

Apropiaciones LGBT de la religiosidad popular

KARINA BÁRCENAS BARAJAS

Los símbolos y prácticas rituales de la religiosidad popular representan un espacio no institucionalizado en el campo religioso, en el cual se producen procesos de apropiación e identificación a partir de los marcos de acción y significación de las personas lesbianas, gays, bisexuales y transgénero (LGBT). En este artículo, por medio de una etnografía dentro y fuera de las redes de comunicación informática —*online* y *offline*—, se analizan las apropiaciones de culto, iconográficas y comunitarias de la religiosidad popular articuladas a una creencia religiosa o una práctica política que desafían un triple sistema de marginación y estigmatización que padecen las personas LGBT: por orientación sexual e identidad de género, creencias religiosas y estatus socioeconómico.

PALABRAS CLAVE: religiosidad popular, diversidad sexual y de género, Santa Muerte, iconografía religiosa, etnografía digital

LGBT Appropriations of Popular Religiosity

The ritual symbols and practices of popular religiosity represent a non-institutionalized space in the religious field in which several processes of appropriation and identification take place from the action frameworks and significance of the lesbian, gay, bisexual, and transgender people (LGBT). In this paper, through an online and offline ethnography, I analyze the worship, iconographic and communitarian appropriations of popular religiosity articulated to a religious belief and political practice, that challenge a triple system of marginalization and stigmatization that embodies LGBT people: by sexual orientation and gender identity, religious beliefs and socioeconomic status.

KEYWORDS: popular religiosity, sexual and gender diversity, Holy Death, religious iconography, digital ethnography

KARINA BÁRCENAS BARAJAS
Universidad Nacional Autónoma de México,
Instituto de Investigaciones Sociales,
Ciudad de México, México
kb.barpenas@sociales.unam.mx

Introducción

Desde hace casi medio siglo, las iglesias para la diversidad sexual y de género surgieron para formar parte del campo religioso y mostrar otra faceta de la importancia de la religión en el mundo contemporáneo. En muchos casos, colocan de manera transversal a las grandes religiones hegemónicas, como la católica; en otros, reproducen la dinámica del propio campo, por ejemplo, en las articulaciones con la religiosidad y la espiritualidad como prácticas desinstitucionalizadas, que enfocan la mirada en el sujeto creyente (Bárceñas, 2014; 2016).

La religiosidad popular, situada en los márgenes del campo religioso, representa un espacio no institucionalizado en el que se producen apropiaciones religiosas y políticas dentro de los marcos de acción y significación de las personas lesbianas, gays, bisexuales y transgénero (LGBT), quienes, como creyentes o agentes políticos, “actúan con el terreno que impone[n] y organiza[n] las fuerzas dominantes en el campo” (De Certeau, 1996: 43-45), como las que instaura la Iglesia católica en México.

Aun cuando los mexicanos se han abierto poco a poco a la diversidad religiosa que caracteriza nuestro tiempo, lo que ha provocado una disminución en el número de católicos,¹ la presencia de la Iglesia católica en México ha sido fundamental en la configuración de un orden moral *ad hoc* a su doctrina, que a lo largo de la historia se ha colocado como legítimo y en el que las orientaciones e identidades no heterosexuales, como las LGBT, han sido invisibilizadas y excluidas.

En este contexto, se plantea la importancia de analizar las formas en las que se ejecutan o ponen en circulación apropiaciones de culto, iconográficas y comunitarias de la religiosidad popular, articuladas a una creencia religiosa o práctica política, para hacer frente a un triple sistema de marginación y estigmatización que

1 Según el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI, 2011), de 2000 a 2010, la población católica disminuyó 4.1%.

encarnan las orientaciones e identidades LGBT: por orientación sexual e identidad de género, creencias religiosas y nivel socioeconómico.

Las particularidades de las identidades trans evidencian de mejor manera —aunque no exclusiva— la triple marginación que planteo. Primero es necesario considerar que las identidades transexuales y transgénero siguen siendo altamente estigmatizadas y marginadas en comparación con la aceptación parcial de la homosexualidad o la invisibilidad de la bisexualidad. Lo segundo es identificar que, por lo general, a las mujeres transexuales y transgénero se les han negado oportunidades laborales y educativas, situación que en muchos casos las ha orillado al trabajo sexual, lo que añade un esquema de marginación socioeconómico. Por último, debemos reconocer que las prácticas que definen la religiosidad popular se encuentran en los márgenes del campo religioso, lo que cierra el marco de triple marginación.

En las apropiaciones de culto, iconográficas y comunitarias de la religiosidad popular, en los marcos de acción y significación LGBT que se analizan a continuación, la subjetividad es fundamental, pues la agencia que media la construcción de la identidad produce procesos de identificación religiosa, en los cuales el cuerpo se convierte en el terreno de resistencia frente a una moral sexual heteronormativa.

Metodología

La estrategia metodológica se diseñó a partir de una etnografía en las dimensiones *offline* y *online*,² con dos técnicas de investigación en particular: la observación no participante y la entrevista. Desde la perspectiva de Edgar Gómez Cruz y Elisenda Ardèvol (2013: 30-31), el escenario de trabajo de campo se puede definir como multisitio, multinivel y multiplataforma.

Para describir las apropiaciones de culto en el escenario *offline*, se identificó a las mujeres trans

devotas de la Santa Muerte como actores importantes en las apropiaciones de la religiosidad popular y se entrevistó a una de ellas. En la dimensión *online* se observaron las prácticas de apropiación en el blog Católico y Gay.³ Para situar la etnografía digital como un método de investigación, Christine Hine (2015) plantea que internet es una experiencia encarnada, que se produce día a día y se enclava en marcos de acción y significación que se producen mediante prácticas sociales.

La articulación *offline/online* responde a la perspectiva de tomar el campo como una construcción del investigador, que se constituye a partir de patrones de conexión y circulación en escenarios móviles y multisitio entre los espacios en línea y fuera de línea (Hine, 2015: 64-65). Esta perspectiva permite conceptualizar el campo como una red, es decir, como un actor-red que se explora en formas diversas de participación y observación (2015: 66).

Para indagar en las apropiaciones iconográficas de la religiosidad popular, se visitaron blogs y páginas de Facebook que muestran prácticas que implican un proceso de apropiación iconográfica de vírgenes y santos. También se analizaron las prácticas que median la producción de exvotos transgresores de la moral sexual de la Iglesia católica. De acuerdo con Ángela Cora García y colaboradores, “la observación en la investigación en línea implica ver texto e imágenes en una pantalla de computadora en lugar de ver a las personas en la configuración fuera de línea (*offline*)” (2009: 58). Existen dos vías fundamentales para hacer la observación: la experiencia como

2 *Offline*: fuera de línea, es decir, en contextos de trabajo de campo presenciales, sin mediación tecnológica. *Online*: en línea, por medio de plataformas o redes sociodigitales, que generan prácticas de comunicación y significación con una mediación tecnológica.

3 Empezó sus publicaciones en agosto de 2010. Tiene 78 seguidores y lamentamos que no tenga contador de visitas. Véase <<http://catolicoygay.blogspot.mx>>.

usuario —*experimenter*— o la manera oculta —*lurking researcher*— (Cora et al., 2009). Se eligió la segunda vía para estudiar prácticas enclavadas en información pública. Asimismo, se asumió una posición ética al no evidenciar la identidad de los usuarios.

Las apropiaciones iconográficas de vírgenes y santos se observaron sobre todo en el blog Santos Queer⁴ y perfiles personales de Facebook. Los exvotos transgresores se retomaron de los perfiles de Facebook EXVOTOS the Art for the Art y México profundo.⁵ Para indagar en las apropiaciones comunitarias, la etnografía se llevó a cabo en algunas marchas y protestas encabezadas por colectivos LGBT en el espacio público, durante 2016 y 2017. Una de las más importantes fue la ofrenda de Día de Muertos dedicada a las mujeres víctimas de transfeminicidios, organizada por el Frente Orgullo Nacional, el 31 de octubre de 2016, en la Ciudad de México.

La religiosidad popular como práctica heterodoxa

La religiosidad popular, proceso de apropiación y resignificación de elementos católicos y cristianos, es una práctica heterodoxa que manifiesta varios niveles de transgresión a los dogmas religiosos. Desde finales de la década de 1970, Gilberto Giménez argumentó que en México “las expresiones de la religiosidad popular no pueden ser leídas como una distorsión de la religión oficial, sino desde una mirada que revele las características internas y particularidades que la distinguen” (citado en Hernández, 2016: 16). Así, las apropiaciones LGBT de la religiosidad popular contribuyen a desvelar esas particularidades a partir de las tramas religiosas y políticas que las articulan.

De manera tradicional, la religiosidad popular se ha vinculado a los procesos de precarización y vulnerabilidad social, en consecuencia, a los sectores de la población con mayores carencias económicas

(Hernández, 2016: 20). No obstante, para esta investigación resulta pertinente retomar la propuesta de Eloisa Martín, en el sentido de analizar la religiosidad popular “en términos de prácticas de sacralización: las diversas maneras de hacer sagrado, de inscribir personas, lugares, momentos en esa textura diferencial del mundo habitado” (Martín, 2007: 77);⁶ en otras palabras, la religiosidad popular es manifestación de las transformaciones de una “cultura viva” (Hernández, 2016: 16-17).

Las apropiaciones LGBT de la religiosidad popular involucran prácticas de sacralización como parte de un proceso de resignificación de las creencias religiosas o de una resistencia política que apunta a impactar en las estructuras de significación dominantes. Desde ambas perspectivas, hacen frente a un proceso de exclusión y estigmatización de la jerarquía católica hacia las orientaciones e identidades que transgreden las instituciones y prácticas legitimadas por la heteronormatividad. La apropiación y resignificación LGBT de los símbolos y prácticas de la religiosidad popular responden a uno de los principales desafíos de nuestro tiempo: la igualdad de derechos y libertades, impulsada en gran medida por la transnacionalización de un movimiento social tan heterogéneo como el LGBT.

4 Sus primeras publicaciones en español datan de diciembre de 2013, como parte del proyecto *Jesus in Love*, de Kittredge Cherry, lesbiana cristiana, sobre la espiritualidad LGBT. Aun cuando tiene sólo 54 seguidores, hasta el 24 de junio de 2019 tenía 540 132 visitas. Véase <<http://santosqueer.blogspot.com>>.

5 El perfil *exvotos the Art for the Art* tenía 2939 *likes* y 3 028 seguidores al 24 de junio de 2019. Su mayor nivel de actividad se registró durante 2012 y 2013, porque servía como enlace con un grupo de pintores para la venta de exvotos personalizados. Su última publicación fue el 6 de abril de 2016. El perfil México profundo tiene 1586 *likes* y 1614 seguidores. Es una página activa, con publicaciones recientes. Véanse <<https://www.facebook.com/MexicanExvotos/>>; <<https://www.facebook.com/México-profundo-209363042541513/?fref=ts>>.

6 Las traducciones son mías.

Analizar las apropiaciones LGBT de la religiosidad popular como una práctica que se genera en la intersección de la política, el género y la religión es fundamental si consideramos que la religión opera como organizadora de la conducta moral (Geertz, 1992):

La religión nunca es meramente metafísica [...]. En todas partes, lo sacro entraña un sentido de obligación intrínseca: no sólo alienta la devoción sino que la exige, no sólo suscita asentimiento intelectual sino que impone entrega emocional [...]. El poderosamente coercitivo “deber ser” se siente como surgido de un amplio y efectivo “ser” y, de esa manera, la religión funda sus más específicas exigencias en cuanto a la acción humana en los contextos más generales de la existencia humana (1992: 118).



KARINA BÁRCENAS BARAJAS ▶ Altar a la Santa Muerte en la calle de Alfarería, en el barrio de Tepito. Ciudad de México, octubre de 2016.

La importancia de las prácticas y los símbolos religiosos que se apropian y resignifican en la religiosidad popular radica en que:

Estos símbolos religiosos, dramatizados en ritos o en mitos conexos, son sentidos por aquellos para quienes tienen resonancias como una síntesis de lo que se conoce sobre el modo de ser del mundo, sobre la cualidad de la vida emocional y sobre la manera en que uno debería comportarse mientras está en el mundo (Geertz, 1992: 118-119).

Desde esta perspectiva, las apropiaciones de culto, iconográficas y comunitarias de la religiosidad popular en los marcos de acción y significación LGBT que se analizan a continuación constituyen una lucha simbólica por la legitimación y normalización de otras formas de estar en el mundo.

Apropiaciones de culto de la religiosidad popular

Las apropiaciones de culto encarnan prácticas que permiten a los creyentes LGBT reconciliar su orientación sexual o identidad de género con sus creencias religiosas. Al mismo tiempo, marcan una postura política al retomar elementos fundamentales de la agenda LGBT relacionados con la igualdad de derechos y libertades.

Una de las apropiaciones más importantes de la religiosidad popular por creyentes LGBT es la devoción a la Santa Muerte, que responde a una marginación estructural en el sistema de género instituido por la heteronormatividad. En sus investigaciones, Adrián Yllescas (2016: 65-66) y Antonio Higuera Bonfil (2016: 242) han mencionado la presencia de personas LGBT, con predominancia de trans, como creyentes y agentes en la expansión de esta devoción.

Una de ellas es Arely Vázquez, mujer transexual, defensora de los derechos humanos de las

personas trans en Queens, Nueva York, Estados Unidos. Con Jorge, su pareja, desde hace una década organiza celebraciones en honor a la Santa Muerte (Higuera, 2016: 242):

Dos rasgos caracterizan la actividad del altar de Arely, uno es la fuerte presencia de transexuales y homosexuales, quienes tienen un apego especial por la Santa Muerte; el otro es el ambiente mexicano que se respira en la convivencia entre creyentes: origen, idioma, comida, cultura regional o nacional, situación laboral en Estados Unidos (2016: 242).

De acuerdo con Alberto Hernández (2016: 21-22), la veneración a la Santa Muerte puede rastrear-se desde el periodo de la Colonia. No obstante, a partir de 2001, con la aparición de un altar callejero en el barrio popular de Tepito, en la Ciudad de México, su adoración adquirió mayor visibilidad “como un culto diverso, atravesado por diferentes etapas de invisibilización y estigma, pero también de resignificación y expresiones públicas de su fe” (2016: 21).

El culto a la Santa Muerte, como práctica de la religiosidad popular, retoma elementos católicos en el tipo de oraciones usadas en los rosarios y en el ofrecimiento de mandas, como sucede con los santos católicos (Yllescas, 2016: 80). Sin embargo, también se caracteriza por la falta de ortodoxia en sus prácticas, en las que la imaginación de sus devotos y líderes se plasma en rituales diversos, en los que se adoptan elementos de otras prácticas religiosas o creencias personales (2016: 65).

De acuerdo con Yllescas (2016: 82), los devotos se inician en este culto por lo menos de tres formas: por legado de los padres o de algún familiar cercano; por identificación, cuando los fieles comentan que la Santa Muerte es como ellos, y por coincidencia, cuando se sabe de la efectividad de la Santa Muerte por azar. En el caso de Jelena,⁷ una

mujer transgénero, de ascendencia indígena y activista, convergen las tres formas. De ascendencia otomí, nació en 1992, al Norte de la Ciudad de México. Según su sexo, se le asignó el nombre de Jesús, por una promesa al Niño Dios hecha el 24 de diciembre. Las figuras más importantes de su familia son mujeres: su abuela, su madre y su hermana mayor.

Desde la infancia tuvo conductas afeminadas y jamás se identificó con su nombre masculino. Aunque nunca se sintió en el cuerpo equivocado, recuerda que en la secundaria deseaba que su cuerpo se desarrollara como el de sus compañeras. Su falta de información sobre las identidades trans la llevó a asumirse como un varón homosexual a los 15 años de edad. Un año más tarde se reconoció como mujer transgénero, lo cual vino acompañado de un cambio de ropa masculina a femenina, uso de maquillaje y otro nombre: “a mí me encantaba cómo me veía; además, porque me decían señorita y entonces se referían a mí en femenino” (entrevista con Jelena, Ciudad de México, 9 de marzo de 2016).

La transformación de los cuerpos trans no se reduce a cambiar algunas partes del cuerpo. La transición de género no es sólo la alteración de la materialidad del cuerpo, sino también de sus significados, producidos en contextos sociales (Bishop, 2016: 80-84). Desde esta perspectiva, se explican algunos elementos de identificación de las mujeres trans con la Santa Muerte como una figura religiosa a la que se le ha asignado el género femenino. De acuerdo con Katia Perdigón, “el indumento de la Santa Muerte es una referencia a lo humano, pero también a lo femenino, que resalta la gracia de una mujer (rara vez se observa en lo masculino). Se busca poner tan ‘coqueta’ a la imagen que si fuera factible [...] otorgarle sensualidad y delicadeza hasta

7 Según las pautas éticas de la investigación social, el nombre de la informante fue cambiado.

le colocarían bragas y sujetador” (2015: 55-56). La vestimenta y accesorios femeninos como elementos de identificación provocan que algunas mujeres trans vistan a su figura de la Santa Muerte con los colores, prendas y accesorios que caracterizan su propia identidad femenina.

De acuerdo con Heidi M. Levitt y Maria R. Ippolito (2014: 1747), “la mayoría de las personas están expuestas a las representaciones de su sexo y experiencia de género a lo largo de su vida, las personas trans se desarrollan a menudo con pocos modelos de experiencia trans y poco o ningún lenguaje que describa con precisión su sentido interno de sexo y género”; por ello, estos procesos de identificación con el género femenino de una figura religiosa que ha sido estigmatizada y discriminada por las posiciones dominantes en el campo religioso también contribuyen, desde la religiosidad popular, a la construcción de modelos religiosos con los que otras mujeres trans pueden identificarse.

Aun cuando Jelena no era muy religiosa, recuerda que de niña le tranquilizaba mucho escuchar a su abuela rezar. Su primer acercamiento a la Santa Muerte fue a los ocho años de edad, gracias a uno de sus tíos, quien regresó a casa de su abuela al salir de prisión con una fotografía del altar a esta figura religiosa en el barrio de Tepito. La primera devota fue su mamá, quien le pidió que dejaran de hostigarla y acosarla por ser madre soltera, petición que fue concedida al poco tiempo, por lo que ella y su hermana se sumaron a la devoción.

Sin embargo, su creencia también está anclada en un proceso de identificación, por el estigma que pesa sobre esta figura religiosa:

Ahora yo puedo decir que creo en la Santa Muerte por la cuestión religiosa y también por el estigma que carga. O sea, carga el estigma de muchas personas que hemos sido invisibilizadas, como las personas que están privadas de su libertad, las personas migrantes y también las personas de la diversidad

sexual. Siento que me protege y que me ha dado mucha fortaleza en muchos espacios donde sé que la necesito, como en la calle. El hecho de ser trans, estar dentro del espacio público, como activista, implica un riesgo (entrevista con Jelena, Ciudad de México, 9 de marzo de 2016).

Jelena también reconoce algo que se ha mostrado en otros estudios: que su creencia en la Santa Muerte parte de una necesidad de calmar la angustia y la incertidumbre (Lomnitz, 2006; Castells, 2008; Olmos, 2010; Lugo, 2007; Perdigón, 2008; Chesnut, 2010, todos citados en Yllescas, 2016: 80). Desde su perspectiva, el catolicismo no es suficiente para cubrir esta necesidad, por todas sus prohibiciones y normas morales.

En la actualidad, Jelena y sus familiares tienen un altar en su casa, en el que hay cinco figuras de la Santa Muerte. Como ofrendas han colocado manzanas, flores, juguetes, búhos, libros y veladoras, preparados en el Mercado de San Joaquín, Ciudad de México, de acuerdo con sus necesidades y peticiones. En el caso de Jelena, la ofrenda también está atravesada por un proceso de identificación personal y política, pues ella siempre elige la veladora con los colores de la bandera arcoíris, emblema del movimiento LGBT, y le coloca el nombre que corresponde a su identidad de género.

Desde 2012, Jelena empezó su trayectoria en el movimiento LGBT en relación con los derechos de los jóvenes trans, en el marco de varias movilizaciones políticas encabezadas por estudiantes, que surgieron como protesta a la imposición de Enrique Peña Nieto como presidente de México para el periodo de 2012 a 2018. En 2014 fundó una red de jóvenes trans para la defensa de los derechos humanos y la construcción de resistencias políticas a partir de redes afectivas. Esta red se basa en que lo afectivo es político.

Por su formación en derecho, en el futuro se ve haciendo litigio estratégico en cuestiones de

identidad de género, y le gustaría incidir en el ámbito internacional, por ejemplo, en una pasantía en la Comisión Interamericana de Derechos Humanos. Su papel como activista también la lleva a identificarse con dos características de la Santa Muerte, la balanza de la justicia y la guadaña:

Probablemente, mi guadaña ahora sea la defensa de los derechos humanos, estudiar algo relacionado con el derecho. Ahora puedo utilizarlo como una metáfora para mi vida. Desde el discurso católico a mí me consideran una aberración y sí, soy una aberración, pero también soy contestataria, como la Santa Muerte (entrevista con Jelena, Ciudad de México, 9 de marzo de 2016).

En la religiosidad popular, otras prácticas de culto que implican un proceso de apropiación son las oraciones, como “El santo rosario gay”, publicado en septiembre de 2010 en el blog Católico y Gay. En su práctica ritual, se invita a acompañar cada misterio con reflexiones sobre los problemas que afectan a las personas LGBT. Por ejemplo, en los misterios gozosos, se invita a glorificar a Dios desde la castidad, pero también al compartir la sexualidad y la vida con el ser amado. En los misterios luminosos se reflexiona sobre el falso orgullo asociado al mercado de consumo que representan las personas LGBT para las empresas. En los misterios dolorosos se piensa en la homosexualidad como voluntad de Dios. Sobre la discriminación por orientación sexual, se compara el sacrificio de Jesús al morir en la cruz con la muerte de las personas LGBT a causa del sida o por crímenes de odio. En los misterios gloriosos se pide por que el matrimonio civil entre personas del mismo sexo y la adopción homoparental sean elecciones individuales garantizadas en todos los países como “verdaderos signos de justicia social y santidad cristiana”.

En la “Oración al Cristo del arcoíris”, Kitredge Cherry (2016) y el teólogo gay Patrick S.

Cheng revelan los rostros *queer* de Cristo. La lectura de la oración se acompaña del ritual de encender veladoras de los colores del arcoíris. Cada color corresponde a una petición y un proceso de apropiación y transgresión religiosa y política, así como a formas de encarnación —*embodiment*— marcadas por el derecho a decidir sobre el cuerpo y el ejercicio de la sexualidad como vehículo de conexión con lo sagrado:

- Rojo: líbranos de la vergüenza y concédenos la gracia de un orgullo sano a fin de que podamos seguir nuestra propia luz interior.
- Naranja: líbranos de la explotación y concédenos la gracia de vivir relaciones mutuas, enciende el fuego de la pasión en nosotros.
- Amarillo: líbranos de los armarios de la clandestinidad y danos el coraje y la gracia para salir de ellos.
- Verde: líbranos de la conformidad y concédenos la gracia de la transgresión.
- Celeste: líbranos de la apatía y concédenos la gracia del activismo, motívanos a proclamar la justicia.
- Lila: líbranos del aislamiento y concédenos la gracia de la interdependencia.

Apropiaciones iconográficas de la religiosidad popular

Desde la aparición de la web 2.0, internet dio a los usuarios posibilidades de comunicación e interacción para producir información y ponerla en circulación sin importar las fronteras geográficas. En este contexto se sitúan las apropiaciones iconográficas de la religiosidad popular, que a partir de la imagen de vírgenes y santos originan prácticas políticas de resistencia para visibilizar orientaciones e identidades no heterosexuales, como las LGBT.

Por una parte, estas apropiaciones “representan una ruptura con las bases establecidas que permitían

a las iglesias proteger los símbolos y limitar el acceso a los especialistas” (De la Torre, 2016: 3); por la otra, son el punto de partida para la construcción de narrativas transmedia (Scolari, 2013) que en su dimensión de práctica cultural y política utilizan las posibilidades de internet para resignificar las normas sobre la sexualidad y el género institucionalizadas por la moral sexual cristiana, ya que:

En las todopoderosas y poderosas visiones del mundo que ofrecen las religiones, las representaciones visuales adoptan un fuerte carácter normativo, moldean las maneras en que los humanos perciben el mundo e interactúan [...], el poder normativo y crítico de las imágenes no se limita a la esfera de lo religioso, sino que también se traslada a otras esferas culturales (Pezzoli-Olgiati y Knauss, 2015: 3).

Si bien la producción y circulación de estas apropiaciones iconográficas afecta “tres de las manifestaciones blasfemas en el campo religioso católico sugeridas por Pierre Bourdieu (1971): a) las prácticas que desafían el orden religioso impuesto por la jerarquía eclesiástica; b) el control del pueblo sobre las prácticas y rituales sagrados; y c) la libertad de conciencia y autodeterminación religiosa” (De la Torre, 2016: 2), en su posición heterodoxa y dimensión política contribuyen a visibilizar las disputas sobre lo femenino y lo masculino, sobre el amor y el erotismo, que atraviesan la construcción de la identidad en las personas LGBT, y en consecuencia, la apropiación del cuerpo como un territorio sobre el cual ejercer derechos y libertades de manera autónoma, pues la cultura visual “no sólo se trata de imágenes, sino también de poderosas formas de *embodiment*, es decir, de las características sexuales, raciales, étnicas, sensuales y de género, de la percepción y el sentimiento que constituyen formas primarias de organización de los valores humanos” (Pezzoli-Olgiati y Knauss, 2015: 6).

Apropiaciones iconográficas de la Virgen María

En México, la Virgen de Guadalupe es la advocación mariana más venerada. Además de que es un símbolo cultural, es vista como un emblema de la unidad nacional (De la Torre, 2016). Dado su impacto cultural y religioso, es un símbolo iconográfico apropiado y resimbolizado con frecuencia en varios movimientos sociales. Por ejemplo, en el movimiento chicano, que desde la década de 1960 demanda derechos para las personas de ascendencia mexicana en Estados Unidos, destaca la serie *Virgen de Guadalupe*, de 1978, de la artista Yolanda López, y la *Virgen de Guadalupe defendiendo los derechos de los chicanos*, de Ester Hernández, de 1975. En la intersección de los movimientos lésbico y chicano, se puede mencionar la obra de Alma López, de 1999, *Our Lady*, que representa la liberación de las chicanas lesbianas (Triviño, 2014). Otra representación lésbica es la serie *Kissing Icons*, de Alex Donis, con el beso en la boca entre la Virgen de Guadalupe y María Magdalena (Zires, 2007: 70).

Las apropiaciones de las advocaciones marianas de los creyentes LGBT, con fines políticos o religiosos, son de índole diversa; van desde adornar el manto con los colores de la bandera arcoíris, hasta crear un nombre con una intención específica, como Nuestra Señora por el Fin de la Homofobia, resimbolización de la advocación de Nuestra Señora de Aparecida, de la Red Nacional de Grupos Católicos LGBT de Brasil, que gracias a internet ha circulado fuera de este territorio.

En el marco de la visibilidad de las identidades trans y *drag* destacan las apropiaciones iconográficas de la Virgen de Guadalupe de Tony de Carlo y Jim Ru. En su obra *Chulo de Guadalupe*, De Carlo pinta un cuerpo masculino con el manto y corona de la guadalupana. Ru, en su obra *Virginia Guadalupe*, parte de un cuerpo masculino con el maquillaje y peinado característico de un *drag queen*. Cherry (2013b)

señala que la obra de Ru “le da un nuevo significado al título otorgado a la Virgen de Guadalupe por el papa Pío XII: ‘reina de México’. Si la Virgen María pudo aparecérselo a un azteca como una mujer azteca, entonces ¿por qué no se le podría presentar a una persona *queer* como una virgen *queer*?”.

Otra apropiación de las advocaciones marianas se sitúa en el sincretismo entre el vudú y el catolicismo. Erzulie Dantor es una mezcla entre Erzulie, la diosa del amor en el vudú haitiano, y la Virgen negra de Czestochowa, llevada a Haití por soldados polacos en 1802 (De dioses y hadas, s. f.). En algunos perfiles de mujeres mexicanas en Facebook se la identifica como la patrona de las madres solteras y las lesbianas.

En la categoría de los santos seculares, un caso emblemático es Santa Frida —Kahlo—, imagen en la que se retoman aspectos de las advocaciones marianas y del Sagrado Corazón de Jesús, es decir, elementos femeninos y masculinos de la iconografía religiosa que tienen sentido a partir de su orientación bisexual.

El santoral LGBT

El santoral LGBT está conformado por santos masculinos y femeninos, que de alguna forma “fueron o parecen haber sido homosexuales, lesbianas, bisexuales, transgénero o *queer*” (Católico y Gay, s. f.). Puede haber santos que son o fueron reconocidos por la Iglesia católica y otros que responden a la realidad de algunos creyentes LGBT, como los patronos de la pandemia del sida, “dos parejas de santos varones medievales (a la izquierda el beato Bartolo Buonpedoni y el venerable Vivaldo, y a la derecha, san Avertano de Lucca y el beato Romeo) que también se enfrentaron a las epidemias de enfermedades de su tiempo a la vez que juntos compartían la amistad y la fe” (Cherry, 2013a).

Según el blog Católico y Gay, Paul Hallsal recopiló este santoral en octubre de 1997. Hoy el sitio

reúne 47 fechas, 21 figuras femeninas y 29 masculinas. En el cuadro 1 se muestran algunas fechas y sus santos patronos respectivos para ejemplificar las apropiaciones iconográficas de la religiosidad popular en el santoral LGBT. Se eligieron las imágenes que exponen rasgos o formas de *embodiment* en las orientaciones e identidades lésbicas, gays y trans desde una perspectiva heterodoxa. La ausencia de apropiaciones iconográficas relacionadas con la bisexualidad en el santoral LGBT reitera la invisibilidad en la que, por lo general, se mantiene esta orientación sexual.

A diferencia de las representaciones tradicionales, Rick Herold, de California, Estados Unidos, destaca ciertos elementos homoeróticos de san Sebastián. Lo pinta desnudo, pero con los genitales cubiertos con las manos, con una expresión de placer en el rostro, a pesar de las flechas que atraviesan su cuerpo y labios color rojo intenso. Los rasgos homoeróticos también caracterizan su representación de los santos Sergio y Baco.

La artista María Cristina, de Nuevo México, Estados Unidos, pinta a Perpetua y Felicitas sólo tomadas de la mano. Al contrario de la obra de Herold, su representación oculta el erotismo lésbico, que “es una muestra de empoderamiento por parte de la mujer, en las heterosexuales se subordina a la procreación y pasa a un segundo plano de importancia, mientras que para las lesbianas es un punto central en los intereses de vida, lo que las coloca en un lugar diferente a la norma cultural” (Cruz, 2007: 213).

La representación pictórica de santa Librada o Wilgefortis, de la serie *Santas queer*, de la artista chicana Alma López, muestra a una mujer con una expresión masculina que transgrede los mandatos de género tradicionales. Por último, destaca la pintura de Tony de Carlo, de Georgia, Estados Unidos, titulada *El matrimonio de san Sergio y san Baco*, en la que los personajes adoptan la postura de los contrayentes en un ritual religioso católico y sostienen un

CUADRO 1. SANTOS LGBT

Santo	Patrono de	Festividad
San Sebastián	Los homosexuales	20 de enero
Perpetua y Felicitas	Las parejas lésbicas	7 de marzo
Santa Librada o Wilgefortis	Personas trans y <i>queer</i>	20 de julio
Sergio y Baco	Las parejas homosexuales	7 de octubre

Fuente: Elaboración propia.

ramo de alcatraces, lo cual puede considerarse una transgresión de la expresión de género percibida como femenina en la tradición, pues las mujeres son quienes portan el ramo de flores en una ceremonia matrimonial.

Aun cuando las prácticas de resimbolización pictórica que hemos descrito fueron ejecutadas por artistas, algunos de ellos cercanos al movimiento chicano o con formación teológica, la circulación de las imágenes en internet constituye una fuente de sentido para la conformación de narrativas transmedia por parte de los creyentes LGBT.

Las apropiaciones iconográficas de la religiosidad popular del santoral LGBT visibilizan a otro tipo de creyentes, que ha sido excluido y estigmatizado por su orientación sexual o por transgredir los mandatos de género asignados a sus cuerpos. Como práctica política, reivindican el homoerotismo y la libertad para construir la identidad de género.

Los exvotos transgresores

El exvoto es otra expresión de la religiosidad popular en la que ha habido apropiaciones LGBT. Tiene sus antecedentes en el siglo XVII y “refiere a un objeto dedicado a la divinidad o a los seres sobrenaturales como agradecimiento ante un favor pedido y recibido, para cumplir un ‘voto’ o ‘promesa’, o como ofrecimiento para propiciar algún tipo de milagro” (Zires y Pernasetti, 2014: 311-312). Desde

sus orígenes, el exvoto se vinculó a los objetivos de evangelización de la Iglesia católica y al poder de un dios o santo sobre otros santos y creencias, por lo que una de sus funciones más importantes es dejar constancia y testimonio de que se produjo un milagro (2014: 312).

De acuerdo con Margarita Zires y Cecilia Pernasetti (2014: 311-317), el exvoto es un medio de comunicación, un documento social, histórico y cultural; un documento visual de una época. Entonces, puede plantearse que los exvotos transgresores, con temas LGBT, dan testimonio de la transformación de las necesidades de sus creyentes. Desde la perspectiva de estas autoras, los exvotos “permite[n] tomar contacto con los dramas de la historia grande, la que refiere los eventos históricos y acontecimientos públicos que afectaron a los devotos, pero sobre todo permite[n] acercarse a la pequeña historia de la vida cotidiana en un momento determinado” (2014: 315).

Los exvotos o retablos transgresores que están a la venta en barrios de la Ciudad de México como San Ángel o La Lagunilla, y que circulan en redes socio-digitales como Facebook y Pinterest, son elaborados por pintores aficionados en sus tiempos libres, para dar visibilidad a prácticas e identidades rechazadas por la Iglesia católica. Es importante señalar que estos pintores contribuyen a la instauración de “un régimen de verosimilitud y un horizonte de interpretación de la realidad, que va más allá de la preocupación por la verdad” (Zires y Pernasetti, 2014:

324-325). El empleo de esta noción más bien lleva a analizar las reglas que establecen lo narrable o lo inefable, de acuerdo con un género discursivo en determinado contexto histórico, por lo tanto, los exvotos también construyen y actúan sobre la realidad, imponen un orden explicativo e incorporan al relato personajes, acciones, escenarios y tiempos narrativos (2014: 324-325).

En los exvotos transgresores se agradecen favores, como las relaciones de parejas homosexuales sin discriminación o la renuncia a matrimonios heterosexuales para cumplir con las expectativas sociales, así como la aceptación familiar de la homosexualidad de alguno de sus integrantes. En un exvoto pintado por Alfredo Vilchis se expresa lo siguiente:

San Sebastián te dedicamos este presente porque hoy cumplimos un año de conocernos en una maravillosa manifestación lésbico-gay. Desde ese día vivimos en feliz pareja el uno para el otro sin prejuicios, por lo que apoyamos esta convivencia, porque ser homosexual no es delito, la discriminación sí. Pancho y Tomy, México D. F. (Vilchis, 2015).

Las representaciones del cuerpo que se plasman en estos exvotos destacan los rasgos homoeróticos, lo cual suma otro elemento a la transgresión en esta práctica de apropiación de la religiosidad popular.

Apropiaciones comunitarias de la religiosidad popular

Las apropiaciones comunitarias de la religiosidad popular se sitúan en el terreno político más que en el religioso. Las comunidades a las que hacen referencia son políticas, pertenecen al movimiento LGBT y luchan por el reconocimiento de la diversidad sexual y de género en igualdad. Aun cuando los actores principales son activistas en lugar de creyentes LGBT, como consecuencias no deseadas de la

acción generan apropiaciones de la religiosidad popular (Giddens, 1995).

Para este análisis, se retoman dos casos de símbolos religiosos como expresiones de la religiosidad popular. El primero se relaciona con un canto de alabanza y adoración a la Virgen de Guadalupe entonado en las peregrinaciones al Tepeyac, y el segundo, con el altar u ofrenda de Día de Muertos, una práctica sincrética de la cosmovisión prehispánica y el catolicismo. Estos símbolos y prácticas rituales se convierten en factores de la acción social (Turner, 1980: 22), en un campo de actividad que va de lo instituido a lo instituyente, y se asocian a propósitos, fines y medios de la lucha por la igualdad y la justicia social.

Para marcar su postura ante la discriminación y estigmatización de la jerarquía católica, mujeres integrantes de varios colectivos lésbicos crearon su propia versión de “La Guadalupana” y la cantan, no en el camino hacia el Tepeyac, sino en las marchas y protestas del movimiento LGBT en la Ciudad de México. La letra sigue la melodía de la versión original e implica una apropiación de la religiosidad popular para reivindicar libertades y derechos en igualdad.

Este proceso de apropiación puede explicarse desde la perspectiva de Victor Turner: “los símbolos dominantes tienden a convertirse en focos de interacción. Los grupos se movilizan en torno a ellos, celebran sus cultos ante ellos, realizan otras actividades simbólicas cerca de ellos” (1980: 24-25). Los símbolos rituales poseen tres propiedades: la condensación, la unificación de significados dispares y la polarización de sentidos (1980: 30-31).

“La Guadalupana”, como símbolo ritual dominante, condensa una identidad femenina hegemónica y unifica significados dispares para dar sentido a la identidad mexicana. A partir de estas dos propiedades, crea una polarización de sentidos, para visibilizar una orientación sexual no normativa que cuestiona la identidad femenina hegemónica,

CUADRO 2. “LA GUADALUPANA”, VERSIÓN TRADICIONAL Y COMO REIVINDICACIÓN LÉSBICA

Desde el cielo una hermosa mañana	Desde el cielo salió el arcoíris
La Guadalupeana	Vamos a la marcha
La Guadalupeana	Vamos a la marcha
La Guadalupeana bajó al Tepeyac	Vamos a la marcha, todas a jotear
Su llegada llenó de alegría	Las jotitas vamos formaditas
De paz y armonía	Ya nadie nos quita
De paz y armonía	Ya nadie nos quita
Y de libertad	Nuestra libertad

Fuente: Elaboración propia.

que lucha por la igualdad de derechos y libertades para todas las expresiones de la diversidad sexual, en el marco de una identidad nacional anclada en un Estado-nación y un territorio específicos.

El altar u ofrenda de Día de Muertos también puede considerarse una apropiación de la religiosidad popular en el contexto de una tradición cultural que se politiza en el activismo LGBT. Durante la época de la Colonia se comenzó a celebrar el Día de los Fieles Difuntos, en el que se veneraban los restos de santos europeos y asiáticos “en ceremonias acompañadas por arcos de flores, oraciones, procesiones y bendiciones de los restos en las iglesias y con reliquias de pan de azúcar —antecesores de nuestras calaveras— y el llamado ‘pan de muerto’” (Denis, Hermida y Huesca, 2012). En la actualidad se conoce como la fiesta de Día de Muertos y se celebra del 31 de octubre al 2 de noviembre, días señalados por la Iglesia católica para honrar la memoria de Todos los Santos y los Fieles Difuntos. Además de ser una expresión de la religiosidad popular, hoy es parte de las tradiciones de la cultura mexicana.

De acuerdo con Patricia Denis Rodríguez, Andrés Hermida Moreno y Javier Huesca Méndez (2012), el altar es un elemento tangible del sincretismo católico y prehispánico. Por tradición, incorpora la estampa de un santo del cual el difunto era devoto y la imagen de las personas fallecidas a las que se dedica el altar, sal —que simboliza la purificación del espíritu para los niños del purgatorio—,

pan como alimento para las ánimas, y los platillos y frutas preferidas del difunto.

Sobre la apropiación de esta práctica de la religiosidad popular, que encarna una tradición religiosa, es necesario mencionar que desde hace algunos años las identidades trans han ganado visibilidad en el espacio público y la agenda de los derechos de la diversidad sexual. No obstante, una de las consecuencias ha sido el aumento de los crímenes de odio, que afectan sobre todo a las mujeres trans. De acuerdo con la asociación civil Letra S, Sida, Cultura y Vida Cotidiana:

De enero de 2014 a diciembre de 2016, 202 personas LGBT, o percibidas como tales, fueron asesinadas en México motivados, presuntamente, por la orientación sexual o la identidad o expresión de género de las víctimas [...]. Del total de asesinatos, 108 correspondieron a mujeres trans (travestis, transgénero y transexuales), 93 a hombres gays u homosexuales, y solamente una mujer lesbiana (*Letra Ese*, 2017).

En concreto, en 2016 se registró una ola de transfeminicidios, en medio de la polarización social que generaron grupos católicos y evangélicos para frenar la iniciativa del entonces presidente Enrique Peña Nieto para reconocer en la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos el matrimonio entre personas del mismo sexo. En este contexto, el 31 de octubre de 2016, en la Ciudad



KARINA BÁRCENAS BARAJAS ▶ Ofrenda LGBTI de Día de Muertos, organizada por el Frente Orgullo Nacional, dedicada a las mujeres víctimas de transfeminicidios. Ciudad de México, 31 de octubre de 2016.

de México, el Frente Orgullo Nacional montó una ofrenda de Día de Muertos para personas lesbianas, gays, bisexuales, transgénero e intersexuales (LGBTI) dedicada a las víctimas de transfeminicidios, que contó con los elementos materiales de religiosidad popular que sirven como vehículo de conexión con lo trascendente: velas, copal, flores, pan, fruta, dulces con forma de cráneos y papel picado.

Por tratarse de una expresión con fines políticos, se omitieron imágenes religiosas y se colocaron las fotografías de las mujeres asesinadas acompañadas de algunos objetos que usaban para expresar su identidad femenina, como pulseras, collares y aretes. También se colocó una bandera con franjas en azul, rosa y blanco, emblemática de estas identidades.

Reflexiones finales

Las apropiaciones LGBT de religiosidad popular, de culto, iconográficas y comunitarias son una expresión del proceso de secularización en el que, debido al peso del catolicismo como religión hegemónica y estructura cultural, se generan procesos de identificación a partir de símbolos religiosos que interviene en la legitimación y la normalización de las orientaciones sexuales y las identidades de género no heterosexuales.

Las apropiaciones LGBT de la religiosidad popular manifiestan en algunos casos, como en la devoción a la Santa Muerte, la subjetivación de las creencias religiosas en identidades más o menos

politizadas por los sistemas de marginación que encarnan, mientras en otros sólo exhiben tácticas políticas para reivindicar derechos y libertades para las orientaciones sexuales e identidades de género no normativas, en el marco de un Estado laico, por medio de la resignificación de prácticas rituales o la resimbolización de la iconografía religiosa. En ambos casos, la transgresión de género en el cuerpo, el homoerotismo y el ejercicio de la sexualidad —prácticas pecaminosas para la moral sexual católica dominante— se convierten en territorios de

resistencia para las creencias religiosas y el activismo político LGBT.

Las prácticas de interacción en la cultura digital, basadas en la web 2.0, hacen posible que los usuarios construyan espacios de resistencia y ejerzan una capacidad de agencia —que implica crear, compartir, hacer virales sentidos y significados de símbolos sagrados— por medio de las apropiaciones de la religiosidad popular para resignificar la moral sexual cristiana, instituida en gran parte por la Iglesia católica. **D**

Bibliografía

- Bárceñas Barajas, Karina, 2014, "Iglesias para la diversidad sexual: tácticas de inclusión y visibilización en el campo religioso en México", en *Cultura y Religión*, vol. 8, núm. 1, pp. 83-108.
- , 2016, "Iglesias para la diversidad sexual en México y Brasil: sus programas de modernidad y el proceso de transnacionalización religiosa", en *Debates do NER*, vol. 1, núm. 29, pp. 239-288.
- Bishop, Katelynn, 2016, "Body Modification and Trans Men: The Lived Realities of Gender Transition and Partner Intimacy", en *Body & Society*, vol. 22, núm. 1, pp. 62-91.
- Católico y Gay, s. f., "Santoral LGBT", en *Católico y Gay*. Disponible en línea: <<http://catolicoygay.blogspot.mx/p/santoral-lgbt.html>>.
- , 2010, "El santo rosario gay", en *Católico y Gay*, 27 de septiembre. Disponible en línea: <<http://catolicoygay.blogspot.mx/2010/09/el-santo-rosario-gay.html>>.
- Certeau, Michel de, 1996, *La invención de lo cotidiano*, t. 1: *Artes de hacer*, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente/ Universidad Iberoamericana, México.
- Cherry, Kittredge, s. f., *Santos Queer. Santoral LGBT*. Disponible en línea: <<http://santosqueer.blogspot.com>>.
- , 2013a, "Santos Avertano, Romeo, Bartolo y Vivaldo: patronos de la pandemia del VIH/sida", en *Santos Queer. Santoral LGBT*, 1 de diciembre. Disponible en línea: <<http://santosqueer.blogspot.com/2013/12/santos-avertanus-romeo-bartolo-y.html>>.
- , 2013b, "La Virgen de Guadalupe queer: artistas reinventan un icono", en *Santos Queer. Santoral LGBT*, 12 de diciembre. Disponible en línea: <<http://santosqueer.blogspot.com/2013/12/la-virgen-de-guadalupe-queer-artistas.html>>.
- , 2016, "Oración al Cristo del arcoíris: la bandera LGBT revela al Cristo queer", en *Santos Queer. Santoral LGBT*, 5 de junio. Disponible en línea: <<http://santosqueer.blogspot.com/2016/06/oracion-al-cristo-del-arco-iris-la.html>>.
- Cora García, Ángela, Alecea I. Standlee, Jennifer Bechkoff y Yan Cui, 2009, "Ethnographic Approaches to the Internet and Computer-Mediated Communication", en *Journal of Contemporary Ethnography*, vol. 38, núm. 1, pp. 52-84.
- Cruz Hernández, Laura, 2007, "Reseña de *Identidades lésbicas y cultura feminista. Una investigación antropológica*", en *La Ventana*, núm. 25, pp. 211-217. Disponible en línea: <<http://www.redalyc.org/pdf/884/88402509.pdf>>.
- Denis Rodríguez, Patricia, Andrés Hermida Moreno y Javier Huesca Méndez, 2012, "El altar de muertos: origen y significado en México", en *La Ciencia y el Hombre*, vol. 25, núm. 1. Disponible en línea: <<https://www.uv.mx/cienciahombre/revistae/vol25num1/articulos/altar/>>.
- Dioses y hadas, De, s. f., Disponible en línea: <<http://diosasyhadas.blogspot.mx/2007/09/serie-diosas-erzuli-diosa-del-amor-y-la.html>>.
- Exvotos the Art for the Art. Disponible en línea: <<https://www.facebook.com/MexicanExvotos/>>.
- Geertz, Clifford, 1992, *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona.
- Giddens, Anthony, 1995, *La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración*, Amorrortu, Buenos Aires.
- Gómez Cruz, Edgar y Elisenda Ardèvol, 2013, "Ethnography and the Field in Media(ted) Studies: A Practice Theory Approach", en *Westminster Papers in Communication and Culture*, vol. 9, núm. 3, pp. 27-46.

- Hernández, Alberto, 2016, "Introducción", en Hernández Alberto (coord.), *La Santa Muerte. Espacios, cultos y devociones*, El Colegio de la Frontera Norte/El Colegio de San Luis, Tijuana, pp. 13-29.
- Higuera Bonfil, Antonio, 2016, "La religión transferrada. El culto a la Santa Muerte en Nueva York", en Alberto Hernández (coord.), *La Santa Muerte. Espacios, cultos y devociones*, El Colegio de la Frontera Norte/El Colegio de San Luis, Tijuana, pp. 229-250.
- Hine, Christine, 2015, *Ethnography for the Internet: Embedded, Embodied and Everyday*, Bloomsbury, Londres.
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI), 2011, *Censo de Población y Vivienda 2010*, Instituto Nacional de Estadística y Geografía, México. Disponible en línea: <<https://www.inegi.org.mx/programas/ccpv/2010/>>. Consultado el 24 de junio de 2019.
- Letra Ese, 2017, "Reportan 202 asesinatos de integrantes de comunidad LGBT en últimos tres años", en *Letra Ese*, 17 de mayo. Disponible en línea: <<http://www.letraese.org.mx/reportan-202-asesinatos-de-integrantes-de-comunidad-lgbt-en-ultimos-tres-anos/>>.
- Levitt, Heidi M. y Maria R. Ippolito, 2014, "Being Transgender: The Experience of Transgender Identity Development", en *Journal of Homosexuality*, vol. 61, núm. 12, pp. 1727-1758.
- Martín, Eloisa, 2007, "Aportes al concepto de 'religiosidad popular': una revisión de la bibliografía argentina", en María Julia Carozzi y César Ceriani (coords.), *Ciencias sociales y religión en América Latina. Perspectivas en debate*, Asociación de Cientistas Sociales de la Religión del Mercosur/Biblos, Buenos Aires, pp. 61-86.
- Perdigón, J. Katia, 2015, "La indumentaria para la Santa Muerte", *Cuicuilco*, vol. 22, núm. 64, pp. 43-62. Disponible en línea: <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=35142254003>>.
- Pezzoli-Olgiati, Daria y Stefanie Knauss, 2015, "The Normative Power of Images: Religion, Gender, Visuality", en *Religion and Gender*, vol. 5, núm. 1, pp. 1-17.
- Scolari, Carlos, 2013, *Narrativas transmedia: cuando todos los medios cuentan*, Deusto, Barcelona.
- Torre, Renée de la, 2016, "Ultra-Baroque Catholicism: Multiplied Images and Decentered Religious Symbols", en *Social Compass*, vol. 63, núm. 2, pp. 181-196.
- Triviño Cabrera, Laura, 2014, "Etnicidad y género en la serie *Virgen de Guadalupe* de la artista Yolanda López", en *Arenal*, vol. 21, núm. 2, pp. 317-341.
- Turner, Victor, 1980, *La selva de los símbolos*, Siglo XXI Editores, México.
- Vilchis, Alfredo, 2015, *Retablos*. Disponible en línea: <<http://retablos.ru/en/artists/alfredo-vilchis/page/8/>>.
- Yllescas, Adrián, 2016, "La Santa Muerte, ¿un culto en consolidación?", en Alberto Hernández (coord.), *La Santa Muerte. Espacios, cultos y devociones*, El Colegio de la Frontera Norte/El Colegio de San Luis, Tijuana, pp. 65-84.
- Zires, Margarita, 2007, "Los cuerpos des-cubiertos de la Guadalupeana", en Eduardo Andiñ (coord.), *Interpretaciones icónicas: estética de las imágenes*, Siglo XXI Editores, México, pp. 59-73.
- Zires, Margarita y Cecilia Pernasetti, 2014, "El exvoto pictográfico. Una visión comunicativa y discursiva", en Margarita Zires (coord.), *Las transformaciones de los exvotos pictográficos guadalupanos (1848-1999)*, Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología/Iberoamericana Vervuert/Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, Madrid, pp. 311-328.

Entrevistas

Jelena, Ciudad de México, 9 de marzo de 2016.