



La moral sexual como experiencia: sensibilidad ritual, discernimiento del deseo y administración de la intimidad en iglesias (neo)pentecostales de Montevideo

Sexual Morality as Lived Experience: Ritual Sensibility, Discernment of Desire, and the Administration of Intimacy in (Neo-)Pentecostal Churches in Montevideo



Laura Mercedes Oyhantcabal

Contacto:

Laura Mercedes Oyhantcabal - Email: mercedes.oyhant@gmail.com
ORCID 0000-0001-8983-7592

Filiaciones:

Universidad de la República

Citar como:

Oyhantcabal L. (2026). La moral sexual como experiencia: sensibilidad ritual, discernimiento del deseo y administración de la intimidad en iglesias (neo)pentecostales de Montevideo. *La Magnolia*, 2(1), 36-55.

Resumen:

En este artículo analizo cómo la moral sexual adquiere eficacia en ciertas iglesias (neo)pentecostales de Montevideo como sistema normativo y, a la vez, como experiencia corporal, afectiva y comunitaria. Me baso en una investigación etnográfica realizada entre 2022 y 2025 en cinco megai Iglesias, con observación participante y entrevistas en profundidad. Aquí examino tres operaciones articuladas: la producción de una receptividad sensible en el culto, el discernimiento moral del deseo afectivo sexual y la administración comunitaria de la vida sexo-afectiva. A partir del trabajo situado sobre algunas trayectorias afectivo-sexuales de feligreses y exfeligreses, busco mostrar cómo la regulación sexo-afectiva se vuelve plausible cuando se encarna en ritualidades, pedagogías sensibles, vínculos pastorales, circuitos de consejo, sanción y acompañamiento. La moral sexual no opera aquí como un mandato exterior aplicado sobre sujetos, sino como una forma de orientar percepciones, afectos y criterios con los que se evalúan cuerpo, pareja, placer y proyecto de vida. Este artículo sostiene además que esta eficacia moral es desigualmente generizada, ya que mujeres y varones no cargan del mismo modo con la pureza, la vergüenza ni la exposición pública de la transgresión.

Palabras clave: moral sexual; pentecostalismo; sexualidad; ritualidad; ofensivas antigénero

Abstract:

In this article, I analyze how sexual morality acquires efficacy in certain (neo-) Pentecostal churches in Montevideo as a normative system and, at the same time, as a bodily, affective, and communal experience. I draw on ethnographic research conducted between 2022 and 2025 in five megachurches, based on participant observation and in-depth interviews. I examine three articulated operations: the production of a receptive sensibility in worship, the moral discernment of sexual-affective desire, and the communal administration of sexual-affective life. Through a situated engagement with several sexual-affective trajectories of congregants and former congregants, I seek to show how sexual-affective regulation becomes plausible when it is embodied in ritual practices, sensory pedagogies, pastoral ties, and circuits of advice, sanction, and accompaniment. Sexual morality does not operate here as an external mandate imposed upon subjects, but as a way of orienting perceptions, affects, and criteria through which the body, partnership, pleasure, and life project are evaluated. The article further argues that this moral efficacy is unevenly gendered, since women and men do not bear the demands of purity, shame, or the public exposure of transgression in the same way.

Keywords: sexual morality; Pentecostalism; sexuality; ritual practice; antigender movements





La moral sexual como experiencia: sensibilidad ritual, discernimiento del deseo y administración de la intimidad en iglesias (neo)pentecostales de Montevideo

Sexual Morality as Lived Experience: Ritual Sensibility, Discernment of Desire, and the Administration of Intimacy in (Neo-)Pentecostal Churches in Montevideo



Laura Mercedes Dyhantcabal

Introducción

En una entrevista, Débora¹ recordó el campamento de una iglesia en el que se convirtió al pentecostalismo. La escena que trae ocurre en un momento de adoración, “con música muy lenta”. Mientras sonaba la banda, escuchó una voz “como de un trueno pero súper amorosa” que le hablaba directamente: “yo sé los planes de maldad que vos tenés”. Abrió los ojos. No había nadie. Los volvió a cerrar. La voz seguía. Cuando miró otra vez, estaba tirada en el piso. “Nunca había sentido algo así”, me dijo. La experiencia, sin embargo, no disolvió sus dudas sobre la existencia de Dios. Venía de una familia atea, se había pensado siempre como una persona amante de la ciencia y desconfiaba de la religión y la espiritualidad. Lo que allí empezó, entonces, no fue una certeza plena y cerrada en relación a la existencia o no de Dios, sino otra cosa, la apertura de una relación de confianza: un proceso por el cual esa voz se tornó una presencia que lentamente comenzó a volverse confiable, legible, y sobre todo orientadora de su vida.

Abro con esta escena porque allí se anuda una de las apuestas centrales del artículo: el vínculo entre religión, moralidad y sexualidad no se deja pensar solamente bajo la forma de una norma enunciada. La autoridad moral también se fabrica en experiencias que, en su reiteración, modulan la sensibilidad, vuelven verosímil una verdad espiritual y reorganizan la relación con una misma.

En Uruguay y en la región, distintos trabajos han mostrado que la sexualidad constituye un terreno privilegiado de disputa moral y política en algunas iglesias (neo)pentecostales (Bárcenas, 2022; Cabezas y Vega, 2022; Corrêa, 2020, 2022; Goldstein, 2020; González Vélez *et. al.*, 2018; Motta y Amat y León, 2018; Rostagnol, 2020; Torres Santana, 2019; 2020). Esa disputa desborda la defensa explícita de ciertos modelos familiares y de género. Se juega también en la restauración de un orden sexo-afectivo que se presenta como verdadero, sagrado y deseable. Varios textos (Abracinskas *et. al.*, 2019, 2022; Oyhantcabal y Caccia, 2023; Cama-

1 Débora, cuyo nombre fue cambiado para mantener el anonimato, tiene poco más de treinta años, es madre y docente de física a nivel secundario. Se convirtió al pentecostalismo hace alrededor de trece años.

cho, Oyhantcabal y Rostagnol, 2024; Oyhantcabal, 2023, 2024a, 2024b, Rostagnol, 2020, 2024) han mostrado cómo ese orden sexual, afectivo y de género se articula y se afirma en retóricas antigénero, antifeministas, neoliberales, antilgbtiq+, coloniales, de derecha, autoritarias, etc. En particular, Magdalena Milsev (2020, 2021), a través de una etnografía en una iglesia pentecostal uruguaya, profundamente implicada en términos políticos, mostró cómo la conversión y la vida eclesial operan como procesos que reorganizan cuerpo, sexualidad y relato de sí. En una línea similar, pero desde Argentina, Melisa Sánchez (2019) señala que la religiosidad cristiano-evangélica es algo más que un mero asunto privado de creencias; opera más bien como una norma social que se realiza en la vida cotidiana y en los cuerpos.

Este texto se apoya en esas interlocuciones, pero corre el foco hacia una pregunta más precisa: no tanto qué normas circulan, sino cómo ciertas prescripciones llegan a sentirse plausibles, protectoras o espiritualmente necesarias en la vida cotidiana de quienes habitan esos mundos. Examinó cómo, en ciertas iglesias (neo)pentecostales de Montevideo, la moral sexual adquiere eficacia al encarnarse en experiencias rituales y comunitarias que forman sensibilidad, orientan el deseo y vuelven la vida íntima legible en clave espiritual. Más que un repertorio externo de mandatos, la moral sexual aparece aquí como una forma corporal, afectiva, relacional y generizada de habitar la propia vida. Para seguir ese proceso recorro a un conjunto de herramientas que me permiten desagregar sus escalas: el cuerpo como condición de la experiencia (Csordas, 1990, 2010), las mediaciones sensibles en la producción de presencia en la experiencia religiosa (Meyer, 2006), la circulación social de los afectos (Ahmed, 2015), el trabajo ético sobre sí (Mahmood, 2005) y el género como organizador de la vida social y estructura de poder (Scott, 1996). Me interesa, en esa dirección, precisar una operación que el trabajo de campo me volvió visible una y otra vez: el culto y la vida comunitaria contribuyen a formar una sensibilidad desde la cual cuerpo, pareja, placer y proyecto de vida pueden ser evaluados espiritualmente. La sugerencia de Sánchez (2019) resulta aquí especialmente productiva: salir del binarismo opresión/resistencia permite seguir cómo esas normas son habitadas, reproducidas, tensadas y a veces desplazadas en la experiencia cotidiana.

El artículo se basa en una investigación doctoral de carácter etnográfico realizada entre 2022 y 2025 en cinco megaiglesias (neo)pentecostales de Montevideo, con trabajo de campo sostenido en actividades eclesiales y entrevistas en profundidad orientadas a reconstruir trayectorias afectivo-sexuales en relación con la pertenencia religiosa. Aunque el material reunido es más amplio, aquí me concentro especialmente en los casos de Débora y Camilo, y recorro de forma complementaria a Alicia, Lautaro y Mariana. Todos los nombres son seudónimos. Este recorrido no busca representar al conjunto de la feligresía (neo)pentecostal, sino seguir escenas y trayectorias en las que la articulación entre ritualidad, sensibilidad y regulación sexo-afectiva se deja ver con particular intensidad.



Ritualidad, deseo e intimidad: claves para pensar la eficacia moral

Aunque presento estas formulaciones antes del análisis etnográfico, no funcionan como un marco exterior aplicado luego sobre los materiales. Surgieron, más bien, del propio trabajo de campo y de la necesidad de nombrar operaciones que aparecían una y otra vez en escenas, conversaciones y trayectorias.

Para abordar el problema que organiza este artículo distingo tres operaciones analíticas estrechamente entrelazadas: la producción de receptividad en el culto, un discernimiento moral del deseo que permite reinterpretar y reorganizar la propia trayectoria afectivo-sexual en clave espiritual, y una administración comunitaria de la intimidad que acompaña, corrige, jerarquiza y sanciona.

El desplazamiento hacia la experiencia exige, además, correrse de una lectura secular demasiado rápida, según la cual la eficacia religiosa podría explicarse por sugestión, manipulación o “lavado de cabeza”. Frigerio (2019) mostró los límites de ese reduccionismo para comprender la experiencia pentecostal. No se trata de convalidar la verdad de la presencia divina ni de denunciarla como ilusión, sino de describir cómo llega a volverse sensible, legible y moralmente orientadora para quienes participan de esos mundos. Meyer (2006) permite precisar que la cuestión no pasa por oponer una experiencia “auténtica” a una experiencia “fabricada”, pasa por atender a las prácticas de mediación que hacen posible que una presencia sea vivida como inmediata, verdadera y moralmente orientadora.

Si la conversión y la vida religiosa reorganizan cuerpo, sexualidad y relato de sí, como señalan Milsev (2020, 2021) y Sánchez (2019), la moral sexual no puede pensarse como un código abstracto que luego se aplica sobre personas ya formadas. En este punto, Thomas Csordas (1990, 2010) resulta especialmente fértil: el cuerpo no aparece como superficie sobre la que se inscriben significados, sino como condición de posibilidad de la experiencia. Ese posicionamiento teórico-metodológico nombra algo muy concreto del mundo (neo)pentecostal: cantar, levantar las manos, llorar, temblar, caer, esperar en silencio, acompañarse con otras personas, dejarse afectar por la música o por la prédica pastoral forma parte de una experiencia cotidiana que modela maneras de sentir y de estar. Es en esa reiteración donde ciertas interpretaciones del deseo empiezan a volverse corporalmente disponibles.

Birgit Meyer (2006), por su parte, permite profundizar otro aspecto decisivo: la presencia religiosa no sucede de la nada, debe pensarse a través de sus mediaciones sensibles. Para pensar esto, introduce el concepto de *sensational forms* para describir los modos en que las personas experimentan lo religioso, su presencia y el poder de lo trascendental.

Las formas sensoriales son modos relativamente fijos y autorizados de invocar y organizar el acceso a lo trascendental, creando y sosteniendo así vínculos entre quienes practican religiones en el contexto de organizaciones religiosas particulares. Las formas sensoriales se transmiten y se comparten, involucran a quienes participan en prácticas específicas

2 Esta es una categoría nativa.



de culto y desempeñan un papel central en la formación de sujetos religiosos. Los rituales colectivos son ejemplos privilegiados de formas sensoriales, en la medida en que interpelan e involucran a quienes participan de una manera específica e inducen sentimientos particulares. (Meyer, 2006:9 - traducción propia)

Dicho de otro modo, la música, el silencio, la voz pastoral, los gestos, la disposición del cuerpo y la secuencia misma del culto no median algo que existiría intacto por detrás; forman parte del trabajo concreto por el que esa presencia se vuelve accesible, sensible y autorizada. Esto nombra con precisión algo que el trabajo de campo volvió especialmente visible: la inmediatez de la experiencia religiosa se configura a través de formas materiales y estéticas muy específicas y que forman parte de la infraestructura misma de la receptividad. Por eso la alabanza no puede leerse apenas como contexto emotivo que antecede a lo “importante”, es decir, a los mensajes normativos explicitados luego en la prédica. En los cultos observados, allí ya se están formando percepción, afecto y criterio moral; allí empieza a construirse la posibilidad de que lo que se dice suene verosímil, plausible y eficaz.

En los cultos observados, la alabanza funciona como un trabajo sonoro-afectivo que dispone los cuerpos, sincroniza atenciones y vuelve experimentable una presencia (Oyhantcabal, 2023; Milsev, 2020). La reiteración melódica, el crescendo de la alabanza, el canto conjunto de la feligresía, la modulación de la voz pastoral, el pasaje del volumen alto al silencio expectante, la invitación a repetir frases, a cerrar los ojos, a “*abrir el corazón*”, a “*dejar obrar a Dios*” o a “*entregarse al Señor*” configuran una pedagogía perceptiva. Es decir, sedimentan criterios desde los cuales se aprende a leer ciertas sensaciones como paz, ciertas conmociones como presencia divina, ciertos malestares como señal de desajuste y ciertos deseos como necesitados de vigilancia.

Si Csordas y Meyer ayudan a comprender cómo se forma una receptividad sensible en relación a lo religioso, Sara Ahmed (2015) ofrece una herramienta clave para seguir cómo ciertas formas de vida se cargan afectivamente y llegan a orientarnos. El deseo no aparece aquí como una interioridad previa que la religión simplemente reprime o libera. Se orienta en una trama de relaciones, escenas rituales y promesas de bienestar. La moral sexual opera a través de prohibiciones, sí, pero organiza además una economía afectiva que asocia ciertas formas de vida con paz, cuidado, respetabilidad, restauración o verdad espiritual, mientras otras quedan ligadas a la culpa, la inquietud, el desorden o la contaminación. Las personas no aprenden únicamente qué deben hacer; aprenden también qué trae sosiego, qué deja intranquilidad, qué parece abrir futuro y qué se experimenta como riesgo.

Desde ahí propongo hablar de discernimiento moral del deseo para nombrar una capacidad aprendida de interpretar sensaciones, vínculos y decisiones en clave espiritual. Discernir supone leer placeres, culpas, dudas, vacíos o estados de paz a la luz de una lógica que distingue entre lo que edifica y lo que desordena, entre lo que acerca a Dios y lo que amenaza con alejar de él, entre lo que hace bien y lo que hace mal. Esa capacidad se forma en el culto, pero no se agota allí: se prolonga en testimonios, consejos pastorales, disciplinas del noviazgo, circuitos de confesión y ejercicios cotidianos de examen de sí.



El trabajo de Saba Mahmood (2005) permite dar un paso más. Su aporte resulta crucial porque desarma una oposición demasiado rápida entre norma y sujeto, y entre obediencia y agencia. Sánchez (2019), por su parte, ayuda a seguir cómo esas normas se construyen, citan e iteran en la vida cotidiana de la iglesia. Ese cruce resulta fértil para nombrar una zona del campo que aparece una y otra vez: las personas no se vinculan con la norma solo bajo la forma de la sumisión o del rechazo, sino también a través de apropiaciones parciales, desplazamientos, malestares y maneras ambivalentes de habitarla.

Nada de esto recae sobre un sujeto neutro. En el trabajo de campo, la moral sexual apareció entramada con prácticas, discursos, imaginarios e interacciones que no pesaban igual sobre mujeres y varones ni volvían del mismo modo visibles sus transgresiones. El género no funciona aquí como telón de fondo, sino como parte del propio mecanismo de regulación. La etnografía muestra que el reproche, la vergüenza, la necesidad de dar explicaciones y la exposición de la falta se distribuyen de manera desigual. En ese punto, el diálogo con Susana Rostagnol (2016) resulta clave: la moralidad religiosa puede leerse como política del cuerpo en clave de género, clase y raza, una forma de regulación que no solo prescribe conductas, sino que asigna diferencialmente quién debe encarnar la pureza, quién queda más fácilmente bajo sospecha y quién carga con la tarea de volver moralmente legible su intimidad. Joaquín Algranti y Mariela Mosqueira (2019) permiten afinar otra dimensión: la autoridad evangélica se sostiene en tramas doméstico-religiosas donde familia, visibilidad pública, reputación y murmuración forman parte del gobierno cotidiano de la vida eclesial. La intimidad no queda fuera de la institución: se vuelve superficie de escrutinio, criterio de legitimidad y terreno privilegiado de intervención moral.

Trazos metodológicos y decisiones analíticas

Este artículo no estudia el (neo)pentecostalismo uruguayo en términos generales ni pretende ofrecer una caracterización exhaustiva del campo evangélico en el país. El recorte es otro, más preciso: me concentro en cinco megailesias (neo)pentecostales urbanas con presencia en Montevideo, seleccionadas por un rasgo específico, su inscripción, más o menos explícita, en un repertorio neoconservador antigénero³. Con esta expresión aludo a un conjunto de posicionamientos religiosos, morales y políticos que combinan posturas conservadoras y neoliberales, y que presentan a los feminismos, a las agendas de diversidad sexual y de género, y a la ampliación de derechos sexuales y reproductivos como amenazas al orden social, familiar y espiritual. En estas iglesias, sexualidad y género aparecen recurrentemente como terrenos de disputa moral, de restauración de jerarquías y de defensa de una idea sacralizada de familia heterosexual (Milsev, 2021; Oyhantca-

3 Propongo el concepto de neoconservadurismos antigénero, a partir de los aportes de José Manuel Morán Faúndes (2022, 2023, 2024), para dar cuenta de un campo heterogéneo de actores religiosos, políticos, mediáticos y organizacionales que se articulan de manera contingente en torno a agendas comunes como la oposición al género como categoría analítica, el rechazo a los derechos sexuales y reproductivos y la defensa de un orden familiar cristiano, patriarcal, cisheterosexual y reproductivista ocupan un lugar central.

bal, 2024a, 2024b). Ese perfil no agota su identidad institucional, pero sí constituye una condición relevante para el problema que analizo aquí.

El trabajo de campo fue realizado entre 2022 y 2025. Durante ese período asistí de forma sostenida a cultos semanales, servicios especiales y actividades orientadas más directamente a temas de familia, pareja, sexualidad y formación espiritual. Participé también en células, grupos amigos y espacios de aprendizaje de lecciones bíblicas, además de otras instancias desarrolladas dentro y fuera del templo: campamentos, encuentros intensivos, jornadas temáticas, conversaciones informales e instancias de sociabilidad. Esa presencia prolongada fue decisiva porque el problema que me interesa no se deja captar desde una mirada exterior (Avanza, 2022). Me permitió seguir escenas, interacciones, discursos, prácticas, imaginarios y formas de circulación de la autoridad moral en la vida cotidiana de las comunidades.

El artículo se apoya, además, en 36 entrevistas en profundidad realizadas a personas que hacen o hicieron parte de estas iglesias. Las entrevistas estuvieron orientadas a reconstruir trayectorias afectivo-sexuales: experiencias de noviazgo, pareja, matrimonio, conversiones, permanencias, alejamientos, deseos, emociones, conflictos, vínculos con el pastorado y con la comunidad y lecturas en retrospectiva de sus propias trayectorias. Busqué seguir procesos biográficos para reconstruir itinerarios corporales-sexuales (Oyhantcabal, 2020): cómo ciertas prescripciones fueron vividas, incorporadas, resistidas, criticadas o reinterpretadas en la experiencia concreta de las personas y a lo largo de su vida, identificando hitos y puntos de inflexión. Ese tipo de entrevistas permite acceder a una dimensión temporal que la observación participante no siempre deja ver: sedimentaciones, quiebres, ambivalencias, desplazamientos en la relación consigo mismas y con las comunidades religiosas. Por motivos éticos y de confidencialidad, todas las entrevistas fueron anonimizadas y los nombres que aparecen son pseudónimos.

La selección de las iglesias respondió a un criterio analítico antes que representativo. Me interesaba trabajar sobre instituciones grandes, urbanas, con fuerte capacidad de convocatoria, con alianzas con otros actores políticos (religiosos y político-partidarios) y con una intervención sostenida en asuntos vinculados con sexualidad, familia y género. No todas las iglesias evangélicas de Montevideo comparten ese perfil, ni todas lo hacen del mismo modo. Por eso, las afirmaciones que desarrollo a lo largo del artículo remiten a este universo específico y a las trayectorias de personas vinculadas a él. El anonimato institucional responde tanto a razones de (auto)cuidado como a una decisión analítica: no busco producir una cartografía de instituciones y discursos, sino reconstruir escenas cotidianas y trayectorias en las que la encarnación de la moral sexual se deja ver con especial nitidez.

En este artículo trabajo de manera más intensiva con algunas trayectorias. Débora y Camilo ocupan un lugar central porque condensan con especial nitidez la articulación entre ritualidad, sensibilidad y regulación moral. Alicia y Lautaro permiten complejizar ese núcleo mostrando, desde registros distintos, procesos de interiorización moral, culpa, vigilancia de sí y crítica retrospectiva. Mariana apa-

rece de manera más breve, como una viñeta estratégica para pensar y analizar la simultaneidad entre alivio, condena moral y reorientación de la vida. Este recorrido no supone que los demás materiales sean irrelevantes, sino que una escritura analítica más concentrada exige jerarquizar escenas y trayectorias que permitan demostrar mejor el argumento sin dispersarlo.

Culto, presencia y producción de receptividad sensible

Camilo tiene 36 años y trabaja como administrativo en un ente público. Se presenta como *“nacido en la iglesia”*, una expresión muy extendida entre personas del ámbito cristiano. Creció entre ensayos, campañas evangélicas y cultos semanales: su padre tocaba el saxo, su madre cantaba en la alabanza. Habla de la alabanza con seguridad. Dice enfáticamente: *“Yo sé de esto. Desde niño acompañé a mis viejos y de adolescente empecé a tocar el bajo en la banda de la iglesia”*. Describe esa tarea como algo que no puede hacer cualquiera porque *“tiene un valor espiritual único”*. Cuando le pregunto qué ocurre allí, elige una fórmula muy precisa para explicarlo. *“En la jerga de la iglesia”*, me dice, *“se trata de generar la atmósfera para que descienda la presencia de Dios”*.

Presenta la alabanza como un trabajo delicado y cuidadoso para construir una predisposición en la feligresía de contacto con lo sagrado. Quienes tocan o cantan no estarían apenas ejecutando canciones; estarían colaborando en la creación de las condiciones para que algo suceda en la congregación. En sus palabras, *“la gente siente en el corazón que hay algo distinto”*. Y agrega: *“a veces es llanto, otras veces una sensación de tranquilidad o de paz. A veces aparece como un estremecimiento difícil de explicar”*. Las reflexiones de Camilo me llevan a pensar la alabanza como una suerte de umbral: un desplazamiento desde el *“ruido de la semana”*, como él mismo lo llama, hacia otra textura de atención, desde la mera presencia física en el templo hacia la sensación de estar ante Dios.

Leído desde Meyer (2006), el punto no pasa por decidir si esa presencia divina es *“real”* o *“construida”*, sino por describir qué elementos se ponen en juego y cómo llega a volverse sensible. La inmediatez de la experiencia no aparece, entonces, como lo opuesto de la mediación, es uno de sus efectos más logrados. En estos cultos, incluye bandas en vivo, progresiones melódicas, reiteración de frases, crescendos, bajadas de volumen, silencios, oraciones sobre la música, invitaciones a levantar las manos, cerrar los ojos, permitirse sentir en profundidad, pasar al frente, dejarse tocar (Oyhantcabal, 2023). Camilo señala que *“había que lograr que se genere cierta conexión con las personas y entre las personas, porque sino se puede dar vuelta todo”*. El culto no depende únicamente de la convicción doctrinal de la feligresía. Depende también de una serie de modulaciones sensibles que tienen que salir bien y que hablan de una suerte de infraestructura estética y afectiva.

Eso se vuelve aún más claro cuando describe la música como *“lo más cercano que hay con Dios”*. La cercanía, aquí, no remite simplemente a una metáfora. Nombra una capacidad específica de afectar el cuerpo y reorganizar la percepción. En este punto, Csordas (1990, 2010) resulta especialmente productivo: lo que se educa

en estas escenas es una forma de escucha, una forma de sentir. Quienes participan de manera sostenida en estos cultos aprenden, con el tiempo, a reconocer determinados estados corporales y afectivos como huellas de una verdad espiritual. La paz, el quiebre emocional, la entrega, el alivio o el ardor no quedan del lado de una interioridad privada; circulan como “modos somáticos de atención” (Csordas, 2010), signos compartidos y culturalmente entrenados, aunque vividos muchas veces con intensidad genuina. En el culto no se produce una transformación total del yo en cada ocasión, pero sí se sedimenta una disposición: se aprende a abrirse, a percibir, a prestar atención a lo que sucede adentro y alrededor.

Camilo introduce, además, otro elemento especialmente interesante cuando habla de que esa disposición ya viene moralmente estructurada, y esa estructuración no es ajena a las relaciones de género. Cuando habla del altar como “*el lugar más sagrado donde se hace música*”, está nombrando una jerarquización del espacio y de los cuerpos que pueden ocuparlo. Según él, tocar en la alabanza exigía “*tener cuidado, estar conectado con Dios y sobre todo mantenerte puro. No podés estar contaminado*”. Al preguntarle qué significaba esa pureza, me señaló “*una persona homosexual o travesti no podría tocar nunca allí. Pero tampoco podés tocar si mantuviste relaciones sexuales en los días previos. Y aún peor para las mujeres que si tuvieron relaciones pre-maritales, no solo las sancionan unos días, sino que las expulsan de la banda*”.

La trama de la pureza moral se vuelve visible, entonces, cuando hablamos sobre sexualidad. Aunque insistía en que “*todos los pecados son iguales*”, enseguida aclaraba que, en la práctica, “*los pecados vinculados con lo sexual cargan un peso mayor. Son los peores*”. Esa percepción se intensificaba en el ámbito de la música. Es decir, la cuestión no se agota en ser bueno musicalmente hablando. Importa qué clase de vida lleva quien sube al altar, qué hace con su cuerpo, qué pecados comete y cuáles de ellos eran lo suficientemente graves como para volverlo impropio para ese lugar. La escena ritual, entonces, no solo produce atmósfera: distribuye también legitimidades. El altar construye sacralidad, pero al mismo tiempo organiza fronteras morales y sexuales sobre quién puede estar cerca de lo sagrado sin ponerlo en riesgo.

Lo que importa subrayar aquí es que la producción de receptividad no viene separada de una lógica sexual y de género. La presencia de Dios no se invoca en abstracto. Se invoca en un espacio codificado, donde pureza, orden, autoridad y proximidad a lo sagrado ya están distribuidos de manera desigual. No todos los cuerpos llegan del mismo modo al altar: algunos deben probar más intensamente su adecuación moral; otros quedan más rápidamente marcados como contaminantes o impropios.

Débora permite observar el reverso experiencial de este proceso. Si en Camilo la alabanza aparece desde el lado de quienes producen esa atmósfera, en Débora se deja ver desde el lado de quien queda tomada por ella. Tiene poco más de 30 años, es madre y docente de ciencias en educación media. Se convirtió al pentecostalismo hace unos trece años, durante un campamento. Recuerda ese episodio con especial detalle porque lo vivió como una “*ruptura radical*”. Al principio man-

tuvo una posición de enorme desconfianza; de hecho, me dijo que por momentos sintió que le podían estar “lavando el cerebro” y que quería irse. Sin embargo, en una instancia de adoración posterior, en medio de la música lenta, escuchó nuevamente la “voz de trueno” que le decía que dejara de gastar energía en destruir y que se ocupara de crear. Ahí dejó de dudar de que era Dios quien le hablaba para indicarle una misión.

Encuentro su relato analíticamente potente porque deja ver cómo la reiteración de cierta experiencia le permite construir y confiar en una nueva verdad: la existencia de un Dios. Lo que vuelve convincente ese momento para ella es la fuerza misma de lo vivido, y lo inexplicable de que Dios conociera aspectos de su intimidad. “No era una voz que venía de mí, era un registro distinto que nunca había visto, sentido, ni vivido. Estoy segura de que era Dios, porque además sabía las cosas que yo venía pensando hacía tiempo”.

La atmósfera del campamento no aparece en su relato como un simple marco. Fue la condición de posibilidad de que una voz se volviera audible para ella y, más aún, confiable. Años después, Débora seguía nombrando ese episodio como el momento en que Dios le mostró su amor. La experiencia, sin embargo, no clausuró sus cuestionamientos ni la convirtió en una creyente acrítica. Pero instauró una relación de confianza. Desde entonces, me decía: “Ahí supe que tenía que seguir su palabra. Sabía que él me conocía y lo que quisiera de mí sería lo mejor”.

Débora y Camilo muestran dos caras de un mismo proceso. En ambos casos, el culto produce una receptividad sensible: una apertura en la que ciertas experiencias pueden vivirse como cercanas, amorosas, convincentes, transformadoras y veraces. Esa sensibilidad no es neutra. Se forma en un dispositivo que organiza jerarquías espaciales, criterios de pureza, accesos diferenciales a lo sagrado y formas desiguales de vigilancia sexual. Por eso la ritualidad no antecede simplemente a la moral sexual ni la envuelve: contribuye a producir el suelo sensible desde el cual ciertas orientaciones del deseo, ciertos cuerpos y ciertas formas de vida íntima pueden llegar a sentirse legítimos, peligrosos o contaminantes.

Discernimiento moral del deseo

En este apartado me interesa seguir qué ocurre cuando la disposición formada en el culto se vuelve criterio para leer, (re)interpretar y (re)organizar la propia trayectoria sexo-afectiva. La regulación sexual aparece entonces como un proceso que enseña a interpretar afectivamente la propia experiencia. El deseo no desaparece ni queda simplemente reprimido: se rehace en una trama de adhesiones, temores, culpas, promesas de bienestar y búsquedas de coherencia espiritual.

Débora vuelve visible esta dinámica cuando recuerda el período en que saliendo con Esteban, quien luego sería su esposo, empezó a sentir que su práctica sexual no estaba alineada a su moral sexual. “Me pesaba en la conciencia”, me dijo. “Yo ya había tenido relaciones sexuales, pero luego de convertirme, Dios perdonó ese pecado y me purificó. El tema fue con Esteban que bueno... que... que estábamos teniendo relaciones antes del matrimonio”. Ella lo conversaba con él, intentaban abstenerse,

se proponían frenar, y sin embargo *“nunca logramos sostenerlo. A veces uno, a veces el otro no se aguantaba”* y volvían a encontrarse en la misma escena.

La expresión que utiliza para describirse a sí misma es interesante: *“estaba en cortocircuito”*. Condensa la idea de que la norma ya está adentro, incorporada como conciencia, como lenguaje para interpretar y valorar sus propias prácticas, como un peso sobre el cuerpo y sobre la decisión de qué hacer con él. Pero esa incorporación no cancela el deseo ni lo ordena linealmente. Produce fricción. Y ese cortocircuito muestra que la eficacia moral de la regulación sexual no depende únicamente de una obediencia exitosa. También opera cuando una persona falla, vuelve a intentar, negocia consigo misma y relea lo que hace desde una lógica espiritual.

Mahmood (2005) ayuda a comprender esa escena. Débora habita una relación ética consigo misma en la que el deseo queda sometido a examen, conversación, promesa y balance. Lo decisivo no es si la norma moral logró impedir la práctica sexual, sino que le dio forma a la experiencia misma de esa práctica. Incluso hoy, cuando evalúa ese período de su vida, reconoce la importancia de la vida sexual dentro del matrimonio y sigue nombrando aquel momento como una experiencia problemática de desajuste moral. Aún más, liga retrospectivamente esa experiencia a un aprendizaje: *“Fue un período muy difícil, me sentí muy mal y muy culpable. Pero aprendí muchas cosas, sobre todo, por qué Dios quiere que cuidemos nuestras conductas y la importancia del matrimonio. Fue un mojón en mi vida que me dijo por acá no, por acá sí”*. La culpa no funciona solamente como castigo posterior al acto. Opera también como afecto orientador: indica dirección, vuelve algo problemático, exige revisión y produce aprendizaje.

Al mismo tiempo, Débora introduce algunos cuestionamientos, no acepta ese período desde una interpretación única. Más adelante en la entrevista, introduce otra perspectiva más crítica donde objeta que ciertas iglesias carguen de culpa a adolescentes y jóvenes: *“en el intento por ‘cuidar tanto’, terminan estropeando la psiquis de personas en una edad muy vulnerable. Como si la sexualidad por placer fuera un problema tan grave. Hay que cuidarse sí, pero hay que disfrutar”*. Esa inflexión crítica importa porque impide una lectura homogénea: la culpa orienta, sí, pero también puede saturar, deformar, fijar la atención en un solo aspecto de la vida y volver más pesada la experiencia moral de lo sexual de lo que ella considera justo.

Alicia permite ver otra modulación de esta misma pedagogía. Tiene cerca de 45 años, es enfermera domiciliaria, se crió en una familia evangélica de clase trabajadora y pasó más de tres décadas en la misma iglesia. Cuando tuvimos la entrevista, me cuenta que hacía poco tiempo se había cambiado a otra iglesia. Su trayectoria no está marcada por un conflicto puntual como el de Débora, sino por una convivencia ambivalente entre pertenencia religiosa y vida *“del otro lado”*. La expresión es nativa. *“El otro lado”*, explica, *“es hacer lo que vos no harías en el evangelio: salir, estar con muchas personas, fornicar, ir al boliche, probar una vida que dentro de la iglesia no llevaba”*.

Lo interesante es que esa salida no le supone una ruptura total con la vida en la iglesia. Alicia insiste en que no dejó de ir a la iglesia porque *“sabía que ese lugar me servía”*. La frontera entre *“ser de la iglesia”* y *“ser del mundo”* no siempre funciona como un límite rígido y absoluto. No abandona del todo un universo ni entra limpiamente en otro; compatibiliza, prueba, vuelve, reordena. La *“conciencia cristiana”* a la que Alicia se refiere nombra justamente una persistencia: la moral no desaparece cuando se cruza una frontera, sino que sigue operando desde adentro de la propia experiencia. *“Muy adentro”*, dice, *“una persona que probó el evangelio sabe que ciertas cosas están mal, aun cuando las disfrute o intente negarlo”*. Y enseñada lo liga al Espíritu Santo, al arrepentimiento y a una *“convicción de lo malo”* que no depende de una vigilancia externa.

Alicia rechaza haber vivido ese tiempo desde un miedo al castigo divino, pero me cuenta *“Obviamente me fue mal. El mundo puede ser muy interesante pero en el fondo estás sola y te va mal”*. Enfatiza que no le importaba ser castigada ni sufrir; lo que más le dolía era haber hecho sufrir a Dios. *“Cuando vos amás a una persona, no querés lastimarla”*, me explicó. De nuevo, la moral sexual y relacional queda anudada a una economía afectiva. El problema no es solamente infringir una norma; es herir un vínculo. Ahmed (2015) resulta útil aquí porque permite ver que la obediencia no se adhiere solo al temor. También se pega al amor, a la vergüenza, al deseo de cuidado y a la búsqueda de una forma de vida que se sienta espiritualmente habitable.

En Alicia esa pedagogía se deja leer en otra clave: *“Cuando decidí hacer mi camino, tenía familia, amigos, dinero, capacidad de salir, incluso una vida material muy satisfactoria. Tenía una relación de pareja también”*. Nada de eso impedía que, al volver a su casa, apareciera una sensación de falta difícil de llenar: *“tenía todo, pero ¿para qué? Espiritualmente me hacía mal”*. La moral religiosa ofrece una gramática desde la cual ciertas experiencias llegan a sentirse y vivirse como espiritualmente dañinas.

Mariana permite condensar este mecanismo en una escena breve pero muy reveladora. Migrante venezolana, de 36 años al momento de la entrevista, cuenta que llegó a la iglesia *“con una carga muy fuerte por los abortos que me había practicado”*. Durante una prédica sobre aborto, dice, se le *“reafirmó”* su autodiagnóstico de *“asesina”*. Lo significativo es que inmediatamente después de esa condena sintió tranquilidad: *“en ese momento también tenía paz”*. Condena moral y alivio afectivo no aparecen escindidos, sino superpuestos. Ese acoplamiento muestra que una clasificación severa de la propia vida puede operar al mismo tiempo como herida y como forma de volverla legible, ordenable, soportable. Mariana lo resume con una frase: *“este es mi lugar, la iglesia es el lugar al que debía llegar y Dios me recibió con los brazos abiertos”*. Aunque breve, esta escena muestra que la moralización de la sexualidad puede vivirse a la vez como juicio, acogida y reorientación de sí.

Las trayectorias trabajadas muestran así que la regulación sexual funciona como una pedagogía afectiva del discernimiento. El deseo no aparece como esencia luego reprimida, sino como algo que se rehace en una trama de afectos, relaciones, interacciones e interpretaciones. Esa pedagogía no elimina el conflicto ni asegu-

ra obediencias lineales. Produce, más bien, orientaciones inestables: culpas que guían y saturan, vínculos que ordenan y pesan, malestares que no siempre empujan a la ruptura, pero sí reconfiguran la manera en que una persona se siente consigo misma.

Intimidad, disciplina y agencia ambivalente

En estas iglesias, la sexualidad suele presentarse como un asunto “privado”, de la pareja y del vínculo con Dios, sobre todo en un contexto más amplio de democratización sexual⁴ al que se responde buscando replegar la vida sexo-afectiva al ámbito familiar y moral. Pero el trabajo de campo muestra otra cosa: lejos de permanecer resguardada en una interioridad inviolable, la vida íntima se vuelve materia de conducción, evaluación, consejo, rumor, corrección y sanción. Como mostraré en las escenas que siguen, ese pasaje no opera de manera homogénea ni igualitaria. Las transgresiones de mujeres y varones no son abordadas del mismo modo, ni se distribuyen de forma equivalente la vergüenza, la responsabilidad y la posibilidad de restauración.

La experiencia de Débora da cuenta de esto. Cuando quedó embarazada de Esteban, estaba intensamente involucrada en la iglesia: era líder de jóvenes, trabajaba en la radio y participaba en la alabanza. Sucedió en medio de ese período de “*cor-tocircuito*” entre su práctica sexual y conciencia moral, pero el embarazo habilitó otro nivel de intervención porque dejó en evidencia su sexualidad premarital. La sanción fue concreta y escalonada: “*tuve que hablar delante de las autoridades de la iglesia para confesarles mi pecado*”. Unas semanas después, estando de ocho meses decidieron apartarla completamente de la radio, de la alabanza y del liderazgo. Ella reconoce, “*Yo no estuve bien y mis actos tienen consecuencias*”, pero esa responsabilización no justifica el modo en que vivió el proceso: “*fue un momento de crisis. Crisis, crisis. Me quitaron todo lo que me importaba ahí adentro para disciplinarme*”. La disciplina es un término nativo que refiere a las medidas que se toman para corregir el desvío moral de una persona. Son medidas que toman forma institucional, tocan espacios específicos, organizan la visibilidad pública y reordenan la posición de alguien dentro de la comunidad.

Débora expresa en tono de queja: “*recayó todo sobre mí*”. Su pareja, que también participaba de la misma iglesia, habló con el pastor y se reconoció igualmente responsable, pero no recibió una sanción equivalente ni perdió del mismo modo lugares de legitimidad pública. Aunque el deseo y la culpa circulaban en la pareja,

4 Basándome en Éric Fassin (2012), uso la expresión democratización sexual para referirme a un proceso histórico conflictivo, parcial y no lineal de ampliación de derechos, lenguajes públicos y marcos de reconocimiento vinculados con sexualidad, reproducción, género y diversidad sexo-génerica. En Uruguay, ese proceso se expresó en debates y transformaciones normativas en torno a derechos sexuales y reproductivos, interrupción voluntaria del embarazo, matrimonio igualitario, reconocimiento de identidades trans y políticas de género, pero también en una intensa reacción moral y política que buscó reinscribir esas transformaciones como amenaza al orden familiar, religioso y nacional. En ese sentido, no hablo de una democratización plena ni exenta de conflicto, hablo de un campo de disputa en el que la ampliación de derechos convive con nuevas formas de regulación, backlash moral y ofensivas antigénero (Abracinskas et al., 2019, 2022; Oyhantcabal y Caccia, 2023; Rostagnol, 2020, 2024).



la economía moral en la que se inscriben prepara desigualmente quién quedará más expuesta cuando esa intimidad se vuelva visible, quién cargará con mayor intensidad con la exigencia de pureza y quién verá convertida su vida sexual en problema comunitario.

La escena deja ver algo más preciso que una doble moral en abstracto. Lo que allí se redistribuye es la visibilidad, la autoridad y la carga disciplinaria sobre el cuerpo femenino. No se trata solamente de que a las mujeres se las juzgue más; en escenas como esta, ciertos cuerpos femeninos funcionan como superficie privilegiada de evidencia moral (Rostagnol, 2016). El embarazo vuelve públicamente legible una sexualidad que, mientras pudo mantenerse en el plano de la sospecha o del rumor, concernía a ambas personas; una vez visible, la transgresión se adhiere con más fuerza al cuerpo de la mujer, que pasa a cargar con la vergüenza, la explicación y la restauración.

Débora nombra esa desigualdad de manera parcialmente individualizada cuando dice que el problema era ese pastor en particular, “*súper machista, súper cuadrado y medio institucionalmente violento*”. Pero esa formulación deja entrever algo más amplio: una modalidad de administración moral en la que las mujeres quedan más fácilmente capturadas como problema sexual visible, mientras los varones conservan con mayor facilidad zonas de opacidad, negociación o continuidad en su legitimidad comunitaria. El género aparece así no solo en el contenido de las prescripciones normativas, sino en la distribución diferencial de sus consecuencias: quién debe “*hacerse cargo*” públicamente, quién puede seguir ocupando lugares de autoridad y quién queda obligada a volver moralmente inteligible su intimidad ante la comunidad.

Sin embargo, la experiencia de Débora no queda íntegramente capturada por el régimen de castigo. La misma crisis abre otra textura, otras capas. Hubo personas que la sostuvieron, que le escribieron para manifestarle apoyo, que le dijeron que entendían lo que estaba pasando o que les parecía injusto. Una misionera le recordó, incluso, que en los noventa había acompañado a una líder de la alabanza a abortar y que, por eso mismo, “*le parecía valiente que yo me hubiera hecho cargo de mi niño*” (Débora). Esa intervención alteró la lógica punitiva sin anularla. Ella cuenta que también su pareja la sostuvo con un “*amor implacable mientras otros se alejaban o chusmeaban*”. La eficacia del dispositivo no descansa, entonces, únicamente en el castigo. También se sostiene en el deseo de pertenecer, en los apoyos selectivos, en el miedo a perder la comunidad y en la expectativa de que alguien traduzca la caída en posibilidad de restauración. En este caso, la administración moral de la intimidad hiere y acompaña a la vez.

Ahí se vuelve visible una primera forma de agencia ambivalente. Débora no responde a la sanción con obediencia ni con ruptura absoluta. Critica duramente la manera en que fue tratada, se aleja de esa iglesia, atraviesa un duelo y una depresión, y al mismo tiempo no abandona la fe porque considera que, en último caso, lo que le sucedió es su propia responsabilidad, es causa del libre albedrío. Lo que hace es reordenar la relación entre iglesia y espiritualidad. Dice haberse dado cuenta de que tenía una “*espiritualidad muy iglesia dependiente*” y propone



“retomar el primer amor, el primer altar: Dios”. Mahmood (2005) ayuda a leer esta escena: la agencia no se deja capturar únicamente por la imagen de la resistencia frontal. También puede aparecer como desplazamiento, reapropiación, toma de distancia, trabajo de autocuidado y búsqueda de otra forma de vivir la fe. Débora no sale ni se escapa de la moralidad religiosa; la reacomoda desde esa herida concreta.

Camilo deja ver otra cara: la disciplina sexual como administración pública de la reputación. En la entrevista recuerda episodios en los que parejas eran llamadas al frente porque *“fulanito y sultanita tuvieron relaciones sexuales”* y quedaban disciplinadas, incluso *“con tareas humillantes como limpiar baños durante meses”*. Cuando le pregunté cómo se vivía eso, respondió con una frase muy concreta: *“era así una humillación para aleccionarnos”*. En su propio caso, aunque no fue expuesto de esa forma, el control operó a través del comentario, el cálculo reputacional y la exclusión: la banda decidió que no tocara porque *“¿qué van a pensar?, ¿qué van a decir? Y sí, capaz se enteraron de que yo tuve relaciones antes del matrimonio, por lo que decidieron prevenirse”*. Lo que está en juego ahí no es solo la sanción de una conducta, sino la administración de la dignidad moral de una persona dentro de una comunidad que espera funcionar también como guardiana de su pureza y de la de la comunidad.

La moral sexual se administra, además, mediante la distribución de lugares legítimos dentro de la escena religiosa. En el caso de Camilo, la pureza del altar y la sospecha sobre el cuerpo o la vida privada se traducen en acceso o expulsión de espacios visibles. El castigo no siempre necesita exposición pública; puede tomar la forma de *“chusmerío que a veces termina en un teléfono descompuesto”*, de una banda que te corre para evitar escándalos futuros. Él lo narra retrospectivamente como una *“herida en lo personal”* que lo llevó a cuestionarse muchas cosas del mundo (neo)pentecostal en el que creció. Ese “chusmerío” no remite apenas a un exceso informal de la vida comunitaria. Como muestran Mosqueira y Algranti (2019), la vida privada y familiar de quienes ocupan lugares visibles puede volverse objeto de escrutinio constante, y la murmuración funciona también como una forma de monitoreo reputacional dentro de la iglesia.

Si en Débora y Camilo la disciplina aparece ligada a la exposición, en Lautaro se vuelve visible otra modalidad del control: la que trabaja desde adentro, a través de culpa, la autovigilancia y la dependencia pastoral. Tiene 33 años, creció en la iglesia, ocupó roles de referencia y hoy participa en grupos de conversación con otros varones que también pasaron por liderazgos religiosos. Cuando habla de sexualidad, vuelve una y otra vez a la adolescencia, la masturbación y la pornografía. Lo que describe es mucho más que una prohibición, habla de un círculo sin fin que lo mantuvo enredado: masturbación, placer, culpa, remordimiento, arrepentimiento, oración, promesa de abandonar la práctica, recaída, masturbación. Con el tiempo, dice, *“eso te hace sentir que ya no solo es malo masturbarse, sino que vos sos el malo”*. Ahí se marca el pasaje desde la evaluación de una práctica hacia la propia degradación moral del yo. En su caso, la disciplina no necesita exposición pública para producir efectos; trabaja desde adentro, reorganizando cómo una persona se siente consigo misma.



Agrega, además, otra capa crucial: la dependencia pastoral. A juicio de Lautaro, “*ciertas iglesias convierten la culpa en un mecanismo para tenerte atrapado y dependiente. Cuando pecás, necesitas hablar con un líder o un pastor, pedirle orientación para ver cómo recuperarte*”. Su intimidación aparece así como constantemente mediada por la autoridad pastoral. Dice directamente: “*Es abusivo. Hacen uso y abuso de su poder sobre la gente*”. A pesar de la fuerza de esa formulación, señala “*mi fe está intacta, aunque ya no quiero vivirla del mismo modo*”. De hecho, insiste en que no todo fue malo; a partir de su crítica, la comunidad tuvo que hacer “*mea culpa*”: “*aprendieron ciertas cosas, las enseñaron, y después tuvieron que reconocer que hacían daño*”. Ahí la agencia vuelve a aparecer en un registro particular. Lautaro no rompe de manera total con la fe: la revisa, reordena sus creencias y trata de habitar una forma “*más sana*” de vínculo con Dios y con su propia sexualidad.

Estas trayectorias muestran que la eficacia de la moral sexual se sostiene también en la administración cotidiana de la intimidación: en quién acompaña, corrige, expone, perdona o deja volver. De ahí que la obediencia rara vez sea completa y que la crítica no abra de inmediato una salida nítida. Entre medio aparecen fisuras, negociaciones, cansancio, reacomodos, permanencias parciales y reapropiaciones de la fe. La moral sexual aparece entonces como una trama de autoridad, pertenencia, disciplina, afectos, sufrimiento y búsqueda de formas más habitables de la vida íntima. Por eso elijo hablar de agencia ambivalente. No para negar el control ni para despolitizar la disciplina, sino para describir con mayor precisión cómo las personas habitan un dispositivo que puede contenerlas y lastimarlas a la vez.

Consideraciones finales

Llamar experiencia a la moral sexual no implica suavizar su violencia, sino localizar mejor su eficacia y su plausibilidad. En las iglesias analizadas, la regulación sexual adquiere fuerza cuando deja de presentarse solo como mandato y se vuelve atmósfera, sonido, consejo, emociones, culpa, alivio, vigilancia, pertenencia, herida y posibilidad de restauración. Esa eficacia se produce en escalas entrelazadas: en el culto se forma una receptividad sensible; en la vida comunitaria esa disposición se traduce en discernimientos sobre cuerpo, pareja y proyecto de vida; en la administración cotidiana de la intimidación adopta formas concretas de acompañamiento, jerarquización y sanción. La moral sexual no opera como una capa exterior aplicada sobre sujetos ya hechos. Participa en la formación misma de una relación consigo, con otras personas y con Dios.

Esa formación moral es corporal, relacional y desigualmente generizada. No se despliega en una interioridad abstracta, sino en cuerpos, vínculos pastorales, espacios rituales jerarquizados, rumores, gestos de cuidado y escenas de humillación. En las trayectorias analizadas, las mujeres cargan con mayor intensidad con la exigencia de pureza y respetabilidad, y sobre ellas recae con más fuerza la exposición pública de la transgresión cuando la sexualidad se vuelve visible. Los varones también son disciplinados, pero con frecuencia a través de otras mediaciones: reputación, acceso diferencial a espacios de liderazgo, control pastoral, autovigilancia y culpa interiorizada. La asimetría no consiste en que unos sean

controlados y otras no, sino en que la moral sexual es generizada y administra de manera distinta la vergüenza, la prueba y la posibilidad de seguir siendo moralmente legible dentro de la comunidad.

Las trayectorias trabajadas desaconsejan, además, tanto la imagen de una feligresía dócil completamente capturada como la idea de que la agencia solo aparece en la ruptura. Entre ambas se abren brechas y sinuosidades: permanencias críticas, negociaciones, reapropiaciones de la fe, denuncias y críticas del daño causado sin abandono total de la creencia, apoyos entre fieles que desbordan la posición institucional. Atender a esa zona no implica relativizar la relación de poder que se instaaura en la regulación, sino comprender mejor su densidad: el hecho de que ciertas formas de poder puedan sentirse verdaderas, protectoras, amorosas o necesarias es parte de lo que las vuelve tan difíciles de desmontar.

Ahí, justamente, el problema excede la escena eclesial. No estamos solamente ante un conjunto de normas religiosas sobre la sexualidad, sino ante un mundo simbólico, material y comunitario que organiza sensibilidades, distribuye legitimidades y vuelve algunas formas de vida más habitables que otras. La disputa en torno a la vida sexo-afectiva no se juega únicamente en el plano de las ideas o de los derechos, sino también en la producción misma de lo sensible: en qué puede sentirse como paz, como caída, como cuidado, como contaminación, como futuro posible. Es en ese plano denso y encarnado donde género y creencias se anudan con más fuerza, no como esferas separadas, sino como tramas que modelan cuerpos y sexualidades en la experiencia cotidiana. Y es también allí donde la regulación sexual muestra su densidad política más difícil de desmontar.

Bibliografía

- Abracinskias, Lilián, Puyol, Santiago, Iglesias Schneider, Nicolás, y Kreher, Stefanie (2019). *Políticas antigénero en Latinoamérica: Uruguay, el mal ejemplo*. MYSU.
- Abracinskias, Lilián, Álvarez, Paula, y Puyol, Santiago (2022). Políticas antigénero en el contexto pandémico, tendencias en conflicto: Uruguay. En Sonia Corrêa (comp.), *Políticas antigénero en América Latina en el contexto pandémico* (pp. 207-226). ABIA – Associação Brasileira Interdisciplinar de AIDS.
- Ahmed, Sara (2015). *La política cultural de las emociones* (Cecilia Olivares Mansuy, Trad.). Universidad Nacional Autónoma de México.
- Avanza, Martina (2022). Por un enfoque emic para comprender los «movimientos feos»: Lecciones de las divisiones en el movimiento provida italiano. En Marta Cabezas y Cristina Vega (comps.), *La reacción patriarcal: Neoliberalismo autoritario, politización religiosa y nuevas derechas* (pp. 245-276). Bellaterra Edicions.
- Bárceñas Barajas, Karina (coord.). (2022). *Movimientos antigénero en América Latina: Cartografías del neoconservadurismo*. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Sociales.
- Cabezas, Marta, y Vega, Cristina (comps.). (2022). *La reacción patriarcal: Neoliberalismo autoritario, politización religiosa y nuevas derechas*. Bellaterra Edicions.
- Camacho Sposito, Pablo, Oyhantcabal, Laura Mercedes, y Rostagnol, Susana (2024). Rivera tomada: Reproducción, sexualidad y género desde las iglesias evangélicas neopentecostales. En María Ali-

- cia Gutiérrez, Alejandra Oberti, Claudia Bacci, Clara Bressano, Mariela Acevedo, Dalia Szulik y Maisa Bascuas (coords.), *Desafíos frente a los proyectos antigénero y negacionistas en América Latina y el Caribe* (pp. 71-102). El Colectivo; Instituto de Estudios de América Latina y el Caribe.
- Corrêa, Sonia (comp.). (2020). *Anti-gender politics in Latin America: Country case studies summaries*. ABIA – Associação Brasileira Interdisciplinar de AIDS.
- Corrêa, Sonia (comp.). (2022). *Políticas antigénero en América Latina en el contexto pandémico*. ABIA – Associação Brasileira Interdisciplinar de AIDS.
- Csordas, Thomas J. (1990). Embodiment as a paradigm for anthropology. *Ethos*, 18(1), 5-47.
- Csordas, Thomas J. (2010). Modos somáticos de atención (Sabrina Mora, Trad.). En Silvia Citro (comp.), *Cuerpos plurales: Antropología de y desde los cuerpos* (pp. 83-104). Editorial Biblos.
- Fassin, Éric (2012). La democracia sexual y el choque de civilizaciones (Milagros Belgrano Rawson, Trad.). *Mora*, (18), 5-10.
- Frigerio, Alejandro (2019). La experiencia religiosa pentecostal. *Nueva Sociedad*, (280), 47-54. <https://nuso.org/articulo/la-experiencia-religiosa-pentecostal/>
- Goldstein, Ariel (2020). *Poder evangélico: Cómo los grupos religiosos están copando la política en América*. Editorial Marea.
- González Vélez, Ana Cristina, Castro, Laura, Burneo Salazar, Cristina, Motta, Angélica, y Amat y León, Oscar (2018). *Develando la retórica del miedo de los fundamentalismos: La campaña “Con Mis Hijos No Te Metas” en Colombia, Ecuador y Perú*. Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán.
- Mahmood, Saba (2005). *Politics of piety: The Islamic revival and the feminist subject*. Princeton University Press.
- Meyer, Birgit (2006). *Religious sensations: Why media, aesthetics and power matter in the study of contemporary religion*. Vrije Universiteit Amsterdam.
- Milsev Santana, Magdalena (2020). *Salvación y política en el final de los tiempos: Una etnografía en la iglesia neopentecostal Misión Vida para las Naciones* [Tesis de maestría no publicada, Universidad de la República].
- Milsev Santana, Magdalena (2021). Devenires sexo-genéricos y conversión religiosa en una iglesia neopentecostal de Montevideo. *Descentrada. Revista Interdisciplinaria de Feminismos y Género*, 5(2), e146. <https://doi.org/10.24215/25457284e146>
- Morán Faúndes, José Manuel (2022). Ensamblajes entre el activismo neoconservador y el neoliberalismo: Mirada desde el sur. *Estudios Sociológicos de El Colegio de México*, 40(119), 391-422.
- Morán Faúndes, José Manuel (2023). La biopolítica neoconservadora en Latinoamérica: Entre imaginarios moleculares y la precarización neoliberal. *LASA Forum*, 54(1), 20-26.
- Morán Faúndes, José Manuel (2024). ¿Conservador, fundamentalista o antigénero?: Conceptualizando al movimiento “provida/profamilia”. *Revista Estudios Feministas*, 32(2), e96573.
- Mosqueira, Mariela, y Algranti, Joaquín (2019). Pastor, ¿usted en qué cree? Sociología de los procesos de liderazgo e institucionalización en iglesias evangélicas de pequeña y mediana escala. *Cultura y Religión*, 13(1), 85-103. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-47272019000100085>
- Motta, Angélica, y Amat y León, Oscar (2018). Perú: “Ideología de género”: Fundamentalismos y retóricas de miedo. En Ana Cristina González Vélez, Laura Castro, Cristina Burneo Salazar, Angélica Motta y Oscar Amat y León (eds.), *Develando la retórica del miedo de los fundamentalismos: La campaña “Con Mis Hijos No Te Metas” en Colombia, Ecuador y Perú* (pp. 93-140). Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán.
- Oyhantcabal, Laura Mercedes (2020). *Resistir y transformar guiones sexuales: Cuerpo, emociones y negociaciones del placer y del deseo en el encuentro heterosexual* [Tesis de maestría Erasmus Mundus GEMMA en Estudios de Género y de las Mujeres, Universidad de Granada]. <https://digibug.ugr.es/handle/10481/63488>

- Oyhantcaval, Laura Mercedes, y Caccia, Magdalena (2023). El género y los derechos sexuales y reproductivos bajo amenaza: Tres posturas, un mismo objetivo. *RELIES: Revista del Laboratorio Iberoamericano para el Estudio Sociohistórico de las Sexualidades*, (9), 60-76. <https://doi.org/10.46661/relies.8121>
- Oyhantcaval, Laura Mercedes (2023). Erotismos en disputa: Un diálogo entre eróticas heterosexuales, BDSM, poliamorosas y neopentecostales en Uruguay. *Astrolabio Nueva Época*, (31), 209-253.
- Oyhantcaval, Laura Mercedes (2024a). ¿Qué les preocupa?, ¿qué les molesta?: El género y la sexualidad, nociones peligrosas para algunas iglesias (neo)pentecostales de Uruguay. *Revista Geoaraguaia*, 14, 11-40.
- Oyhantcaval, Laura Mercedes (2024b). “Dios llegó al parlamento uruguayo”: Restablecer el orden de género y la moral sexual tradicional. *Religiones Latinoamericanas: Nueva Época*, (13), 149-177.
- Rostagnol, Susana (2016). *Aborto voluntario y relaciones de género: Políticas del cuerpo y de la reproducción*. CSIC.
- Rostagnol, Susana (2020). Los meandros políticos de la ciudadanía sexual y los derechos sexuales y reproductivos. En Martha Patricia Castañeda Salgado, María Luisa González Marín y Patricia Rodríguez López (coords.), *Los feminismos latinoamericanos ante los retos del milenio* (pp. 205-228). Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades; Instituto de Investigaciones Económicas.
- Rostagnol, Susana (2024). ¿Es el antigénero un camino hacia la refeudalización en América Latina? *Encuentros Latinoamericanos. Segunda época*, 8(1), 28-55. <https://doi.org/10.59999/el.v8i1.2361>
- Sánchez, Melisa (2019). Habitar la fe: Mujeres evangélicas desde una perspectiva performativa. En Maira Valcarcel y Mari-Sol García Somoza (comps.), *Género y religiosidades: Sentidos y experiencias femeninas de lo sagrado* (pp. 165-180). Bosque Editoras; Kula Antropología.
- Scott, Joan W. (1996). El género: Una categoría útil para el análisis histórico (Eugenio Portela y Marta Portela, Trans.). En Marta Lamas (comp.), *El género: La construcción cultural de la diferencia sexual* (pp. 265-302). PUEG.
- Torres Santana, Ailynn (2019). *De la marea rosa a la marea conservadora y autoritaria en América Latina: Desafíos feministas*. Friedrich Ebert Stiftung.
- Torres Santana, Ailynn (ed.). (2020). *Derechos en riesgo en América Latina: 11 estudios sobre grupos neoconservadores*. Fundación Rosa Luxemburg; Ediciones Desde Abajo.

