en la fe de los creyentes aquel libro en el que se encuentra escrita una palabra que es a la vez Palabra de Dios y palabra humana, pronto se estableció una comparación entre la encarnación del Verbo y la encarnación de la palabra escrita (p. 854).

Al fin y al cabo, *Dei Verbum* comienza describiendo a Cristo como “la revelación en sí misma” y “culmen de la revelación” (§ I). Concretamente,

Después que Dios habló muchas veces y de muchas maneras por los Profetas, «últimamente, en estos días, nos habló por su Hijo». Pues envió a su Hijo, es decir, al Verbo eterno, que ilumina a todos los hombres, para que viviera entre ellos y les manifestara los secretos de Dios; Jesucristo, pues, el Verbo hecho carne, «hombre enviado, a los hombres», «habla palabras de Dios» y lleva a cabo la obra de la salvación que el Padre le confió. Por tanto, Jesucristo —ver al cual es ver al Padre—, con su total presencia y manifestación personal, con palabras y obras, señales y milagros, y, sobre todo, con su muerte y resurrección gloriosa de entre los muertos; finalmente, con el envío del Espíritu de verdad, completa la revelación y confirma con el testimonio divino que vive en Dios con nosotros para librarnos de las tinieblas del pecado y de la muerte y resucitarnos a la vida eterna (Concilio Vaticano II, 1965, § I).

Jesucristo sería, como sugiere el teólogo Casas Ramírez (2012), la “Palabra de Dios por antonomasia” (p. 145), de ahí que “la creación, la historia, la predicación apostólica, la Tradición y las Sagradas Escrituras sean consideradas Palabra de Dios solo en sentido analógico y en relación directa con Jesucristo” (p. 146). También el Catecismo de la Iglesia Católica define a Jesús como “palabra única de la Sagrada Escritura” (§3.I). Ahora

bien, ¿no existiría, entonces, cierta tensión entre la presencia figurativa predominante de Cristo como Palabra, frente a aquellos contenidos literarios exógenos que dialogan o le interpelan a Él? Parece obvio, creo, que los diálogos y las expresiones manifestadas por los “personajes secundarios” —por llamarlos, mal y pronto, de alguna manera— contengan una trascendencia limitada, mientras que las *palabras* pronunciadas por Jesucristo son, ahí sí, el mayor grado posible de pureza dialógica del Verbo. No obstante, continuar con esta conversación nos conduciría inevitablemente a mencionar el componente meta-jurídico de la Palabra —la Ley, su cumplimiento y las consecuencias de su incumplimiento—, así como de la discutida y discutible concurrencia de principios moduladores —no tanto hermenéuticos— en esta. Convengamos, pues, que la Sagrada Escritura es la fuente primaria del cristianismo, y que no existe mayor fuente de conocimiento racional de la axiología propia del mensaje salvífico y redentor de Jesucristo¹³² que ella.

Desde una perspectiva histórica, diversas corrientes han defendido la literalidad de las Escrituras frente al simbolismo alegórico que muchos han querido ver en ellas¹³³. Es cierto que, precisamente a causa de la Reforma protestante y los sucesivos procesos nacionales de traducción e interpretación de la Vulgata, la comprensión literal de la Biblia trajo consigo nuevas problemáticas hermenéuticas y culturales. Incluso hoy en día, cuando tenemos la oportunidad de abrir distintas versiones o ediciones, encontramos usos lingüísticos y terminológicos que modulan el mensaje, endulzándolo o endureciéndolo¹³⁴.

¹³² Tomando en consideración que en Él se subsumen, subliman y perfeccionan los valores pre-mesiánicos (Salmos, Proverbios, Isaías, etc.). Ahora, más allá de su descubrimiento racional, debe atenderse lo señalado por Casas Ramírez (2012), ya que la Palabra de Dios “será «palabra muerta» mientras permanezca en el nivel de la información y su resurrección podrá obrarse cuando logre ser acogida por sus oyentes y estos le permitan transformar y liberar su propia realidad” (p. 161).

¹³³ El episodio bíblico más característico es, por ejemplo, el de la «manzana» y la expulsión del Jardín del Edén.

¹³⁴ Al respecto, para comprobarlo, el lector no tiene más que escoger un versículo al azar y leer distintas versiones. Notará las diferencias existentes entre las versiones bíblicas de Rialp, Reina Valera 1960, Nueva Versión Internacional o la *Palabra de Dios para Todos*.

Otro peligro que enfrentamos, mal que les pese a muchos, es la descontextualización del tenor literal de las Escrituras. Es decir, la selección interesada y caprichosa de uno o dos versículos puntuales, y la consiguiente pretensión de que estos otorguen pleno sentido y significado a un conjunto de mandatos más profundos y complejos. Es cierto, ahora bien, que la tendencia es precisamente esa: localizar en la tradición hebrea determinados aspectos culturales que, en el presente, deban ser separados y desagregados del acervo canónico bíblico. Responsabilizar al componente cultural de diversas cuestiones sustantivas que, de otro modo, resultan incómodas al creyente contemporáneo. Al respecto, Simian-Yofre (2011) indica que:

Todo texto, y por eso también la Biblia, está amenazado por su radicación en un universo cultural. Hay que preguntarse pues si es posible precisar la relación entre un texto que se presenta como normativo para una comunidad creyente y pretende ser aceptado como estable, permanente y no modificable, y los influjos culturales que delimitan su interpretación (p. 72).

No podemos obviar, sin embargo, el peligro que entraña leer la Biblia y extrapolar sus contenidos a contextos históricos o sociales distintos, por no decir *actuales*. Pareciera que, tanto la adaptación hermenéutica como ese fundamentalismo rancio —que se le contrapone— bregan por desnaturalizar los aspectos más sustantivos de las Escrituras. Por ejemplo, según el Antiguo Testamento, muchos estaríamos incumpliendo preceptos en materia de nutrición o vestimenta. Y, con razón, nadie parece poner el grito en el cielo. No obstante, otros preceptos simbólicos, cuyo origen no se encuentra en la Biblia sino en la tradición eclesiástica, solemos cumplirlos a rajatabla —como, sin ir más lejos, abstenernos de ingerir carne roja los viernes de Cuaresma. Entonces, ¿qué preceptos podemos considerar arcaicos, superables, propios de otro tiempo y otra cultura —alimentación, vestimenta, esclavitud, tatuajes, genocidios— y cuáles no? ¿Es a conveniencia? ¿O hay una línea

divisoria, clara y concisa, entre un concepto central y sus concepciones difuminadas? No podemos poner en duda o someter a una especie de examen de temporalidad —o aplicar el “principio interpretativo meta-cultural” de Simian-Yofre (2011, p. 73)— aquellos preceptos bíblicos que versan sobre el amor, la misericordia y la caridad. Ante otras cuestiones, estas configuran una suerte de *puntos innegociables*.

Toda la ley está en esos dos preceptos: en el amor de Dios y en el amor del prójimo. A esos dos preceptos, al amor de Dios y al amor del prójimo, atañe el decálogo. Al primer mandamiento corresponden tres cuerdas, y al otro mandamiento, esto es, al amor del prójimo, responden siete cuerdas; es el modo de vivir entre los hombres (Agustín de Hipona, 1981, p. 154).

Si nos fijamos, frente a múltiples pasajes y diálogos, las palabras de Jesucristo no han perdido vigencia. No debería dudarse de su condición de verdades universales. Es en estas *verdades universales*, basadas en la idea de *amor al prójimo*, donde encontramos el origen más puro y radical de la noción de «derechos humanos»¹³⁵.

Normalmente, cuando miramos hacia atrás, no nos detenemos a pensar en cuánto podríamos perder, de un día para otro, si ocurriera un cataclismo o un evento de tal magnitud que rompiera con los valores o paradigmas jurídicos, éticos y sociales que tenemos hoy — véase, a modo de ejemplo literario, la irrupción de la *Gilead* de Margaret Atwood. Al inicio de su encíclica *Fratelli Tutti*, Francisco (2020) recordaba que:

El bien, como también el amor, la justicia y la solidaridad, no se alcanzan de una vez para siempre; han de ser conquistados cada día. No es posible conformarse con

¹³⁵ Al respecto, Duns Scoto hilvanó un argumento novedoso e irrefutable allá por el siglo XIII. Sostenía el escolástico, a grandes rasgos, que la primacía del derecho natural se evidencia en la voluntad amorosa hacia Dios —el primer mandamiento del Decálogo—, y en su voluntad de que nos amemos los unos a los otros, de modo que la norma o la ley positiva únicamente será válida mientras mantenga un principio de consonancia con el amor a Dios y al prójimo. Con posterioridad, Vitoria sería enfático al tildar de «pecado mortal» todo atentado o afrenta contra el amor de Dios y el prójimo.

lo que ya se ha conseguido en el pasado e instalarse, y disfrutarlo como si esa situación nos llevara a desconocer que todavía muchos hermanos nuestros sufren situaciones de injusticia que nos reclaman a todos (§ 11).

En efecto, damos por sentadas muchas cosas. La primera de ellas, los derechos humanos. Ya no depende de una época histórica o de una dimensión del hombre. Algo tan sencillo como la geografía o la voluntad de pequeños grupos puede determinar la vigencia de los derechos humanos, su realidad como elemento material o su existencia como simple recurso literario. Por ejemplo, ante un ataque policial desproporcionado, o ante la vulneración concreta de un bien jurídico, somos rápidos en clamar por nuestros derechos. Sabemos que no *debemos* encajar un golpe devolviéndolo, sino haciendo valer las acciones o garantías establecidas. Ante la injusticia, la mayoría de nosotros, confiamos en ese enclenque muchacho que es el Derecho. Y esta confianza, con más o menos criterio, ha acompañado a la humanidad desde hace milenios. Paul Gordon Lauren (1998) entiende la noción de «derechos humanos» como la inmensa mayoría de autores: como una sumatoria de acontecimientos históricos¹³⁶, corrientes de pensamiento e ideas revolucionarias sobre la

¹³⁶ Véase, al respecto, la suscripción de Lauren (2013) a la idea general que interpreta el Código de Hammurabi como precursor —no material, sino ontológico— de los derechos humanos:

One copy introduces the text with an image depicting Hammurabi receiving these laws directly from the sun god, a deity of the time that was most often associated with justice. In fact, Hammurabi himself described his code as representing «the laws of Justice». «Let the oppressed», he announced, «come into the presence of my statue». The text itself explicitly speaks of his desire to «further the well-being of mankind» by creating protections «so that the strong should not harm the weak» (pp. 164-165).

Eso sí, es indiscutible que, en cierto modo, las leyes de Hammurabi preconizaron conceptos que, más de un milenio después, aterrizarían en el pensamiento clásico. Nos referimos a su alusión a la *felicidad* y al *bienestar del pueblo* —dependiendo de la traducción. “Me llaman Hammurabi, el pastor, el elegido de Bel para llevar la felicidad al ser humano”; y, “Cuando Marduk me envió a gobernar a los hombres, a sostener e instruir el mundo, establecí la justicia y el derecho en mi país e hice la felicidad de los hombres” (§ *Preámbulo*). Sin embargo, nótese que las prevendas otorgadas a los hombres —entendiéndose excluidos los esclavos—, y aunque en el *Epílogo* sean categorizadas como «derechos», no son más que concesiones realizadas por el monarca, quien inaugura con su voluntad legislativa el trato que deben recibir sus súbditos. Queda patente en las *Imprecaciones*:

Yo soy Hammurabi, el Rey de la Equidad, a quien el divino Shamash otorgó la Verdad: mis palabras son exquisitas, mis obras no tienen igual; solo para un necio son algo vacío, para el perspicaz, están destinadas a la gloria. Si ese hombre atiende a las palabras que he grabado en mi estela, no desecha la ley, no da sentido torcido a mis palabras ni altera mis signos y designios, que a ese hombre, igual que a mí, el Rey de la Equidad, el divino

naturaleza humana y su dignidad intrínseca, que en un momento determinado convergieron, alcanzando su máxima expresión en 1948 —previo paso por 1789. Para el historiador de Montana, esta noción nace de una confluencia orgánica de múltiples y diversas concepciones éticas y sociales —con sus propias tensiones, como prueba la incipiente victoria del liberalismo y su progresivo olvido—, que colisionaron, y en cierto modo, se fusionaron y nutrieron entre sí gracias a un esfuerzo colectivo y global basado en el recuerdo del estatismo y el horror de Auschwitz. No fue, desde luego, un acontecimiento espontáneo, sino el resultado de un caldo de cultivo latente, de una inmanencia cultural:

Ideas of justice and human rights possess a long and rich history. They did not originate exclusively in any single geographical region of the world, any single country, any single century, any single manner, or even any single political form of government or legal system. They emerged instead in many ways from many places, societies, religious and secular traditions, cultures, and different means of expression, over thousands of years (Lauren, 2013, p. 163).

Efectivamente, la irrupción del fenómeno jurídico —en su sentido más primitivo— no fue aislada. No fue monopolio de una u otra civilización o sociedad. Sostenía Giorgio Del Vecchio (2004) que “la idea de justicia es ingénita en el alma humana, *per naturam impressa mentibus*” (p. 5). No responde a una convención, o a un acuerdo entre partes. Según Tomás de Aquino y Vitoria, cierta noción de justicia ha sido imprimada en nuestros corazones por

Shamash le alargue el cetro y que pastoree a su gente en la Equidad. Pero si ese hombre no atiende a las palabras que he grabado en mi estela, desprecia mis maldiciones y no se arredra ante las maldiciones de los dioses, y abole la ley que yo he dado, da un sentido torcido a mis palabras, altera mis signos y designios, borra mi nombre inscrito y luego graba el suyo o, por estas maldiciones, instiga a otro a que lo haga, a ese hombre, sea rey, señor, gobernador u otro sujeto, a ese hombre, llámese como se llame, que el gran Anum, el Padre de los Dioses, el que me llamó a mi reinado, le quite la gloria de la realeza; que quiebre su cetro y que maldiga su destino.

No cumple, por lo tanto, las premisas fundamentales de la noción de «derechos humanos», es decir, que son comunes a todas las personas —sin ningún tipo de distinción, sin exclusiones, mutilaciones o castigos severos— y que emanan *de suyo* de la dignidad intrínseca e inconmensurable de cada una de ellas. Ciertamente, puede que el Código de Hammurabi marcara un hito material en la historia de los derechos humanos, pero difícilmente podemos afirmar que configure un hito ontológico de su fundamento.

Dios a través de la ley natural. Esta sería, en esencia, cognoscible, universal, indeleble e inmutable. En términos históricos, para Jacques Maritain (2012) “the idea of natural law is a heritage of Christian and classical thought” (p. 96). Por su parte, la declaración *Dignitatis humanæ* (1965) establece:

La norma suprema de la vida humana es la misma ley divina, eterna, objetiva y universal, por la que Dios ordena, dirige y gobierna el mundo y los caminos de la comunidad humana según el designio de su sabiduría y de su amor. Dios hace partícipe al hombre de esta su ley, de manera que el hombre, por suave disposición de la divina Providencia, puede conocer más y más la verdad inmutable.

Herederas de la ley divina o eterna, la ley natural responde directamente a la expresión jurídica más pura, que es aquella que reside y se produce en Dios¹³⁷ —*sicut in regulante et mensurante*, es decir, que se constituye como medida reguladora¹³⁸—, cayendo en cascada al hombre a través de la razón —*sicut in regulato et mensurato*, o fundado en un orden previo¹³⁹. Como enseñan John Witte Jr. y Justin Latterell (2015), “every human being is created with reason, will, and conscience, and has the inherent right and duty to make choices guided by the law written on their hearts and rewritten in Scripture, tradition and experience” (p. 362). Y también Sagüés (2016), recurriendo a Vitoria, saca a colación que:

¹³⁷ Véase el concepto de «Dios legislador» de Francisco de Vitoria. Por otro lado, sostenía Malebranche (2015) que “nada es más justo, razonable y agradable a Dios que lo que es conforme con el orden inmutable de sus perfecciones” (p. 58).

¹³⁸ Dios es “en sí mismo su luz y la luz que ilumina todas las inteligencias. Es justo y la justicia esencial y original. Es bueno y la bondad misma” (Malebranche, 2015, p. 128).

¹³⁹ Como observamos en Del Vecchio (2004),

Si no podemos conocer integralmente en sí misma, por los límites de nuestro intelecto, la *ratio divinæ sapientiæ* que gobierna al mundo (*lex æterna*), bien podemos y debemos atenernos a la *lex naturalis*, que es el reflejo de aquella, adecuada a nuestra naturaleza (...). Hay después, en tercer lugar, la *lex humana* (*ab hominibus inventa*), que debe ser una especificación más particularizada de la *lex naturalis*, pero sin contradecir jamás a esta, ni mucho menos, a la *lex æterna*. Mas no solo la *lex naturalis* y la *lex humana* sirven para dirigir el obrar humano, sino también la *lex æterna* (divina), que orienta al hombre hacia un fin último, sobrenatural (p. 7).

El mundo está regido por la providencia divina, por la razón divina que tiene carácter de ley. Ese orden político de la ley está inserto en el orden eterno y universal de la creación. Esa ley eterna no es sino un dictamen práctico que Dios, como sumo legislador, tiene desde la eternidad y que gobierna a los seres racionales e irracionales (p. 59).

Todo lo natural lo es, precisamente, por cuanto procede en sentido último de Dios¹⁴⁰. Podríamos parafrasear a Agustín de Hipona y decir que la misma justicia es *creatura* de Dios. Recordando el pensamiento de Guillermo de Ockham, Hervada (2006) rescata que “en el derecho natural no se manda sino lo que Dios quiere que se haga y se prohíbe lo que Dios prohíbe hacer” (p. 52). En la Creación reside un orden que le es connatural, un diseño causado y autoevidente, *per se notum*, sublimado en la naturaleza humana. Hay ciertos principios básicos, compartidos en una amalgama de tiempo y espacio, incluso en ámbitos culturales dispersos, que resultan deseables para los seres humanos. Constituyen valores intrínsecos. Serían los *primary goods* de Rawls (1999), definidos como “things that every rational man is presumed to want. These goods normally have a use whatever a person’s rational plan of life” (p. 54). Ahora bien, John Finnis (2011) alcanza una conclusión parecida con su noción de «bienes humanos básicos» —o, en el idioma original, «basic forms of human good» (§ IV.2)—, íntimamente ligados con la razón práctica y la universalidad natural de cierta medida de «bien»¹⁴¹. Estos constituyen

¹⁴⁰ En las antípodas de Vitoria, Suárez (Cfr. Lauren, 2013, p. 181) y los escolásticos salmantinos, Witte Jr. (2017) recordaba que Lutero:

Defined the law of God as the set of norms ordained by God in the creation, written by God on the hearts of all persons and rewritten by God on the pages of the Bible. Luther called this variously the ‘law of nature’, ‘natural law’, ‘divine law’, ‘Godly law’, ‘the law of the heart’, ‘the teachings of conscience’ and ‘the inner law’ (...). His main point was that God’s natural law, set at creation, continued to operate after the fall into sin, and that it provided the foundation for all positive law and public morality in the earthly kingdom (p. 282).

¹⁴¹ Como resume Riofrío (2023):

According to Finnis (1983, 2011, 2013), the concept of a «common good» in the past natural law tradition has been expanded by «modern rights-talk», providing a useful and comprehensive framework for understanding the various facets of human flourishing. Since human flourishing is contingent upon achieving these basic goods, the

bienes nucleares e intrínsecos del ser humano, la esencia más pura y radical de lo que la generalidad de culturas considera o ha considerado como «bueno». En palabras del filósofo australiano:

The universality of those basic value judgments that are manifested not only in various moral requirements and restrictions but also in the many forms of human culture, institutions, and initiative. For in so far as we can ‘see the point’ of a human institution, art, or endeavour, even one very remote from us and open to our criticism or distaste, there is put before us a revelation or reminder of the range of opportunities open to us in shaping our own life through the free and selective pursuit of the basic values (...). The universality of a few basic values in a vast diversity of realizations emphasizes both the connection between a basic human urge/drive/inclination/tendency and the corresponding basic form of human good, and at the same time the great difference between following an urge and intelligently pursuing a particular realization of a form of human good that is never completely realized and exhausted by any one action, or lifetime, or institution, or culture (nor by any finite number of them) (Finnis, 2011, p. 84).

Es evidente, por lo tanto, que existe cierto bien *molecular*, que el ser humano persigue racionalmente y que su sola obtención produce un inmenso gozo. Esta búsqueda reposa impresa en la naturaleza humana. No solo la búsqueda de lo que en un momento determinado se percibe como bien —por ejemplo, el placer—, sino la búsqueda de un bien trascendente, razonable y universal. ¿Acaso sería la necesidad de proteger y respetar esta suerte de “persecución legítima” del bien y de los bienes humanos básicos —a partir, principalmente, de un incipiente principio de no maleficencia—, la causa originaria de las

law should acknowledge and safeguard them as rights. Rights are not a matter of choice but a means to directly or indirectly facilitate the realization of the seven basic goods upon which they are founded (p. 36).

primeras expresiones jurídicas *cercanas* a los derechos humanos? La presencia de estos bienes, así como su transversalidad histórica, se encuentra demostrada en el trabajo historiográfico de Lauren (1998, 2002, 2013). Ahora bien, a mi entender, Lauren hace gala de un concepto demasiado amplio de derechos humanos. Por lo general, identifica la existencia de «derechos humanos» —es decir, auténticas expresiones jurídicas de reconocimiento de la dignidad humana y los derechos innatos de *todas las personas*— con la concurrencia temprana de algunos de ellos o de cierta noción de justicia¹⁴². Normalmente, la historia de los derechos humanos se ha estudiado como una progresión más o menos constante, como una tendencia inmersa en sus propias tensiones que, al final del día, siempre concluye al alza. Sin embargo, no es menos cierto que la historia de los derechos humanos no puede ni debe ser leída como una simple sumatoria de acontecimientos y expresiones jurídicas surgidas a modo de respuesta. Se trata de un proceso histórico demasiado complejo, imbuido por una amalgama de creencias, convicciones y planteamientos religiosos, filosóficos y políticos. No obstante, una cosa es la cuestión epistémica —¿qué son, *en esencia*, los derechos humanos?— y otra muy distinta es su proceso de configuración política y jurídica¹⁴³. Es verdad, como sugiere Slavoj Žižek (2011) que:

¹⁴² Por ejemplo, Lauren (2013) concluiría que allá por el siglo VII ya se encontrarían presentes los derechos humanos en la Península Arábiga, toda vez que el Corán y la constitución de Medina “speaks to social justice, the sanctity of life, personal safety, mercy, compassion, and respect for all human beings, rooted in the obligations that believers owe to Allah, or God” (p. 168). ¿Sería suficiente para hablar de «derechos humanos»?

¹⁴³ Actualmente conviven múltiples definiciones de «derechos humanos». Por cercanía con la escuela y el uso de la noción ontológica de «dignidad», me decanto por la siguiente:

Entendemos a los derechos humanos como el reconocimiento a la dignidad de la persona humana y los derechos inherentes a su naturaleza —en su aspecto individual y social—, destinados a garantizar la realización de sus potencialidades, establecer limitaciones al ejercicio de poder estatal y servir como guía para la implementación de normas y políticas públicas que permitan alcanzar el pleno desarrollo de una vida acorde a su dignidad (Castillo, 2019, p. 34).

Nótese, ahora bien, que esta definición responde a una comprensión normativista de los derechos humanos, que son vislumbrados como un “reconocimiento” legal realizado por la autoridad —dependiente, por lo tanto, del agente particular o colectivo que efectúa o acoge dicho reconocimiento, y datando su origen en el momento mismo del reconocimiento; ¿qué serían *antes*?—, y no tanto como una manifestación *de suyo* y atemporal de la dignidad, que logra subsistir en el plano epistémico a pesar de cualquier falta de reconocimiento normativo —lo

Si bien los derechos [humanos] no pueden presentarse a la manera de un *Más Allá* esencialista y ahistórico respecto del ámbito contingente de las luchas políticas, como «derechos naturales del hombre» de carácter universal y ajenos a la historia, tampoco deben descartarse cual si se trataran de un fetiche re-cosificado, el resultado de procesos históricos particulares de la politización de los ciudadanos (p. 126).

No podemos ignorar el trazado histórico de los derechos humanos, de especial raigambre occidental (Contreras, 2013, p. 18). Pero tampoco reducirlos a un conjunto de momentos o impulsos históricos y materiales. Hay una cuestión *de fondo*. Al respecto,

Se admite que los derechos humanos pueden tener origen en una cultura (occidental), sin embargo, no son exclusivos de esta. Por lo tanto, se debe destacar la posibilidad que existe de establecer diálogos a partir de lo que el autor [August Monzón] llama «patrimonio ético común de la humanidad», a través del cual las diversas culturas alrededor del mundo podrían encontrar puntos comunes para el desarrollo de los derechos humanos (Castillo, 2019, p. 32).

El mismo sentido de universalidad de los derechos humanos —es decir, que no son *de aquí*, pero tampoco son *de allá*, aunque materialmente tengan un punto de partida normativo¹⁴⁴— habla precisamente de que subyacen en la naturaleza epistémica del hombre como condición de su esencia, como también lo sería su propio cuerpo o cualesquiera otras características, que no requieren nacer en un sitio o en un momento específico para perfeccionarse en sí mismas. En sentido cristiano, los derechos humanos son el reconocimiento jurídico de la dignidad impresa en nosotros por Dios. De lo que merecemos

cual, es verdad, nos llevaría de forma impostergable a discriminar entre las famosas y ridículas *generaciones* de derechos humanos.

¹⁴⁴ Véase la crítica de Atienza (2022, p. 150) a la filosofía *idealista* de Waldron —guiño marxista incluido.

como hijos de Él. La primera *cosa justa* del hombre, por recurrir a la vieja fórmula de *to dikaion*. Aquello “justo natural”, que nos es debido y nos corresponde por carta de naturaleza (Hervada, 1988, p. 81). Los derechos humanos poseen una vertiente tanto pre-legal como pre-moral, una presencia protagónica en la misma dimensión del hombre. Distinta sería, pues, la historia de su materialización, de su “descubrimiento” o de su inscripción en un cuerpo normativo. Siempre ha estado ahí, en cualquier ser humano. Entonces, ¿por qué, hasta que no surge el cristianismo, no comienza a evidenciarse esta realidad? ¿Por qué, aun cuando los más ilustres filósofos de la historia pisaban esta tierra, no había un argumento que dijera que *todos* poseían una dignidad intrínseca que debía ser consagrada? Resultaba fácil, en cierta época, determinar la dignidad del pretor, del ciudadano o del jurisconsulto; más tarde, del noble o del clérigo; después, del terrateniente, del hacendado o del propietario; hasta *democratizarse* en la figura del hombre heterosexual, católico y de clase media. Pero, de ahí, ¿cuándo se ha plasmado en una norma la dignidad intrínseca e indubitada de *todos*? ¿Cuántos clásicos pudieron filosofar a lomos de sus esclavos? ¿Cuántos humanistas pudieron pensar y escribir sentados en mullidos cojines, pero viendo con normalidad que había seres humanos de primera y seres humanos de segunda? Por citar un notable ejemplo, Cicerón, en su famoso alegato de defensa *Pro Caecina*, aseveró que ninguna ley humana podía arrebatarse “los derechos más básicos a los ciudadanos romanos”. No a *todos* los seres humanos, sino a los «ciudadanos romanos». Recordaba Maritain (2012) que,

However, the greatest thinkers of antiquity had not dreamed of condemning slavery, and the medieval theologians considered only slavery in its absolute form as opposed to natural law, where the body and the life of the slave and his primary human rights, like the freedom to marry, are at the mercy of the master (p. 114).

Es la unicidad del ser humano, como poéticamente diría Simone Weil (2019), lo que nos atañe y nos resulta sagrado. No los *accidentes* que lo rodean o se presentan en él, sino el *ser* en sí mismo.

Hay en cada ser humano algo sagrado. Pero no es su persona. Tampoco es la persona humana. Es él, ese ser humano, sencillamente. He aquí a uno que pasa por la calle, que tiene los brazos largos, los ojos azules, un espíritu en el que discurren pensamientos que yo ignoro, pero que pueden ser mediocres. No es su persona ni la persona humana que hay en él lo que me es sagrado. Es él. Él entero. Los brazos, los ojos, los pensamientos, todo (Weil, 2019, p. 34).

No será hasta 1811, con la promulgación del Código Civil austríaco —de evidente inspiración kantiana— que, en su artículo 16, se afirma que “todo ser humano tiene derechos innatos que son obvios para la razón y, por lo tanto, debe ser considerado una persona”. Habría que esperar a 1948 para que la Declaración Universal de los Derechos Humanos mencione expresamente “la dignidad inherente” y “los derechos iguales e inalienables de todos los miembros de la familia humana” (Hervada, 2014, p. 18). En efecto, Lévinas (2002) lee los derechos del hombre como “una autoridad indeclinable, pero más antigua y más alta que la que ya se escinde en voluntad y razón” (p. 132). Ahora bien, sostiene Contreras (2013), en “el cristianismo estaban ya las semillas de todo ello: la idea cristiana según la cual el hombre es imagen de Dios, y no un capricho de la química del carbono, proporciona un fundamento teológico para su dignidad y derechos” (p. 17). En efecto, hay quienes recuerdan que en la Biblia ya reposa el fundamento constitutivo de los derechos humanos. Para Witte Jr. y Latterell (2015),

The Bible has long been used as the anchor text for Christian teachings on human rights. The Bible is no human rights textbook, of course. But both the Hebrew

Bible and the New Testament are filled with critical passages that have long inspired deep insights into the origin, nature, and purpose of human rights (p. 361).

Todo nació a raíz de una sencilla idea, que marcaría el inicio de una tradición jurídica radical que crecería bajo el cuidado de la Escuela de Salamanca y su re-interpretación —o rescate— del *ius Gentium*.

Todas las razas están compuestas por hombres y solo una definición los abarca a todos y a cada uno, y es que son seres racionales. Todos tienen capacidad, voluntad y libertad de elección, y todos están hechos a imagen y semejanza de Dios. Por consiguiente, la raza humana es una sola (Las Casas, 1992, pp. 165-166)¹⁴⁵.

¹⁴⁵ En su *Apologética Historia Sumaria* (1566) serían constantes las referencias de Las Casas al hombre como ser «deiforme», como podemos ver a continuación:

Porque todas las naciones del mundo son hombres, y de todos los hombres y de cada uno dellos es una no más la definición, y esta es que son racionales; todos tienen su entendimiento y su voluntad y su libre albedrío como sean formados a la imagen y semejanza de Dios (p. 659).

Para más clara noticia desto y de todo lo que cerca desta materia se dijere, suponer y considerar debemos que tanto quiso y amó Dios a las criaturas racionales, que son los hombres, que a su imagen y semejanza quiso criar, y con su visión propia determinó graciosamente beatificar, lo cual no podía sin que los hombres, mientras en la vida corporal duraban, cognoscieran y amasen a Dios. De aquí fue poner la benignidad divina en cada ánima de los hombres al instante de su creación una lumbre natural intelectual y cognoscimiento por ella puesto (pp. 945-946).

[Dios] en todos los hombres, para que le cognosciesen y buscasen, imprimió en su creación, y por consiguiente no ser menos racionales que todas las otras cualesquiera que sean en todo el orbe, como no menos criadas y formadas a la imagen y semejanza del mismo Criador (p. 1724).

También, en el primer tomo de su *Historia de las Indias*, Las Casas (2017a) escribió:

Pues como las leyes y reglas naturales y del derecho de las gentes sean comunes a todas las naciones, cristianos y gentiles, y de cualquiera secta, ley, estado, color y condición que sean, sin una ni ninguna diferencia, la misma justicia tenía (pp. 232-233).

Nótese, a su vez, la complicitad de los extractos transcritos con el pensamiento de Antonio de Montesinos, sobre todo su famoso sermón del 21 de diciembre de 1511, que alimentó el posterior arrojó de Las Casas en la defensa de los derechos de los indios.

Decid, ¿con qué derecho y con qué justicia tenéis en tan cruel y horrible servidumbre aquestos indios? ¿Con qué auctoridad habéis hecho tan detestables guerras a estas gentes que estaban en sus tierras mansas y pacíficas, donde tan infinitas dellas, con muerte y estragos nunca oídos habéis consumido? (...) ¿Y qué cuidado tenéis de quien los doctrine y cognozcan a su Dios y criador, sean bautizados, oigan misa, guarden las fiestas y domingos? ¿Estos, no son hombres? ¿No tienen ánimas racionales? ¿No sois obligados a amallos como a vosotros mismos? ¿Esto no entendéis? ¿Esto no sentís? ¿Cómo estáis en tanta profundidad de sueño tan letárgico dormidos? Tened por cierto, que en el estado que estáis no os podéis más salvar que los moros o turcos que carecen y no quieren la fe de Jesucristo (en Las Casas, 2017b, § 3-5).

Como bien dice Fletcher (1999), “we are descendants of a single being made in the image of God; since we all share a common origin, we can understand the rhetoric that we are all brothers and sisters and that we share a single universal humanity” (pp. 1617-1618)¹⁴⁶. De la mano de la escolástica salmantina surge, por lo tanto, la teoría del *imago Dei*. En palabras de Lantigua (2016), “the *imago Dei* teaching, along with a scholastic-juristic concept of natural law, supplied an ineradicable and universal ground for articulating the ontological and moral dignity of individual persons deserving respect, and the basic rights of peoples demanding protection” (p. 19). Waldron (2010), por su parte, sostiene que:

Imago Dei presents the respect that humans as such are entitled to as something grounded, not in what we happen to care about or in what we happen to have committed ourselves to, but in facts about what humans are actually like, or, more accurately, what they have been made by the Creator to be like—like unto Himself and by virtue of that likeness sacred and inviolable (p. 226).

Según reza Génesis 1:27, “creó Dios al hombre a imagen suya, a imagen de Dios lo creó”. Todo ser humano —*todo*— es *imago Dei*, hecho a su imagen y semejanza. Ahora y siempre. Después vendrán los accidentes naturales —raciales, físicos, genéricos, etc.— y los artificiales —aquellos que, aun modificando la apariencia, no logran malograr la esencia humana. A fin de cuentas, “human dignitiy [is] founded on *imago Dei*” (Waldron,

¹⁴⁶ Hay, sin embargo, un argumento interesante en Malebranche (2015), quien jerarquiza la participación del amor de Dios según nuestro *parecido* con Él:

[Dios] estima y ama más al hombre, por ejemplo, que al caballo; al hombre virtuoso y que se le asemeja, que al hombre vicioso, que desfigura la imagen que exhibe de la Divinidad, porque sabemos que Dios ha creado al hombre a su imagen y semejanza. El orden eterno, inmutable y necesario existente entre las perfecciones que Dios contiene en su esencia infinita, de las cuales participan desigualmente todos los seres, es, pues, la Ley eterna, necesaria e inmutable (...); pues Dios es esencialmente justo y la justicia misma (...). Así, la Ley eterna está en Dios y es Dios mismo, pues esta Ley solo consiste en el orden eterno e inmutable de las perfecciones divinas. Y esta ley es notificada a todos los hombres por la unión natural, aunque ahora muy debilitada, que mantienen con la soberanza razón, o en tanto que razonables (...) (pp. 133-134).

2010, p. 222). Por otro lado, Forcades (2017b) asimila el hecho de haber sido creados «a imagen de Dios» con ser capaces de ser libres y amorosos (p. 84)¹⁴⁷. También Sagüés (2016), estudiando el pensamiento vitoriano, sugiere que:

La razón última de la dignidad humana reside en que el hombre es imagen divina (...). Todo hombre es digno y es un fin y un bien en sí mismo. La dignidad ontológica de todo ser humano le compete por ser racional, y es inalterable (p. 133).

Por lo tanto, como sugiere Lantigua (2016), “spiritual and rational creatures made to God’s image, all human beings—unbelievers and mortal sinners, children and the mentally impaired, even slaves—exist for their own sake before God, which means that injury may never be committed against them” (p. 38). Desde una perspectiva religiosa, Maritain (2012) asevera:

It is to this mystery of our nature that religious thought points when it says that the human person is the image of God. The worth of the person, his liberty, his rights arise from the order of naturally sacred things which bear upon them the imprint of the Father of Being and which have in him the goal of their movement. A person possesses absolute dignity because he is in direct relationship with the Absolute, in which alone he can find his complete fulfillment. His spiritual fatherland consists of the entire order of things which have absolute value and which reflect, in some way, an Absolute superior to the world and which draw our life towards this Absolute (p. 73).

¹⁴⁷ Esta idea casa con el planteamiento de «feminismo cristiano» de la teóloga catalana (2012), que:

Lleva hasta el límite la promesa del carácter único de cada persona y la desaparición de todas las etiquetas, incluida la sexual para dar paso a la originalidad irreductible de cada persona creada por Dios a su imagen y semejanza (...); afirma que la plenitud humana no pasa por la (...) afirmación esencializada de las categorías de sexo y género, a las cuales considera necesariamente como penúltimas y como destinadas a ser superadas en la plenitud de la originalidad irreductible del ser personal (...) (p. 87).

También el maestro Rafael Domingo (2022b) indica que,

El ser humano, como ser personal, se comunica directamente con Dios como hijo; por eso, está llamado a la comunión plena y libre en el amor de Dios. La dignidad humana radica en que estamos hechos a imagen de Dios. Somos de Dios y somos en Dios, y solo pertenecemos (si este es el término adecuado) a Él. No nos pertenecemos a nosotros mismos (p. 264).

A su vez, Waldron (2010) encuentra el origen o la base de la dignidad humana en nuestra naturaleza “created-in-the-image-of-God” (p. 225). A través de este argumento, como sostienen diversos autores, Vitoria habría redactado, entre diciembre de 1538 y enero de 1539, la *Relectio prior de Indis recenter inventis*, en cuyo segundo acápite realiza una defensa frontal de la autonomía de los indios —y sus bienes— ante el poder europeo:

A los bárbaros, si no quieren reconocer dominio alguno del Papa, no por esto se les puede hacer guerra ni ocupar sus bienes (...); A los bárbaros, porque simplemente se les anuncia y propone la Fe y no quieren recibirla al punto, no pueden por esta razón los españoles hacerles guerra, ni actuar contra ellos por derecho de guerra (...); A los bárbaros, porque se les haya anunciado probable y suficientemente la Fe y no hayan querido recibirla, no por ello, sin embargo, se les puede perseguir con guerra y despojarles de sus bienes; Los príncipes cristianos no pueden, ni aun con autoridad del Papa, reprimir a los bárbaros por los pecados contra la ley natural, ni castigarles por razón de ello (...) (Vitoria, 1960, pp. 642-643)¹⁴⁸.

¹⁴⁸ Incluso el malogrado Carl Schmitt (2005) realizaría una precisa semblanza de la obra de Vitoria, recordando que en esta se encuentra “subrayado en todo momento que los indígenas de América, aun siendo bárbaros, son no obstante seres humanos al igual que los europeos que efectúan tomas de la tierra. Son personas y no animales” (p. 87). Y continúa: “Se sobreentiende que [en el pensamiento vitoriano] los indígenas son seres humanos y portadores de un alma inmortal (...). No es de extrañar que Vitoria parta de la verdad cristiana y subraye que indios no cristianos no deben ser privados de la ley” (p. 90).

Y en el acápite noveno, el maestro Vitoria reconoció su condición de «prójimo»; veamos:

Porque la corrección fraterna es de Derecho natural, como el amor; y como todos ellos están no solo en pecado sino fuera del estado de salvación, por tanto corresponde a los cristianos corregirles y dirigirles, y aun parece que están obligados a ello. Quinto y último, porque son prójimos, como arriba se ha dicho. Es así que Dios manda a cada uno cuidar a su prójimo; luego corresponde a los cristianos instruir a los ignorantes en las cosas divinas (Vitoria, 1960, p. 648).

En efecto, la categorización vitoriana del *indio* como *prójimo* no es menor. Tan solo imaginemos, más de una década antes del debate celebrado en la Junta de Valladolid, que uno de los más prenombrados juristas y teólogos españoles se asimilara con quienes, según algunas posturas, carecían de alma y razón. En Montesinos, Las Casas y Vitoria encontramos argumentos de liberación de los oprimidos, de «reconocimiento» de su dignidad intrínseca. Las Casas (2017a) siempre vio a los indios como futuros pobladores de “aquella triunfante ciudad del cielo” (p. 29).

Aquí será mucha razón notar cómo estas gentes pudieran ser ganadas y traídas para Jesucristo, si por amor y mansedumbre fueran en los principios tratadas e inducidas (...). Bien claro y manifiesto está el argumento, y evidente indicio es de la mansedumbre, simplicidad, bondad y docilidad natural destas gentes, y cuán aparejadas estaban por Dios para poderse transplantar y transformar, de ramos de acebuche y silvestres amargos de la silva de su gentilidad, en olivas o vides dulcísimas de su carísima y preciosísima viña (Las Casas, 2017a, p. 226).

Tal como defiende Lantigua (2016), “the discussion of human capacities, dignity, and the image of God in the Salamanca School also provides a firm basis for recognizing

the intrinsic goodness of human beings on the periphery of society” (p. 36)¹⁴⁹. Desde luego, encuentra sintonía con el núcleo del mensaje bíblico y cristológico de justicia y liberación (Cfr. Almada, 2019, pp. 50-51). Al respecto, Waldron (2010) profundiza:

One idea behind human rights is an emphasis on the value to be accorded each person. This seems straightforward enough in the light of *imago Dei*. That doctrine seems to imply that there is something precious, even sacred, in each human being—something which commands respect of the kind that is commanded by the very being of God (p. 222).

Por su parte, Domingo (2023a) complementa:

If human dignity is the status to which human beings are entitled because they are created in God’s image, then solidarity is the shared responsibility that comes from bearing this divine image. Each human bears not a piece or fraction of God’s image but the whole of it. Indeed, humanity does not bear billions of images of God but a single one, for God’s image is one and indivisible. If the image of God is one and shared, we all have the responsibility to live according to God’s will, to exercise our freedom and to fulfill our obligations by identifying with God’s will. To the extent that human beings act in greater solidarity with others, they also discover their radical unity with all bearers of the divine image (p. 5).

¹⁴⁹ Con razón el filósofo Ernst Bloch encontró en estas ideas un germen para su noción de «derecho natural», entendido como “la voz de los oprimidos y expresión de su dignidad ofendida” (en Hervada, 2006, p. 127). En consonancia, en otras latitudes y algunas décadas antes de la irrupción de la teología de la liberación, Simone Weil (2000) encontró en el cristianismo un camino de liberación social de los marginados:

Solo aquello que viene del cielo es susceptible de imprimir realmente una huella sobre la tierra. Si queremos armar eficazmente a los desdichados, hay que ponerles en la boca solo palabras cuyo propio destino se encuentre en el cielo, por encima del cielo, en el otro mundo (p. 71); Únicamente la operación sobrenatural de la gracia hace transitar a un alma a través de su propia devastación hasta el lugar donde se recibe el tipo de atención que es la única que permite estar atento a la verdad y a la desdicha (pp. 84-85).

Hay autores que, sin embargo, discuten nuestra condición a causa de la naturaleza caída del hombre. Según esta teoría, nuestra condición real de *imago Dei* no procedería del Génesis, sino de Jesucristo, como Dios encarnado. Es decir, no del *primer hombre* — Adán—, sino del *perfecto hombre*. Lo que Anthony A. Hoekema llama la *imagen renovada* de Dios. Haciéndonos “uno en Cristo”, como sufiere Efesios 2, “formamos parte del mismo templo donde vive Dios a través del Espíritu”. Según Hoekema (1986),

The perfection of the image of God in man is intimately connected with the glorification of Christ. Since Christ and his people are one, his people will also share in his glorification. The final perfection of the image, therefore, will not only be brought about by Christ; it will also be patterned after Christ (p. 104).

La tradición cristiana sostiene que el significado principal de Pentecostés (Hechos 2) es la venida del Espíritu Santo como un don entregado por Dios. Hoekema interpreta este pasaje como el proceso a través del cual el hombre no solo pudo reconciliarse con su imagen original, sino que la perfeccionó gracias al modelo de Cristo y a la inspiración del Espíritu Santo. Así, volvemos a la senda de nuestra verdadera naturaleza, a la que estaba proyectada para nosotros¹⁵⁰. De este modo, se vence esa dislocación que existía entre la *imago Dei* y la traición de dicha naturaleza en el Edén —entendiéndose, de cierta forma, como una merma en la dignidad radical del hombre y su comunión con Dios.

¿Qué habría sido de la historia de los sujetos de derecho, de la noción de «derechos humanos», sin los aportes ius-naturalistas salmantinos y la teoría de la *imago Dei* como primer gran incardinador de la dignidad humana? ¿Cuál sería, entonces, según el

¹⁵⁰ Como enseña Hoekema (1986):

We should therefore note that the renewal of the image of God in man is primarily the work of the Holy Spirit. Since man, because of his fall into sin, is now spiritually dead, the Spirit must first give him new spiritual life in regeneration. Since fallen man now uses his God-imaging gifts in perverse ways, the Spirit must enable him to use these gifts in a God-glorifying way; this is what happens in the process of sanctification (p. 97).

imaginario cristiano, nuestra principal y más radical naturaleza, sino el hecho de haber sido creados «a imagen y a semejanza de Dios», perfeccionados con la sangre de Cristo e inspirados por el Espíritu Santo? ¿Qué otro argumento meta-jurídico podría interpelar a los cristianos a amar y respetar a toda creatura de Dios, en su diferencia y su irrepetibilidad natural?

«Toda esa gente maravillosa, que ayer vivía en un armario y hoy celebra el orgullo».

Los Chikos del Maíz, *Nómadas*.

«Tú, que decidiste que tu amor ya no servía, que preferiste maquillar tu identidad, hoy te preparas para el golpe más fantástico».

La Casa Azul, *La revolución sexual*.

«No tocarás, no consumirás, no experimentarás placer, no hablarás, no aparecerás; en definitiva, no existirás, salvo en la sombra y el secreto».

Michael Foucault, *Historia de la sexualidad (I)*.

Una conclusión precipitada

Entonces, ¿podríamos entender la noción de «derechos humanos» sin los aportes epistémicos del cristianismo? A lo largo de la historia, se han dado ciertos momentos fugaces de esperanza. Partiendo de Lauren, dichos momentos parecían pronosticar en sus respectivos contextos una transición jurídica irreversible —o, como mínimo, un punto de inflexión. Finalmente, terminaron configurándose como pequeñas cumbres, por las que teníamos que atravesar, sí o sí, para alcanzar la cima. Pero nada más. En efecto, los acontecimientos que normalmente estudiamos y catalogamos como precursores de unos incipientes derechos humanos, poco o nada tienen de «humanos». *Colectivos*, como mucho. Y si me apuran, tampoco de «derechos». *Cesiones*, más bien.

Aún recuerdo cuando, en mi primer año de carrera —nótese que por aquel entonces tenía un criterio jurídico todavía más pobre que ahora—, me enseñaron hasta la saciedad que la conceptualización normativa de los derechos humanos se originó en 1215, con la

*Magna Carta Libertatum*¹⁵¹. Luego vendrían la *Petition of Right* británica, la Paz de Westfalia, la Declaración de Independencia estadounidense, la Declaración de 1789, la *Bill of Rights*, entre otros hitos. Siempre con tintes anglosajones y *afrancesados*. Siempre relegando al sistema de pensamiento cristiano como una suerte de *leitmotiv*, como el escenario de una obra de teatro. Solo los estadounidenses, como buenos herederos del puritanismo inglés, mantuvieron vigente el nombre de Dios. El propio Habermas (2006) fue enfático al defender que:

Egalitarian universalism, from which sprang the ideas of freedom and social solidarity, of an autonomous conduct of life and emancipation, of the individual morality of conscience, human rights and democracy, is the direct heir of the Judaic ethic of justice and the Christian ethic of love. This legacy, substantially unchanged, has been the object of continual critical appropriation and reinterpretation. To this day, there is no alternative to it (pp. 150-151).

¹⁵¹ Ahora bien, en la Carta Magna —aunque salvando las distancias, de forma análoga a lo que ocurría con el Código de Hammurabi—, el famoso Juan Sin Tierra hizo gala de la primera persona del plural como fuente de los denominados derechos y libertades, concluyendo:

Por tanto, en nuestra voluntad y ordenamos firmemente (...), que todos los hombres en nuestro reino tengan y posean todas las antedichas libertades, derechos y concesiones, bien y pacíficamente, libre y tranquilamente, plena y totalmente, para sí mismos y sus herederos, de nosotros y nuestros herederos, en todos los respectos y en todos los lugares para siempre, tal como queda dicho. Se ha prestado asimismo juramento, tanto de parte nuestra como de los barones, que todas las condiciones antedichas serán observadas de buena fe, y sin mala intención (§ 63).

Previamente, en su primer artículo, el monarca habría declarado lo siguiente: “Hemos concedido también a todos los hombres libres de nuestro reino, por Nos y nuestros herederos, para siempre todas las infrascritas libertades para que las tengan y posean, ellos y sus herederos de Nos y nuestros herederos para siempre” (§ 1). Por su parte, en el artículo décimo tercero, establece que: “Los ciudadanos de Londres tendrán todas sus antiguas libertades y costumbres libres, tanto por tierra como por agua. Además, decretamos y concedemos que todas las demás ciudades, y burgos, y villas, y puertos, tengan sus libertades y costumbres libres” (§ 13). Como puede observarse, difícilmente merecería la *Magna Carta Libertatum* ser considerada como un hito de lo que hoy denominados «derechos humanos», más allá del reconocimiento de su contenido como mínimo y pragmático —máxime cuando esta, tan solo un año más tarde, fue derogada por Enrique III y sustituida por un nuevo instrumento. Ahora bien, sí es cierto que la Carta Magna de 1215 fue precursora de diversas garantías que protegían a los sujetos frente a los abusos del Estado, las cuales hoy observamos con plena vigencia en los ordenamientos jurídicos modernos.

Salvando las distancias, el jesuita Pedro Arrupe (1981) señaló que la caridad cristiana —noción que podríamos asemejar a la “ética cristiana del amor” que indica Habermas— “añade a la justicia su dimensión trascendente interior, y es capaz de seguir avanzando cuando se ha llegado al límite del terreno propio de la justicia” (p. 123). En sintonía, Juan Pablo II habría escrito en su encíclica *Dives in Misericordia* (1980) que:

El amor, por así decirlo, condiciona a la justicia y en definitiva la justicia es servidora de la caridad. La primacía y la superioridad del amor respecto a la justicia (lo cual es característico de toda la Revelación) se manifiestan precisamente a través de la misericordia (§ III.4).

Cuánta razón tiene Rafael Domingo (2023b), entonces, cuando afirma que “el cristianismo proporciona un paradigma trinitario meta-dimensional único para el Derecho, capaz de iluminar todos los aspectos jurídicos desde dentro y desde fuera” (p. 444).

Pareciera que un peldaño en el curso natural del concepto de «derechos humanos» fue, precisamente, renegar de sus orígenes epistémicos cristianos —como si, de no hacerlo, dejaran de amparar a ateos, musulmanes, apóstatas, etc.—, entendiendo toda sombra de espiritualidad cristiana como el puntal de exclusión que, efectivamente, ha supuesto en el hiriente transcurso de la historia. El argumento del *imago Dei* y la Escuela de Salamanca, por lo tanto, cayeron en el olvido. Se buscaron otras formas de acudir al mismo argumento, huyendo de su origen. Por ejemplo, a partir del pensamiento político de John Locke:

The doctrine of *imago Dei* was not unknown to Locke; he used it in some parts of his political philosophy. But he did not cite it as a foundation for his doctrine of natural rights. He based that, instead, on the premise that we are God’s workmanship and created by Him for a purpose (Waldron, 2010, p. 220).

O, como señala Fletcher, a través de la ética kantiana:

Kant secularized the image of God by capturing the idea in his notion of universal humanity, but even as he presented biblical ideas in a modern idiom, he remained closed to the spirit of the biblical text. Establishing the common theme between Genesis and Kant emboldens me to adapt a Kantian principle to our understanding of equality: realizing equality is a judicial imperative (Fletcher, 1999, p. 1624).

Al respecto, podríamos decir que quedó una vacante, un vacío. En la segunda mitad del siglo XX, aprovechando el necesario, loable y progresivo repliegue del catolicismo en la reconfiguración de la vida pública —esto es, el esfuerzo racional e institucional de no dinamitar la irrupción del laicismo y la libertad religiosa como requisitos democráticos, impulsado por el propio cristianismo a partir del llamado “dualismo de órdenes” (Contreras, 2013, pp. 17 y 297)—, el progresismo terminó autoproclamándose como gran artífice de la conceptualización de los derechos humanos. Y así, hasta ahora.

¿Por qué, cuando conversamos con personas adscritas al colectivo LGBTIQ, interpretan el cristianismo como un mecanismo de represión y juicio, y no como una praxis que exige a sus fieles anteponer el amor a la piedra? ¿Por qué no les dejamos ver el brillo del cristianismo como «praxis de justicia y liberación» (Forcades, 2012, p. 75)¹⁵²? ¿Dónde quedó la «*civic friendship*» que, según Maritain (2012, p. 87), debía constituir el fundamento mínimo de toda sociedad iluminada por el cristianismo? ¿Por qué, como exhortaba Francisco (2020), no seguimos el «modelo del buen samaritano», reflejando que “la existencia de cada uno de nosotros está ligada a la de los demás: la vida no es tiempo que pasa, sino tiempo de encuentro” (§ 66)?

¹⁵² Como podemos leer en Isaías 58, Dios nos interpela de la siguiente forma:

El ayuno que a mí me agrada consiste en esto: en que rompas las cadenas de la injusticia y desates los nudos que aprietan el yugo; en que dejes libres a los oprimidos y acabes, en fin, con toda tiranía; en que compartas tu pan con el hambriento y recibas en tu casa al pobre sin techo; en que vistas al que no tiene ropa y no dejes de socorrer a tus semejantes. Entonces brillará tu luz como el amanecer y tus heridas sanarán muy pronto. Tu rectitud irá delante de ti y mi gloria te seguirá.

Al respecto, el dúo estadounidense Macklemore & Ryan Lewis (2012) no pudo expresarlo mejor:

It's the same hate that's caused wars from religion, gender to skin color, the complexion of your pigment, the same fight that led people, to walk outs and sit-ins. It's human rights for everybody, there is no difference. Live on and be yourself. When I was in church, they taught me something else. If you preach hate at the service those words aren't anointed. That holy water that you soak in has been poisoned.

Con mayor severidad —¿o deberíamos decir «indignación»?—, una canción de Mägo de Oz (2019) reza así:

Toda iglesia solo es una cárcel hecha de oro y fe, de almas buscando un por qué.
¿Dónde está Dios? ¿En un altar o en la risa de un niño? ¿Cuál es tu Dios, el que castiga o el que vive en ti/en tu forma de amar.

¿Qué daño habremos hecho para que determinadas personas viertan afirmaciones así, sin empacho alguno? ¿Cuántas almas hemos alejado de Dios, con nuestras actitudes, nuestras ínfulas de santos de estampita, por cada una que hemos pretendido acercar?

Nuestra última canción entona:

¡Tu nombre ahora es Pedro y no Simón! Sobre esta piedra montaré un nuevo orden de revolución. Tiraremos los muros de oro que la Iglesia en nombre de mi padre robó. ¡Cuando yo me vaya, tú serás mi voz! Desde aquel día, si viajas en metro, en busca de libertad, huye del pobre de espíritu y sigue al rico de corazón. Pues quien golpea su pecho y ficha en misa de doce a dos, pero huye del negro y del gay, a ese no quiero yo (Mägo de Oz, 1996b).

¿No es, acaso, una reinterpretación moderna —salvando las distancias— de la crítica que Agustín de Hipona (1981) hizo contra quienes desprecian el perdón y «la medicina de Cristo»?

Si no escucha a la comunidad, dale por muerto. Pero he aquí que vive, que entra en la iglesia, que hace la señal de la cruz, que se arrodilla, que ora y que se acerca al altar. A pesar de todo eso, tenlo por pagano y publicano. No hagas caso de esos falsos signos de vida. Está muerto (p. 290).

Aún hoy, lo *queer* sigue siendo violentado como una categoría preeminente de la *Otredad*. No tenemos más que abrir las cortinas y mirar por la ventana. “El homosexual es una figura negada en la ciudad: es un sujeto que existe, pero que para ser visible al menos desde lo marginal debe ser transformado, desfigurado o patologizado” (Aguirre Arauz, 2008, p. 154). El reconocimiento por parte de la Corte Constitucional del denominado matrimonio igualitario en modo alguno ha supuesto una mella en la homofobia y la transfobia generalizada que atenaza a la sociedad ecuatoriana. En efecto, como sugiere una veterana activista:

La mentalidad ecuatoriana sigue sin estar preparada para el matrimonio igualitario, para ver a dos chicos o dos chicas de la mano, por la calle, o compartir asiento en el trole con una chica trans sin mostrar desagrado y asco con gestos y miradas (Madeleine, comunicación personal, 18-V-2022).

Y, por lo tanto —me atrevería a continuar—, sigue sin estar preparada para mirar al *Otro* a los ojos, para reconocerle como un ser digno, valioso y, sobre todas las cosas, humano. Como hemos podido comprobar, más del 90% de la población ecuatoriana se considera *religiosa*, con especial presencia cristiana¹⁵³. En sintonía, la concepción de la

¹⁵³ Según los últimos datos aportados por el Instituto Nacional de Estadística y Censos (2012), el 91,95% de la población de Quito, Cuenca, Guayaquil, Ambato y Machala se autodenomina como «religiosa». Con un

homosexualidad como *inmoral* es igualmente elevada. No en vano, el cristianismo ha sido la principal máquina de represión de lo *queer*¹⁵⁴. Con su característica suspicacia, Weil (2019) advirtió que “la colectividad no solo es ajena a lo sagrado, sino que se extravía al proporcionar una imitación falsa de ello” (p. 47). Se refiere, a grandes rasgos, a esa *religiosidad* tan criticada en nuestro tiempo. Sin duda, caeríamos en una falacia si quisiéramos comparar fe y religión. No digamos un concepto amplio de *lo sagrado*. El benedictino Anselm Grün (2018), junto con Meinrad Dufner, es especialmente crítico con aquellos a los que:

Les importa mucho menos encontrarse con el amor de Dios que con el cumplimiento literal de la ley. Quieren hacerlo todo por Dios, pero piensan que no necesitan de Dios. Lo único verdaderamente importante es el cumplimiento de los ideales y normas que se han prefijado. De tanto mirar a la letra de los preceptos se olvidan de la voluntad de Dios que en ellos se contiene (p. 7).

No es baladí que una suerte de índice de praxis de la fe, que bien podría asemejarse al concepto de *performatividad*, sea tan reducido. Más aún si, en el imaginario cristiano, esta performatividad es ejecutiva, perfeccionándose en el obrar, hacer, difundir, confesar, etc. —

91,97% de adeptos, sumando católicos y evangélicos, el cristianismo se erige como la religión más profesada. En tercer y cuarto lugar encontramos a los Testigos de Jehová y el mormonismo, cuyas concepciones sobre las personas LGBTIQ son, si cabe, más estrictas. Conjugando la tasa de religiosidad y, dentro de esta, el porcentaje de fieles cristianos, resulta que más del 85% de la ciudadanía ecuatoriana se reconoce cristiana. Ahora bien, únicamente el 6% de los católicos y el 27% de evangélicos serían practicantes (Pew Research Center, 2014, p. 6).

¹⁵⁴ Hasta bien entrado el siglo XX, el aforismo *Extra Ecclesiam nulla salus* vino obstaculizando la “redención” de toda aquella persona que no confluyera con los estándares dispuestos hegemónicamente por la Iglesia Católica, autoproclamada única autoridad capaz de discutir las cuestiones divinas y morales (2017, § 85, 86, 88). Distintos pontífices, teólogos y concilios defendieron esta idea desde el siglo II, mientras que, ya en 1964, la constitución *Lumen Gentium* (Concilio Vaticano II, 2000) aún mantuvo la oficialidad eclesial como único camino conducente a la salvación. Como consecuencia, las identidades no *abrazadas* política y moralmente por los jerarcas eclesiásticos enfrentaban un primer filtro de exclusión, no solo en cuanto a la administración sacramental, sino a la salvación y el perdón de los pecados.

Mateo 18:20¹⁵⁵; Marcos 16:15¹⁵⁶; Lucas 5:10¹⁵⁷; Santiago 2:15-17¹⁵⁸; 1-Juan 4:15¹⁵⁹; y, Apocalipsis 22:20¹⁶⁰). Existe una profunda desconexión entre *considerarse* cristiano y profesar la identidad de Cristo¹⁶¹. Es sintomática de la dislocación entre “los que se llaman cristianos”, en el decir de Las Casas (Fabié, 1879, p. 298), y quienes activamente *con-viven* en esa común-unidad consumada en el tiempo mesiánico. “Por sus frutos [obras] los conoceréis” (Mateo 7: 20; Cfr. Santiago 4: 14). Aunque la práctica del fenómeno religioso en el Ecuador es, como observamos, limitada —permitiéndonos despejar la sombra de cierto fanatismo generalizado, aunque no hay estadística que pueda adentrarse en el espíritu humano—, la homosexualidad era considerada una década atrás como “moralmente incorrecta” por el 77% de los católicos y el 91% de los evangélicos, mientras que únicamente era percibida como “aceptable” por el 5% y el 1% de estos (Pew Research Center, 2014, p. 75). Parece poco probable que la concepción de la reprochabilidad moral de la homosexualidad proceda exclusivamente de las prácticas propias de la fe —oración, estudio bíblico, etc.—, sino del desdoblamiento del antagonismo hacia *lo diferente* y el sambenito cultural del *Otro queer*. Ciertamente, el discurso histórico de las instituciones

¹⁵⁵ Porque donde están dos o tres congregados en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos.

¹⁵⁶ Y les dijo: id por todo el mundo y predicad el evangelio a toda criatura.

¹⁵⁷ (...) Pero Jesús dijo a Simón: no temas; desde ahora serás pescador de hombres.

¹⁵⁸ Y si un hermano o una hermana están desnudos, y tienen necesidad del mantenimiento de cada día, y alguno de vosotros les dice: id en paz, calentaos y saciaos, pero no les dais las cosas que son necesarias para el cuerpo, ¿de qué aprovecha? Así también la fe, si no tiene obras, es muerta en sí misma.

¹⁵⁹ Todo aquel que confiese que Jesús es el Hijo de Dios, Dios permanece en él, y él en Dios.

¹⁶⁰ El que da testimonio de estas cosas dice: ciertamente vengo en breve. Amén; sí, ven, Señor Jesús.

¹⁶¹ El análisis etimológico del verbo “profesar” —*pro-fessus*— es bastante interesante. En primer lugar, implica una *praxis* coherente, adecuada y específica en defensa o en favor —en *pro*— de una confesión —del verbo *fateri*, “admitir [una creencia]” o “confesar”. En segundo lugar, parece evidente que “profesar” entraña un compromiso activo de salvaguarda y, previamente, la admisión de la creencia. Así, dicho deber se ejercita y perfecciona a través de conductas y comportamientos que favorecen a la confesión —en sentido amplio— o a la propia admisión de esta por parte del individuo —en sentido subjetivo. Es decir, “profesar” no es, en absoluto, una acción estática, que no requiere movimiento. Al revés, exige un dinamismo dual, exterior y espiritual, el cual no puede disociarse: no se trata únicamente de mantener conductas tendentes a “defender la confesión”, sino de emprender la defensa desde la fiel interiorización —coherente, desnuda— de la creencia. Es por medio de la fe —compartiendo su origen, junto con la lealtad y la fidelidad, en el latín *fides*— que la “admisión” y el perfeccionamiento nocional de “profesar” se fundamentan en la convicción y en la certeza (Cfr. Hebreos 11:1).

religiosas¹⁶² ha incardinado y fundamentado los dispositivos de represión, configurándose a partir de las fronteras móviles que, dependientes de los regímenes de *verdad, normalidad* y *anormalidad*, constituyen los sistemas de poder (Foucault, 1979, p. 189; Foucault, 1999). La misma idea del *Otro* rompe con la universalidad del ser humano. En la práctica, no parece que la discriminación de las diversidades sexuales encuentre su origen en un mandato divino, sino en el deslizamiento de un discurso religioso que, tras permear en el subconsciente colectivo, ordena la esfera cultural. ¿Cómo va a estar el *Otro*, por cuanto *otro*, hecho *a imagen y semejanza de Dios*? Entre *nosotros*, no nos vemos como tales. Así, la costumbre *religiosa* se desentiende del argumento moral, “porque la fe ha sido negada en la praxis” (Pérez, 2015, p. 254). Al respecto, se cree que el cristianismo no ofrece un pensamiento moralmente vinculante, sino una narrativa que estructura y traza la cosmovisión occidental. Es precisamente al contrario. Como rescata Dussel (1992) del cristianismo:

A la «lógica del pecado» (...) le anteponemos ahora la «lógica de la liberación», del antipecado o de la negación de la negación del Otro. La *simbólica* bíblica nos propone (...) en la parábola del Samaritano, un rotundo *Sí-al-Otro* como otro cuando todavía no es sino un oprimido como oprimido en el sistema. La luz profética de la fe permite descubrir tras la apariencia de la *máscara* del oprimido o alienado el *rostro* del Otro, en el esclavo de Egipto el hombre libre, en el herido y robado junto al camino, la Exterioridad de la *persona* humana. No es aversión

¹⁶² Eso sí, con ciertas salvedades, como aquellas presentes en la Iglesia Católica a través de los postulados de la teología de la liberación o de determinadas personalidades muy significativas, como fue el caso de Mons. Alberto Luna Tobar en la Cuenca de los noventa (Consejo Nacional para la Igualdad de Género, 2014, p. 35), la monja y defensora de los derechos humanos Elsie Monge Yoder —ambos designados comisionados de la Comisión de la Verdad de 2007—, o la hermana Laura Glynn, también integrante de la Comisión Ecuménica de Derechos Humanos (CEDHU).

(*aversio*) al Otro, sino conversión (*conversio*) hacia el Otro, como miembro de la «Ciudad de Dios» (p. 30).

En un plano ontológico, ¿por qué la represión? ¿Por qué reprimir al *Otro queer*? El mismo *Catecismo* reconoce que las personas homosexuales “están llamadas a realizar la voluntad de Dios en su vida” (2017, a. 2358)¹⁶³, idea que, de puertas hacia adentro, Ratzinger (1986) matizó en un sentido análogo (§ 12). Especialmente incisivo fue Proust (2011) al describir la homosexualidad de Palamède de Guermentes, señor de Charlus, como la:

Raza sobre la que pesa una maldición y que tiene que vivir en mentira y perjurio, ya que sabe que se tiene por punible y bochornoso, por inconfesable, su deseo, lo que constituye para cada criatura la máxima dulzura del vivir; que tiene que renegar de su Dios, puesto que, aun siendo cristianos, cuando comparecen ante el tribunal como acusados, delante de Cristo y en su nombre han de defenderse como de una calumnia de lo que es su vida misma (p. 9).

El mensaje cristiano original nos impele al amor, a la compasión y la caridad — Salmos 145:9; Mateo 20:28. ¿A qué nos empujaría la cruz, sino al amor? El próximo beato, Fulton J. Sheen (1930), escribió:

¹⁶³ De forma análoga, la declaración *Dignitatis humanae* (1965) sostiene que:

Dios llama ciertamente a los hombres a servirle en espíritu y en verdad, y por eso estos quedan obligados en conciencia, pero no coaccionados. Porque Dios tiene en cuenta la dignidad de la persona humana que Él mismo ha creado, que debe regirse por su propia determinación y gozar de libertad (§ 11).

Salvando las distancias, Forcades (2017b) recuerda:

El ser humano también es libre y puede rechazar su relación con Dios. Dios abomina de este rechazo mas, a pesar de todo, lo sostiene por respeto al amor. El amor, esencia de Dios y razón de ser de la vida humana, es imposible de concebir sin la libertad (p. 21).

Our Blessed Lord has mounted His pulpit for the last time —and what a majestic pulpit it is! In itself the Cross is a sermon. How much more eloquently it speaks now when adorned with the Word of Eternal Life! (p. 57).

Bajo la mirada y observo mi muñeca derecha. Me detengo específicamente en una pulsera negra, de la iglesia *Hillsong* de Barcelona. Dice: † = ♡. En el transcurso de la historia, ¿cuántos símbolos han logrado subvertir su significado como la cruz? Pensémoslo. Pasó de símbolo de castigo, de ser un instrumento de ejecución especialmente cruel, temido en cada rincón del Imperio Romano, a ser un símbolo del amor y la esperanza. La subversión es innegable. En cambio, otros símbolos, como la calavera, el león, el fuego o las criaturas del cielo han permanecido inalterados hasta nuestros días. La cruz, al contrario, revirtió su significado en solo tres días.

There is perhaps no word in the English language that is more often used and more often misunderstood than the word that rang out from the Pulpit of the Cross on that day: The simple word, love (...); Love as the world understands it, is symbolized by a circle which is always circumscribed by self. Love as our Lord understands it, is symbolized by the Cross with its arms outstretched even unto infinity to embrace all humanity within its grasp (Sheen, 1930, p. 59).

No fue necesario esperar al surgimiento de un proceso de resignificación simbólica o a un cambio de paradigma —anclados, usualmente, en nuevas expresiones culturales o usos artísticos, políticos o discursivos—, “solo” que Jesucristo permaneciera clavado en ella¹⁶⁴.

¹⁶⁴ Como escribió Juan Pablo II (1980) en *Dives in Misericordia*:

La cruz de Cristo, sobre la cual el Hijo, consubstancial al Padre, hace plena justicia a Dios, es también una revelación radical de la misericordia, es decir, del amor que sale al encuentro de lo que constituye la raíz misma del mal en la historia del hombre: al encuentro del pecado y de la muerte. La cruz es la inclinación más profunda de la Divinidad hacia el hombre y todo lo que el hombre —de modo especial en los momentos difíciles y

Nosotros, en cambio, lejos de imitar a Cristo —como manda Efesios 5¹⁶⁵—, y abrazar a toda la humanidad, decidimos rechazar y alejar al *Otro* de la condición de *altera pars mei*. De esta forma, caemos en la *tristitia spiritualis* que denunciaba el tomismo. En sí misma, esta configuración comunitaria está profundamente dislocada del pensamiento cristiano, que predica la “vida en armonía los unos con los otros” (Romanos 12:16)¹⁶⁶. “We are all God’s children, and we are required to mirror in our dealings with each other the same concern that He has in His love for us” (Waldron, 2010, p. 220).

¿Por qué es tan difícil nadar entre estas dos orillas, entre el cristianismo y el denostado universo de la diversidad sexual? ¿Por qué, desde lo cristiano, nos empeñamos en «categorizar»? ¿Qué dice eso de *nosotros*? No es menos cristiano, en absoluto, abrazar al transexual o al *queer*, con afecto y amor, que aprender de memoria el misal en latín o rezar diariamente el Rosario. De hecho, si me preguntaran a corazón abierto, diría que no hay comparación. Mientras que el primero es un acto surgido de la voluntad de *querer*¹⁶⁷, natural, pura y esencial —y, por ello, tan espontáneo y sencillo de realizar—, el segundo es un acto de la fría razón, una interpretación teórica y *aprendida* del amor.

dolorosos— llama su infeliz destino. La cruz es como un toque del amor eterno sobre las heridas más dolorosas de la existencia terrena del hombre, es el cumplimiento, hasta el final, del programa mesiánico que Cristo formuló una vez en la sinagoga de Nazaret y repitió más tarde ante los enviados de Juan Bautista. Según las palabras ya escritas en la profecía de Isaías, tal programa consistía en la revelación del amor misericordioso a los pobres, los que sufren, los prisioneros, los ciegos, los oprimidos y los pecadores (§ V.8).

¹⁶⁵ Sed, pues, imitadores de Dios como hijos amados. Y andad en amor, como también Cristo nos amó, y se entregó a sí mismo por nosotros, ofrenda y sacrificio a Dios en olor fragante. Consecuentemente, Agustín de Hipona (1981) preguntaba: “Y tú, siervo redimido con la sangre de tu Señor crucificado, ¿no imitarás a tu Salvador?” (p. 93).

¹⁶⁶ Cfr. 1-Juan 4:11; Colosenses 3:14; Marcos 9:35; Romanos 12:16; Romanos 15:13; y, Efesios 4:3.

¹⁶⁷ No quisiera iniciar a estas alturas una discusión sobre la primacía del voluntarismo o del intelectualismo. El propio Aquinate ya se encargó, de forma adelantada, de despejar dudas al respecto, afirmando que la persona se perfecciona más en el amor que en el conocimiento. Siglos después, y a grandes rasgos, Polo sugeriría que la voluntad de querer posee mayor recorrido que la razón en nuestra relación con Dios. Curiosamente, y desde otro camino, San Agustín (1981) llegaría a una conclusión parecida:

¿Qué piensas tú que es Dios? ¿Cómo piensas que es? Cualquier cosa que llegues a figurarte, no es Él. Cualquier cosa que comprendieres con tu mente, no es Él. Si fuera Él, no podría ser comprendido. Mas para que lo saborees un poco, Dios es amor (p. 331).

Algunas manifestaciones contemporáneas de fanatismo religioso han generado cierta aversión entre las organizaciones de defensa de los derechos humanos, las cuales señalan al cristianismo como un obstáculo o un «peligro» para los derechos del colectivo LGBTIQ (Global Philanthropy Project, 2018)¹⁶⁸. Ahora bien, la adulteración práctica del fondo moral cristiano no debe hacernos sospechar, en última instancia, del propio pensamiento cristiano. El estigma provocado por las muchas controversias surgidas en torno a diversas personas e instituciones presuntamente cristianas no debería afectar, *per se*, a la pureza del mensaje cristológico. Lauren (2002) identificó en la religión una de las denominadas «fuerzas de transformación»:

A pesar de todos los usos, desusos y abusos de los derechos humanos llevados a cabo en nombre de las instituciones religiosas, la mayoría de las creencias religiosas poseen una visión de la dignidad y del respeto de cada miembro de la gran familia humana. Estas creencias intentan inculcar lo mejor de las relaciones humanas, en lugar de lo peor, dirigiendo mensajes de justicia, compasión y responsabilidad hacia los oprimidos y los necesitados. Pese a que a menudo pueden estar pervertidas y guiadas por propósitos seculares espurios, estas creencias religiosas establecen visiones de estándares ideales y normativos de probada

¹⁶⁸ Concretamente sobre el caso argentino, fácilmente extrapolable al resto de latitudes latinoamericanas, véanse las investigaciones de Jones y Cunial (2012) y Morán Faúndes (2012). Ambas reflejan el fenómeno religioso cristiano-católico como obstáculo para la culminación de la agenda de derechos de las personas sexo-diversas. Por ejemplo, en el Ecuador, la expedición de la Sentencia No. 11-18-CN/19 de la Corte Constitucional suscitó protestas lideradas por grupos religiosos y actores políticos afines. Por otro lado, la feminista argentina María Alicia Gutiérrez (2010), reclama del denominado «fundamentalismo» católico lo siguiente:

Si bien desde el Vaticano puede plantearse que las personas homosexuales no deben ser objeto de discriminación, en el campo de la acción política, haciendo uso del discurso de los derechos humanos propio de los organismos internacionales, [los actores católicos] reivindican su posición de no reconocimiento a los derechos ciudadanos de los homosexuales que las nuevas conceptualizaciones teóricas sobre el género reconocen a sujetos sociales (...), que proponen una irrupción en la vida social ya no solo reclamando derechos sobre la libertad de decidir sobre su propio cuerpo sino también en su condición de ciudadano pleno (pp. 121-122).

inspiración y refuerzo para aquellos que, incluso siglos después hacen campaña en favor de los derechos humanos (p. 306).

Sin embargo, la historia de la hegemonía cristiana, perfectamente representada en el secular dominio político de la Iglesia Católica y ciertas denominaciones protestantes, está profundamente marcada por la desconsideración moral del *Otro queer* (Foucault, 2020, p. 226). La religión es uno de los pilares fundadores y legitimadores de la violencia cultural contra “The Unchosen Ones” (Galtung, 1990, pp. 296-297). Efectivamente, como defiende Almada (2019),

Resulta ciertamente más pertinente leer y utilizar la Biblia de otra manera, desde la perspectiva profética inspirada en el Dios de la vida, que pone el foco en la misericordia y la reconciliación, que denuncia y condena todo tipo de injusticia y opresión, y a sus responsables. Para esto un primer paso es desenmascarar la lectura bíblica que sostiene el *statu quo*, que justifica los poderes hegemónicos, que se transforma en connivente y cómplice; pues esas fuerzas de opresión y dominación también buscan su justificación teológica y bíblica, y en muchos casos la consiguen (p. 50).

En resumen, no se trata de asumir un papel de revolucionario del *Otro*. Lo que algunos, con mayor o menor arrogancia, pregonan. Como si hubieran sido investidos de un halo salvífico y redentor, *súper-mesiánico*. Creo que la respuesta es otra. Permitir que el Evangelio revolucione la vida del *Otro*. Dejarle *hacer* a la Palabra. Impactar al *Otro* con el ejemplo de la praxis cristiana. No a golpe de *bibliazos*, como nos educaron a muchos. Como propone Silvia Martínez Cano (2021), “mirar a la humanidad de la misma manera que lo hizo Jesucristo”, esto es “mirar desde la compasión por los cuerpos heridos, y actuar desde la pasión por la reconstrucción de las vidas rotas que claman por una mesa

compartida en igual dignidad” (p. 484)¹⁶⁹. De hecho, gracias a Jesucristo, la existencia del *Otro* como *otro* desaparece. “Ya no hay judío ni griego; no hay esclavo ni libre; no hay varón ni mujer; porque todos vosotros sois uno en Cristo Jesús” (Gálatas 3:28). Tan solo tenemos que “reconocer en todo ser humano un sujeto radicalmente igual a mí, que posee tanto valor y tanto derecho como poseo yo” (Wojtyła, 1997).

Había querido exponeros algo de lo que había sido leído del santo profeta. Lo leído se refería al hombre que buscaba con qué sacrificios aplacaría a Dios: se le comunicó que Dios no buscaba de él otra cosa sino que hiciese el juicio y practicase la justicia, amase la misericordia y estuviese dispuesto a ir con el Señor, su Dios (Agustín de Hipona, 1981, pp. 715-716).

A paso lento pero constante, esta conversación se está desarrollando en distintas iglesias norteamericanas —debido, en parte, a la necesidad de desmarcarse de la locura del discurso de Westboro y sus correligionarios. En Europa, en cambio, esta batalla está poco menos que perdida (Cfr. Contreras, 2013, pp. 180-198; Schönborn, 2014). El cristianismo es visto como una *rara avis*. He aquí, según Maritain (2012), un factor de la «tragedia de las democracias», que:

It lies in the inner contradiction and the tragic misunderstanding of which the modern democracies, particularly in Europe, have been the victims. This form and this ideal of common life, which we call democracy, springs in its essentials from the inspiration of the Gospel and cannot subsist without it; and by virtue of the

¹⁶⁹ Martínez Cano (2021), haciendo alusión al trato entre hombres y mujeres en el medio eclesial, sostiene que:

La Iglesia católica puede dar hoy respuesta a nuevos desafíos de género si se entiende a sí misma en movimiento, protagonista del proceso de Revelación continua que se da en la historia. En este desvelamiento del «rostro de Dios», nos podemos situar como comunidades abiertas a la colaboración, la igualdad y la reciprocidad. Si nos negamos los unos a las otras la autoridad que nos corresponde como hijos e hijas de Dios (Jn 20, 22-23), estaremos bloqueando este proceso donde el Espíritu actúa y transforma la Iglesia y el mundo (p. 480).

blind logic of historical conflicts and habits of social memory, which has nothing whatever to do with the logic of thought, we saw for a century the motivating forces in the modern democracies repudiating the Gospel and Christianity in the name of human liberty, while motivating forces in the Christian social strata were combating the democratic aspirations in the name of religion (pp. 38-39).

«Ética y fe», «Derecho y cristianismo», y, por qué no, «*caritas* y diversidad sexual», son combinaciones proscritas. Solo el avivamiento cristiano y su impacto en la vida social podría revertir la situación. Cada vez son más quienes, desde sus escritorios, púlpitos y trincheras, se resisten a mantener abierto ese abismo insondable que parece existir entre el cristianismo y las personas sexo-diversas. Parafraseando a Quinn (2014), todo esfuerzo que persiga la igualdad material entre todas las personas, así como erradicar la concepción de determinados grupos como *inferiores*, “es digno de alabanza y ningún cristiano se opondría a ello” (p. 27).

Como escribiera el incombustible Marc Guéhi sobre una bandera arcoíris, “Jesus loves you”. No hay mayor verdad resumida en tan solo tres palabras. El Gólgota fue para *todos*. No solo para *nosotros*. Muchos piensan, sin embargo, que fue *por* el *Otro* —por su pecado, por su maldad—, pero *para nosotros* —la gracia, el goce del perdón, la misericordia de Dios. Si el calvario también fue *para* el *Otro*, el mismo amor y perdón le corresponderá.

Referencias

- Agamben, G. (2010). *Lo abierto. El hombre y el animal*. Pre-Textos.
- Agamben, G. (2016). *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Pre-Textos.
- Agamben, G. (2019). *Lo que resta de Auschwitz. El archivo y el testimonio. Homo sacer III*. Adriana Hidalgo Editora.
- Aguirre Arauz, P. (2008). Maricones: entre la disputa y la clandestinidad. En Kathya Araujo y Mercedes Prieto (Eds.), *Estudios sobre sexualidades en América Latina*, 141-159. FLACSO.
- Almada, S. (2019). Biblia y teología para trabajar por la justicia y la paz en el mundo actual. Un concepto de justicia desde la perspectiva bíblica. En María José Caram y María Alejandra Leguizamón (Coords.), *La justicia y la cuestión del otro vulnerado. Acercamientos multidisciplinares en diálogo con la teología*, 39-61. Tirant lo Blanch.
- Almeida, A., y Vásquez, E. (2010). *Cuerpos distintos: ocho años de activismo transfeminista en Ecuador*. Comisión de Transición hacia el Consejo de las Mujeres y la Igualdad de Género.
- Amnesty International (2002). *Ecuador. Pride and Prejudice. Time to Break the Vicious Circle of Impunity for Abuses Against Lesbian, Gay, Bisexual and Transgendered People* [informe]. AMR 28/001/2002.
- Aquino, T. (de) (2000). *Comentario a la Ética a Nicómaco*. Ediciones Universidad de Navarra.
- Aquino, T. (de) (2014). *Suma teológica* [VII]. Biblioteca de Autores Cristianos.

- Aquino, T. (de) (2016). *Cuestiones disputadas sobre la verdad (De Veritate)* [I]. Ediciones Universidad de Navarra.
- Aristóteles (2004). *Política*. Tecnos.
- Aristóteles (2008). *Ética a Nicómaco*. Alianza Editorial.
- Arrupe Gondra, P. (1981). Arraigados y cimentados en la caridad. *Manresa: Revista de Espiritualidad Ignaciana*, 53 (207), 99-133.
- Asociación Silueta X (2019). *Informe 2019. Runa Sipy Ecuador. Asesinatos, muertes violentas, sospechosas de criminalidad o no esclarecidas, intento de asesinatos, secuestros y torturas trans-LGBT* [informe].
- Asociación Silueta X (2020). *Informe 2020. Runa Sipy Ecuador. Asesinatos, muertes violentas, no esclarecidas, intento de asesinatos, secuestros y torturas* [informe].
- Asociación Silueta X (2021). *Informe 2021. Runa Sipy Ecuador. Transfemicidios, asesinatos LGBTIQ+, muertes violentas, no esclarecidas o sospechosas de criminalidad* [informe].
- Asociación Silueta X (2022). *Informe 2022. Runa Sipy Ecuador. Transfemicidios y asesinatos LGBTIQ+, muertes violentas, no esclarecidas o sospechosas de criminalidad* [informe].
- Atienza, M. (2022). *Sobre la dignidad humana*. Editorial Trotta.
- Ávila Santamaría, R. (2016). *El neoconstitucionalismo andino*. Huaponi & Universidad Andina Simón Bolívar.
- Badiou, A. (2016). *Notre mal vient du plus loin. Penser les tueries du 13 novembre*. Fayard.
- Bajtín, M. (2015). *Yo también soy (fragmentos del otro)*. Godot.

- Baquero de la Calle Rivadeneira, J. (2023). El derecho a reconocer tus derechos: el iusnaturalismo clásico como salvaguarda frente a los abusos de autoridad dentro de la Iglesia Católica. *Ius Humani, Revista de Derecho*, 12 (2), 120-137. Doi: <https://doi.org/10.31207/ih.v12i2.334>
- Baudrillard, J. (1980). *El intercambio simbólico y la muerte*. Monte Ávila Editores.
- Benavente, T. (de) (1971). *Memoriales. Libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Benavides, O. H. (2006). La representación del pasado sexual de Guayaquil: historizando los enchaquirados. *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*, 24, 145-160.
- Benzoni, G. (1985). *La historia del mundo nuovo. Relatos de su viaje por Ecuador (1547-1550)*. Banco Central del Ecuador.
- Bettelheim, B. (1973). *El corazón bien informado*. Fondo de Cultura Económica.
- Bieri, P. (2017). *La dignidad humana. Una manera de vivir*. Herder.
- Boff, C. (1980). *Teología de lo político: sus mediaciones*. Sígueme.
- Botello-Peñaloza, H. A., y Guerrero-Rincón, I. (2018). Incidencia de la violencia física en la población LGBT en Ecuador. *Civilizar. Ciencias Sociales y Humanas*, 18 (35), 129-138. Doi: <http://dx.doi.org/10.22518/usergioa/jour/ccsh/2018.2/a10>
- Butler, J. (2002). *El género en disputa*. Paidós.
- Cabral y Cabrera, A. (2017). *Los fantasmas se cabrearon. Crónicas de la despenalización de la homosexualidad en el Ecuador*. Fundación Regional de Asesoría en Derechos Humanos (INREDH).

- Camacho, M. (2011). *La representación pública de la homosexualidad y el desprestigio político en el Ecuador. Estudio de dos casos en medios escritos de comunicación masiva: 1963-4 y 2009*. Universidad Andina Simón Bolívar.
- Carozza, P. G. (2003). From Conquest to Constitutions: Retrieving a Latin American Tradition of the Idea of Human Rights. *Human Rights Quarterly*, 25, 281-313.
- Casas Ramírez, J. A. (2012). La contingencia de la Palabra de Dios, presupuesto necesario de la hermenéutica bíblica. *Veritas*, 27, 137-164.
- Castillo Aguirre, D. (2019). ¿Qué son los derechos humanos? *Colloquia. Revista de Pensamiento y Cultura*, 6, 28-34.
- Castoriadis, C. (2006). *Una sociedad a la deriva*. Katz.
- Cieza de León, P. (1971). *La crónica del Perú*. Austral.
- Cioran, E. M. (2010). *Conversaciones*. Tusquets.
- Comisión de la Verdad (2010). *Sin verdad no hay justicia. 1. Violaciones de derechos humanos [informe]*. Ediecuatorial.
- Comisión Interamericana de Derechos Humanos (2014). *Derecho a la verdad en las Américas* (OEA/Ser.L/V/II.152, Doc. 2) [informe]. CIDH.
- Comisión Interamericana de Derechos Humanos (2017). *Informe sobre pobreza y derechos humanos en las Américas* (OEA/Ser.L/V/II.164, Doc. 147) [informe]. CIDH.
- Comisión Interamericana de Derechos Humanos (2018). *Recognition of the Rights of LGBTI Persons* (OEA/Ser.L/V/II.170, Doc. 184) [informe]. CIDH.
- Comité contra la Tortura y Otros Tratos o Penas Crueles, Inhumanos o Degradantes (2017). *Observaciones finales sobre el séptimo informe periódico del Ecuador* (CAT/C/ECU/CO/7). Naciones Unidas.

- Comité para la Eliminación de la Discriminación contra la Mujer (2021). *Observaciones finales sobre el décimo informe periódico del Ecuador (CEDAW/C/ECU/CO/10)*. Naciones Unidas.
- Concilio Vaticano II (1965). *Constitución Dogmática Dei Verbum sobre la Divina Revelación*.
- Concilio Vaticano II (2000). *Lumen Gentium. Constitución dogmática sobre la Iglesia*. Ediciones San Pablo.
- Consejo Nacional para la Igualdad de Género (2014). *Balance y perspectivas de los derechos humanos de las personas LGBTI en el Ecuador a partir de la despenalización de la homosexualidad*. Consejo Nacional para la Igualdad de Género.
- Contreras, F. J. (2013). *Liberalismo, catolicismo y ley natural*. Encuentro.
- Corte Constitucional del Ecuador (2019). Sentencia No. 11-18-CN/19, de 13 de junio de 2019.
- Defensoría del Pueblo (2010). *Aportes defensoriales para la protección de derechos humanos y de la naturaleza. Primer semestre 2010 [informe]*.
- De Juan Fernández, J. (2024). *Pensar a Dios. Ensayo filosófico-teológico sobre el cristianismo*. Verbum.
- Deleuze, G., y Guattari, F. (2016). *Rizoma. Introducción*. Pre-Textos.
- Del Vecchio, G. (2004). *Justicia divina y justicia humana*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- De Santa Cruz Pachacuti, J. (2021). *Relación de antigüedades deste Reyno del Perú*. Casa de la Literatura Peruana.

- De Sousa Santos, B. (2010). *Epistemologías del Sur*. Siglo XXI.
- Domingo, R. (2020). God and the Law in the Age of Secularization. *The Canopy Forum* [pro manuscrito].
- Domingo, R. (2022a). Rethinking the School of Salamanca. *Journal of Law and Religion*, 37 (3) [pro manuscrito].
- Domingo, R. (2022b). *Ius, ius suum, res iusta*: una crítica a la *Introducción crítica* de Hervada. *Persona y Derecho*, 86 (1), 249-266. Doi: 10.15581/011.86.012
- Domingo, R. (2023a). Christianity, Solidarity, and Law. En John Witte Jr. y Rafael Domingo, *The Oxford Handbook on Christianity and Law*, § 60 [pro manuscrito]. Oxford University Press.
- Domingo, R. (2023b). La contribución de John Witte Jr. a las relaciones entre cristianismo y Derecho. *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos*, 45, 429-449.
- Dussel, E. (1992). *Historia de la Iglesia en América Latina. Medio milenio de coloniaje y liberación (1492-1992)*. Mundo Negro-Esquila Misional.
- Dussel, E. (2018). *Filosofía de la liberación*. Fondo de Cultura Económica.
- Duviols, P. (1977). *La destrucción de las religiones andinas (Conquista y Colonia)*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Eco, U. (2013). *Cómo se hace una tesis*. Gedisa.
- Elferink, J. (2000). Aphrodisiac Use in Pre-Columbian Aztec and Inca Cultures. *Journal of the History of Sexuality*, 9 (1), 25-36.
- Esposito, R. (2009). *Comunidad, inmunidad y biopolítica*. Herder.
- Fabié, A. M. (1879). *Vida y escritos de fray Bartolomé de las Casas: obispo de Chiapa* [II]. Imprenta de Miguel Ginesta.

- Fernández de Oviedo, G. (2007). *Historia general y natural de las Indias*. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes.
- Finnis, J. (2011). *Natural Law and Natural Rights*. Oxford University Press.
- Fiscalía General del Estado (2013, junio). *Fiscalía prueba la existencia de la unidad represiva conocida como SIC-10* [boletín de prensa]. Fiscalía General del Estado. <https://www.fiscalia.gob.ec/fiscalia-prueba-la-existencia-de-la-unidad-represiva-conocida-como-sic-10/>
- Fiscalía General del Estado (2023). *Política criminal para el acceso a la justicia de personas LGBTIQ+* [informe/política criminal].
- Fletcher, G. P. (1999). In God's Image: The Religious Imperative of Equality Under Law. *Columbia Law Review*, 99 (6), 1608-1629.
- Forcades, T. (2005). La diversificación de la espiritualidad. *Iglesia Viva*, 222, 41-52.
- Forcades, T. (2009). Hacia una sociedad de iguales. *Iglesia Viva*, 239, 31-48.
- Forcades, T. (2012). Cristianismo, género y cambio social. Una perspectiva feminista católica. *Iglesia Viva*, 251, 75-88.
- Forcades, T. (2017a). *Los retos del Papa Francisco. Movimientos de renovación en la Iglesia católica actual*. Akal.
- Forcades, T. (2017b). *Fe y libertad*. Herder.
- Foucault, M. (1979). *Microfísica del poder*. Las Ediciones de la Piqueta.
- Foucault, M. (1998). *Genealogía del racismo*. Editorial Altamira.
- Foucault, M. (1999). *El orden del discurso*. Tusquets.
- Foucault, M. (2000). *Los anormales. Curso en el Collège de France (1974-1975)*. Fondo de Cultura Económica.

- Foucault, M. (2002). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Siglo XXI.
- Foucault, M. (2006). *Historia de la locura en la época clásica [I]*. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2009). *Historia de la sexualidad. 1. La voluntad del saber*. Siglo XXI.
- Foucault, M. (2020). *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres*. Siglo XXI.
- Francisco (2016). *Amoris Lætitia*. Biblioteca de Autores Cristianos.
- Francisco (2020). *Fratelli Tutti*. Palabra.
- Frankl, V. (2004). *El hombre en busca de sentido*. Herder.
- Freud, S. (2010). *El malestar en la cultura*. Alianza Editorial.
- Fromm, E. (1984). *Sobre la desobediencia y otros ensayos*. Paidós.
- Fundación de Desarrollo Humano Integral Causana (2014). *Clínicas de deshomosexualización: ¿delito común o violencia estructural?* [informe].
- Fundación Ecuatoriana Equidad (2015). *Resumen del Informe en curso sobre la situación de los Derechos Humanos de las poblaciones LGBTI* [informe].
- Fundación Regional de Asesoría en Derechos Humanos (2019). *Ecuador sin justicia, sin verdad, sin reparación. Diez años de la Comisión de la Verdad* [informe]. INREDH.
- Fuss, D. (1991). *Inside/Outside. Lesbian Theories, Gay Theories*. Routledge.
- Galtung, J. (1990). Cultural Violence. *Journal of Peace Research*, 27 (3), 291-305. Doi: 10.1177/0022343390027003005
- García, G. (1981). *Origen de los indios del Nuevo Mundo*. Fondo de Cultura Económica.
- Garcilaso de la Vega, I. (2015). *Comentarios reales (sobre el Imperio de los Incas del antiguo Perú)*. Biblioteca Castro.

- Garrido Álvarez, R. J. (2017). *La despenalización de la homosexualidad en Ecuador: el legado de la acción colectiva LGBTI*. Universidad Andina Simón Bolívar.
- Garza Carvajal, F. (2002). *Quemando mariposas. Sodomía e Imperio en Andalucía y México. Siglos XVI-XVII*. Laertes.
- Global Philanthropy Project (2018). *Conservadurismos religiosos en el escenario global: amenazas y desafíos para los derechos LGBTI [informe]*.
- Grün, A., y Dufner, M. (2018). *Una espiritualidad desde abajo. El diálogo con Dios desde el fondo de la persona*. Narcea Ediciones.
- Guasch, O. (2007). *La crisis de la heterosexualidad*. Laertes.
- Guattari, F., y Rolnik, S. (2006). *Micropolítica. Cartografías del deseo*. Traficantes de Sueños.
- Gutiérrez, M. A. (2010). Voces polifónicas: sexualidades e identidades de género. Debate con el fundamentalismo religioso. En Juan Marco Vaggione (Comp.), *El activismo religioso conservador en Latinoamérica*, 109-148. Católicas por el Derecho a Decidir.
- Habermas, J. (2006). *Time of Transitions*. Polity Press.
- Han, B. C. (2021). *La sociedad paliativa*. Herder.
- Heidegger, M. (2005). *Parménides*. Akal.
- Hervada, J. (1988). *Introducción crítica al derecho natural*. Ediciones Universidad de Navarra.
- Hervada, J. (2006). *Síntesis de historia de la ciencia del derecho natural*. Ediciones Universidad de Navarra.

Hervada, J. (2009). *¿Qué es el Derecho? La moderna respuesta del realismo jurídico*.

Temis.

Hervada, J. (2014). *El ordo universalis como fundamento de una concepción cristiana del Derecho y otros escritos de la primera época*. Ediciones Universidad de Navarra.

Hipona, A. (de) (1981). *Sermones [I]*. Biblioteca de Autores Cristianos.

Hoekema, A. (1986). *Created in God's Image*. William B. Eerdmans Publishing Company.

Holmes Jr., O. W. (1897). The Path of the Law. *Harvard Law Review*, 10 (8), 457-478.

Doi: <https://doi.org/10.2307/1322028>

Iglesia Católica (2017). *Catecismo de la Iglesia Católica*. PPC Editorial.

Instituto Nacional de Estadística y Censos (2012). *Primeras estadísticas oficiales sobre filiación religiosa en el Ecuador* [informe].

Instituto Nacional de Estadística y Censos (2013). *Estudio de caso sobre condiciones de vida, inclusión social y cumplimiento de derechos humanos de la población LGBTI en el Ecuador* [informe].

Instituto Nacional de Estadística y Censos (2018). *Encuesta Nacional Multipropósito de Hogares, 2018 (Seguimiento al Plan Nacional de Desarrollo)* [informe].

Instituto Nacional de Estadística y Censos (2021). *Encuesta Nacional Multipropósito de Hogares, 2020 (Seguimiento al Plan Nacional de Desarrollo)* [informe].

Jones, D. E., y Cunial, S. (2012). Derrota parlamentaria y reposicionamiento político de actores religiosos: el rechazo de la federación Alianza Cristiana de Iglesias Evangélicas de la República Argentina (ACIERA) a la ley de matrimonio igualitario. *Sociedad y Religión: Sociología, Antropología e Historia de la Religión en el Cono Sur*, 22 (37), 85-122.

- Juan Pablo II (1980). *Dives in Misericordia*. Biblioteca de Autores Cristianos.
- Korstanje, M. E. (2010). El miedo político en C. Robin y M. Foucault. *Revista de Antropología Experimental*, 10, 111-132.
- Kristeva, J. (1982). *Powers of Horror. An Essay on Abjection*. Columbia University Press.
- Lantigua, D. M. (2016). The Image of God, Christian Rights Talk, and the School of Salamanca. *Journal of Law and Religion*, 31 (1), 19-41. Doi: 10.1017/jlr.2016.1
- Las Casas, B. (1566). *Apologética Historia Sumaria*. El Libro Total [ePUB].
- Las Casas, B. (1992). *Apologética Historia Sumaria* [III]. Alianza Editorial.
- Las Casas, B. (2017a). *Historia de las Indias* [I]. Fondo de Cultura Económica.
- Las Casas, B. (2017b). *Historia de las Indias* [III]. Fondo de Cultura Económica.
- Lauren, P. G. (1998). *The Evolution of International Human Rights: Visions Seen*. University of Pennsylvania Press.
- Lauren, P. G. (2002). Las fuerzas de transición en la evolución de los derechos humanos internacionales. *Anuario de Derechos Humanos. Nueva Época*, 3, 303-316.
- Lauren, P. G. (2013). The Foundations of Justice and Human Rights in Early Legal Texts and Thought. En Dinah Shelton (Ed.), *The Oxford Handbook of International Human Rights Law*, 163-193. Oxford University Press.
- Le Goff, J. (1991). *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*. Paidós.
- Levi, P. (1989). *Los hundidos y los salvados*. Muchnik Editores.
- Lévinas, E. (2002). *Fuera del sujeto*. Caparrós.
- Lévinas, E. (2008). *Dios, la muerte y el tiempo*. Cátedra.

- López Reyes, E. X., y Colcha Guamán, L. P. (2020). Con evidente “apropósito”: la homosexualidad prehispánica. *Revista de Historia, Patrimonio, Arqueología y Antropología Americana*, 3, 91-114. Doi: <https://doi.org/10.5281/zenodo.4065874>
- Malebranche, N. (2015). *Tratado del amor de Dios*. Encuentro.
- Maritain, J. (2012). *Christianity and Democracy. The Rights of Man and the Natural Law*. Ignatius Press.
- Martínez Cano, S. (2021). La Querrela de las Mujeres en el siglo XXI. Teología feminista y patriarcalización en ambientes católicos. *Carthaginensia*, 37 (72), 453-485.
- Mèlich, J. C. (2021). *La fragilidad del mundo: ensayo sobre un tiempo precario*. Tusquets.
- Molina, F. (2017). *Cuando amar era pecado. Sexualidad, poder e identidad entre los sodomitas coloniales (Virreinato de Perú, siglos XVI-XVII)*. Instituto Francés de Estudios Andinos & Plural Editores.
- Montoya Herrera, O. (2001). Discriminación por la orientación sexual. En Patricio Benalcázar Alarcón (Ed.) y María Judith Salgado (Comp.), *Diversidad, ¿sinónimo de discriminación?*, 133-142. Fundación Regional de Asesoría en Derechos Humanos (INREDH).
- Morán Faúndes, J. M. (2012). Sexualidad y alteridad: argumentos del conservadurismo religioso cordobés contra el matrimonio “igualitario”. *Sociedade e Cultura*, 15 (2), 347-358.
- Mott, L. (1997). Etno-historia de la homosexualidad en América Latina. *Historia y Sociedad*, 4, 123-144.
- Murúa, M. (de) (1962). *Historia general del Perú, origen y descendencia de los incas*. Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo.

- Nancy, J. L. (2006). *Ser singular plural*. Arena Libros.
- Pablo VI (1965). *Dignitatis humanae*. Biblioteca de Autores Cristianos.
- Panikkar, R. (1979). The Myth of Pluralism: The Tower of Babel – A Meditation on Non-Violence. *Cross Currents*, 29 (2), 197-230.
- Pérez, F. (2015). *La idea de alteridad en el pensamiento filosófico de Enrique Dussel. Génesis, constitución crítica y problemática en un mundo global (1960-2000)* [tesis doctoral]. Universidad del País Vasco, San Sebastián, España.
- Pew Research Center (2014). *Religion in Latin America. Widespread Change in a Historically Catholic Region* [informe].
- Polo, L. (1999). *Antropología trascendental* [I]. Ediciones Universidad de Navarra.
- Polo, L. (2012). *Estudios de filosofía moderna y contemporánea*. Ediciones Universidad de Navarra.
- Preciado, P. B. (2017). *Historia de una palabra: queer*. Popova.
- Quinn, D. (2014). Un Muro de Berlín en torno al cristianismo. El intento de poner la religión en cuarentena y cómo resistirse a él. En Martin Kugler y Francisco J. Contreras (Eds.), *¿Democracia sin religión? El derecho de los cristianos a influir en la sociedad*, 21-36. Stella Maris.
- Ramos-Lissón, D. (2013). *La fe de los primeros cristianos*. Ediciones Universidad de Navarra.
- Rancière, J. (2004). Política, identificación y subjetivación. *Metapolítica*, 8 (36), 26-32.
- Ratzinger, J. (1986). *Carta a los obispos de la Iglesia Católica sobre la atención pastoral a las personas homosexuales*.

- Ratzinger, J. (2006). *Verdad, valores, poder. Piedras de toque de la sociedad pluralista*. Rialp.
- Rawls, J. (1999). *A Theory of Justice*. Harvard University Press.
- Riofrío Martínez-Villalba, J. C. (2023). How to Deduce Human Rights From Natural Law and Other Disciplines. *Ius Humani, Revista de Derecho*, 12 (2), 27-52. Doi: <https://doi.org/10.31207/ih.v12i2.327>
- Rodríguez Plaza, B. (2003). *Isabel la Católica y la evangelización de América* [conferencia]. Encuentro ante los Embajadores de Hispanoamérica en Roma.
- Ruiz de Arce, J. (1545). *Relación de servicios. Advertencias que hizo el fundador del vínculo y mayorazgo a los sucesores en él*. El Libro Total [ePUB].
- Sagüés Sala, F. J. (2016). *Francisco de Vitoria y los derechos humanos*. Cuadernos de Pensamiento Español.
- Salgado, J. (2004). Análisis de la interpretación de inconstitucionalidad de la penalización de la homosexualidad en el Ecuador. *Foro. Revista de Derecho*, 3, 109-125.
- Sánchez Caro, J. M. (1997). Hermenéutica bíblica y teología. Reflexiones metodológicas. *Scripta Theologica*, 29 (3), 841-875. Doi: <https://doi.org/10.15581/006.29.10731>
- Sancho Ordóñez, F., y Lucas Platero, R. (2018). Memorias posibles para el movimiento trans* en Ecuador. *Ex Æquo*, 38, 49-65. Doi: <https://doi.org/10.22355/exaequo.2018.38.04>
- Sandoval Trigo, G. M. (2023). Descolonizar la constitución: ¿des-judeocristianizar el alma de las colonias? En Liliana Estupiñán-Achury, Lilian Balmant Emerique y Marco Romero Silva (Eds.), *Constitucionalismo de la resistencia y la integración desde y*

para Abya Yala, 127-144. Consultoría para los Derechos Humanos y el Desplazamiento – CODHES.

Schmitt, C. (2005). *El nomos de la tierra en el Derecho de Gentes del Jus Publicum Europaeum*. Editorial Struhart & Cía.

Schmitt, C. (2016). *El concepto de lo político*. Alianza Editorial.

Schönborn, C. (2014). El cristianismo: ¿presencia extraña o cimiento de Occidente? En Martin Kugler y Francisco J. Contreras (Eds.), *¿Democracia sin religión? El derecho de los cristianos a influir en la sociedad*, 37-53. Stella Maris.

Sellés, J. F. (1999). Introducción a la cuestión XXI del “De Veritate”. En Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 21. Sobre el bien*, 7-51. Cuadernos de Anuario Filosófico.

Sellés, J. F. (2013). Del amor personal humano al divino. Un estudio desde la antropología trascendental de L. Polo. *Veritas*, 28, 85-111.

Sheen, F. J. (1930). *The Divine Romance*. The Catholic University of America.

Simian-Yofre, H. (2011). La esclerosis de la Palabra: la Escritura. ¿Qué está escrito? ¿Cómo lo lees? (Lucas 10, 26). *Estudios Bíblicos*, 69, 55-77.

Solodkow, D. M. (2010). América como traslado del infierno: evangelización, etnografía y paranoia satánica en Nueva España. *Cuadernos de Literatura*, 14 (28), 172-194.

Staten, H. (1984). *Wittgenstein and Derrida*. University of Nebraska Press.

Stryker, S. (2017). *Historia de lo trans. Las raíces de la revolución de hoy*. Continta Me Tienes.

Subirats, E. (1994). *El continente vacío: la conquista del Nuevo Mundo y la conciencia moderna*. Siglo XXI.

Taller de Comunicación Mujer (2012). *Análisis estadístico de clínicas de “rehabilitación” en el Ecuador* [informe].

Taller de Comunicación Mujer (2014). *Violencia y discriminación contra mujeres lesbianas en el Ecuador. Informe Sombra para la Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación hacia Mujeres (CEDAW)* [informe].

Taller de Comunicación Mujer (2015). *Violencia y discriminación contra mujeres lesbianas en el Ecuador. Informe Sombra para la Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación hacia Mujeres* [informe].

Taller de Comunicación Mujer (2019). *Terapias de deshomosexualización en Ecuador. El patrón de impunidad por motivos de orientación sexual e identidad de género* [informe]. Corporación Promoción de la Mujer.

Taller de Comunicación Mujer (2020). *Informe sobre violencia y discriminación contra mujeres lesbianas, bisexuales y personas trans de Cuenca, Guayaquil y la Zona Andina Norte de Ecuador* [informe]. Corporación Promoción de la Mujer.

Taller de Comunicación Mujer, Fundación Regional de Asesoría en Derechos Humanos, Surkuna y Coalición Nacional de Mujeres del Ecuador (2018). *Acceso a la justicia de las mujeres en Ecuador* [informe].

Todorov, T. (2003). *La conquista de América. El problema del Otro*. Siglo XXI.

Todorov, T. (2008). *Los abusos de la memoria*. Paidós.

Touchard-Houlbert, A. (2010). Surgimiento y evolución de la cultura manteña-huancavilca: reflexiones acerca de los cambios y continuidades en la costa del Ecuador prehispánico. *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, 39 (3), 551-561. Doi: <https://doi.org/10.4000/bifea.1750>

- Tribunal Constitucional del Ecuador (1997). Resolución No. 106-1-97, de 25 de noviembre de 1997, sentencia del caso No. 111-97-TC. Registro Oficial No. 203.
- Urbano, L. (1924). Las analogías predilectas de Santa Teresa de Jesús. *Ciencia Tomista*, 29, 350-370.
- Vega-Dávila, E. (2022). Plegarias diversas, cuerpos que oran. Género, religión y lenguaje. *Debate Feminista*, 63, 53-76. Doi: doi.org/10.22201/cieg.2594066xe.2022.63.2316
- Vitoria, F. (de) (1960). *Obras. Relecciones teológicas*. Biblioteca de Autores Cristianos.
- Waldron, J. (2010). *The Image of God: Rights, Reason, and Order*. Cambridge University Press.
- Ward, J. (2015). *Not Gay: Sex Between Straight White Men*. New York University Press.
- Weil, S. (2000). *Escritos de Londres y últimas cartas*. Trotta.
- Weil, S. (2019). *La persona y lo sagrado*. Hermida Editores.
- Witte Jr., J. (2017). From Gospel to Law: The Lutheran Reformation and Its Impact on Legal Culture. *Ecclesiastical Law Journal*, 19, 271-291. Doi: 10.1017/S0956618X17000461
- Witte Jr., J., y Latterell, J. J. (2015). Christianity and Human Rights: Past Contributions and Future Challenges. *Journal of Law and Religion*, 30 (3), 353-385. Doi: 10.1017/jlr.2015.29
- Wittig, M. (1992). *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*. Ediciones Egales.
- Wojtyła, K. (1997). *Mi visión del hombre: hacia una nueva ética*. Ediciones Palabra.
- Žižek, S. (2009). *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*. Paidós.
- Žižek, S. (2011). En contra de los derechos humanos [traducción]. *Suma de Negocios*, 2 (2), 115-127.

Referencias audiovisuales

- Abramović, M. (1974). *Rhythm 0* [performance]. Studio Morra, Nápoles, Italia.
- Ambrossi, J., y Calvo, J. (2020). *Veneno* [serie de televisión]. Atresmedia Televisión.
- Asociación Silueta X (2021, 11 de noviembre). *Priscila se encuentra secuestrada en una Clínica de conversión o de tortura en Chone, Manabí, Ecuador* [video]. YouTube. www.youtube.com/watch?v=jJFQnqp79Xg
- Bronski Beat (1984). Smalltown Boy [canción]. En *The Age of Consent*. London Music Stream Ltd.
- Davies, R. T. (2021). *It's a Sin* [serie de televisión]. Red Production Company.
- Gossip (2009). Men in Love [canción]. En *Music for Men*. Sony Music.
- Izal, M. (2023). El miedo [canción]. En *El miedo y el paraíso*. Altafonte.
- La Casa Azul (2007). La revolución sexual [canción]. En *La revolución sexual*. Elefant Records.
- La Habitación Roja (2016). 24 de marzo [canción]. En *Sagrado corazón*. Sony Music.
- Macklemore & Ryan Lewis (2012). Same Love [canción]. En *The Heist*. Macklemore, LLC.
- Mägo de Oz (1996a). Jesús de Chamberí [canción]. En *Jesús de Chamberí*. Locomotive Music.
- Mägo de Oz (1996b). La canción de Pedro [canción]. En *Jesús de Chamberí*. Locomotive Music.
- Mägo de Oz (2000). El que quiera entender que entienda [canción]. En *Finisterra*. Locomotive Music.
- Mägo de Oz (2019). Ira Dei [canción]. En *Ira Dei*. Warner Music Spain.

Mägo de Oz (2021). Quiero que apagues mi luz [canción]. En *Bandera Negra*. Warner Music Spain.

Malick, T. (2019). *A Hidden Life* [película]. Studio Babelsberg.

Marwán & Nach (2023). Lo llaman vida [canción]. En *Lo llaman vida*. Noviembre Records.

Murphy, R. (2021). *Halston* [serie de televisión]. Ryan Murphy Productions.

Porchetto, R. (1986). Corazones muertos [canción]. En *Noche y Día*. Sony Music.

Serrano, I. (2014). Absoluto [canción]. En *La Llamada*. Sony Music.

Spielberg, S. (1993). *La Lista de Schindler* [película]. Amblin Entertainment.

The Irrepressibles (2024a). Yo Homo [canción]. En *In the Rhythm*. Of Naked Design.

Zec, M. (2014). *Marina Abramović on Rhythm 0* [video]. Marina Abramović Institute, Vimeo. <https://vimeo.com/71952791>

Referencias literarias

Arenas, R. (2004). *El portero*. Tusquets.

Burroughs, W. (2013). *Queer*. Anagrama.

Coetzee, J. M. (2003). *Esperando a los bárbaros*. Debolsillo.

Fest, J. (2007). *Yo no. El rechazo del nazismo como actitud moral*. Taurus.

Harden, B. (2014). *Evasión del Campo 14*. Kailas.

Houellebecq, M. (2005). *La posibilidad de una isla*. Alfaguara.

Louis, E. (2015). *Para acabar con Eddy Bellegueule*. Salamandra.

Morgenstern, C. (1964). The Impossible Fact. En Max E. Knight, *The Gallows Songs*.

Christian Morgenstern's Galgenlieder. University of California Press.

Novo, S. (1972). *Las locas, el sexo, los burdeles*. Organización Editorial Novaro.

Proust, M. (2011). *Sodoma y Gomorra. En busca del tiempo perdido [IV]*. Alianza Editorial.

Shelley, M. (2007). *Frankenstein*. Alianza Editorial.