

# Análisis de la masculinidad eclesial desde la óptica de los estudios decoloniales

*Simón Pedro García Núñez<sup>1</sup>*

## **Introducción**

Este texto se propone presentar una reflexión teórica que contribuya a proporcionar elementos para hacer inteligible el proceso de construcción de la masculinidad eclesial, a la luz de los aportes de las teorías feministas decoloniales. Las ideas expuestas constituyen un recorte del apartado teórico de un proyecto de investigación actualmente en curso y de carácter exploratorio. En tal pesquisa centramos nuestra atención, en un grupo de exseminaristas de la región del Bajío de México, cuya memoria fue rescatada y problematizada.

Es fundamental para el lector plantearse la pregunta del por qué estudiar la masculinidad eclesial, para tener aliento de entablar un diálogo profundo y sostenido. Más allá del inte-

---

<sup>1</sup> Estudiante del doctorado en Sociología, Universidad Federal de Paraíba en Brasil.  
Contacto: pedrogags@gmail.com

rés personal, el estudio de los actores religiosos desde el prisma de los estudios decoloniales estriba en el presupuesto de que algunos actores tienen un papel central en el devenir, conservación y ampliación del sistema moderno colonial. En tales actores podemos identificar un papel más activo, de mayor jerarquía y capacidad de ordenamiento, desde donde contribuyen a su reproducción.

En este tenor, los sujetos del clero católico, es decir, seminaristas, religiosos y sacerdotes, en suma, la cadena de mando eclesiástica, han incorporado una versión altamente concentrada de los contenidos del sistema colonial moderno, especialmente del sistema colonial de poder y género. Son una pieza clave de este sistema que resiste y persiste. En este mismo sentido, los seminarios católicos y otras instituciones de formación de cuadros son espacios privilegiados de la reproducción de la colonialidad. Es interesante señalar que la palabra *seminario* viene de la palabra *semillero*, es decir, es uno de los espacios donde se cultivan las semillas para la continuidad del proyecto de mundo de la colonialidad.

## **La genealogía patriarcal-colonial como matriz generadora de la masculinidad eclesiástica**

En esta primera parte, elaboraremos una caracterización breve de la masculinidad eclesiástica para, posteriormente, exponer algunos de sus trazos genealógicos que puedan contribuir a la comprensión de su conformación, en el marco de procesos históricos de amplia data. Se trata, pues, de un recorrido teórico que, no obstante, se desdobra cotidianamente en la vida de los actores eclesiásticos. Con el propósito de ejemplificar este hecho retomaremos una breve narración que representa un ejemplo empírico altamente ilustrativo:

Recuerdo que aquella tarde, al final del día, estábamos los setenta seminaristas de la facultad del seminario menor –los compañeros teníamos entre catorce y dieciocho años– estábamos sentados en aquellas sillas negras codo con codo, cansados y caídos del sueño. Todos nos pusimos tensos cuando el prefecto, que era la máxima autoridad de la facultad del seminario menor, habló con un tono de voz lleno de desprecio: «el seminario no es lugar para maricas... algunos van por los pasillos abrazados de los hombros, eso es de maricas... los hombres no se abrazan...», me quedé helado porque yo era uno de los que hacían

esa «mariconería». Años más tarde descubriría que ese mismo sacerdote junto con otro, ambos prefectos, abusaban sexualmente de manera sistemáticamente de los seminaristas. A la fecha siguen impunes. (García y Velásquez, 2021, p. 8)

Esta breve narración es ilustrativa del hecho de que dentro de los seminarios católicos existen una serie de reglas que establecen las formas legítimas de vivir los cuerpos, los deseos y los afectos (Prieto, 2018), que pretenden y, de hecho, construyen en los aspirantes a sacerdotes un modelo de masculinidad marcado por la heterosexualidad, virilidad y servicialidad, privado de contacto sexual, afectivo y erótico, con una fuerte disposición al silencio y la obediencia (García y Velásquez, 2021). Estas disposiciones consiguen ser incorporadas profundamente en los cuerpos, no simplemente por la acción de los procesos de socialización, que ciertamente tienen un papel importante. No obstante, es necesario ampliar la mirada y reconocer la existencia de una genealogía de amplia data, que se expresa en este fenómeno, y a la cual intentamos hacer inteligible mediante las contribuciones del pensamiento decolonial. Aunque no es objeto de este texto exponerlas en toda su extensión, intentaremos retomar algunas ideas en torno a esta reflexión para contribuir a la comprensión de la masculinidad eclesial.

A continuación, elaboraremos un comentario sobre la matriz colonial que opera como generadora de prácticas y significados que repercuten significativamente en la conformación de la masculinidad eclesial. De acuerdo con Espinosa, Gómez y Ochoa (2014), la colonialidad como rasgo de la modernidad establece una serie de dicotomías o segmentaciones, creando mecanismos de estratificación y jerarquización. En estos términos, parecería que estamos ante un proceso restringido a la modernidad; no obstante, como demostrará Segato (2015), la estabilización de estos procesos debe ser contextualizada en un horizonte histórico de mayor amplitud.

Dando continuidad al planteamiento de Segato (2015), es posible rastrear el surgimiento de tales procesos de dicotomización y segmentación como tendencias que se establecen milenios antes de la modernidad, consiguiendo estabilizarse y experimentar mínimos cambios a lo largo del tiempo. Estaríamos viviendo actualmente en esta época, que ella llama «prehistoria patriarcal de la humanidad» o «patriarcado de baja intensidad», caracterizada por una temporalidad tan extensa y que avanza tan lentamente que se confunde con lo natural, cuyos rasgos a partir de la modernidad colonial se radicalizan, y se convierten

en un patriarcado de alta intensidad. Por lo que podemos decir que los sistemas de la modernidad colonial no inventan las estratificaciones y jerarquizaciones, solo las exacerbaban y perfeccionan sus mecanismos de dominación. Este punto es importante porque contextualiza, en una historia de mayor extensión, a la conformación de la masculinidad eclesiástica.

Complementando las ideas previas, Lugones (2008) afirma que la primera clasificación colonial fue la división entre humanos y no humanos, y la invención del género es correlativa a esta. Es sugerente que esta estructura segmentada se sirve de otras segmentaciones, que pueden ser previas o implicar desdoblamientos futuros. Algunas de ellas, por ejemplo, entre paganos e hijos de Dios, entre salvados y condenados, creyentes o herejes, por mencionar algunas. La observación anterior es reveladora, porque en clasificaciones tales como «hijo de Dios» o «elegido por Dios», que caracterizan la subjetividad e intersubjetividad de los actores eclesiásticos –y que, incluso, están presentes rutinariamente en las narrativas litúrgicas–, se compactan segmentaciones anteriores, como las que hemos señalado, las cuales constituirían su genealogía, heredando y perpetuando componentes belicosos, violentos, destructivos y excluyentes. Así, el sujeto que ha incorporado la fuerza de esta genealogía, al negar, deslegitimar o incluso destruir al otro, no solo ha concebido a ese otro como un «no humano», «no hijo de Dios», «no elegido por Dios», etc., sino que mediante un acto sociogenealógico, deposita en ese otro todos los significados condensados en la genealogía, es decir, al pagano, el condenado, el hereje.

En el transcurso de amplios periodos de tiempo, las segmentaciones patriarcales y coloniales se han estabilizado y reproducido con altísima eficacia. Quizás, una de sus expresiones más ilustrativas sea el hecho de que, en el devenir de las sociedades, el género masculino se ha constituido como central y universal, al mismo tiempo que se ha colocado a lo femenino como privado, particular y marginal; este sistema solo es posible en la complementariedad binaria. La masculinidad como componente del patriarcado inculca un *ethos* que compartimenta, jerarquiza, subdivide y reduce virulentamente la concepción de la realidad (Segato, 2015), que opera rutinariamente en las interacciones cotidianas. Este movimiento alcanza los diferentes aspectos del mundo de la vida, estableciendo reglas implícitas y explícitas.

Esto es especialmente revelador al observar la Iglesia católica, una institución que históricamente se ha cimentado en la inferiorización de lo femenino, pero también de lo masculino, en el sentido de que hacia dentro de la

concepción de la masculinidad hegemónica, son reconocidas múltiples segmentaciones que atribuyen jerarquizaciones a los sujetos masculinos. Así, la masculinidad neocolonial reconoce niveles de estatus, y los sujetos se ven obligados a disputar y competir para adquirirlos, a través del cumplimiento de pruebas. Sobre este sujeto pesa un imperativo de actuar bajo la mirada de evaluación de los pares para probar y reconfirmar habilidades de resistencia, agresividad, capacidad de dominación y acumulación de recursos, para poder desplegar un poder de dominación.

Existen cinco aspectos o potencialidades en las que el sujeto, marcado por la masculinidad hegemónica, busca la acumulación de dominio: bélica, sexual, intelectual, económica y moral. La acumulación y ostentación de estos recursos permite al portador ser reconocido y titulado como sujeto masculino (Segato, 2015). El carácter obligatorio de estas potencialidades se constituye como un mandato, y, en conjunto, los mandatos de las masculinidades configuran una performatividad que es el pasaporte para pertenecer a la corporación de los hombres viriles.

Otro elemento central de esta masculinidad es la obligatoriedad de la heterosexualidad como elemento estructurante del sistema colonial de género (Prieto, 2018). Esto opera en los seminarios católicos de manera articulada con una cultura del secreto y la obediencia, que no permite que emerjan voces disidentes o fallas de narrativas, por lo que quienes ponen en riesgo el discurso oficial son expulsados de la institución. Es importante matizar que esto tiene dos lógicas: una hacia dentro y otra hacia fuera. Mientras el incumplimiento de la norma queda de puertas para adentro, en silencio y secreto, hay un nivel de permisividad. Sin embargo, si hay posibilidades de que la misma situación se infiltre en la esfera pública, la sola posibilidad es considerada como una amenaza y activa una reacción enérgica. Así, cuando un seminarista revela una orientación sexual diferente a la normatividad heterosexual, es expulsado. Este movimiento duplo puede ser observado en otras ocasiones, como en el encubrimiento de pederastas y otros escándalos, relacionados con la búsqueda de conservar una imagen de pureza y ejemplo moral.

En lo concerniente a los efectos de la colonialidad respecto de la sexualidad, esta es reducida a lo *maculo*, en el sentido de mancha, y puede interpretarse, de acuerdo con la noción cristiana del pecado, como un acto merecedor de castigo; y el sujeto sexual se reduce a un otro penetrado y feminizado (Segato, 2015, p. 128). Trasladando este planteamiento al problema de la constitución de

los actores eclesiásticos católicos, podemos afirmar que existe una tradición de larga data dentro de la iglesia católica en lo que concierne a su posicionamiento frente a la sexualidad, la cual se expresa hasta nuestros días, que podríamos resumir, en palabras de Coelho (2019), como una postura de «desconfianza, negación y represión». Este autor ha documentado, mediante un estudio comparado entre diferentes religiones y su posición respecto a la sexualidad, que ninguna otra religión concede a la virginidad y el celibato el estatuto que el catolicismo les confiere, lo que favorece la existencia de posturas ultraconservadoras por parte de esta institución. El catolicismo no ha mostrado interés en adquirir una posición más moderada e incluyente, pues tiene, hasta el momento, un monopolio de la fe.

Estas observaciones colocan luz sobre un aspecto en el que se cruzan con especial intensidad los vectores de la masculinidad hegemónica como componente de los sistemas de la colonialidad, ambos procesos como matrices desde las cuales se construye la masculinidad eclesiástica. Nos referimos al carácter homogeneizador del proyecto de la colonialidad, que se observa en el proceso formativo de los seminaristas, en el que los aspirantes deben inscribirse o someterse a una masculinidad hegemónica.

La pregunta ahora es: ¿cómo operan las genealogías de la colonialidad en los actores religiosos? Esta es una pregunta muy amplia, a la que solo podremos responder a modo de provocación. Es sugerente que esta genealogía sea fundante de la Iglesia católica. Es razonable afirmar que es por medio de la acción de esta y otras instituciones que las invenciones del patriarcado llegan hasta el presente, y que cada una de las segmentaciones que diferentes investigadores señalarán –por ejemplo, civilización y barbarie (Espinosa, Gómez y Ochoa, 2014), humano y no humano (Lugones, 2008), raza (Quijano, 2014)– son fases de este embrión que llamamos *pensamiento colonial moderno*.

### **Desdoblamiento del *ethos* colonial en la masculinidad eclesiástica, como tendencia homogeneizante que encuentra resistencias**

A continuación, reflexionaremos sobre el desdoblamiento de la genealogía de la colonialidad en la conformación de la masculinidad eclesiástica, como una operación reductora-homogeneizadora, la cual puede entenderse como

un vector de fuerza que no opera en el vacío, ya que procesos de resistencia también están presentes. Es posible entender la persistencia de ciertas formas disidentes respecto a las formas canónicamente establecidas por los sistemas coloniales como formas de resistencia con las que el sistema colonial entra en confrontación, de ahí que sean denostadas por los portavoces de las instituciones coloniales como informales, antinaturales, perversas o no deseadas.

La observación planteada se puede movilizar para pensar la tensión entre el proceso de masculinidad eclesial, fuertemente marcada por el proyecto de la modernidad colonial, en el sentido de que los intentos reduccionistas y homogeneizadores del colonialismo encuentran resistencias, que son los propios cuerpos de los seminaristas con orientaciones disidentes del patrón canónico. Nos referimos a los actores eclesiales homosexuales, cuyos cuerpos y subjetividades se convierten en un campo de guerra simbólico, donde hay una batalla constante entre sus deseos y los mandatos de la dominación.

Se trata de una situación paradójica, ya que para permanecer dentro de la institución, los aspirantes homosexuales necesitan construir una forma de ser dentro de lo establecido siendo reconocidos como legítimos por el sistema colonial de género, expresado en los lineamientos institucionales de la iglesia católica, presentes en una serie de documentos entre los que destacan las *Normas básicas y ordenamiento básico de los estudios para la formación sacerdotal en México* (CEVyM, 2012). No obstante, al mismo tiempo, soportan una experiencia transgresora y disidente del mismo canon: su orientación sexual homoafectiva, que, vista desde su posición de sujetos religiosos que han incorporado en muy alta dosis las disposiciones coloniales, se conciben, a la vez, como los elegidos por Dios, sagrados y divinos, pero al mismo tiempo como sodomitas, pecadores y condenados. De esta manera las dos fuerzas luchan permanentemente en sus cuerpos y subjetividades. Se trata de una situación recurrente e invisibilizada, pues los seminarios católicos han sido históricamente un refugio donde las personas homosexuales podían encontrar un espacio seguro frente a una sociedad que los relegaba (Bruni, 2019).

Una idea que enriquece esta reflexión es planteada por Lugones (2008), al afirmar que la colonialidad del género y del poder tiene dos caras, una oculta/oscura y otra visible/clara. La primera de estas dos caras, la cara visible, organiza la vida de las personas consideradas como humanas por el sistema colonial. Estas serían las que se adhieren y encajan en sus segmentaciones dominantes, como hombre heterosexual y blanco, por citar algunos de los mar-

cadores; y las que no cumplen con estos requisitos son excluidas de las esferas de autoridad colectiva.

El señalamiento de la profesora Lugones nos ocupa en el sentido de que las personas disidentes de las normas de la colonialidad son sistemáticamente deslegitimadas, marginadas y ocultadas de los procesos visibles del sistema de género colonial, y el «lado oculto/oscurο del sistema de género fue y es completamente violento» (Lugones, 2008, p. 71). Hay una gran tarea pendiente de profundizar en la reflexión sobre la forma en que los seminaristas homosexuales construyen su masculinidad dentro de la institución, cómo se resuelve la construcción de un modo de ser legítimo mientras logra cumplir con algunas características de validez en un cuerpo que, desde la perspectiva de la institución de la Iglesia, es ilegítimo.

No obstante, no podemos ser ingenuos y suponer que el carácter oscuro de la colonialidad solo opera en los sujetos que ocupan posiciones subalternas dentro del sistema, puesto que el ocultamiento es posible, precisamente, por la complicidad de la mayoría de los actores, sin limitarnos a los de tipo religioso. Por tanto, podemos afirmar que existen dispositivos que contribuyen a invisibilizar las relaciones de dominación, subordinación y control, que abarcan la totalidad de las relaciones sociales marcadas por la colonialidad, que no obstante operan con especial intensidad en el marco de algunos fenómenos sociales, procesos y situaciones específicas.

En este sentido, el estudio de la masculinidad eclesiástica supone el reto de intentar penetrar una fuerte coraza, ya que, como nos muestran los planteamientos de Lugones (2008), estamos ante un fenómeno que no se muestra totalmente, que activamente es oculto, pues opera como mecanismo de poder. Por tal motivo, es importante enfatizar que los aspectos en los que conseguimos colocar alguna luz son parciales, apenas buscan favorecer el proceso de búsqueda por la inteligibilidad de esta problemática.

La colocación del argumento previo no debe ser subestimada. Podría parecer un cliché enfatizar el carácter inacabado del conocimiento y la capacidad limitada de inteligibilidad de la ciencia, lo cual es una obviedad. No obstante, al colocar en el centro el tema del poder desde un enfoque decolonial, nos encontramos con el hecho de que, aunque los procesos coloniales operan con altísimos niveles de opacidad para los actores que los vivimos, presentan una altísima eficacia. Segato (2003) afirmará que el poder no se muestra ni tiene



interés en revelarse, porque no quiere ser observado, ya que en tal oscuridad radica su principal mecanismo de dominio.

Por tanto, los procesos a los que nos referimos se desdoblán en parte ocultos y en otra visibles, pasando desapercibidos por los actores, incluidos los de tipo eclesial. No obstante, operan con alta eficacia, al tal grado de haberse naturalizado e incluso sacralizado, y se asumen como una «voluntad divina». Un ejemplo bien conocido es que la Iglesia católica únicamente concede a los hombres la posibilidad de acceder a ciertos ministerios, como el diaconal o presbiterial, algo que no siempre fue así, y cuyo establecimiento y reproducción hasta nuestros días es una de tantas otras muestras de la existencia de un pacto patriarcal institucional, que hunde sus raíces también en la cotidianidad, desde cuya base construye los fundamentos de su legitimación y continuidad.

Así los aspirantes al sacerdocio rápidamente son envueltos en una serie de procesos que no son transparentes para ellos ni para sus superiores. Recordemos que estamos situados en el cerne de una institución que es opaca en su dinámica propia, tanto al interno como en su imagen pública. En este sentido, es importante señalar que la Iglesia católica se caracteriza por tener un carácter hermético y corporativo. Vamos más allá y apoyándonos de las reflexiones de Segato (2003), las instituciones coloniales administran su poder a través del silencio, es decir, la cohesión para no nombrar los hechos. En tal mecanismo está implícita la tentativa de preservar el estado de las cosas. Para gestionar eventuales fugas de narrativas, la Iglesia católica ha dispuesto de este mecanismo de opacidad para perpetuar su dominio, blindándose de la crítica. Inmersos en este esquema, formas de violencia institucionalizadas y sumamente refinadas se desarrollan, y esto sucede al mismo tiempo que no tenemos maneras de nombrarlas. De esta manera, pasan inadvertidas.

Lo anterior nos lleva a colocar nuestra atención en el proceso formativo de los seminaristas, sus prácticas y discursos, como alternativa para observar los desdoblamientos de la colonialidad en el proceso de conformación de la masculinidad eclesial. Este proceso formativo constituye un espacio privilegiado, en el que se realizan con especial intensidad los procesos de incorporación y radicalización de las segmentaciones jerárquicas coloniales y patriarcales. Para describir esto, podemos observar diferentes momentos del proceso formativo, el cual es conformado por una rutina en la que existen una serie de momentos rituales, como diariamente asistir a misa, rezar el oficio litúrgico en diferentes ocasiones a lo largo del día y varios otros momentos de formación religiosa.

En cada una de estas actividades son reafirmados los contenidos considerados necesarios para la formación de los futuros sacerdotes. Un análisis pormenorizado del contenido de los discursos podría proporcionar más elementos para respaldar la hipótesis que colocamos. No obstante, para los fines de este texto, utilizaremos algunos ejemplos ilustrativos en términos de análisis de discurso.

En sintonía con lo anterior llevaremos nuestra atención a algunas fórmulas narrativas, que consiguen mostrar de manera ilustrativa la manera como el proceso segmentador y jerarquizante de la colonialidad opera. Algunos mensajes rutinarios que están presentes cotidianamente en el proceso formativo, como la frase del evangelio de Mateo (22:14), que dice: «Muchos son llamados y pocos elegidos», construye en términos subjetivos e intersubjetivos una posición de poder, basada en la exclusividad de la pertenencia a una corporación sagrada, fundada en un llamado divino. Otro ejemplo interesante puede ser el lema del seminario menor de Nuestra Señora de la Asunción, ubicado en el estado de Aguascalientes, que versa de la siguiente manera: «Atrévete a ser alguien extraordinario». En este caso también hay una demarcación entre los elegidos con un carácter extraordinario y los otros a quienes resta la ordinariadad. En ambos casos está presente la suposición de una superioridad dada por la pertenencia a la corporación eclesiástica.

Podríamos decir que para el seminarista existe una marcada dicotomía entre los elegidos por Dios y los no elegidos. Dentro de cada una de estas dualidades hay otras segmentaciones. Un ejemplo ilustrativo es la estructura jerárquica del clero católico, que se caracteriza por un fuerte corporativismo, en el que en cada nivel corporativo operan pequeños núcleos sumamente herméticos. Es notable la observación de que, para penetrar en tales ámbitos clausurados, han sido estipulados procesos largos y rigurosamente fiscalizados por parte de actores de los escalafones más altos dentro de esta estructura corporativa.

Los seminarios constituyen espacios importantes para la iglesia católica, porque es ahí donde se forman los futuros sacerdotes y, por lo tanto, ahí se radicalizan las posturas de la institución, para ser incorporadas y fijadas en los aspirantes. En este sentido, dentro de los seminarios se idealiza y radicaliza un tipo de masculinidad marcadamente hegemónica. No obstante, la iglesia es solo una portadora de las semillas del patriarcado y de la modernidad colonial. Hoy existen otros actores que se erigen como protagonistas en estos procesos, como las grandes corporaciones, por ejemplo. El estudio de cómo operan estos procesos

en los sujetos eclesiásticos puede contribuir a hacer inteligibles los procesos de adaptación y mutación de este sentido común patriarcal y colonialista.

## Consideraciones finales

Los actores eclesiásticos asumen la tarea de contribuir a separar y segmentar activamente lo sagrado de lo profano usando una metáfora evangélica: «Separar el trigo de la paja». En este proceso se desarrolla una compulsión por segmentar jerárquicamente la concepción de la realidad social bajo una serie de esquemas duales, pero esta tendencia implica una tensión, ya que la realidad social es compleja y se resiste a los choques reductores y homogeneizadores del patriarcado y la colonialidad. Hay una serie de tensiones como aspectos fundantes de la Iglesia católica; quizá, la tensión sexual sea uno de los ejemplos más representativos y estridentes que pueden ser actualmente observados.

Consideramos la existencia de tensiones como constitutivas del proyecto colonialista y del patriarcado, por lo que necesariamente implicarán cambios futuros, que dependerán de contramovimientos que consigan fisurar y desestabilizar las estructuras de dominación. Aunque probablemente una reflexión sociológica no cambie el estado de las cosas, los grandes cambios sociales tampoco pueden ser consolidados sin las contribuciones del pensamiento social, como afirma la profesora Maria Gohn (2014), una referencia en el estudio de los movimiento sociales.

Si hoy podemos hablar de este y otros temas que hasta no hace mucho tiempo eran considerados tabú, es porque movimientos políticos y sociales – pero también académicos, especialmente el feminismo– han construido mayores espacios de posibilidad para el pensamiento y la práctica (Ballestrin, 2020). En este sentido, el estudio de la masculinidad eclesiástica es una pequeña parte en un esquema más amplio, que en última instancia intenta responder a la cuestión de cómo seguir agrietando el sistema colonial-patriarcal.

## Referencias

- Ballestrin, L. (2020). Feminismo De(s)colonial como Feminismo Subalterno Latino-Americano. *Revista Estudos Feministas*, 28 (3), 1–12. Recuperado de <<https://doi.org/10.1590/1806-9584-2020v28n375304>>.
- Bruni, F. (15 de febrero de 2019). The Vatican's Gay Overlords. *The New York Times*. Recuperado de <<https://www.nytimes.com/2019/02/15/opinion/vatican-gay-priests.html>>.
- Comisión Episcopal para Vocaciones y Ministerios (CEVyM). (2012). *Normas básicas y ordenamiento básico de los estudios para la formación sacerdotal en México*. Ciudad de México: Comisión Episcopal para Vocaciones y Ministerios (CEVyM).
- Coelho Júnior, C. L. (2019). «Batizamos e aceitamos pessoas homoafetivas»: Um estudo sobre a produção de discursos acerca de sexualidades não hegemônicas na Igreja Batista do Pinheiro, Maceió [Tesis doctoral]. Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, Brazil.
- Espinosa Miñoso, Y., Gómez Correal, D., y Ochoa Muñoz, K. (Eds.). (2014). *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas decoloniales en Abya Yala*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- García Núñez, S. P., y Velásquez Saldívar, H. (2021). *La frontera de la masculinidad en un seminario católico. Bosquejo de la experiencia de la masculinidad eclesial*. Segundas Jornadas de Investigación en Estudios de Género.
- Gohn, M. da G. (2014). Teorias Clássicas da Ação Coletiva. O legado na construção dos estudos sobre os movimentos sociais. En Gohn, M. da G., *Novas teorias dos movimentos sociais* (pp. 19-58). São Paulo: Câmara Brasileira do Livro.
- Lugones, M. (2008). Colonialidad y Género. *Tabula Rasa*, 9, 73–101.
- Prieto Courries, F. C. R. (2018). *La disidencia sexual y el atravesamiento de la colonialidad*. X Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología XXV Jornadas de Investigación XIV Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR, Argentina. Recuperado de <<https://www.aacademica.org/000-122/674>>.
- Quijano, A. (2014). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En Assis Clímaco, D., *Cuestiones y horizontes: De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder* (pp. 777-832). Buenos Aires: Clacso.

Segato, R. L. (2003). *Las estructuras elementales de la violencia*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, María Inés Silberberg.

Segato, R. L. (2015). *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda*. Buenos Aires: Prometeo Libros.

