

Bajo un mismo cielo
Las iglesias para la diversidad sexual y de género
en un campo religioso conservador

Bajo un mismo cielo

Las iglesias para la diversidad sexual y de género en un campo religioso conservador

Karina Bárcenas Barajas



Universidad Nacional Autónoma de México
Instituto de Investigaciones Sociales
Ciudad de México, 2020

Catalogación en la publicación UNAM. Dirección General de Bibliotecas

Nombres: Bárcenas Barajas, Karina B. (Karina Berenice), autor.

Título: Bajo un mismo cielo : las iglesias para la diversidad sexual y de género en un campo religioso conservador / Karina Bárcenas Barajas.

Otros títulos: Iglesias para la diversidad sexual y de género en un campo religioso conservador.

Descripción: Primera edición. | Ciudad de México : Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Sociales, 2020.

Identificadores: LIBRUNAM 2063524 | ISBN 9786073026383.

Temas: Identidad sexual - Aspectos religiosos - Siglo XXI. | Sexo - Aspectos religiosos - Siglo XXI. | Identidad sexual – Jalisco – Guadalajara. | Iglesia y problemas sociales.

Clasificación: LCC BL65.S4.B37 2019 | DDC 201.7—dc23

Este libro fue sometido a un proceso de dictaminación por académicos externos al Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México, de acuerdo con las normas establecidas por el Consejo Editorial de las Colecciones de Libros del Instituto.

Los derechos exclusivos de la edición quedan reservados para todos los países de habla hispana. Prohibida la reproducción parcial o total, por cualquier medio, sin el consentimiento por escrito del legítimo titular de los derechos.

Primera edición: enero 2020

D.R. © 2020, Universidad Nacional Autónoma de México
Instituto de Investigaciones Sociales
Ciudad Universitaria, C.P. 04510, Ciudad de México

Coordinación editorial: Virginia Careaga Covarrubias
Cuidado de la edición: Marcela Pineda Camacho
Diseño de portada y tratamiento de imágenes: Cynthia Trigos Suzán
Formación de textos: Ignacio Cortés Santiago
Fotografía de portada: Karina Bárcenas Barajas

Impreso y hecho en México

ISBN: 978-607-30-2638-3

Índice

- 9 Agradecimientos
- 11 Introducción
- 23 Iglesias para la diversidad sexual y de género
la visibilización en el campo religioso
- 75 Genealogía de lo “clandestino” y lo “invisible”
La diversidad sexual y de género en Guadalajara
entre los frentes religiosos y políticos
- 149 La diversidad sexual y de género
en el campo religioso a partir
de una Iglesia activista transnacional
- 215 La diversificación de la oferta religiosa
para la diversidad sexual
- 281 Liderazgos religiosos
para la diversidad sexual y de género
- 351 Comentarios finales
- 359 Referencias
- 378 Siglas y acrónimos

A mis padres

*Por enseñarme las expresiones
del amor en la diversidad.*

Agradecimientos

La investigación que da forma a este libro coloca en perspectiva la voz de activistas, líderes religiosos y miembros de las iglesias y grupos para la diversidad sexual y de género tanto en Guadalajara como en Río de Janeiro. Estoy profundamente agradecida por la generosidad de su tiempo y de sus discursos, así como por el interés que mostraron en reconstruir su propia historia de manera conjunta.

Además de dar sentido a la presente investigación, compartir con ellos sus sitios de lucha, de transgresión y de disidencia, así como sus formas de creer para generar espacios de inclusión dentro de las iglesias, mantiene viva mi convicción sobre la importancia de la etnografía, del encuentro de subjetividades, para producir conocimiento y, en consecuencia, para generar otras formas de habitar y construir este mundo.

Asimismo, la investigación fue resultado de múltiples encuentros y diálogos que tuvieron lugar en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) Occidente, con el apoyo financiero del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Conacyt). Estoy ampliamente agradecida con la doctora Renée de la Torre Castellanos, la doctora Teresa Fernández Aceves y el doctor Fernando González González, por su generosa dirección, minuciosas lecturas y nutridos comentarios en las distintas etapas de esta investigación. Sus observaciones siempre fueron una brújula importante para poder trazar puntos de llegada.

También expreso mi gratitud y admiración a la doctora Maria das Dores Campos Machado, por su orientación para acercarme a las particularidades religiosas y políticas de Brasil, por ayudarme a construir una nueva perspectiva para descubrir otras dimensiones de análisis; todo ello durante mi estancia de investigación en el Núcleo Religión, Género, Acción Social y Política de la Universidad Federal de Río de Janeiro (UFRJ), la cual se llevó a cabo gracias al apoyo financiero de la Fundación “Carlos Chagas Filho” de Apoyo a la Investigación del Estado do Rio de Janeiro (FAPERJ).

Sin embargo, este libro no hubiera sido posible sin el espléndido espacio de trabajo que he encontrado en el Instituto de Investigaciones Sociales (IIS) de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), y sin el apoyo de dos de sus directores con quienes he tenido el privilegio de compartir dicho ámbito: el doctor Manuel Perló Cohen y el doctor Miguel Armando López Leyva.

En el IIS-UNAM (una de las instituciones más importantes del quehacer científico en el campo de las ciencias sociales), las páginas que constituyen la obra fueron escritas y resignificadas con el acompañamiento de dos magníficos colegas: el doctor Hugo José Suárez y el doctor Fernando González González. Ellos han sido mi guía y apoyo invaluable en esta y en otras travesías académicas.

Por último, agradezco a mi familia, principalmente a mis padres, por su amor y apoyo incondicional que hasta ahora ha sido un refugio importantísimo para trazar puntos de partida y de llegada. A Felipe y a mis amigos, con quienes no dejo de descubrir maneras de estar juntos y de compartir, pese a la distancia y a mis ausencias.

Introducción

Las Iglesias para la diversidad sexual y de género se sitúan en un espacio en el que convergen la religión, lo político, la sexualidad y el género; es decir, en un espacio de intersección entre campos,¹ para posicionarse por el reconocimiento en igualdad de todas las orientaciones sexuales e identidades de género, así como por la construcción de una moral pública que trascienda las fronteras de la heteronormatividad. Se les denomina “Iglesias para la diversidad sexual y de género” porque la búsqueda de reconocimiento en el campo religioso no se restringe a las orientaciones e identidades LGBT (Lesbiana, *Gay*, Bisexual y Transgénero): la apuesta se centra en el reconocimiento de todas las orientaciones sexuales (entre ellas la heterosexualidad) e identidades de género en un marco de igualdad.

En las iglesias para la diversidad sexual y de género, un grupo de personas con orientaciones sexuales e identidades de género no normativas participa en la reinención de la Iglesia como institución social; lo más importante, trastoca el sentido de algunas de las estructuras morales que sostienen a los grupos religiosos hegemónicos (como la Iglesia católica y ciertas Iglesias evangélicas), revelando una

¹ Cuando se habla de “campo”, se hace referencia al entramado teórico desarrollado por el sociólogo francés Pierre Bourdieu. Más adelante se desplegará con detalle el sentido en que esta categoría es utilizada en el contexto del presente libro. Lo mismo ocurre con el concepto de *habitus*, el cual es retomado para abordar la agencia de los actores involucrados en la intersección entre los campos religioso y político, así como el de la sexualidad y el género.

capacidad performativa del género y la sexualidad, pero también de los rituales religiosos.

Quienes integran las Iglesias para la diversidad sexual y de género apuestan por cambiar el sentido de las pautas heteronormativas que rigen la familia y el amor de pareja, dejando al descubierto reveladoras dinámicas sociales que tratan de entender los signos de nuestros tiempos, para retomar una de las frases de Norberto Bobbio (1996).

Si bien las Iglesias para la diversidad sexual tienen presencia en otras ciudades de México y del mundo, la de Guadalajara presenta algunas características de contraste que la convierten en el escenario ideal para analizarlas: un movimiento LGBT de los más antiguos y fuertes del país, así como un contexto político de derecha en el que figuran poderes hegemónicos del campo político y religioso a través del ala más conservadora, incluso homofóbica, del catolicismo.

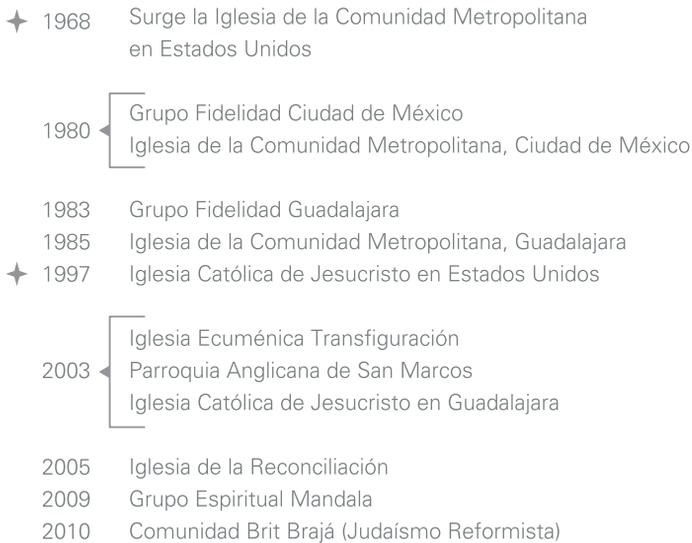
La primera Iglesia para la diversidad sexual, la Iglesia de la Comunidad Metropolitana (ICM), surgió en Estados Unidos de América en 1968. Sin embargo, en Guadalajara la búsqueda de reconocimiento de la diversidad sexual en el campo religioso inició en la década de los ochenta. Desde entonces, la oferta religiosa para la diversidad sexual se ha pluralizado a través de la fundación, refundación y fragmentación de algunas Iglesias que —desde diversas posiciones morales— ofertan el acceso a los bienes de salvación para las orientaciones e identidades LGBT.

La primera iniciativa fue el Grupo Fidelidad, que se formó en Guadalajara en 1983; su antecedente fue el grupo que se creó en 1980 en la Ciudad de México. Su principal apuesta era la reivindicación de los homosexuales católicos dentro de la Iglesia Católica Romana. La Iglesia de la Comunidad Metropolitana se fundó en Guadalajara en 1985; también tuvo como antecedente el grupo de la Ciudad de México, que se creó en 1980. La Iglesia Ecuménica Transfiguración se creó en 2003, a partir de un grupo que formaba parte de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana; mientras que la Iglesia de la Reconciliación se fundó en 2005 como parte de la fragmentación de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana.

Por su parte, la Parroquia Anglicana de San Marcos fortaleció su perspectiva inclusiva con la diversidad sexual desde 2003. La Iglesia Católica de Jesucristo (ICJ)** con presencia en Guadalajara desde ese mismo año —pero fundada en Florida, Estados Unidos, desde 1997—, también es una Iglesia inclusiva con los marginados o discriminados por el catolicismo hegemónico; entre ellos, las personas de la diversidad sexual.

El Grupo Mandala se formó en 2009 como un grupo de homosexuales y lesbianas que buscaban conciliar su identidad sexual y de género con su espiritualidad. La Comunidad Brit Brajá (adscrita al Judaísmo Reformista) se fundó en 2012; mantiene una política inclusiva en la que todas las orientaciones sexuales e identidades de género son bienvenidas. La cronología y las intersecciones entre lo local y lo global de estas Iglesias pueden apreciarse en la línea del tiempo que se presenta a continuación.

Esquema 1
Línea del tiempo de las iglesias para la diversidad sexual
en Guadalajara: de lo global a lo local*



* Elaboración propia.

** El nombre de esta Iglesia cambió en atención a las pautas éticas de la investigación en ciencias sociales

La aparición de las Iglesias para la diversidad sexual y de género que ha tenido lugar en el contrastante contexto de la ciudad de Guadalajara puede entenderse en el marco de lo que Berger y Luckmann (1997: 19, 80) denominan “pluralismo de las sociedades modernas”, caracterizado por el quebrantamiento de los conocimientos dados por supuestos, así como por el dinámico proceso de construcción de sentido que permite la resignificación de la realidad social, la problematización del mundo, de la sociedad, de la vida y de la identidad personal. Por ello, los sentidos construidos sobre la sexualidad y el género desde las instituciones religiosas y políticas, así como las formas de creer y de pertenecer a las Iglesias, también fueron problematizados y re-significados.

La investigación que aquí se presenta se inserta en los estudios *queer*,² en tanto la búsqueda de reconocimiento de la diversidad sexual en el campo religioso forma parte de un proyecto transgresor y desestabilizador de los sistemas heteronormativos. Aunque los rituales, la liturgia y en algunos casos la estructura jerárquica de muchas de las Iglesias para la diversidad sexual y de género en México mantienen grandes semejanzas con el catolicismo (lo que desde la subjetividad podría implicar una ruptura menos fuerte), en términos morales el reconocimiento de otras orientaciones sexuales e identidades de género representa una ruptura y transgresión importantes en tanto trastoca dogmas e instituciones sociales que se han fundamentado en una moral heteronormativa.

Aun cuando las Iglesias para la diversidad sexual y de género convergen en la búsqueda de reconocimiento de la diversidad en

² Más que identificarse como lo LGBT, lo *queer* da cuenta de un acto desestabilizador que “funciona como prácticas transgresivas o liminales que redefinen la relación establecida con la familia, la nación o la ciudadanía” (Viteri, Serrano y Vidal-Ortiz, 2011: 48); desde lo planteado en esta investigación, también con la religión. Los estudios *queer* han aumentado las críticas hacia las posiciones binarias a partir de las que se entienden el sexo y el género, aunque desde 1986 Joan Wallach Scott (1996: 47), con su artículo “El género: una categoría útil para el análisis histórico”, señalaba la importancia de “rechazar la calidad fija y permanente de la oposición binaria, lograr una historicidad y una deconstrucción genuinas de los términos de la diferencia sexual”.

igualdad, así como en la construcción de una moral pública que trascienda las fronteras de la heteronormatividad, sus posiciones en el campo religioso se encuentran definidas por su fundación. Por una parte están las Iglesias que surgen para la diversidad sexual (formadas de manera casi exclusiva por personas LGBT); por otra se hallan las Iglesias inclusivas (integradas de manera predominante por heterosexuales que en mayor o menor medida ponen en circulación una política inclusiva con las orientaciones sexuales e identidades de género disidentes).

Dicha tipología —que se presenta en la siguiente tabla— constituye un punto de partida importante para explicar la participación diferenciada en las disputas por el reconocimiento de la diversidad sexual y de género, así como de las relaciones identidad-alteridad, las cuales también se producen de manera distinta.

Tabla 1
Tipología de Iglesias
para la diversidad sexual y de género*

<i>Iglesia</i>	<i>Tipo</i>
Grupo Fidelidad (1983)	Grupo que surge para la diversidad sexual
Iglesia de la Comunidad Metropolitana (1985)	Iglesia que surge para la diversidad sexual
Iglesia Ecuménica Transfiguración (2003)	Iglesia que surge para la diversidad sexual
Parroquia Anglicana de San Marcos (2003)	Iglesia inclusiva
Iglesia Católica de Jesucristo (2003)	Iglesia inclusiva
Iglesia de la Reconciliación (2005)	Iglesia que surge para la diversidad sexual
Grupo Mandala (2009)	Grupo que surge para la diversidad sexual
Comunidad Brit Brajá (2010)	Iglesia inclusiva

* Elaboración propia.

LA RUTA METODOLÓGICA

La observación etnográfica constituyó la base y estructura sobre la que se desarrolló la estrategia metodológica de esta investigación, complementada con otras técnicas como la entrevista —en su moda-

lidad a profundidad y como historia de vida focalizada— y la revisión documental. En la observación etnográfica no participante, el principal instrumento fue el diario de campo.

Las primeras descripciones resultaron clave para reconstruir el rompecabezas de mil piezas que en ese entonces parecía integrar la historia de las Iglesias para la diversidad sexual en Guadalajara. En el diario de campo se registraron datos, descripciones sobre las marchas y manifestaciones de los grupos LGBT, así como sobre las actividades y rituales de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana, la Parroquia Anglicana y el Grupo Mandala, que tuvieron lugar durante 2011 y 2012.

Por el hecho de que esta investigación se sitúa en un espacio de intersección entre campos, inicialmente se planteó una relación entre el movimiento LGBT y las Iglesias para la diversidad sexual que obligaba a colocarse en ambos escenarios y a ubicar a los actores en cada uno de ellos. Así, la asistencia quincenal a las reuniones de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana, a los servicios religiosos de la Parroquia Anglicana de San Marcos, o a las reuniones del Grupo Mandala, permitió construir una red de actores en el campo religioso.

Asimismo, la asistencia a las marchas o actividades de los grupos LGBT, principalmente de la Red de la Diversidad Sexual de la Universidad de Guadalajara (UDG)—que durante 2011 y 2012 colocó una fuerte agenda política—, hizo posible el acceso a la red de actores en el campo de la sexualidad y el género. Continuamente, tanto este campo como el religioso dejaban ver intersecciones con el político.

Durante la observación etnográfica no participante, la fotografía también desempeñó un rol relevante. Además de ser una forma de registro visual, en un primer momento constituyó la vía para que algunos de los activistas se enteraran del desarrollo de esta investigación. No obstante, en general, representó otra manera de reconstruir con los actores su propia historia, ya fuera dejándose fotografiar, abriendo las posibilidades o espacios para hacerlo, o viendo y comentando las fotografías generadas. Fue otra manera de construir un vínculo de cercanía, de confianza, con la investigadora, quien no forma parte de sus agrupaciones.

Al material fotográfico que se obtuvo durante el desarrollo de la investigación se suma una serie de fotografías proporcionadas por D. L. (ex reverendo de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana); en ellas se muestran las Santas Uniones, el servicio religioso dominical, convivencias, y la presencia de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana en la marcha de la diversidad sexual en Guadalajara en 2002, 2003 y 2006. Como parte del material de análisis también se incorporó el video documental que un ex integrante de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana y miembro fundador del Grupo Mandala realizó sobre un servicio religioso celebrado ahí en 1992.

A través de las entrevistas se generó el *corpus* más sólido de la investigación. Ellas se realizaron de manera individual y colectiva, bajo la modalidad “a profundidad”. Siete se llevaron a cabo con los líderes de las Iglesias para la diversidad sexual y de género; en ellas se indagó sobre la formación, trayectoria, objetivos y rutas a futuro de sus Iglesias. Una más (que se desarrolló en tres ocasiones distintas), con el reverendo H. G., obispo de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana para Iberoamérica. Su posición como uno de los líderes más importantes de una Iglesia transnacional, así como su conocimiento sobre la historia de esta iglesia en Guadalajara, permitió construir una serie de relaciones entre lo local y lo transnacional.

Asimismo, se realizó una entrevista con un activista de amplia trayectoria en la ciudad quien había vivido las diferentes etapas del movimiento LGBT, pero también gran parte de la trayectoria de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana (la Iglesia para la diversidad sexual que ha permanecido como tal desde los primeros años desde la década de los ochenta hasta la actualidad). Esta entrevista permitió plantear diversas interpelaciones entre lo político y lo religioso. En el momento de realizar las entrevistas, ya se conocía a los informantes mediante otros espacios en el trabajo de observación etnográfica, lo cual contribuyó a que la dinámica de ellas se desarrollara de manera fluida y con diversos referentes en común.

La revisión de fuentes documentales se realizó por medio de la *Revista Crisálida*, la cual comenzó a editarse en agosto de 1983 y era

el órgano informativo del Grupo Orgullo Homosexual de Liberación (GOHL). Se tuvo acceso a los primeros 12 números de esta publicación, que abarcan de 1983 a 1985, mediante el archivo personal de A. G., activista desde la formación del GOHL. A partir de esta revisión hemerográfica, fue posible reconstruir la interrelación del Movimiento de Liberación Homosexual con el grupo Fidelidad de Homosexuales Católicos y la Iglesia de la Comunidad Metropolitana en los primeros años de la década de los ochenta, así como plantear las relaciones de los primeros años de formación del Movimiento de Liberación Homosexual con el surgimiento de los primeros grupos e Iglesias para la diversidad sexual en Guadalajara: Fidelidad y la Iglesia de la Comunidad Metropolitana.

En los excursos que acompañan cada capítulo, se presentan los resultados del proyecto de investigación “Iglesias para la diversidad sexual y de género: perspectivas y trayectorias comparadas del campo religioso en Brasil y México”,³ a partir del cual se planteó una comparación de las Iglesias para la diversidad sexual y de género en el campo religioso entre ambos países.

La centralidad de retomar el caso brasileño radica en los matices evangélicos que predominan en su campo religioso y que difieren de las fuertes raíces católicas que definen el campo religioso mexicano. Aun cuando Brasil es el país que cuenta con la mayor cifra de población católica en el mundo, las Iglesias evangélicas han ganado terreno de manera exponencial. En 2010 “los evangélicos ganaron casi 20 millones de seguidores y pasaron de ser 26.5 millones (15.4% de la población) a 42.3 millones (22.2%)”, mientras que el porcentaje de católicos disminuyó de 73.6% a 64.6% (Barrucho, 2013).

³ El proyecto se llevó a cabo durante una estancia de investigación en el Núcleo Religión, Género, Acción Social y Política de la Escuela de Servicio Social en la Universidad Federal de Río de Janeiro (UFRJ), del 1 de junio al 30 de septiembre de 2014, y fue auspiciada por la Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro (FAPERJ) mediante el Programa de Apoio ao Doutorado-Sanduiche Reverso 2013.

También destaca la elevada producción académica sobre las Iglesias para la diversidad sexual, ya que Brasil encabeza las publicaciones sobre el tema en América Latina (Natividade, 2003, 2005, 2006, 2010; Natividade y Oliveira, 2010; Natividade y Lopes, 2009; Machado, 2006, 2014; Machado y Piccolo, 2010; Machado, Barros, y Piccolo, 2010; Weiss de Jesus, 2012a, 2012b).

Para la investigación se seleccionaron tres casos de estudio. El primero fue la Iglesia de la Comunidad Metropolitana Betel, por ser parte de la misma Iglesia transnacional analizada en México y por mostrar un posicionamiento mediático importante mediante la visibilización de otras identidades de género como las trans, travestis y *queer*, ya que su líder pastoral es un homosexual-*drag queen*. El segundo caso fue la Iglesia Cristiana Contemporánea (icc) que, inicialmente, representaba un punto de comparación importante con las Iglesias para la diversidad sexual y de género identificadas en México, pues se trata de una Iglesia nacional que se define como “inclusiva”, no exclusivamente como Iglesia LGBT.

Sin embargo, el trabajo de campo reveló que la centralidad e importancia de dicho caso para establecer comparaciones y contrastes se hallaba en su constitución como Iglesia evangélica, integrada de manera casi exclusiva por personas LGBT.

El último caso fue el Grupo Diversidad Católica, conformado por católicos laicos LGBT. Él permitió recuperar la postura inclusiva de sus integrantes hacia el catolicismo (religión mayoritaria tanto en México como en Brasil), pero en contextos sociales y políticos muy diferentes que —de manera general— varían en el peso que la Iglesia católica tuvo en este país en la defensa de los derechos humanos y la libertad religiosa al terminar la dictadura militar en la década de los ochenta, al igual que en el aumento en miembros y en el poder político del sector evangélico.

El Grupo Diversidad Católica es un caso de contraste importante si consideramos que la primera iniciativa religiosa inclusiva en México fue el Grupo Fidelidad, fundado en 1980 por laicos católicos homosexuales.

Por la localización de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana Betel y la Iglesia Cristiana Contemporánea, el trabajo de campo se realizó en la zona norte de Río de Janeiro, ciudad ubicada en la entidad federativa del mismo nombre. Tales iglesias se encuentran localizadas entre Irajá y Madureira, sector de la ciudad rodeado de favelas y enmarcado en los niveles socioeconómicos medio y bajo. En su relieve también destacan dos características que por sus contrastes resultan centrales para esta investigación.

La primera: se trata de una zona con importante presencia de Iglesias evangélicas. Por ejemplo, en el trayecto de Irajá a Madureira, por la avenida Edgar Moreno, hay por lo menos 15 iglesias evangélicas; de ellas, cuatro pertenecen a la denominación “Asamblea de Dios”; dos, a la Iglesia Universal del Reino de Dios; otras dos, a Nueva Vida.

La segunda: Madureira es un barrio *gay* importante de la ciudad de Río de Janeiro. En julio de 2014, la marcha LGBT de este barrio reunió aproximadamente a un millón de personas.

Para el trabajo de campo se recurrió a la observación etnográfica no participante en las iglesias seleccionadas y en tres manifestaciones en el espacio público: la Marcha LGBT de Madureira, la Marcha de las Putas (*vadias*) en Copacabana, y la Caminata por la Visibilidad Lésbica, también en Copacabana. El trabajo etnográfico incluyó un registro fotográfico de los rituales de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana Betel y la Iglesia Católica Contemporánea, así como de las manifestaciones en el espacio público. También se realizaron seis entrevistas con los líderes de las iglesias o grupo, o los dos.

GUÍA PARA EL LECTOR

En el capítulo “Iglesias para la diversidad sexual y de género: la visibilización en el campo religioso”, se presentan las particularidades de la ciudad de Guadalajara que — pese a estar marcada por el conservadurismo religioso y político— hicieron posible la fundación de Iglesias para la diversidad sexual. Se profundiza en la postura de la Iglesia católica sobre la homosexualidad, para después explicar por qué

las Iglesias para la diversidad sexual y de género constituyen una expresión de la religiosidad en la modernidad tardía.

Por último, se explica de qué manera las particularidades históricas, sociales y políticas que envuelven el surgimiento y desarrollo de las Iglesias para la diversidad sexual y de género permiten ubicarlas en un espacio de intersección donde confluyen el campo religioso, el político, así como el de la sexualidad y el género.

En el capítulo “Genealogía de lo ‘clandestino’ y lo ‘invisible’. La diversidad sexual y de género en Guadalajara: entre los frentes religiosos y políticos”, se presenta una genealogía anclada tanto a las condiciones históricas como a los entramados globales y locales que hicieron posible el desarrollo de la diversidad religiosa, al igual que la visibilización de la diversidad sexual y de género en Guadalajara, pese a su conservadurismo y la influencia de la Iglesia en el ámbito político.

Inicialmente se explica cómo la formación de las Iglesias para la diversidad sexual y de género deja al descubierto el tránsito de un sujeto anclado en el gobierno de sí mismo al “sujeto del deseo”: en la configuración de la identidad, el ejercicio de la sexualidad desempeña un papel fundamental. Posteriormente se presentan cuatro momentos históricos a partir de 1968, en los que se analizan los entramados de relaciones que en Guadalajara hicieron posible pasar del inicio de la búsqueda de reconocimiento de la diversidad sexual en el campo religioso a la diversificación tanto de la oferta religiosa como espiritual para la diversidad sexual.

En el capítulo “La diversidad sexual y de género en el campo religioso a partir de una Iglesia activista transnacional”, se parte de la primera iniciativa religiosa que buscaba conciliar la orientación sexual con las creencias religiosas, el Grupo Fidelidad, para profundizar en la Iglesia para la diversidad sexual y de género que desde 1985 ha tenido presencia en Guadalajara: la Iglesia de la Comunidad Metropolitana. Anclada a una estructura transnacional, se ha distinguido por ser una Iglesia activista, con presencia importante en el espacio público y en los debates sobre los derechos humanos. En Guadalajara, la fragmentación de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana abrió

paso a la pluralización de la oferta religiosa para la diversidad sexual y de género.

En el capítulo “La diversificación de la oferta religiosa para la diversidad sexual”, se explica cómo desde diferentes posiciones morales, políticas y religiosas las Iglesias para la diversidad sexual y de género se han colocado en las disputas por el acceso a los bienes de salvación; asimismo, se plantean las dificultades que encuentra el proceso de expansión y consolidación de la oferta religiosa para la diversidad sexual, que han ocasionado refundaciones y nuevas modalidades de Iglesias o grupos; ello habla de un movimiento fragmentario, pero que a la vez cuenta con una agencia para redefinir las fronteras dinámicas en el campo religioso. También se presenta un acercamiento a los creyentes LGBT que se congregan en estas Iglesias.

Finalmente, en el capítulo “Liderazgos religiosos para la diversidad sexual y de género”, se analizan las trayectorias de los líderes de las Iglesias para la diversidad sexual, las cuales se hallan inmersas en una subjetividad marcada por la tensión entre la orientación sexual y las creencias religiosas. A partir de su búsqueda religiosa y de sus posiciones políticas, se explica de qué manera los líderes de las Iglesias para la diversidad sexual y de género ejercen un poder que —desde los márgenes— busca tanto la inclusión como el reconocimiento de la diversidad sexual en el campo religioso mediante la gestión y el acceso a los bienes de salvación en igualdad.

Iglesias para la diversidad sexual y de género la visibilización en el campo religioso

Las Iglesias para la diversidad sexual y de género se caracterizan por su heterogeneidad, tanto en las denominaciones religiosas a las que se adscriben como en los objetivos que persiguen, los cuales marcan posiciones y tácticas diferenciadas en el campo religioso. A partir de una exploración etnográfica en internet, se identificó en México, hasta 2017, la presencia de 26 Iglesias y un grupo espiritual para la diversidad sexual y de género.¹ Con seguridad, a la fecha esta cifra se ha incrementado, abriendo paso a otro tipo de expresiones y organizaciones religiosas; sin embargo, las Iglesias identificadas permiten realizar un análisis de las distintas posiciones que toman en el campo religioso.

De las 27 Iglesias y grupos localizados en México, sólo cinco son inclusivas con la diversidad sexual y de género: la Parroquia Anglicana de San Marcos (Guadalajara); la Iglesia Católica de Jesucristo (ICJ) (Guadalajara), la Libre Congregación Unitaria de México (CDMX); la Iglesia de la Santa Muerte (CDMX); y la Comunidad Brit Brajá, adscrita al Judaísmo Reformista (Guadalajara). De las restantes, llama la atención que seis se identificaron como “denominaciones católicas”: la Comunidad Católica Efetá (CDMX); la Comunidad Católica Vino Nuevo (CDMX); la Pastoral *Gay* de Saltillo; el Grupo de Oración de *Gays*

¹ Un dato interesante: en el sureste del país no se identificó la presencia de algún grupo o Iglesia para la diversidad sexual y de género.

Católicos de Querétaro; la Comunidad Ecuménica Magdala (CDMX) y Emaus Vida en Abundancia (CDMX). Con excepción de la Pastoral *Gay* de Saltillo que (hasta 2014) formó parte de la pastoral de la Diócesis de esa ciudad, la denominación “católica” de los cinco grupos restantes no necesariamente significa que pertenezcan a la Iglesia Católica Romana, o que sean reconocidas por ésta. Más bien dan cuenta de una oferta religiosa para la diversidad sexual fundamentada en un catolicismo heterodoxo.

La Pastoral *Gay* de Saltillo fue comandada por el sacerdote Robert Coogan, y tuvo entre sus principales líderes religiosos al obispo de Saltillo, Raúl Vera, quien —además de ser reconocido como un importante defensor de los derechos humanos de grupos estigmatizados: indígenas, migrantes, jóvenes— destacó por su postura inclusiva con la diversidad sexual. En 2010, Raúl Vera hizo un llamado a la sociedad para “desterrar los prejuicios [...] y quitarnos todas esas marañas” en relación con los homosexuales (Gómez Mena, 2010). El obispo Vera también participó en la Reunión Nacional de Ministerios Católicos *Gays* de Estados Unidos (NACDLGM), coordinando una mesa de trabajo con hispanos (Católico y *Gay*, s/a).

El caso paradigmático de Iglesia para la diversidad sexual y de género lo representa la Iglesia de la Comunidad Metropolitana (ICM), que ha tenido presencia —sobre todo— en los estados del norte y centro del país. Sin embargo, en 2005, las Iglesias de la Ciudad de México y de Guadalajara se separaron de esta denominación para conformar la Iglesia de la Reconciliación en ambas ciudades. Hasta el momento, sólo la de la Ciudad de México sigue realizando actividades.

A su vez, el grupo ecuménico Génesis (CDMX) fue el antecedente de la primera Iglesia evangélica para la diversidad sexual en México: la Comunidad Cristiana de Esperanza (CDMX), fundada en 2010 y que tiene presencia en otras ciudades como Puebla, Cuernavaca, Toluca y Pachuca. Desde entonces, a partir de las diversificaciones de liderazgos, ha dado paso a la conformación de al menos seis Iglesias evangélicas para la diversidad sexual en la Ciudad de México: Remanente, Iglesia Libre de Paredes Tierra Prometida, Misión Cristiana

Incluyente, Iglesia Puertas Abiertas, Ministerio Abiel de Gracia Diver-
sa y Casa de Gracia Incluyente.

Por otra parte, Afirmación Mormones *Gays* y Mormonas Lesbianas de México (CDMX) y Shalom Amigos Judíos Lésbico, *Gay*, Bisexual y Trans (LGBT) de México (CDMX) —que se fundó en 1998 y mantuvo sus actividades hasta 2004, dando paso en 2012 a Guimel Judías y Judíos Mexicanas y Mexicanos Lesbianas, *Gays*, Bisexuales y Transgénero Familiares y Amig@s (CDMX)—, se colocan como grupos disidentes de las posturas oficiales de mormones y judíos.

Otras Iglesias para la diversidad sexual y de género que han tenido presencia en nuestro país son Cristianos *Gay/Gay* Christians (Tijuana) y Seguidores de Cristo (Monterrey). Mientras que el Grupo Mandala, en Guadalajara, se sitúa de manera particular como una comunidad emocional y una opción espiritual ecléctica sin adscripción religiosa particular.

Las manifestaciones para el reconocimiento de la diversidad sexual y de género también se materializan en la relativización de los contenidos religiosos, tal como ocurre con el “Santoral GLTTB. Calendario de Recordación de Santos y Santas GLTTB”, realizado por Roberto González (s/a), reverendo del Centro Cristiano de la Comunidad GLTTB en Buenos Aires, Argentina. El Santoral GLTTB está compuesto por 41 días festivos dedicados a 41 santos.

Figuran algunos reconocidos dentro del cristianismo como san Jorge, san Agustín, santa Ana, así como “el día de todos los santos y las santas”. Sin embargo, también se incluye a san Elredo de Rievaulx, Abad (enero 12) —quien anteriormente dio nombre a la Pastoral *Gay* de Saltillo—, a san Sergio y san Baco Mártires (octubre 8), al igual que a Ruth y Noemí (diciembre 20); los cuatro se han consagrado como los patrones de las parejas del mismo sexo.

A partir de lo anterior, es posible señalar que las Iglesias para la diversidad sexual y de género presentes en el campo religioso mexicano develan que la necesidad de trascendencia que garantizan los bienes de salvación no resulta exclusiva de las personas heterosexuales, ya que las personas Lesbianas, *Gay*, Bisexuales y Trans (LGBT)

comparten un contexto histórico y cultural en el que las normas religiosas y la creencia en un poder superior han sido herramientas esenciales para construir una visión del mundo, así como identidades individuales y colectivas.

De tal modo, desde sus creencias y adscripciones religiosas abren una competencia que configura el campo religioso al modificar las condiciones de inclusión-exclusión y de acceso a los bienes de salvación, estableciendo que tanto la orientación sexual como la identidad de género no son causa de marginación. Esta perspectiva inclusiva —a su vez— da un giro a las concepciones tradicionales e institucionalizadas sobre el matrimonio, la familia, así como sobre el liderazgo religioso, predominantemente masculino.

A continuación, se presenta un acercamiento a las particularidades de Guadalajara como una ciudad que —a pesar del conservadurismo de la jerarquía católica y de algunos sectores sociales y políticos— produjo —en diferentes coordenadas— un escenario fértil para la fundación de Iglesias para la diversidad sexual. Además, se profundiza en la postura de la Iglesia católica sobre la homosexualidad para —más adelante— explicar por qué las Iglesias para la diversidad sexual y de género constituyen una expresión de la religiosidad en la modernidad tardía.

Por último, se explica de qué manera las particularidades históricas, sociales y políticas que envuelven el surgimiento y desarrollo de las Iglesias para la diversidad sexual y de género permiten ubicarlas en un espacio de intersección donde confluyen los campos religioso, político, y tanto de la sexualidad como del género.

LA DIVERSIDAD SEXUAL EN UNA CIUDAD “CONSERVADORA” CATÓLICA

La capital del país es una metrópoli que ha destacado por sus avances legislativos en materia de derechos sexuales y reproductivos, que cuenta con la mayor cantidad de grupos LGBT de la sociedad civil, así como con la mayor cifra de Iglesias para la diversidad sexual y

de género en sus variadas adscripciones religiosas. Sin embargo, tanto la Ciudad de México como Guadalajara son pioneras en lo que a activismo LGBT se refiere, así como en la fundación de Iglesias para la diversidad sexual y de género. No obstante, los contextos sociales y políticos en los que estos procesos se han desarrollado resultan distintos.

La dinámica de la ciudad de Guadalajara se teje en el juego de una doble moral que —por un lado— presenta una estampa de fuertes raíces católicas; empero —por el otro—, la coloca de boca en boca como la capital *gay* de México.

Pese a su fuerte herencia católica y conservadora, Guadalajara está lejos de ser “la capital moral de la República”, como la bautizó el Nuncio Apostólico Prigione en 1994 (De la Torre, 1998b); ahora se experimenta como una sociedad cada vez más secularizada. Por ello, analizar la presencia de Iglesias para la diversidad sexual y de género en esta ciudad visibiliza una dinámica en la que las expresiones de la diversidad que salen de la norma intentan ser acalladas por el poder hegemónico de la Iglesia católica tradicional, así como de poderosos sectores conservadores políticos y sociales.

No obstante —a pesar de semejante contexto—, un grupo de homosexuales y en menor medida de lesbianas² ha sido capaz de fundar Iglesias que les han permitido conciliar sus creencias religiosas con su orientación sexual. Mientras que en el campo político distintos grupos LGBT luchan por el reconocimiento de sus derechos ante el Estado y la sociedad.

La ciudad de Guadalajara, donde conviven múltiples expresiones de la diversidad que pueden ser invisibilizadas por los poderes hegemónicos, es el escenario donde se sitúa este libro. La historia de cómo las orientaciones e identidades LGBT, con un fuerte *habitus* religioso, iniciaron la búsqueda de reconocimiento dentro del campo religioso —pese a los intentos de invisibilización realizados por la jerarquía católica y algunos sectores del poder político—, muestra a

² Posteriormente y en menor medida, se sumaron personas bisexuales y trans.

su vez cómo el campo religioso se intersecta con el político y con el de la sexualidad y el género.

En Guadalajara, la presencia de la Iglesia católica —en alianza con los intereses de algunos grupos políticos— influyó durante siglos en el arraigo de un discurso conservador sobre la moral sexual, dominando las representaciones legítimas sobre el honor y las buenas costumbres; pero, sobre todo, implantando en sus habitantes una mirada que adopta como misión inspeccionar, señalar y denunciar las prácticas de los otros. Esta herencia conservadora mantuvo invisibilizados durante siglos a quienes construyeron su orientación sexual e identidad de género fuera de los límites que el orden establecido marcaba.

La dinámica social de esta ciudad puede explicarse a partir del orgullo de “lo tapatío”, que termina por excluir “al *otro interno* (indio, migrante, pobre, inmoral, etcétera) que también forma parte de la ciudad” (De la Torre, 2001b: 73), y que encuentra uno de sus mayores referentes en la frontera simbólica que representa la Calzada Independencia, la cual divide a la ciudad en dos:

La Calzada Independencia marcaba la división territorial que, con base en criterios étnicos, económicos, de clase, morales y funcionales, trazaba dos ciudades perfectamente demarcadas por una frontera objetivada [...] que partía a la ciudad en: “la de la Calzada para acá” (al poniente) y “la de la Calzada para allá” (al oriente). Así la frontera diferenciaba clandestinamente a la ciudad en dos poblaciones: “los de la Calzada para allá” (“el peladaje”, los pobres feos e incultos) y “los de la Calzada para acá” (“la gente bien”, bonita y educada) (De la Torre, *Op. cit.*: 80-81).

El paisaje urbano también muestra claramente esta división territorial y social: mientras que del lado poniente se puede observar una postal mucho más citadina, más moderna: de avenidas amplias, centros comerciales y colonias residenciales, del lado oriente se encuentra la zona roja o de tolerancia, en la que se localizan burdeles, bares y cantinas; entre ellos, los primeros bares y antros para homosexuales, como la legendaria discoteca el *Mónica's*, la más grande y antigua disco-

gay de la ciudad, que abrió sus puertas en los primeros años de la década de los ochenta (Marcial y Vizcarra, 2010: 55, 66, 67, 83).

Un elemento importante para destacar es que esta frontera simbólica también ha sido una frontera moral en la que se imprime el orgullo de “lo tapatío”, por lo que como señala Renée de la Torre (*Op. cit.*: 95), había morales de primera y morales de segunda: “según el lado de la Calzada, había de buenas costumbres a buenas costumbres”. Tal frontera moral también marcó dos maneras distintas de construir la identidad homosexual: la que se vivía “de la calzada para allá”, en el Barrio de San Juan de Dios, y los *gays* con “pretensiones criollas” que describió Carlos Monsiváis:

Los *gays* de Guadalajara comparten las pretensiones criollas de su entorno, lo que significa orgullo por la prosapia, algo de dinero y demasiado tiempo a la disposición: levantarse tarde, sobremesas dilatadas, noches en vela, fines de semana en Chapala o Los Ángeles. Los *gays* que sirven a la tradición, ponen de realce las genealogías de la “aristocracia tapatía” que estudian y coleccionan el arte virreinal, redescubren el gran arte popular (2002: 100).

Desde principios del siglo xx, el Barrio de San Juan de Dios se ubicó como uno de los espacios para la convivencia, para entablar relaciones entre personas del mismo sexo: “ya tenía fama de ser ‘cuna de invertidos’” (Marcial y Vizcarra, *Op. cit.*: 46). La geografía de la ciudad, delimitada por la Calzada Independencia, revela que no resulta casualidad que el Barrio de San Juan de Dios se haya convertido en un lugar de encuentro, pues se localiza en los “bajos fondos” tapatíos, rodeado de cantinas, casas de cita y prostíbulos. Para los años cuarenta y cincuenta del siglo xx, la Avenida Juárez, así como otros puntos cercanos a la zona de San Juan de Dios, también eran conocidos por ser lugares para las personas “de ambiente”³ (*Op. cit.*: 47, 67).

³ De acuerdo con Carlos Monsiváis (2002: 90), “ambiente” es una expresión derivada del *slang* estadounidense, donde al principio se les llama “*gays*” a los homosexuales, haciendo referencia a su estado permanente de euforia.

Sin embargo, fue hasta después de la segunda mitad del siglo xx que se avanzó hacia la visibilización y organización de los grupos que buscaban el reconocimiento como homosexuales y lesbianas en diferentes espacios, ante instituciones del Estado, así como dentro de algunas Iglesias del campo religioso. Posteriormente —y de manera más notoria en la década de los noventa—, a este proceso de visibilización y búsqueda de reconocimiento en las instituciones políticas y religiosas se sumaron otras orientaciones e identidades con un mayor nivel de invisibilización, como los bisexuales y los trans.⁴

El discurso conservador enfrentó de manera más contundente uno de sus primeros resquebrajamiento con la organización del Movimiento de Liberación Homosexual (MLH),⁵ influido por el impacto que ejerció el movimiento estudiantil de 1968. En Guadalajara, el MLH empezó a consolidarse —de manera clandestina— desde finales de los años setenta, hasta llegar a colocarse como uno de los más importantes del país. El antropólogo norteamericano Joseph Carrier (2003) documentó cómo durante las décadas de los setenta y ochenta en un barrio del centro de la ciudad, la homosexualidad era vivida en los límites de la clandestinidad, y cómo en este contexto se avanzó con pasos firmes hacia la visibilidad que, posteriormente, dio paso a la

⁴ Hasta nuestros días, las identidades intersexuales atraviesan por un nivel de invisibilización y débil organización política; por lo que —al menos en la presente investigación— no se identificó la presencia de intersexuales en ninguna de las Iglesias para la diversidad sexual y de género.

⁵ En este tiempo en México, no se hablaba de movimiento LGBT como ocurre actualmente, sino del Movimiento de Liberación Homosexual, el cual —más tarde— dio paso al Movimiento de Orgullo Homosexual (MOH). De hecho, las primeras marchas fueron conocidas como “marchas del orgullo homosexual”. El Movimiento de Liberación Homosexual dio lugar a la primera etapa de la organización civil por los derechos de los homosexuales y lesbianas; posteriormente se sumaron otras orientaciones e identidades como las bisexuales y las trans; en tiempos más recientes, dieron lugar al llamado “movimiento LGBT”. En esta investigación se considera la distinción que en términos históricos implica hablar del Movimiento de Liberación Homosexual, Movimiento de Orgullo Homosexual y del Movimiento LGBT; sin embargo, como categoría analítica se considera de manera general al movimiento LGBT.

organización del Movimiento de Liberación Homosexual. En 1983 y 1985 se realizaron la primera y la segunda marchas por los derechos de homosexuales y lesbianas en esa ciudad.

La diversidad religiosa es otro elemento clave para dar cuenta de las particularidades de Guadalajara, ya que se ha colocado en los imaginarios sociales como una ciudad eminentemente católica. Sin embargo, en este contexto aparece un panorama que deja al descubierto una variedad de ofertas religiosas en la ciudad. El siglo xx —sobre todo en sus tres últimas décadas— mostró el tránsito del monopolio católico hacia la proliferación de diversas ofertas religiosas desde las cuales los habitantes de la ciudad podían construir o resignificar sus creencias, sus sentidos sobre lo trascendente, así como re-dimensionar el peso que ejercían las instituciones religiosas en las acciones que marcan su ser y estar con los otros.

Así, mientras que 83.9% de los mexicanos en 2010 se consideraban católicos, para el estado de Jalisco el porcentaje fue de 92%. Sin embargo, resulta interesante observar que en algunos de los municipios de la Zona Metropolitana de Guadalajara (ZMG) el porcentaje de católicos registra una ligera disminución.⁶ La existencia de estos sectores minoritarios no católicos hace visible un proceso de consolidación de la diversidad y la diferencia que —a su vez— manifiesta la complejidad y heterogeneidad cada vez mayores de las sociedades en la modernidad tardía. Ellas se pueden palpar de manera más evidente en un contexto urbano como el que configura la ZMG: en las intersecciones, los límites y las disputas que se establecen entre los flujos de capitales y los recursos simbólicos.

En el ámbito nacional, la diversidad religiosa se expresa en la pertenencia de 7.6% de los mexicanos a las religiones protestantes y evangélicas, mientras que 2.5% se agrupan en otras religiones. Llama la atención que 4.6% se considere “sin religión”. En el estado de Jalisco

⁶ Por ejemplo, en Guadalajara el porcentaje de católicos es de 90.36%; mientras en Zapopan, de 90.39%; en Tlaquepaque, de 91.91% (Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, 2011).

la estampa de la diversidad religiosa resulta ligeramente menor: 3.18% de los jaliscienses pertenecen a las religiones protestantes y evangélicas, mientras que 1.25% se congregan en otras religiones. El porcentaje de personas sin religión es de 1.69%, mientras que hay un sector de 1.87% no especificado (Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, 2011).

Otro elemento que permite dar cuenta de la diversidad religiosa en Guadalajara está relacionado con los centros de culto inmersos en la geografía de la ciudad. Para la década de 2010 se detectaron 449 centros de culto no católicos, cifra que casi igualaba el total de 490 centros de culto católicos, lo que revela un asombroso posicionamiento de las ofertas no católicas en la ciudad, el cual no necesariamente se traduce en una competitividad igualitaria con la Iglesia católica, debido a sus horarios de atención y al tamaño de sus instalaciones (De la Torre y Gutiérrez Zúñiga, 2010: 212-213).

El panorama presentado permite plantear que la tendencia hacia la pluralización de la oferta religiosa en la ZMG se hizo mucho más evidente durante la primera década del siglo XXI, hecho significativo si consideramos que durante este lapso Guadalajara también se configuró como una ciudad en la que se pluralizaron los contextos culturales en los que la identidad se construye y se expresa. Fue precisamente desde el año 2000 cuando el movimiento LGBT se reposicionó en la ciudad, al igual que en las agendas y en los debates políticos y religiosos.

En el contexto tapatío de un campo religioso predominantemente cristiano —visible en la diversidad de denominaciones religiosas presentes en la ciudad, así como en una geografía de centros de culto no católicos que delinean todo el territorio de la ZMG— se sitúa la centralidad de una emergente oferta religiosa y espiritual para la diversidad sexual y de género, la cual cobra relevancia por insertarse en un momento coyuntural en el que la visibilidad y la búsqueda de legitimidad de todas las orientaciones sexuales e identidades de género produce una dinámica social que ha conducido al cuestionamiento del rol, los fundamentos y los sentidos de instituciones sociales como la familia, el Estado y la Iglesia.

Aun cuando la Iglesia católica mantiene una posición mayoritaria en la cifra de creyentes adscritos, ello no necesariamente se traduce en un poder hegemónico sobre sus conciencias, sus representaciones, prácticas y valores morales.

A los católicos que han experimentado una secularización subjetiva no les es del todo indiferente la coyuntura que ha representado la búsqueda de reconocimiento de la diversidad sexual y de género en el campo religioso nacional y local, ya que ella pone de manifiesto cómo —en estos tiempos— la moral heteronormativa que sostienen queda rebasada por la dinámica social que trastoca el interior de su propia institución, si consideramos los escándalos de pederastia que han quedado al descubierto; como en el caso del fundador de los Legionarios de Cristo, Marcial Maciel, y del párroco Nicolás Aguilar, así como el del *lobby gay* en el Vaticano, reconocido por el papa Francisco en junio de 2013.

Las declaraciones que han hecho algunos jefes de la Iglesia católica en los medios de comunicación masiva sobre el amor de pareja homosexual y las familias homoparentales, han sido una de las estrategias empleadas para reafirmar la moral heteronormativa que sostienen. En 2010, ante la reciente aprobación de los matrimonios entre personas del mismo sexo en la Ciudad de México, el ex gobernador panista de Jalisco, Emilio González Márquez, hizo una declaración de las más criticadas por sus tintes homofóbicos, al señalar que no les había perdido “el asquito” a las uniones entre parejas del mismo sexo (*El Informador*, 2010).

Asimismo, el entonces arzobispo de Guadalajara, Juan Sandoval Íñiguez, señaló que los homosexuales no le preocupaban, porque eran una minoría: “Esos son grupos muy pequeños; esos no pueden afectar al grueso de la nación, son grupos pequeñísimos, así que de esos no hay pendiente” (*El Economista*, 2010).

En los primeros días de noviembre de 2013, el sucesor de Juan Sandoval Íñiguez, el cardenal de Guadalajara, Francisco Robles Orte-

ga, ante la reciente aprobación de la Ley de Libre Convivencia⁷ en el estado de Jalisco —que permite la unión de dos o más personas físicas, mayores de edad, con el objeto de otorgarse ayuda mutua—, declaró que “[...] una sociedad que opte por familias homosexuales no tiene futuro [...]. No hay futuro para una sociedad que finja su condición de sociedad en una unión entre personas del mismo sexo” (Prieto, 2013).

Sin embargo, parecería que detrás de estos discursos, en los que se quiere invisibilizar y discriminar a homosexuales y lesbianas, la Iglesia católica empieza a ver cada vez más amenazado su poder para regir las percepciones, representaciones y prácticas morales de los católicos.

Tal panorama de contrastes —de expresiones de la diversidad ante jerarquías religiosas y poderes políticos que intentan mantenerse como hegemónicos— constituye el escenario en el que se sitúa el presente libro, el cual hace hincapié en la centralidad de analizar las tácticas que las Iglesias para la diversidad sexual y de género en Guadalajara han puesto en práctica para situarse en el campo religioso local, entramado en la dinámica del campo religioso nacional y transnacional.

LA POSTURA DE LA IGLESIA CATÓLICA SOBRE LA HOMOSEXUALIDAD

En México —y por consiguiente en la ciudad de Guadalajara—, es importante profundizar en la postura que sostiene la Iglesia católica sobre la homosexualidad, ya que la mayor parte de la población sigue adscrita a ella, aun cuando se ha registrado un resquebrajamiento en su interior debido a los usos y abusos de poder de sus jerarcas; pero, sobre todo, por los escándalos de pederastia que han revelado una faceta de la sexualidad clerical que contradice categóricamente lo establecido en la moral sexual católica.

⁷ Dicho marco legal tiene un carácter distinto del matrimonio y no permite la adopción.

Si bien los mexicanos se han abierto paulatinamente a la diversidad religiosa que caracteriza nuestros tiempos (lo cual ha traído consigo una disminución en las cifras, pues de 2000 a 2010 la población católica disminuyó 4.1%: Instituto Nacional de Estadística Geografía e Informática, 2011), la presencia de la Iglesia católica en México ha sido fundamental en la configuración de un orden moral *ad hoc* a su doctrina; históricamente se ha colocado como legítimo, y en él las orientaciones e identidades LGBT han sido invisibilizadas y excluidas.

El surgimiento de las primeras Iglesias para la diversidad sexual y de género en Estados Unidos (como la Iglesia de la Comunidad Metropolitana), ocurrió tres años después de la declaración del Concilio Vaticano II en 1965. Pese a que en el Concilio Vaticano II se planteó un tiempo de renovación para la Iglesia católica, los homosexuales, lesbianas y otras orientaciones sexuales e identidades de género quedaron fuera de la perspectiva que enaltece obrar conforme a la justicia y al respeto debido al ser humano.

Diez años más tarde, en 1975 y durante el papado de Pablo VI, la Iglesia católica dio a conocer el primer documento en el que se abordaba abiertamente el tema de la homosexualidad: la “Declaración sobre algunas cuestiones de ética sexual”, de la Congregación para la Doctrina de la Fe. En dicho documento se reconocía por primera vez en la doctrina oficial de la Iglesia la distinción entre “condición” o “tendencia” homosexual —que no cae en la categoría “pecaminosa” porque no se halla en el terreno de la libertad—, y los actos homosexuales, que sí llevan consigo la marca del pecado (Lugo Rodríguez, 2006: 21-22).

En 1986, durante el papado de Juan Pablo II y con Joseph Ratzinger como secretario de la Congregación para la Doctrina de la Fe, se publicó la “Carta a los Obispos de la Iglesia católica sobre la Atención Pastoral a las Personas homosexuales”. El documento mostraba el recrudecimiento de las tendencias conservadoras dentro de la Iglesia católica, como se indica en los siguientes párrafos:

En la discusión que siguió a la publicación de la Declaración [se refiere a la Declaración de 1975], se propusieron unas interpretaciones excesivamente benévolas de la condición homosexual misma, hasta el punto que alguno se atrevió incluso a definirla indiferente o, sin más, buena. Es necesario precisar, por el contrario, que la particular inclinación de la persona homosexual, aunque en sí no sea pecado, constituye sin embargo una tendencia, más o menos fuerte, hacia un comportamiento intrínsecamente malo desde el punto de vista moral. Por este motivo, la inclinación misma debe ser considerada como objetivamente desordenada.

Optar por una actividad sexual con una persona del mismo sexo equivale a anular el rico simbolismo y el significado, para no hablar de los fines, del designio del Creador en relación con la realidad sexual. La actividad homosexual no expresa una unión complementaria, capaz de transmitir la vida, y por lo tanto contradice la vocación a una existencia vivida en esa forma de auto-donación que, según el Evangelio, es la esencia misma de la vida cristiana (*Op. cit.*, 2006: 22-23).

La “Carta a los obispos de la Iglesia católica” muestra cómo la postura de la jerarquía reafirmó la procreación como el fin último de la sexualidad (lo cual dejaba de lado el placer); también excluía el respeto a la dignidad del ser humano, a la búsqueda de la verdad basada en la razón y en las evidencias científicas, principios consagrados desde el Concilio Vaticano II.

La década de los noventa abrió con una reivindicación importante para los homosexuales y lesbianas, ya que en 1990 la Organización Mundial de la Salud (OMS) excluyó la homosexualidad de la Clasificación Internacional de Enfermedades y otros trastornos de la salud. Sin embargo, cinco años más tarde (1995) Juan Pablo II dio a conocer la “Encíclica *Evangelium Vitæ*”, en la que fija claramente la posición de la Iglesia católica: ataca a los homosexuales, se manifiesta en contra de la bioética, y mantiene la legitimidad absoluta de la reproducción natural.

Ante tal panorama, resulta interesante destacar la postura de Raúl Lugo Rodríguez, sacerdote mexicano experto en Ciencias Bíblico Orientales y autor del libro *Iglesia católica y homosexualidad* (2006). Sostiene que dicha institución religiosa no se ha abierto lo suficiente a nuevos datos acerca de la realidad de la homosexualidad, con lo cual mantiene en el sufrimiento y la discriminación a muchas personas. Para el autor,

[...] al estudiar los documentos de la Iglesia, podemos descubrir que se ha llegado a un callejón sin salida. El trato compasivo exigido a los pastores con respecto a las personas homosexuales choca en un momento determinado con la afirmación incontestable de que los actos homosexuales son intrínsecamente desordenados en opinión de la Iglesia (*Op. cit.*: 15, 21).

Aun cuando en diversos medios de comunicación ha sido aplaudido el discurso “inclusivo” de Jorge Mario Bergoglio, el papa Francisco, su postura oficial como máximo representante de la Iglesia católica resulta inamovible. En su primera encíclica, *Lumen Fidei*, reitera lo señalado por sus antecesores en torno a la legitimidad del matrimonio, la familia y el amor de pareja heterosexual. A pesar de que la encíclica fue escrita en mayor parte por su antecesor, Bergoglio ratificó al inicio de su papado la legitimidad de la moral heteronormativa que en estos tiempos ha sido tan cuestionada desde diversos frentes políticos y religiosos.

No obstante, la postura mediática antidiscriminatoria que mostró desde su elección como papa constituye un cambio importante. Desde el inicio de su papado, Francisco causó revuelo en los medios de comunicación por sus expresiones en las que no formula juicios, estigmatizaciones o discriminaciones hacia las personas homosexuales; como cuando señaló que quién era él para juzgarlos, refiriéndose al *lobby gay* en El Vaticano.

Incluso mostró un acercamiento nunca antes visto hacia el colectivo LGBT italiano, *Kairos*, que le escribió una carta en la que pedían “ser reconocidos como personas y no como una ‘categoría’” de seres huma-

nos, solicitando la apertura de la Iglesia católica para dialogar con la Comunidad LGBT. El papa Francisco respondió a esa carta calificando el acercamiento del colectivo como un “acto de confianza espontánea” y les envió sus bendiciones (SDP Noticias, 2013).

Otra de las declaraciones del papa Francisco que ha sido considerada parte de un cambio dentro de la Iglesia católica, fue la expresada en la entrevista concedida al padre Antonio Spadaro, director de la revista *La Civiltà Cattolica*; en ella señaló:

Tenemos que anunciar el Evangelio en todas partes, predicando la buena noticia del Reino y curando, también con nuestra predicación, todo tipo de herida y cualquier enfermedad. En Buenos Aires recibía cartas de personas homosexuales que son verdaderos “heridos sociales”, porque me dicen que sienten que la Iglesia siempre les ha condenado. Pero la Iglesia no quiere hacer eso. Durante el vuelo en que regresaba de Río de Janeiro, dije que si una persona homosexual tiene buena voluntad y busca a Dios, yo no soy quién para juzgarla. Al decir esto he dicho lo que dice el Catecismo (Spadaro, 2013).

Además, en enero de 2015 tuvo un encuentro con Diego Neria, el primer transexual en ser recibido por un papa. Sin embargo, las expresiones y acercamientos antidiscriminatorios de Francisco no abordan directamente los grandes temas de fondo, como el peso de los juicios edificados sobre los actos homosexuales y su connotación pecaminosa, así como las falacias construidas alrededor de la denominada “ideología de género”, que estigmatizan a las personas trans y —de manera general— a todas las expresiones de la disidencia sexual.

Incluso para este momento, ya se minimizó el posicionamiento que mostrara como arzobispo de Buenos Aires ante la iniciativa para legalizar el matrimonio entre personas del mismo sexo en Argentina. En junio de 2010, Bergoglio señaló en una carta dirigida a las Monjas Carmelitas de la Arquidiócesis de Buenos Aires:

Aquí está en juego la identidad, y la supervivencia de la familia: papá, mamá e hijos. [...] Aquí también está la envidia del Demonio, por la

que entró el pecado en el mundo, que arteramente pretende destruir la imagen de Dios: hombre y mujer que reciben el mandato de crecer, multiplicarse y dominar la Tierra. No seamos ingenuos: no se trata de una simple lucha política; es la pretensión destructiva al plan de Dios. No se trata de un mero proyecto legislativo (éste es sólo el instrumento) sino de una “movida” del padre de la mentira que pretende confundir y engañar a los hijos de Dios (Globovision Noticias, 2013).

La postura conservadora que Bergoglio mostró en Argentina sobre el matrimonio igualitario (2010) y la identidad de género (2011-2012) preocupó a muchos activistas de los grupos LGBT cuando fue electo papa. Por ello, aun cuando desde su llegada al Vaticano intentó mostrarse como un papa progresista en lo que a moral sexual se refiere, la realidad es que detrás de ese discurso políticamente correcto se esconde una postura que continúa legitimando el matrimonio, el amor y la familia desde una perspectiva binaria y heteronormativa.

LA RECOMPOSICIÓN DE LA RELIGIOSIDAD EN LA MODERNIDAD TARDÍA

En el caso de México, la presencia de las Iglesias para la diversidad sexual y de género no se puede entender sin trazar dos puntos de partida: por una parte, la postura condenatoria de la Iglesia católica sobre los actos homosexuales (explicada anteriormente); por la otra, la secularización de la moral y la cultura. La primera —aunada a otros procesos como la transnacionalización de las religiones y la subjetivación de las creencias— es el *leitmotiv* para su fundación; mientras la segunda crea el contexto propicio para ello.

De acuerdo con Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez (2011: 39),

[...] distintos fenómenos pueden constituir un cambio religioso, ya sea en el orden de la representación de lo trascendente, en el de las prácticas relativas a lo sagrado, o en el de las concepciones sobre la ética y la política.

Desde tal panorama, las percepciones de los católicos sobre el estado laico, la sexualidad y el género, dan cuenta de un cambio religioso que se expresa principalmente en la secularización de la moral y la cultura, ya que, aun cuando 83.9% de los mexicanos y 92% de los jaliscienses son católicos (INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA, GEOGRÁFICA E INFORMÁTICA, 2011), sus percepciones morales develan un cambio religioso, sin que ello implique un cambio de adscripción.

De acuerdo con los resultados de la “Encuesta sobre Opinión Católica 2014”, levantada por Católicas por el Derecho a Decidir (CDD) 2014, 87% de los católicos cree que los homosexuales y lesbianas deben tener los mismos derechos que todas las demás personas; ello revela que la posición de la mayoría de quienes profesan esa fe, resulta —en gran medida— contraria a la postura homofóbica que se propaga desde la jerarquía.

En relación con el matrimonio igualitario, es importante considerar la variable generacional, ya que 78% de los jóvenes de 18 a 24 años está de acuerdo con el matrimonio civil entre dos personas del mismo sexo, mientras que sólo 28% de los adultos mayores de 60 años o más mantiene la misma perspectiva (*Op. cit.*, 2014).

Las percepciones de los católicos también muestran un consenso sobre el respeto al Estado laico en México, ya que 89% de los católicos considera que los funcionarios públicos (presidente, diputados, senadores) deben gobernar basados en la diversidad de opiniones que priva en el país (*Ibid.*).

En torno a los derechos sexuales y reproductivos, 93% de los católicos está de acuerdo con que los libros de 5º y 6º de primaria de la Secretaría de Educación Pública incluyan contenidos sobre el uso del condón en hombres y mujeres, con el propósito de prevenir infecciones de transmisión sexual, VIH y sida (*Ibid.*).

Sin embargo, la Interrupción Legal del Embarazo (ILE) constituye uno de los temas que sigue generando posturas divididas entre los católicos, ya que sólo 57% de ellos considera que la mujer es quien debe tomar la decisión final sobre abortar o no hacerlo (Católicas por el Derecho a Decidir, *Op. cit.*).

Aun cuando el panorama presentado muestra una ruptura con las posiciones conservadoras asumidas desde la jerarquía católica en torno a la moral sexual, también deja ver que hay un amplio porcentaje de católicos que conviene con una moral heteronormativa y que rechaza otras orientaciones sexuales, como las homosexuales.

Tal perspectiva se expresa también en los resultados obtenidos por la Encuesta Nacional sobre Discriminación 2010 (Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación [Conapred], 2011). En ella, cuatro de cada diez mexicanos señalaron que no estarían dispuestos a permitir que en su casa vivieran personas homosexuales; mientras tres de cada diez afirman lo mismo respecto de las personas que padecen VIH-sida.

Desde la perspectiva de los homosexuales, el principal problema al que hacen frente es la discriminación:

[...] así lo confirman ocho de cada diez personas homosexuales de entre 50 y 54 años, siete de cada diez de entre 30 y 34 años y entre 40 y 44 años, y cuatro de cada diez entre 15 y 29 años y entre 35 y 39 años (Conapred, 2011).

A pesar de la influencia que ejercen los poderosos sectores conservadores, el panorama mostrado deja ver que en temas de moral sexual resulta posible identificar un importante proceso de secularización, consecuencia de las rupturas que ha traído consigo la modernidad tardía o postmodernidad.

Modernidad es un concepto que en ciencias sociales se ha aplicado para mostrar un proceso de ruptura con una época “tradicional” definida en virtud de que la legitimación de las instituciones y las decisiones de los hombres se conseguían en función de elementos mágicos y religiosos. En la modernidad, la racionalidad instrumental (Weber, 2003) se colocó como el eje estructurador de un proyecto social y político que —se pensaba— sería capaz de brindar progreso, al eliminar las desigualdades y las exclusiones entre los seres humanos.

La racionalidad vinculada con la modernidad condujo a que durante mucho tiempo se mantuviera la idea de una disminución de la influencia religiosa ejercida en las sociedades modernas. En este

contexto, a principios del siglo xx la secularización surgió como una categoría científica y filosófico-cultural relacionada con una separación de esferas, con lo que la religión perdía el dominio en la regulación en otros ámbitos de la vida social (Dobbelaere, 1994: 7).

Sin embargo, tal perspectiva tradicional en el lazo de la secularización con la modernidad dejó a la religión en los márgenes de la escena social pública, hasta el giro teórico y empírico en la sociología de la religión en las décadas de los sesenta y setenta. La crítica a las ideas que sostenían una decreciente presencia de la religión en las sociedades modernas dio como resultado la formulación de tres premisas fundamentales que han representado una guía cardinal en el estudio de las religiosidades contemporáneas (Hervieu-Léger, 1991; 2004; Dobbelaere, 1994; Mardones Martínez, 1996):

La religión no desaparece con la modernidad.

La religión no es incompatible con la secularización.

La modernidad produce su propia religiosidad.

A partir de tales premisas, y siguiendo la propuesta sociológica de Hervieu-Léger (2004: 42), resulta necesario destacar que la relación de la modernidad con la religión —y, de manera concreta, con la secularización— sólo resulta comprensible mediante dos procesos paralelos: por una parte, la desregularización de lo religioso; por otra, los procesos de descomposición y recomposición de las creencias como organizadores del sentido de la experiencia subjetiva de los individuos.

Ambos procesos quedan manifiestos en la formación de las Iglesias para la diversidad sexual y de género, en las que se muestra cómo las grandes instituciones religiosas pierden su capacidad sociocultural de imposición y regulación tanto de las creencias como de las prácticas sociales.

Desde dicha perspectiva, la secularización no es la pérdida de la religión en el mundo moderno (Hervieu-Léger, *Op. cit.*: 20-21, 37, 43). Más bien implica el

[...] proceso de reorganización del trabajo de la religión en una sociedad que no puede llenar (no temporalmente, sino estructuralmente) las expectativas que hace suscitar para existir como ella, y que no puede todavía responder (no temporalmente, sino estructuralmente) a las incertidumbres que resultan de la búsqueda interminable de medios de satisfacción de las expectativas (Hervieu-Léger, 1991: 99).

De tal modo, la secularización consiste en la combinación

[...] de manera compleja, [de] la pérdida de dominio de los grandes sistemas religiosos sobre una sociedad que reivindica su plena capacidad de orientar por sí misma su destino, y la recomposición, bajo una nueva forma, de las representaciones religiosas que han permitido a esta sociedad pensarse a sí misma como autónoma (Hervieu-Léger, 2004: 37).

Dicho tránsito descrito por Hervieu-Léger —que evidencia el paso de una sociedad definida por los grandes sistemas religiosos a una sociedad que reivindica la capacidad para orientar su destino y la recomposición de sus representaciones religiosas— constituye una pieza clave para entender cómo resultó posible la fundación de Iglesias para la diversidad sexual y de género. En nuestros días, ellas retoman y re-significan casi todas las denominaciones religiosas, lo cual fortalece su presencia en el campo religioso.

Sin embargo, ¿cómo se ha producido dicha desregulación de las instituciones religiosas? Si, como lo plantea Hervieu-Léger (*Op. cit.*: 33-34), las sociedades occidentales han construido sus representaciones del mundo y sus principios de acción de su propio mantillo religioso, desde la perspectiva de Berger y Luckmann (1997) se puede afirmar que ello ha sido posible gracias al pluralismo de las sociedades modernas y posmodernas, así como al proceso dinámico de construcción de sentido que permite la re-significación de la realidad social.

El pluralismo que delinea la modernidad y la modernidad tardía quebrantó los conocimientos dados por supuesto; el mundo, la sociedad, la vida y la identidad personal son cada vez más problematizados;

pueden ser objeto de múltiples interpretaciones, y cada interpretación define sus propias perspectivas de acción posible: ninguna interpretación, ninguna gama de posibles acciones, puede ser ya aceptada como única, verdadera e incuestionablemente adecuada (*Op. cit.*: 80).

El pluralismo de las sociedades modernas se traduce en una diversidad de sistemas de valores y, por ende, en la existencia simultánea de comunidades de sentido completamente diferentes (*Op. cit.*: 57).

En la configuración de sociedades con sistemas de valores cada vez más diversos, el estudio de las identidades se colocó como un problema característico de la modernidad tardía, ya que la producción de universos simbólicos plurales y fragmentados impidió considerar la construcción de la identidad como un proceso unitario y coherente. Más bien condujo a pensarlo como un proceso multidimensional, incoherente; incluso en conflicto, pero objeto de elección y construcción del sujeto (Sciolla, 1983).

Por lo tanto, el pluralismo de las sociedades en la modernidad tardía propicia el contexto para explicar la visibilidad de orientaciones sexuales e identidades de género como las LGBT, así como la búsqueda que se ha emprendido desde este movimiento para lograr legitimidad dentro de distintos espacios sociales y políticos, como el que representa el campo religioso.

El proceso de secularización —en lo tocante al pluralismo de las sociedades en la modernidad y la modernidad tardía— permite plantear que, en una sociedad cada vez más secularizada y plural, la producción religiosa presenta características que la diferencian de épocas anteriores. Para Mardones Martínez (1996: 34-35), la religión en la modernidad tardía se caracteriza por experimentar una preocupación cada vez mayor por el significado y el propósito de la vida; por ejercer una religiosidad que hace hincapié en el individuo; que pasa por la experiencia afectiva en comunidades emocionales; que ofrece una salvación “aquí y ahora”; y que parece no tener problemas de ortodoxia.

Las Iglesias para la diversidad sexual y de género expresan las características señaladas por Mardones Martínez (*Op. cit.*), ya que la adscripción a ellas da cuenta de una religiosidad en la que el hin-

capié se pone en el individuo, quien posee la libertad para elegir sus creencias y prácticas religiosas, así como para expresar su orientación sexual e identidad de género.

Imagen 1



Primera Marcha Lésbica en Guadalajara, Jalisco
5 de marzo, 2011

FUENTE: Elaboración propia.

Además, considerando la estigmatización, discriminación y exclusión que los homosexuales, lesbianas, bisexuales y trans han vivido por parte de las Iglesias hegemónicas —como la católica en México—, las Iglesias para la diversidad sexual y de género representan también una comunidad emocional en la que pueden reconciliar su orientación sexual o identidad de género con sus creencias religiosas, con el

objetivo de vivir el aquí y el ahora. Como señala Mardones Martínez (1996: 50):

La religión se presenta hoy, no tanto como una herencia cultural que se recibe, cuanto como el resultado de una búsqueda, de un encuentro o de una elaboración personal. La religión se individualiza y se subjetiviza [...].

Lo anterior mientras que la sociedad se seculariza, pudiendo elegir sus adscripciones religiosas, separando a la institución religiosa de sus creencias.

En las orientaciones e identidades LGBT —que han dado paso a la formación de las Iglesias para la diversidad sexual y de género—, el proceso de individualización-subjetivación, así como la secularización, produjeron el cuestionamiento a la postura de la Iglesia católica sobre la homosexualidad y la reinención de los dogmas morales, pues ella les impedía conciliar sus creencias religiosas con su identidad sexual y de género.

LAS IGLESIAS PARA LA DIVERSIDAD SEXUAL Y DE GÉNERO EN UN ESPACIO DE INTERSECCIÓN ENTRE CAMPOS

La presencia de las Iglesias para la diversidad sexual y de género en el campo religioso, deja ver un cambio en la Iglesia en tanto institución social. Se trata de un tipo particular de cambio en las instituciones, marcado por cómo un grupo con orientaciones sexuales e identidades de género disidentes transgrede los sentidos que moldean la moral heteronormativa de algunas Iglesias hegemónicas, como la católica.

Es una “minoría” que se planta en el espacio social para mostrar una capacidad de agencia⁸ táctica y performativa del género y la

⁸ Para el sociólogo Anthony Giddens, la agencia está relacionada con el obrar; es decir, con la capacidad de los actores sociales para hacer cosas, para ejercer un poder que produzca una diferencia: “[...] ser capaz de ‘obrar de otro modo’ significa ser capaz de intervenir en el mundo o de abstenerse de esa intervención, con la consecuencia de

sexualidad, a la par de la performatividad de los rituales religiosos que —aun cuando se reconfiguran poco—, en el fondo (es decir, en su constitución simbólica) transgreden mucho.

Para analizar la presencia de las Iglesias para la diversidad sexual y de género en el campo religioso, es necesario tomar como punto de partida el hecho de que surgieron casi de manera paralela al movimiento lésbico-homosexual, y que se han desarrollado al mismo tiempo que este movimiento se complejizó, lo cual dio lugar al movimiento LGBT. Esto las sitúa en un espacio de intersección entre campos mediante el cual se vislumbran las relaciones del campo religioso con el campo político, así como con los de la sexualidad y de género.

En México, el movimiento político iniciado por homosexuales y lesbianas tuvo una fuerte influencia del socialismo y del feminismo en la discusión de la sexualidad y la reproducción, desde una perspectiva normativa (Mogrovejo, 2000: 57). La trayectoria del movimiento LGBT mexicano se ha caracterizado por la fragmentación de los colectivos; la población flotante que los ha integrado; una disputa por los liderazgos; así como por ser un movimiento en el que se entretujan los intereses amorosos y los políticos (*Ibid.*).

Por lo tanto, ha estado marcado por perspectivas variables sobre sus formas de actuar, lo que a su vez indica que no se trata de un movimiento homogéneo; más bien resulta uno fragmentado y heterogéneo.

No obstante, pese a las divergencias, los colectivos que lo integran han convergido en la búsqueda de reconocimiento social y político, en la exigencia de sus derechos, en la lucha tanto contra la opresión como la represión (Mogrovejo, *Op. cit.*; González Pérez, 2001). Dicha convergencia constituye, sin duda, una piedra angular para explicar

influir sobre un proceso o un estado de cosas específicos. Esto presupone que ser un agente es ser capaz de desplegar (repetidamente, en el fluir de la vida diaria) un espectro de poderes causales, incluido el poder de influir sobre el desplegado de otros. Una acción nace de la aptitud del individuo para 'producir una diferencia' en un estado de cosas o curso de sucesos preexistentes. Un agente deja de ser tal si pierde la aptitud de 'producir una diferencia', o sea, de ejercer alguna clase de poder" (Giddens, 1984: 51).

la conformación de una identidad proyecto; en ella también se puede identificar a aquellos que en México desde la década de 1980, buscaron el reconocimiento de la diversidad sexual dentro del campo religioso. De acuerdo con Manuel Castells (1999: 30), la identidad proyecto ocurre:

Quando los actores sociales, basándose en los materiales culturales de los que disponen, construyen una nueva identidad que redefine su posición en la sociedad y, al hacerlo, buscan la transformación de toda la estructura social. Es el caso, por ejemplo, de las feministas cuando salen de las trincheras de resistencia de la identidad y de los derechos de la mujer para desafiar al patriarcado y, por lo tanto, a la familia patriarcal y a toda la estructura de producción, reproducción, sexualidad y personalidad sobre la que nuestras sociedades se han basado a lo largo de la historia.

El movimiento LGBT permitió la construcción de una identidad proyecto con la cual se pretendía el reconocimiento y respeto a los derechos de todas las orientaciones sexuales e identidades de género en un marco de igualdad. La identidad proyecto formada a partir del movimiento LGBT desafía la heteronormatividad que ha dado forma a la moral sexual puesta en circulación por distintas religiones (como la católica), así como el marco desde el que el Estado sostiene el ejercicio de las libertades al igual que a los sujetos de derechos.

El desafío y la transgresión a la heteronormatividad también abarcan instituciones sociales, como la familia, al igual que los regímenes eróticos y amorosos que han dejado fuera las orientaciones e identidades no heterosexuales. Aun cuando todavía no se consigue por completo el cambio estructural que el movimiento LGBT buscaba desde finales de la década de los setenta para terminar con la discriminación y el estigma, ha dejado al descubierto múltiples identidades de resistencia a partir de las cuales sigue buscándose el reconocimiento y la legitimidad, tal como sucede con las Iglesias para la diversidad sexual y de género.

De acuerdo con Castells (*Ibid.*), las identidades de resistencia son

[...] generadas por aquellos actores que se encuentran en posiciones/condiciones devaluadas o estigmatizadas por la lógica de la dominación, por lo que construyen trincheras de resistencia y supervivencia basándose en principios diferentes u opuestos a los que impregnan las instituciones de la sociedad.

Con el tiempo, las identidades de resistencia pueden promover la configuración de identidades proyecto que, al convertirse en dominantes en las instituciones de la sociedad, se convierten en identidades legitimadoras (*Ibid.*).

No obstante, ¿cómo entender la diversidad de identidades de resistencia que surgieron con la identidad proyecto del movimiento LGBT? Sin duda el concepto de *habitus* de Pierre Bourdieu proporciona elementos importantes para formular una explicación. Desde esta perspectiva (Bourdieu y Wacquant, 1995: 87), “[...] el *habitus* es una subjetividad socializada”; representa los “[...] sistemas perdurables y transponibles de esquemas de percepción, apreciación y acción resultantes de la institución de lo social en los cuerpos”. El mismo Bourdieu recomienda considerar el *habitus* como perdurable, mas no como inmutable:

El *habitus* no es el destino que, algunas veces, se ha creído ver en él. Siendo producto de la historia, es un sistema abierto de disposiciones,⁹ enfrentado de continuo a experiencias nuevas y, en consecuencia, afectado sin cesar por ellas. [...] Es menester concebirlo como una especie de resorte en espera de ser soltado y, según los estímulos y la estructura del campo, el mismo *habitus* puede generar prácticas diferentes e incluso opuestas (*Op. cit.*: 92).

⁹ Núñez Noriega (1999: 149-150) retoma a Clifford Geertz para explicar que las disposiciones son “tendencias, aptitudes, propensiones, destrezas, hábitos, inclinaciones [...]. Una disposición no es una actividad o que ocurra un hecho, sino que es la probabilidad de que aquélla se realice o que ocurra aquél en ciertas circunstancias”.

En el caso de la orientación homosexual, Guillermo Núñez Noriega (1999: 149-150) sostiene que hay un *habitus* que se conforma de manera grupal por experiencias similares y por representaciones compartidas, al que denomina *habitus* grupal homosexual: un conjunto de disposiciones compartidas por los individuos que atraviesan por un sentimiento de diferencia, un ser diferente de lo normal, de lo aceptado, de lo legitimado.

De acuerdo con Núñez Noriega (*Op. cit.*: 199), el *habitus* grupal homosexual opera por medio de elementos culturales que son creados, apropiados y recreados en respuesta al cotidiano vivir en la diferencia. Sin embargo, no intenta señalar que todos los individuos homosexuales “en el fondo” son iguales, sino apuntar hacia el efecto duradero que produce en la subjetividad de los individuos la compleja relación con un orden de género y sexual, sexista y homofóbico (*Op. cit.*: 200).

Por lo tanto, permite apuntalar de manera particular, la construcción de las identidades de resistencia, en tanto son identidades que se construyen desde la diferencia y que —en este caso— muestran cómo mediante diversas tácticas ponen en circulación un capital homoerótico que interviene en las disputas del campo religioso por el reconocimiento de la diversidad sexual.

No obstante, el *habitus* de los agentes que han hecho posible la búsqueda de reconocimiento de la diversidad sexual en el campo religioso no se sitúa en un dominio específico, como el que estudia Bourdieu (2006) al analizar el *habitus* religioso, o como lo plantea Núñez Noriega (1999) con el *habitus* grupal homosexual. Más bien, se trata de un *habitus* que se produce en un espacio de intersección en el que entran en tensión dominios que se hallan en disputa: la regulación de la sexualidad, la construcción de una moral sexual y —en consecuencia— la definición de las libertades y los derechos.

Es un *habitus* que —al igual que las Iglesias para la diversidad sexual y de género— se produce en la intersección de lo religioso con lo sexogénico y lo político, en el que juega la construcción de la orientación sexual y la identidad de género desde la diferencia, desde la transgresión a la normatividad; pero también desde la necesidad de

acceder a los bienes de salvación para re-significar la relación con lo trascendente y con el aquí y ahora, al igual que para pertenecer a las Iglesias y ser parte de la sociedad en un marco de igualdad.

Siguiendo a Hommi Bhabha, se puede afirmar que se trata de un *habitus* que se produce en espacios “entre-medio” (*in-between*), que “[...] proveen el terreno para elaborar estrategias de identidad, y sitios innovadores de colaboración y cuestionamiento, en el acto de definir la idea misma de sociedad” (Bhabha, 2002: 18).

El *habitus* entre-medio (*in-between*) que se produce en la articulación de lo religioso, lo sexogenérico y lo político, se coloca en el terreno señalado por Bourdieu en el sentido de que, para dar cuenta de la construcción de la identidad como *habitus*, es necesario partir de la concepción de una relación dialógica entre *habitus*, campo y capital (social, político, cultural y religioso), desde una perspectiva activa; es decir, donde los agentes tienen un peso central en la configuración y re-configuración de dichos elementos.

Es necesario considerar por una parte que el campo estructura el *habitus* de acuerdo con el lugar que cada sujeto ocupa en él; por otra, que

[...] el *habitus* contribuye a constituir el campo como mundo significante, dotado de sentido y de valía, donde vale la pena desplegar las propias energías (Bourdieu y Wacquant, 1995: 88).

Por lo que, en las Iglesias para la diversidad sexual y de género —mediante identidades de resistencia—, se despliega una serie de tácticas para buscar el reconocimiento de la diversidad sexual y de género dentro del campo religioso (que propone un orden moral, valoral y de conducta); él no se puede entender sin las intersecciones y disputas que se desarrollan en otros dos campos: el de la sexualidad y género, y el político.

La búsqueda de reconocimiento de la diversidad sexual y de género en el campo religioso no hubiera sido posible sin un despliegue táctico de la agencia de quienes han puesto en circulación un capital

homoerótico, un capital religioso y un capital político que interviene en las disputas que se desarrollan en el espacio de intersección entre campos, ya señalado.

Para muchos, tanto el *habitus* como el campo se asocian con disposiciones y espacios para la reproducción social; pero así como ya se señaló la permutabilidad del *habitus*, resulta necesario destacar que los campos constituyen un conjunto de relaciones objetivas que se establecen como espacios de reproducción o de cambio, en los que se asegura la reproducción del poder o en los que los agentes se enfrentan entre sí para conservar o transformar la estructura (De la Torre, 2002).

Tal perspectiva dinámica de los campos lleva a colocar en primer plano lo señalado por Bourdieu (con Wacquant, *Op. cit.* 69), en el sentido de que “[...] el campo es escenario de las relaciones de fuerza y de luchas encaminadas a transformarlas”. Por consiguiente, el campo es un sitio de cambio permanente: “[...] un espacio de juego potencialmente abierto cuyos límites son *fronteras dinámicas*, las cuales son objeto de luchas dentro del mismo campo” (*Op. cit.*: 65, 69).

La redefinición de las fronteras y de las dinámicas de los campos, desde la interacción con los actores y su capacidad de agencia, obliga a considerar que quienes dominan en un determinado campo están en posición de hacerlo funcionar en su beneficio; empero, siempre deben tener en cuenta la resistencia, las protestas, las reivindicaciones y las pretensiones “políticas” o no políticas de los dominados (*Op. cit.*: 68).

Además, es importante considerar que hay competencia entre campos, la cual genera tensiones, arenas de conflicto y disputas. Por ejemplo, hay competencia entre el campo de la sexualidad y el género (donde los valores seculares van ganando terreno); y el campo religioso se halla cada vez más propenso a experimentar las transformaciones por las que transcurre el mundo contemporáneo.

Así, incluso ante el dominio y el poder de Iglesias hegemónicas (como la católica), para poner en circulación una moral heteronormativa en el campo religioso es posible ejercer un poder desde la resistencia y la disidencia, lo cual se traduce en la conformación de Iglesias y grupos para la diversidad sexual, integrados por laicos

LGBT que acceden a los bienes de salvación desde tales agrupaciones, apelando por la reivindicación de la diversidad sexual en el campo religioso, así como por la construcción de otros marcos morales.

Aun cuando la ubicación de dichos agentes en el campo religioso proviene de lugares marginales, apuestan por la subversión de los capitales hegemónicos que marcan las reglas del juego en este campo.

Para Bourdieu (2006: 42-43), el campo religioso es un espacio ocupado por un cuerpo de especialistas que compiten por la gestión de los bienes de salvación,

[...] socialmente reconocidos como los detentadores exclusivos de la competencia específica que es necesaria para la producción o la reproducción de un cuerpo deliberadamente organizado de saberes secretos (luego, raros).

Este cuerpo de especialistas posee un capital religioso específico (como trabajo simbólico acumulado), que los diferencia de aquellos que están excluidos de él: los laicos (o “profanos”, en el doble sentido del término).

Por lo tanto, las Iglesias para la diversidad sexual y de género se colocan en la competencia y gestión de los bienes de salvación, sin ofertar algo nuevo, más que la re-significación y la re-interpretación de los dogmas y *doxas* que dan sentido a la moral propuesta por las grandes religiones hegemónicas: la cristiana, judaica, mormona e islamita.

Desde tal perspectiva, es posible entender la creación de Iglesias para la diversidad sexual y de género que retoman dichas adscripciones religiosas, tales como Guimel judí@s mexican@s LGBT; o Afirmación Mormones *Gays* y Mormonas Lesbianas; así como aquellas que desde una matriz cristiana adoptan matices diferentes, según los contextos en los que se anclan; matices que en México se hallan teñidos por un fuerte peso de la cultura católica, tal como ocurre con la Iglesia de la Comunidad Metropolitana.

La re-significación y re-interpretación de los sentidos que configuran la moral sexual que se oferta en las Iglesias para la diversidad sexual y de género, reconfigura el sistema de creencias y prácticas religiosas transversalizadas por una homosexualización de los capitales religiosos. Ello se evidencia en la conformación de los mensajes religiosos, en los rituales, así como en la apropiación y sacralización de los espacios.

Además, se colocan en el campo religioso otros perfiles de los especialistas gestores de los bienes de salvación, dando lugar a la presencia de pastores o líderes religiosos para la diversidad sexual. Sin embargo, hay una tendencia a que la mayoría de los pastores o líderes religiosos sean varones, lo que para muchas lesbianas significa la continuidad de una estructura religiosa patriarcal.

Aunque la competencia por la gestión de los bienes de salvación en la que toman un lugar las Iglesias para la diversidad sexual y de género no es representativa en términos numéricos (es decir, en relación con la cifra de miembros adscritos o la cantidad de iglesias), sí constituye una competencia en la que va en juego un poder simbólico y un poder de representación sobre la sexualidad y el género, así como sobre la construcción de las pautas morales.

Por ello, las identidades LGBT—que han destacado por desplegar un *habitus* en tensión que se produce en un espacio de intersección entre campos— ponen en circulación otros capitales para la reconfiguración del campo religioso, capitales que —en gran medida— operan mediante la construcción de otros discursos religiosos.

Por lo tanto, es necesario considerar las palabras de Bourdieu (2006: 47) acerca de la relevancia que comporta la relación entre el mensaje religioso y las funciones que cumple, pues

[...] estas “funciones sociales” [...] tienden siempre más a transformarse en funciones políticas, a medida que [...] las divisiones que operan la ideología religiosa vienen a recubrir (en doble sentido del término) las divisiones sociales en grupos o clases concurrentes o antagonistas (*Op. cit.*: 33).

Sin embargo —desde la perspectiva de Bourdieu—, la relación entre las funciones sociales y las políticas sólo ocurre en términos de la reproducción social, es decir: inculcando un *habitus* religioso en el que se interiorizan los valores y las representaciones impuestas desde las clases, grupos e instituciones que ejercen poder dominante. No obstante, ¿qué sucede cuando el sistema de prácticas y representaciones se modifica en función de una dinámica social en la que algunas identidades LGBT, con un fuerte *habitus* religioso, se posicionan como agentes capaces de producir una diferencia en un orden simbólico del que han sido excluidos y discriminados?

Y, en esos casos, ¿cómo se reconstruyen y se re-significan las funciones sociales y políticas de la religión?

Desde una perspectiva centrada en la agencia, el señalamiento anterior implica un giro respecto de los planteamientos de Bourdieu, en el sentido de que permite establecer una relación dinámica y dialéctica entre reproducción y producción, entre imposición y libertad de elección, considerando las orientaciones e identidades LGBT como agentes capaces de participar en una producción de sentido que contribuya a re-significar las representaciones y las fronteras desde las cuales se pensó tanto su presencia como sus prácticas, dentro de las iglesias al igual que fuera de ellas.

Precisamente, para definir el campo de la sexualidad y el género, es necesario situar la centralidad del poder de representación, pues —históricamente— distintas instituciones y prácticas sociales han impuesto un conjunto de representaciones que han normado la construcción de la sexualidad y el género. De acuerdo con Núñez Noriega (1999: 29):

Cuando nos referimos al “poder de representación”, nos referimos al papel de las valoraciones y conceptualizaciones (aquí llamadas genéricamente “representaciones”) que compartimos de la realidad en la estructuración de las posibilidades de acción de todos como individuos, y con ello, de nuestras posibilidades y tipos de experiencia emocional, cognitiva, corporal a lo largo de nuestras vidas.

Dicho poder de representación da lugar a la imposición de un régimen discursivo

[...] a partir del cual se dota de sentido a la existencia sexual de los individuos: se le organiza, se le impone un orden, se le clasifica, se le norma y se le patologiza; se le establecen fronteras, límites (*Op. cit.*: 131).

Por lo tanto, el campo de la sexualidad y el género constituye un espacio donde entran en juego diversos capitales nutridos de un poder tanto de representación como de nominación para la legitimación o subversión de la heteronormatividad que —históricamente— ha regulado las prácticas y representaciones sobre la sexualidad y el género, al igual que las posibilidades desde las cuales se habita el cuerpo. Esta noción de *campo* se adscribe a los planteamientos de Kathleen Canning (2006) y Judith Butler (1996; 2001) sobre la sexualidad como construcción social y el género como elección.

A partir de esta perspectiva, se genera un espacio de intersección entre el campo religioso y el campo de la sexualidad y el género, en el que se disputa el establecimiento o transformación de un orden social, ya que (como señala Bourdieu, 2006: 37),

[...] la religión contribuye a la imposición (disimulada) de los principios de estructuración de la percepción y del pensamiento del mundo; en particular, del mundo social, en la medida en que ella impone un sistema de prácticas y de representaciones cuya estructura —objetivamente fundada en un principio de división política— se presenta como la estructura natural-sobrenatural del cosmos.

Para explicar el funcionamiento del campo de la sexualidad y el género desde la perspectiva planteada, resulta útil retomar la propuesta de Joan Wallach Scott sobre el género, en tanto su planteamiento revela las categorías de análisis necesarias para explicar la puesta en juego de los capitales y las disputas que se desarrollan en este campo, al

igual que en sus intersecciones con otros, como el campo religioso y el político.

La primera proposición de Scott (1996: 289-291) para analizar el género se compone de cuatro elementos interrelacionados mediante los cuales sostiene que se trata de un elemento constitutivo de las relaciones sociales basadas en las diferencias que distinguen los sexos. Los cuatro elementos que integran esta primera proposición son:

1. Los símbolos culturalmente disponibles que evocan representaciones múltiples.
2. Los conceptos normativos que manifiestan las interpretaciones de los significados de los símbolos en un intento de limitar y contener sus posibilidades metafóricas.
3. Las nociones políticas, así como las referencias de instituciones y organizaciones sociales.
4. La identidad subjetiva.

En la segunda proposición, el género es entendido como “una forma primaria de relaciones significantes de poder, como un campo primario dentro del cual o por medio del cual se articula el poder” (*Op. cit.*: 292). Por lo tanto, el poder se coloca de manera transversal en los cuatro elementos de la primera proposición, ya que el ejercicio de poder se hace más evidente en las tensiones que se establecen entre las instituciones y los sujetos en tanto agentes; en las significaciones normativas y en las que apuestan por el cambio; tanto en las identidades normalizadas como en las identidades subversivas.

A partir de los cuatro elementos planteados por Scott para analizar la dinámica del campo de la sexualidad y el género, el entendimiento del sexo y del género como construcciones adquiere trascendencia, pues en el marco de la resistencia, la reinterpretación y el juego de la invención es donde pueden ubicarse las disputas en este campo y en intersección con otros, como el religioso y el político.

La perspectiva que aporta Scott resulta importante en la medida en que permite situar la construcción de las identidades desde la

capacidad de agencia de los sujetos, pero en relación con estructuras sociales y de lenguaje concretas, transversalizadas por distintos ejercicios de poder. Es decir, desde un marco posestructuralista que permite develar la importancia de analizar el campo de la sexualidad y el género desde el poder de representación y nominación, ambos materializados tanto en la construcción de la identidad como en las formas de habitar el cuerpo.

Por lo tanto, el género y el sexo enmarcados —por una parte— en los órdenes simbólicos construidos y legitimados históricamente y —por otra— en la producción subjetiva e intersubjetiva de sentidos al igual que de significados —que muestran una determinada capacidad de agencia a partir de la cual se redefine tanto la alteridad como la identidad—, revelan que la orientación sexual y la identidad de género se hallan transversalizadas tanto por estructuras como por ejercicios de poder hegemónicos y de resistencia en los que se disputa la permanencia, el cambio, o incluso la simultaneidad de las representaciones mantenidas históricamente en distintos regímenes discursivos que se articulan con la producción de prácticas socioculturales.

Por medio del poder simbólico, Bourdieu también destacó la centralidad de la palabra en relación con las estructuras sociales. Para él (1988: 138, 141), las relaciones objetivas de poder tienden a reproducirse en las relaciones de poder simbólico, el cual es un poder de hacer cosas con palabras, un poder de consagrar o de revelar las cosas que ya existen mediante una lucha simbólica por la producción del sentido común, por el monopolio de la nominación legítima.

De acuerdo con Bourdieu (*Op. cit.*: 140), el único modo de cambiar las maneras de hacer el mundo es cambiando la visión legítima del mundo, al igual que las operaciones prácticas por las cuales los grupos son producidos y reproducidos. Por lo tanto, precisamente en la lucha por cambiar las maneras de hacer el mundo, derrocando las representaciones legítimas sobre la sexualidad y el género, sustentadas en la heteronormatividad que plantea Butler (2001), es donde las luchas de quienes poseen una orientación sexual e identidad de género no

normativa se insertan con las instituciones políticas y religiosas hegemónicas.

Por último, resulta indispensable definir las particularidades del campo político, ya que cada campo es autónomo y tiene sus propias reglas. Para Bourdieu (2000: 15), el campo político puede describirse “como un juego en el cual la apuesta es la imposición legítima de principios de visión y de división del mundo social”.

En el campo político, las luchas simbólicas y políticas sobre el *nomos* (la ley o, más precisamente, el principio de visión y división fundamental característico de cada campo) tienen como apuesta mayor la enunciación y la imposición de “buenos” principios tanto de visión como de división; por lo tanto,

[...] el juego político tiene por apuesta el monopolio de la capacidad de hacer ver y de hacer creer de otra manera. Así se explica que la analogía religiosa sea tan potente. Se trata de una lucha entre la ortodoxia y la herejía (*Op. cit.*: 17).

La organización del campo político puede entenderse alrededor de dos polos opuestos: la derecha y la izquierda o lo liberal y lo conservador:

[...] en su totalidad, el campo se define como sistema de distancias entre estos dos polos, de tal manera que todas las actividades y discursos dentro de este campo pueden ser interpretados de una manera relacional, es decir, como un juego de oposiciones y distinciones (Bourdieu, en Meichsner, 2007).

Una característica fundamental del campo político consiste en que los poseedores del capital político “tienen el derecho de hablar y actuar en nombre de una parte de la población”, para legitimar el monopolio del uso legítimo de las reservas políticas como el derecho, el ejército, la policía, los fondos públicos, la administración (*Op. cit.*), así como el poder de definir qué es lo que pertenece a estas reservas (Collovald en Meichsner, 2007).

Desde la perspectiva de Bourdieu (en Meichsner, *Op. cit.*), son considerados actores del campo político todos los que logran causar efectos dentro de él “para imponer una cierta perspectiva de hechos, ciertos temas de discusión e ideas líderes”, no sólo los políticos que demarcan el principio de exclusión del capital político. Por ello los grupos de la sociedad civil, los periodistas y los encargados de elaborar los estudios de opinión, también son actores de este campo.

Considerando que aquí el ámbito político sólo es pensado como un espacio de intersección que se genera tanto con el campo religioso como con el campo de la sexualidad y el género, la laicidad es el proceso que permite dar cuenta tanto de las intersecciones como de las disputas entre tales tres campos. De acuerdo con Roberto Blancarte (2008: 14, 44), la laicidad es un régimen de convivencia social cuyas instituciones políticas ya no están legitimadas por lo sagrado o las instituciones religiosas, sino por la soberanía popular para el respeto a los derechos de todos: mayorías y minorías.

La laicidad no es exactamente lo mismo que la separación Estado-Iglesias, pues la laicidad “implica un proceso de transición de formas de legitimidad sagradas a formas democráticas basadas en la voluntad popular” (*Op. cit.*: 44). Para dar cuenta de los procesos de construcción de la laicidad en un país como México, es conveniente partir de lo señalado por el autor (*Op. cit.*: 32) en el sentido de que en los países mayoritariamente católicos,

[...] se dan diversos grados de separación y una relación tirante entre el Estado, que busca una autonomía de gestión, y la Iglesia mayoritaria, que pretende moldear la política pública. El Estado es más o menos laico, según el grado de independencia y el requerimiento de la legitimidad proveniente de la institución eclesiástica.

La laicidad es el marco que permite discutir la libertad religiosa y la construcción de una moral pública que trasciende las fronteras de la heteronormatividad. De la misma manera, es el marco que legitima las disputas por el derecho al matrimonio igualitario y a construir una

familia, ya que de acuerdo con Pauline Capdevielle (2011), la laicidad lleva consigo “los principios de libertad religiosa y de igualdad, además de postular la autonomía de los ámbitos civiles y religiosos”.

El carácter laico del Estado mexicano quedó plasmado en el artículo 130 de la Constitución Mexicana (Cámara de Diputados del H. Congreso de la Unión, 2017) en el que se establece que las Iglesias y demás agrupaciones religiosas se sujetarán a la ley.¹⁰ Y con las reformas hechas al artículo 40 en 2012, se ratifica que “es voluntad del pueblo mexicano constituirse en una república representativa, democrática, laica y federal”.

Sin embargo, la puesta en práctica de dicho marco jurídico está atravesada por diversos intereses y ejercicios de poder en los que históricamente se ha beneficiado a la Iglesia mayoritaria en México. En este sentido, la reforma al artículo 24, en el que se garantiza la libertad religiosa así como la posibilidad de celebrar actos religiosos en espacios públicos, para muchos fue considerada un beneficio para la Iglesia católica. Actualmente, en el artículo 24 se establece que:

Toda persona tiene derecho a la libertad de convicciones éticas, de conciencia y de religión, y a tener o adoptar, en su caso, la de su agrado. Esta libertad incluye el derecho de participar, individual o colectivamente,

¹⁰ Puntualmente se establece: *a)* el reconocimiento de la personalidad jurídica de las Iglesias y agrupaciones religiosas como asociaciones religiosas, una vez obtenido su registro ante la Secretaría de Gobernación; *b)* el principio de no intervención de las autoridades en la vida interna de las asociaciones religiosas; *c)* la libertad de los mexicanos y de los extranjeros para ejercer el ministerio de cualquier culto, respetando los requisitos que señale la ley reglamentaria; *d)* la prohibición para los ministros del culto de desempeñar cargos públicos, y de ser votados, salvo separación de su ministerio con anticipación y en la forma que establece la ley; *e)* la interdicción por los ministros del culto de asociarse con fines políticos y de realizar proselitismo político a favor o en contra de candidato, partido o asociación política alguna. Tampoco pueden, en reunión política, acto de culto o de propaganda religiosa y en publicaciones de carácter confesional, oponerse a las leyes del país y a sus instituciones, ni agraviar los símbolos patrios; *f)* la prohibición de celebrar reuniones de carácter político en edificios del culto; *g)* la competencia exclusiva de las autoridades administrativas en materia de actos del estado civil.

tanto en público como en privado, en las ceremonias, devociones o actos del culto respectivo, siempre que no constituyan un delito o falta penados por la ley. Nadie podrá utilizar los actos públicos de expresión de esta libertad con fines políticos, de proselitismo o de propaganda política (Cámara de Diputados del H. Congreso de la Unión, 2017).

Sin embargo, más que favorecer a la Iglesia mayoritaria, el Estado tiene la obligación de garantizar la libertad religiosa para quienes se adhieren a posturas religiosas y morales distintas o discordantes de lo establecido por la Iglesia católica, como sucede con las Iglesias para la diversidad sexual y de género. De acuerdo con Capdevielle (*Op. cit.*), la libertad religiosa es:

Un concepto extenso y expansivo, que va más allá del reconocimiento de la libertad de conciencia y de culto, para amparar todos los aspectos de la vida del creyente. Asimismo, se apoya en otros derechos fundamentales para darse contenido y eficacia, en particular, sobre la libertad de expresión, de prensa, de asociación, de reunión, de posesión de bienes, de educación, etc. [...] Así pues, si la libertad religiosa se relaciona en primer lugar con el pensamiento más íntimo de las personas, presenta también y sobre todo un aspecto colectivo e institucional, que ha de ser reconocido por los Estados como grupos organizados que persiguen fines propios en la sociedad.

Este cúmulo de libertades en las que se sostiene la libertad religiosa y la multiplicidad de espacios en los que se desarrolla —que van de lo íntimo a lo institucional—, advierten sobre un entramado de relaciones en las que no debe perderse de vista el rol y la agencia que tienen los gobernantes, líderes religiosos y sociedad civil para hacer cumplir el derecho a la libertad religiosa de todos los mexicanos, sin importar si forman parte de mayorías o minorías. En este sentido, como lo señala Capdevielle (*Op. cit.*):

La libertad religiosa y la igualdad tienen una relación muy estrecha, ya que la primera se ve alterada y replegada en el fuerte interno si la segun-

da no garantiza que todas las confesiones e individuos se beneficien de las mismas libertades fundamentales. [...] la igualdad de los individuos en materia religiosa encuentra su fundamento en los principios de separación, de laicidad, y de no discriminación. Estos tres elementos, que se refuerzan mutuamente, prohíben al Estado tratar de forma diferente a las personas con base en sus orientaciones religiosas y crear diferentes categorías de ciudadanos.

Dentro de las obligaciones del Estado laico también se encuentra garantizar el orden y la moral públicos, tal como lo señala el artículo 3º de la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público, en el que se afirma:

El Estado mexicano es laico. El mismo ejercerá su autoridad sobre toda manifestación religiosa, individual o colectiva, sólo en lo relativo a la observancia de las leyes, conservación del orden y la moral públicos y la tutela de derechos de terceros. El Estado no podrá establecer ningún tipo de preferencia o privilegio en favor de religión alguna. Tampoco en favor o en contra de ninguna Iglesia ni agrupación religiosa. Los documentos oficiales de identificación no contendrán mención sobre las creencias religiosas del individuo (Cámara de Diputados del H. Congreso de la Unión, 2015).

Dado que el Estado mexicano posee autoridad para conservar la moral pública, es necesario que dicha moral se sustente en los postulados de un Estado laico. Por lo tanto, resulta fundamental dar cuenta de cómo se sitúa la diversidad sexual y de género en la construcción de la moral pública, sobre todo si consideramos las tensiones y juicios que han causado en diversos sectores religiosos y políticos temas como el matrimonio igualitario y la posibilidad de adoptar para las parejas homosexuales.

Por ello, la moral pública de la que el Estado ha de ser garante debe estar sustentada en normas que reflejen su independencia de creencias religiosas particulares, al igual que de pautas morales ancladas en esquemas heteronormativos sobre la sexualidad y el género. Es

decir, debe ser categórica en garantizar valores comunes que rijan la vida de todos, mayorías y minorías, tal como sucede en la Declaración Universal de los Derechos Humanos.

La redefinición de los campos desde la perspectiva dinámica que se ha señalado por medio del campo religioso, el de la sexualidad y el género, y el político, resulta fundamental para entender tanto las reconfiguraciones como los espacios de intersección entre éstos. Siguiendo a Bourdieu (1988: 103), se puede señalar que la redefinición de las competencias al interior de los campos ocurre cuando los límites entre el campo religioso y otros campos se han transformado mediante las luchas que se desarrollan entre ellos.

En el espacio donde se intersectan los campos: el religioso, el de la sexualidad y el género al igual que el político, se identifican distintas disputas que intervienen en la redefinición de sus fronteras, así como de los capitales que les dan forma. Las disputas identificadas en el espacio de intersección de dichos tres campos, y que conforman la parte central de este libro, son:

1. La disputa por la competencia y el acceso a los bienes de salvación para las orientaciones e identidades no heterosexuales, en especial las homosexuales.
2. La disputa por la construcción de una moral pública que trascienda las fronteras de la heteronormatividad, que garantice derechos y libertades: la libertad religiosa, la libertad sexual, el derecho a decidir sobre el propio cuerpo, el derecho al matrimonio igualitario y a construir una familia.
3. La disputa por el reconocimiento de la diversidad sexual y de género; es decir, por el reconocimiento de todas las orientaciones sexuales e identidades de género como diferentes, pero en un marco de igualdad.

Los contrastes de la ciudad de Guadalajara, que van de las jerarquías religiosas conservadoras —que la convierten en una de las grandes cunas del conservadurismo mexicano— a las expresiones de la diver-

sidad —que la han llevado a ser identificada como la capital *gay* del país— configuraron un escenario fértil para la fundación y desarrollo de las Iglesias para la diversidad sexual y de género, las cuales —desde sus posiciones en un campo religioso local— se entraman en la dinámica del campo religioso nacional y transnacional.

La postura de la Iglesia católica sobre la homosexualidad (sumada a una moral sexual que continúa legitimando el matrimonio, el amor y la familia desde una perspectiva binaria y heteronormativa) dio paso a la fundación de Iglesias para la diversidad sexual y de género, las cuales constituyen una expresión de la religiosidad en la modernidad tardía, así como de la secularización de la moral y la cultura.

A pesar de su posición minoritaria en el campo religioso, en intersección con el campo de la sexualidad y el género, así como con el político, las Iglesias para la diversidad sexual y de género ejercen un poder desde la resistencia y la disidencia, con el propósito de competir por el acceso a los bienes de salvación para todas las orientaciones sexuales e identidades de género en igualdad; asimismo, se posicionan en las disputas por la construcción de una moral pública que garantice derechos y libertades laicas.

Excursio 1

Las Iglesias para la diversidad sexual y de género en Brasil: los entramados políticos y religiosos

En Brasil, las Iglesias para la diversidad sexual y de género son un fenómeno sociocultural relativamente reciente. Mientras en Estados Unidos iniciaron en 1968, con la fundación de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana, en México comenzaron en 1980, con la creación de Fidelidad, grupo laico formado por católicos homosexuales; en Brasil surgieron en 1998, con la creación de la Comunidad Cristiana *Gay* (CCG), en la ciudad de São Paulo.

Sin embargo, Brasil representa una piedra angular para dar cuenta de la inclusión de las identidades LGBT en el campo religioso latinoamericano, pues si bien las Iglesias para la diversidad sexual y

de género se fundaron 30 años después de que surgiera la Iglesia de la Comunidad Metropolitana en Estados Unidos, desde 1940 Ruth Landes ya había documentado las relaciones de género transgresoras en los cultos de posesión en el estado de Bahía, en los que se dio refugio a homosexuales masculinos (Birman, 2005: 405). Ello revela que los cultos afrobrasileños antecedieron en casi 30 años a las Iglesias para la diversidad sexual y de género en la inclusión de identidades LGBT.

El trabajo de Landes da cuenta de un movimiento importante dentro del campo religioso, ya que mientras los cultos afrobrasileños fueron ganando legitimidad y seguidores en distintos espacios sociales —al igual que en luchas relacionadas con la libertad religiosa y los derechos de las identidades LGBT—, el cristianismo fue perdiéndolas a causa de su moral sexual conservadora y heteronormativa, que resultaba sin sentido ante los casos de pederastia clerical descubiertos en distintos países desde finales de la década de los noventa.

La inclusión “temprana” de los homosexuales en los cultos afrobrasileños, así como la presencia “tardía” de las Iglesias para la diversidad sexual y de género en el campo religioso —a la par del rol del catolicismo en la construcción de la sociedad civil hasta el fin de la dictadura militar (1964-1985) y la presencia moral y política de las Iglesias evangélicas—, permiten situar las particularidades del caso brasileño en relación con la presencia de las Iglesias para la diversidad sexual y de género en el campo religioso.

A diferencia del caso mexicano, tales procesos trajeron consigo una manera distinta de pensar el rol de las religiones tanto en el espacio público como en la lucha por las libertades y derechos. Al mismo tiempo, revelaron un paisaje distinto de la pluralización y polarización de la moral sexual.

De acuerdo con Paula Montero (2012), la Iglesia católica es la institución religiosa más influyente en Brasil. Al contrario de otras naciones católicas, donde la jerarquía es aliada del *statu quo* y obstáculo para las libertades laicas, en ese país actuó material y simbólicamente en la formulación de una idea de los derechos (individuales, colectivos y

culturales); asimismo, ha sido actor importante en la construcción de un modelo de sociedad civil en tres momentos distintos:

Desde el inicio de la República hasta los años setenta, luchó contra las fuerzas positivistas y anticlericales por la definición de los actos civiles y de la libertad religiosa; en las décadas de los setenta y ochenta, colaboró en la construcción de la idea de “derechos sociales”; en las décadas siguientes se alineó a las luchas por los derechos étnicos. En líneas generales puede afirmarse —por lo tanto— que hacia el fin del periodo dictatorial la Iglesia católica fue parte integrante de los procesos de legitimación de las demandas de protección de los derechos individuales, pues sirvió como motor importante en la concepción y estabilización política de los derechos de libertad de conciencia (Montero, 2012: 170).

El fin de la dictadura militar en 1985 y la promulgación de la Constitución de 1988 marcaron el inicio de la sociedad democrática brasileña, que desde una década antes se había visto fortalecida por los movimientos en defensa de los derechos humanos y el derecho a la participación política (Gomes, Natividade, y Aisengart Menezes, 2009: 16-17). Debido al rol que la Iglesia católica desempeñó en la construcción de la vida democrática del país, Paula Montero señala:

[...] la laicidad nunca fue lo suficientemente fuerte para producir una doctrina política que tome como ilegítima la actuación política de la Iglesia en sus manifestaciones en el espacio público (Montero, 2013: 23).

A propósito de la actuación de la Iglesia católica, tal planteamiento resulta fundamental para pensar de manera distinta el papel que cumplen las Iglesias en el espacio público; entre ellas, las Iglesias para la diversidad sexual y de género que participan en la defensa de los derechos humanos y apuestan por la secularización de ciertos valores religiosos.

La década de los noventa fue testigo de la “complejización del campo religioso brasileño” (Gomes, Natividade, y Aisengart Menezes, *Op. cit.*: 17). Dos procesos que permiten delinear dicha complejización son:

- 1) la formación de las Iglesias para la diversidad sexual y
- 2) la acelerada expansión evangélica.

Desde el inicio de la década de los noventa, algunas Iglesias protestantes se encontraban alineadas al “evangelio inclusivo” con las orientaciones sexuales no normativas. Ejemplo de ello son la Iglesia Presbiteriana Bathesda, fundada en 1992 en Copacabana, Río de Janeiro, por el Presbítero Nehemias Marien, y la Iglesia Episcopal Anglicana fundada en Brasil desde 1890, pero no inclusiva con los homosexuales sino hasta 1998 (Cardoso, en Weiss de Jesus, 2012b).

Sin embargo, en el marco de la agenda del activismo homosexual de esos años fue donde se formó el primer grupo religioso para homosexuales en Brasil. En 1996 y 1997, el Grupo Ciudadanía, Orgullo, Respeto, Solidaridad, Amor (Corsa), de São Paulo, realizó celebraciones ecuménicas y discusiones sobre religión y diversidad sexual, contando en alguna de esas ocasiones con la presencia de una importante clériga de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana de Estados Unidos (Fachini, en Weiss de Jesus, *Op. cit.*: 68-69).

En ese mismo periodo, el Centro Académico de Estudios Homoeróticos de la Universidad de São Paulo (CAHEUSP) realizó un ciclo de debates sobre religiones y homosexualidad en el que algunos participantes se enteraron de la existencia de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana. Entre 1997 y 1998 formaron la Comunidad Cristiana *Gay*, el primer grupo cristiano para homosexuales en Brasil, que —a su vez— resultó el primero en ordenar pastores *gays* en dicho país (*Ibid.*).

La Comunidad Cristiana *Gay* también fue pionera en traducir textos del sitio en internet de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana en Estados Unidos (Natividade, en *Op. cit.*: 69). La traducción representa otra vía para la transnacionalización religiosa; tal situación contrasta con la de México, donde la presencia de la Iglesia de

la Comunidad Metropolitana se debió a una estrategia difusionista desde las misiones provenientes de Estados Unidos. En 1998, la Comunidad Cristiana *Gay* (inspirada por el líder *gay* Elias Lilikan) ofreció un culto ecuménico para homosexuales en el que ordenó a los primeros pastores abiertamente *gay* de Brasil: Victor Orellana (de 26 años en ese tiempo) y Luis Fernando Garupe (de 27 años en ese momento). La ceremonia fue presidida por el pastor Neemias Marien, de la Iglesia Presbiteriana Bethesda, de Copacabana en Río de Janeiro (Mott, en Weiss de Jesus, *Op. cit.*: 71).

En ese mismo año, Víctor Orellana fundó la Iglesia Acalanto; sin embargo, las diferencias teológicas entre los integrantes del grupo hicieron que en el año 2000 se formara la Comunidad Cristiana Metropolitana-Emaus, de fuerte inspiración católica. Fue el primer grupo con pretensiones de transformarse en la Iglesia de la Comunidad Metropolitana de Brasil (*Ibid.*).

Sin embargo, no fue sino hasta 2002 cuando se fundó la Iglesia de la Comunidad Metropolitana de Niterói, en el Estado de Río de Janeiro, liderada por el presbítero Gelson Piber. En 2004, Troy Perry inauguró la Iglesia de la Comunidad Metropolitana de la ciudad de Río de Janeiro, en el barrio multicultural de Lapa.

Al igual que en México, aunque en el contexto político de una democracia joven, la primera década del siglo XXI fue testigo de la ampliación y diversificación de la oferta religiosa para la diversidad sexual, ya que en este periodo fue cuando se registró el incremento de Iglesias para la diversidad sexual y de género en Brasil.

En esos años surgieron en el país la Iglesia Evangélica Acalanto; la Iglesia del Movimiento Espiritual Libre; la Comunidad Cristiana Nueva Esperanza; la Iglesia Cristiana Evangelio para Todos; la Comunidad Familia Cristiana Athos; la Comunidad Betel; la Iglesia Cristiana Contemporánea; el Ministerio Nación Ágape o Iglesia de la Inclusión; la Iglesia Cristiana Inclusiva; la Iglesia Progresista de Cristo; la Iglesia Renovación Inclusiva para la Salvación (IRIS); la Iglesia Amor Incondicional; y la Iglesia Inclusiva Nueva Alianza o Moriah Comunidad Pentecostal (Weiss de Jesus, *Op. cit.*: 74-75).

De la misma manera que en México, las ciudades grandes que vivían una dinámica cosmopolita (São Paulo, Río de Janeiro y Brasilia), fueron el escenario principal para la fundación de estas Iglesias, ya que en ellas se encuentran más consolidados los espacios para la diversidad religiosa, la diversidad sexual y la secularización de la moral y de la cultura. No obstante, también en dichos espacios la relación identidad-alteridad genera tensiones o posibilita encuentros para el diálogo.

En Brasil, la pluralización de la oferta religiosa para la diversidad sexual se intersectó con la acelerada expansión de las Iglesias evangélicas, lo que causó la disminución en la cantidad de católicos en el país. De acuerdo con los resultados del censo demográfico de 2010 aplicado por el Instituto Brasileño de Geografía y Estadística (IBGE), en el lapso de 2000 a 2010 la cifra de católicos registró una caída de 10 puntos porcentuales, y en ese periodo la población católica brasileña se redujo de 74% a 64.4 por ciento.

En perspectiva histórica, de 1970 a 2010 uno de cada cuatro católicos dejó de serlo. Asimismo, el censo demográfico de 2010 reveló el aumento de los evangélicos pentecostales en el decenio que abarca de 2000 a 2010 en casi siete puntos porcentuales: de 15.4% de la población pasaron a 22.2%, lo que representa 42.3 millones de personas.

El crecimiento de los evangélicos en Brasil ocurrió en el marco de un contexto sociocultural caracterizado por la agudización de las crisis social y económica, el aumento del desempleo, el recrudecimiento de la violencia y la criminalidad, el enflaquecimiento de la Iglesia católica, la libertad y el pluralismo religioso, la apertura política y la redemocratización del país, así como la rápida difusión de los medios de comunicación masiva (Mariano, 2004: 122).

El sector evangélico brasileño se ha caracterizado por una moral sexual rígida que se opone al libre ejercicio de la sexualidad y a la libertad para decidir sobre el cuerpo. También se ha hecho distintiva la fuerte oferta mediática en radio y televisión, mediante la cual difunden sus valores religiosos; además de un poder político que va en aumento, pues —a diferencia de México— los líderes religiosos no

están impedidos constitucionalmente de participar en los comicios electorales.

Las particularidades del poder político de los evangélicos pueden explicarse mediante la categorización que formula Leonildo Silveira Campos, en la que distingue entre “políticos evangélicos” y “políticos de Cristo”:

Los primeros construyen sus carreras con un discreto apoyo de las Iglesias, mientras que los últimos son “producidos” por mega-Iglesias pentecostales, que los seleccionan, promocionan y posibilitan su elección. Como contrapartida, ellos deben fidelidad a las Iglesias y sus jerarquías debiendo, en las cámaras legislativas, defender los intereses corporativos y morales de la institución (Campos, 2005: 157).

Aun cuando el sector evangélico —especialmente el pentecostal— comparte las características mencionadas anteriormente, es importante señalar que no se trata de un sector homogéneo dentro del campo religioso ni dentro del campo político en relación con lo que comúnmente se denomina “bancada evangélica”. Las posiciones de los legisladores también varían en función de su denominación religiosa, y pueden encontrarse posturas que se definen a sí mismas como “progresistas” (Machado, 2006: 154).

Las distintas posturas que pueden hallarse en el sector evangélico quedan claras en los polos que representan la Iglesia Asamblea de Dios (AD) (caracterizada por su moral ultraconservadora, en la que por ejemplo, la homosexualidad se relaciona con una posesión demoniaca), y la Iglesia Cristiana Contemporánea, que se define como evangélica pero que está integrada casi de manera absoluta por personas LGBT.

En las Iglesias evangélicas también hay diferencias importantes en su membresía y en su poder político: Asamblea de Dios, en conjunto con la Congregación Cristiana de Brasil y la Iglesia Universal del Reino de Dios (IURD), concentran 74% de los pentecostales. Asimismo, estas denominaciones tienen una mayor visibilidad pública y éxito en la política partidaria (Mariano, *Op. cit.*: 122).

Desde su 35° Asamblea General Ordinaria, realizada en 2001, Asamblea de Dios propuso un “proyecto sociopolítico con planes y metas para incluir, de forma articulada, a las Asambleas de Dios en Brasil en el contexto político Nacional” (Campos, *Op. cit.*: 162).

Cuatro años más tarde (2005), en su 77 asamblea, se distribuyó el texto del Proyecto Político titulado “Ciudadanía AD Brasil” (*Ibid.*), lo cual da muestras de su ambiciosa perspectiva de implantar su perspectiva religiosa y moral en un proyecto de nación, en un proyecto de ciudadanía para todo el país. Para ello, las posiciones que legislativamente ocupan sus pastores constituyen una pieza fundamental; además, tienen posibilidades de crecimiento y actuación jurídica ante la reciente elección de Jair Bolsonaro como el 38° presidente de la República Federativa de Brasil.

Sin embargo —como lo señala Emerson Giumbelli—, la centralidad de los políticos evangélicos radica en que funcionan como una minoría activa e influyente.

Debido a su acción, en el campo de la política, estrictamente definido, es imposible ignorar el factor religioso [...]. La declaración y el apoyo a los candidatos legislativos por las Iglesias, la movilización para la defensa de los intereses supradenominacionales (caso de los “frentes parlamentarios”), la identificación con los titulares de los puestos de autoridad ejecutiva, son todos los movimientos que se produjeron con éxitos y reveses, perpetrados por los evangélicos que se han dedicado a la utilización de la identidad religiosa como atributo electoral (2008: 89-90).

El uso de la identidad religiosa descrito por el autor también se ha desplegado como atributo legislativo, ya que (de acuerdo con Natividade y Leite Lopes, 2009: 78), entre 1995 y 2007 se presentaron innumerables proyectos legislativos que buscaban incluir las palabras “orientación sexual” en el texto de la constitución brasileña, con el fin de colocar la discriminación por orientación sexual al lado de crímenes de raza, etnia, sexo y género.

Sin embargo, la inclusión de este término en la constitución podía significar la “oficialización del homosexualismo”, el cual debía ser combatido “en vista de que la homosexualidad es nociva para la sociedad, la moral y las buenas costumbres, no debiendo, por tanto, recibir apoyo en forma en la ley” (*Op. cit.:* 79).

El panorama presentado aquí revela que los obstáculos y la escasa contundencia legislativa para la criminalización de la homofobia se encuentran anclados a los argumentos que delinean la moral sexual heteronormativa de algunas religiones; entre ellas, el sector evangélico. No obstante, la presencia de las Iglesias para la diversidad sexual y de género en el campo religioso brasileño muestra una pluralización de la oferta religiosa para la diversidad sexual, la cual se traduce en una pluralización de posturas morales que despliegan distintos niveles de reconocimiento y legitimidad dentro de los campos religioso y político.

Genealogía de lo “clandestino” y lo “invisible” La diversidad sexual y de género en Guadalajara entre los frentes religiosos y políticos

La década de los ochenta consagró a Guadalajara como una ciudad donde la diversidad religiosa y sexual comenzó a ser cada vez más evidente, aun con el peso que mantiene el conservadurismo político y la influencia social que ejerce la Iglesia católica, gestada y consolidada en décadas anteriores.

Por primera vez, un grupo de homosexuales expresaba abiertamente la necesidad de reconocer su orientación sexual a la par de su pertenencia religiosa, abriendo paso a otras ofertas religiosas para la diversidad sexual que más tarde tuvieron presencia en el contexto tapatío.

Esas imágenes de la diversidad religiosa y sexual forman parte de una Guadalajara que previamente había sido invisibilizada y vivida desde la clandestinidad.

Para concebir lo que sucedía desde 1980, es necesario (como lo señala Augé, 1995) pensar en las imágenes que cada mundo posee de los demás; pensar en las relaciones que entretejen la realidad social en distintos contextos: sociales, políticos, religiosos; y en distintas escalas: local, nacional e internacional. Ello porque la búsqueda de reconocimiento de la diversidad sexual dentro del campo religioso en esta ciudad forma parte —y a su vez es consecuencia— del movimiento que se generó a escala global desde la segunda mitad del siglo xx. Constituye una expresión de la cultura global y al mismo tiempo forma parte del movimiento que la produce.

El movimiento Lesbianas *Gay* Bisexuales y Trans (LGBT) tuvo su origen fuera de Guadalajara —y al margen de la Iglesia Católica—, por lo que estudiar la cultura global en un terreno local requiere de una mirada relacional que —además de entretener tiempos y espacios— tenga la capacidad de construir conexiones; de ver influencias y resistencias; así como de encontrar puntos de coincidencia y ruptura en las rutas que trazan la historia de las ciudades, las regiones o los países.

Estudiar la cultura global en el terreno local implica también estar atento a la manera como las coincidencias y rupturas se encuentran marcadas por la renovación o la revolución en las ideas; por los avances científicos y tecnológicos; por la velocidad con que dichas ideas y avances se desplazan; por los actores sociales y políticos que facilitan u obstaculizan dichos desplazamientos.

Estudiar la influencia secularizante de la cultura global en el terreno de una cultura local conservadora, implica identificar cómo la renovación o revolución de las ideas, mediante distintos actores sociales y políticos, es capaz de traspasar fronteras y límites geográficos, institucionales o morales.

Por lo tanto, a continuación se presenta una genealogía del proceso mediante el cual se consolidó la visibilidad de la homosexualidad en Guadalajara, la cual estuvo presente durante muchos años en la sociedad, aunque de manera clandestina e invisible. Con el paso del tiempo, conquistó visibilidad pública y política. Esta genealogía permite situar y comprender desde una visión panorámica y cronológica tanto el surgimiento como la expansión de las Iglesias para la diversidad sexual y de género, considerando el contexto social, político, religioso y científico que acompañó y gestó dicho proceso.

Tal genealogía historiza la búsqueda de reconocimiento de la diversidad sexual y de género en el campo religioso, mostrando cómo ciertas orientaciones no heterosexuales con un fuerte *habitus* religioso pusieron en juego diversos capitales que les permitieron colocarse tácticamente como agentes en las disputas localizadas en

la intersección con el campo político y el campo de la sexualidad y el género.

En su obra *El hilo y las huellas*, Carlo Ginzburg (2010) aborda el mito griego en el que Ariadna proporciona a Teseo un hilo con el que pudiera recorrer el laberinto para encontrar al Minotauro y darle muerte. Sin embargo, Ginzburg se pregunta por qué el mito no habla de las huellas que Teseo dejó marcadas al deambular por el laberinto. Para Ginzburg, el hilo con el que se camina por el laberinto es tan importante como las huellas que quedan atrás y permiten reconstruir la historia, o bien el camino que permite seguir un rumbo en el laberinto de la realidad social.

A la manera de Ginzburg, esta genealogía de lo clandestino y lo invisible desenreda los hilos que tejen las tramas de las disputas políticas y religiosas en las que se ubican líderes religiosos, laicos, activistas y actores políticos, para lograr el reconocimiento de la diversidad sexual y de género. Las huellas de tales disputas trazan el camino que actualmente conduce a un campo religioso transversalizado—debido a la aparición y expansión de Iglesias para la diversidad sexual— por movimientos sociales y políticos que tienen lugar en el contexto local, nacional o internacional, mediante los cuales se busca reivindicar derechos y libertades, así como el reconocimiento de todas las orientaciones sexuales e identidades de género en un plano de igualdad.

DEL GOBIERNO DE SÍ MISMO AL SUJETO DEL DESEO

La lucha por la inclusión y legitimidad de la diversidad sexual en el campo religioso se inauguró con la formación de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana (ICM) en Los Ángeles, California, en 1968, dejando al descubierto una translación importante para entender la configuración de las orientaciones no heterosexuales y su *habitus*, así como las relaciones con el campo religioso. Es decir, el tránsito del sujeto anclado en el gobierno de sí mismo al “sujeto del deseo” (Foucault, 1984: 8).

De acuerdo con Foucault (en González, 2013b: s/p), en la cultura antigua un problema central para lograr el gobierno de sí mismo era el de la cólera. Sin embargo, con el advenimiento del cristianismo, el gobierno de sí mismo sumó a la sexualidad como uno de sus problemas, lo cual implicaba tener control

[...] no tanto de una relación sexual con otro, sino de esa cosa que es el deseo sexual, la fantasmagoría sexual, la sexualidad como relación a sí mismo, con las manifestaciones como la imaginación, las ensoñaciones, la masturbación.

Históricamente, el cristianismo —mediante el gobierno de sí mismo— ha sido pieza central en lo que Foucault denomina el “dispositivo de la sexualidad”, referido a

[...] un conjunto de tipos de prácticas, de instituciones, de saberes que han constituido la sexualidad como un dominio coherente y que han hecho de la sexualidad esa suerte de dimensión absolutamente fundamental del individuo (*Op. cit.*).

Este dispositivo de la sexualidad legitimó una moral heteronormativa que —en algunas religiones hegemónicas como el catolicismo— hizo incompatible la pertenencia religiosa y las prácticas homosexuales; mientras en el campo científico dio lugar a la “medicalización de la homosexualidad”. Hasta el siglo XVIII, el homoerotismo se encuadró “en el ámbito moral-religioso, con repercusiones jurídicas” (Cornejo Espejo, 2007: 84-85).

Miranda Guerrero (2002) señala que en Guadalajara, durante los siglos XVII y XVIII, los sodomitas y travestidos padecían rigurosos grados de represión impuestos por leyes eclesiásticas y estatales. En dicho periodo se fortalecieron ciertos estereotipos masculinos y femeninos, inspirados en el pensamiento de santo Tomás de Aquino. En relación con la homosexualidad masculina, las sanciones a la

sodomía también dejan ver cómo las prácticas no heterosexuales de las mujeres pasaban por un mayor nivel de invisibilidad.

De acuerdo con Juan Cornejo Espejo, el cambio sustantivo se produjo a partir del siglo XIX, cuando el homoerotismo pasó a la esfera de la medicina, la psiquiatría y posteriormente del psicoanálisis. A partir del siglo XIX, desde distintas disciplinas:

Comenzó la preocupación por determinar quién de entre los homosexuales era un “verdadero degenerado”, en cuyo sustrato ideológico subyacía el modelo de sexualidad burgués que operaba a través del disciplinamiento y manejo de los cuerpos. En este contexto surgió la “medicalización de la homosexualidad”, que no era otra cosa que el intento de “normalización”, por parte de la medicina, de la vida de los sujetos (2007: 83-85).

Ejemplo de ello es la obra del psiquiatra alemán Richard von Krafft-Ebing, *Psicopatía del sexo*, cuya primera edición apareció en 1886. Desde su perspectiva, el objetivo del deseo sexual era la procreación; cualquier otra manera de deseo era perversión. Cornejo Espejo (*Op. cit.*: 89-90) destaca tres modelos de medicalización de la homosexualidad que coinciden con la instalación de una moral burguesa, así como con la laicización de las instituciones:

El primero, ligado a la psiquiatría del siglo XIX, cuyo interés se concentra en las llamadas “perversiones”; el segundo, dominado por el psicoanálisis, se ocupa del sentido que le confiere el inconsciente a la sexualidad, y el tercero, la sexología contemporánea (especialidad médica), que tiene como objeto el orgasmo y que se caracteriza por incorporar los aspectos anatómicos y fisiológicos de las funciones reproductivas (Côrrea, en Cornejo Espejo, *Op. cit.*: 89).

Un acontecimiento importante que marca las diferencias entre el primero y el segundo modelo son las ideas de Freud sobre la bisexualidad originaria o constitucional del ser humano, y que dejó plasmadas en obras como *El yo y el ello*, publicada en 1923, en la que sostenía que la

bisexualidad es una característica de los individuos al nacer y que la constitución de un género u otro depende —en gran medida— del proceso de identificación primaria con el padre o con la madre en el primer periodo sexual, así como del desenlace del complejo de Edipo (Freud, 1984).

En México, en relación con el modelo marcado por el psicoanálisis, es necesario destacar el caso del convento benedictino de Santa María de la Resurrección, en Cuernavaca, Morelos, fundado en 1950 por el monje belga Gregorio Lemerrier (González, 2013a). De acuerdo con González (*Op. cit.*),

[...] el Convento de Santa María resultó un lugar de intersección de diferentes experimentos, que atrajo y, además, produjo una serie de contradicciones que tocaron directamente tanto al campo religioso como al psicoanalítico, [ya que] jugó a cielo abierto la relación de lo inconsciente y la conciencia cuestionando la pretensión de soberanía de esta última [...], se abrió a los postulados y la práctica psicoanalítica [y] abandonó la tradicional postura defensiva con visos paranoicos de las autoridades de la Iglesia en relación al vasto territorio de la sexualidad, en donde aceptó al monacato a homosexuales si respetaban la misma condición de los heterosexuales: el celibato y guardar la castidad.

Juan Cornejo señala que en muchos casos el discurso médico centrado en las perversiones constituyó un régimen de verdad, casi como una cuestión de fe secular; empero,

[...] el hecho de que a partir de la segunda mitad del siglo xx una serie de disciplinas médicas, particularmente la endocrinología y la genética, pasaron a abordar cuestiones en torno del sexo (hormonas, diferenciación biológica del sexo, etc.), reforzó la idea de que el discurso psiquiátrico sobre la perversión no representa la totalidad del discurso médico sobre el sexo, la sexualidad y la diferencia sexual (*Op. cit.*: 93-94).

Este cambio en la “medicalización de la sexualidad”, así como diversos procesos de secularización de la moral y la cultura, crearon el panorama en el que surgió lo que Foucault (1984: 8) denominó el “sujeto del deseo”, donde el placer tomó una posición abierta y fundamental en la conformación de la identidad. Tal “sujeto del deseo” quedó al descubierto y en completa visibilidad en la lucha iniciada en el campo religioso por la reivindicación y normalización de las orientaciones no heterosexuales mediante la formación de las Iglesias para la diversidad sexual y de género, donde la sexualidad es un elemento que se presenta de manera abierta tanto en las prácticas como en la apropiación o construcción de los espacios religiosos.

La segunda mitad del siglo xx también marcó el inicio de un periodo que se caracterizó por un replanteamiento desde el campo científico sobre las formas en las que se entendían las orientaciones e identidades no heterosexuales, como la transexualidad y la homosexualidad (González Pérez, 2001: 103; Moi, 2005), provocando con ello la problematización de los sentidos construidos sobre la sexualidad y el género desde las instituciones tanto religiosas como políticas. En este periodo, los informes de Alfred Kinsey en el campo de la sexualidad humana constituyeron un parteaguas en el entendimiento de que la sexualidad se manifestaba mediante prácticas diversas (González Pérez, *Op. cit.*: 103-104).

Durante la segunda mitad de la década de los sesenta también fue importante el trabajo de William Howell Masters y Virginia Eshelman Johnson, conocidos como Masters y Johnson, en el estudio científico de la sexualidad humana, marcando una revolución en el campo de la sexología. En 1966 realizaron el conocido estudio sobre la respuesta sexual humana, con el que describieron de manera científica los cambios experimentados durante la actividad sexual. Examinaron más de 10 000 secuencias de actos sexuales, lo que les permitió describir la respuesta sexual mediante la curva de respuesta, en la que se observa un ciclo compuesto de cuatro fases: excitación, meseta, orgasmo y resolución (PSICOSEX, s/a).

Mientras tanto, Guadalajara se acercaba a la segunda mitad del siglo xx con imágenes que dan cuenta del fuerte peso que ejerce la Iglesia católica en la construcción de un clima conservador y de represión —sobre todo para las mujeres—, bajo el argumento de salvaguardar la moral. Basta recordar las Ligas de la Decencia en las que se agruparon distintas organizaciones piadosas católicas en una campaña en favor de la modestia en el vestido femenino, así como en la moderación de las modas,

[...] según testimonios, a las jovencitas se les llevaba frente al Sagrado Corazón para que juramentaran que no usarían vestidos sin manga o manga japonesa, ni trajes de baño en las playas públicas [...]. La campaña también incluía el llamado a los católicos a privarse de tres fuentes de transmisión inmoral: cine, publicaciones y transmisiones radiofónicas, en especial radionovelas (De la Torre, 1996: 175).

La proliferación de las campañas moralizadoras continuó a lo largo de los años cincuenta; por ejemplo, con la Campaña Nacional para la Moralización del Ambiente, y con la carta pastoral colectiva sobre la moralidad, en la que se hacía patente la preocupación por la paganización de la sociedad y el destierro del cristianismo; ambas acciones fueron auspiciadas por el Episcopado Mexicano. Guadalajara fue uno de los lugares más exitosos en los alcances de la campaña moralizadora (*Op. cit.*: 175-176, 178).

A pesar de tal ambiente —que visibiliza las posturas conservadoras mientras invisibiliza las identidades y prácticas disidentes que contradicen “el orgullo de lo tapatío”—, de acuerdo con los autores Marcial Vázquez y Vizcarra Dávila:

Muchos homosexuales tapatíos seguirían reuniéndose y buscando encuentros con otros “iguales”. Desde los años cuarenta los lugares de encuentro y ligue fueron principalmente la Avenida Juárez, desde la Plaza de las Sombrillas (hoy llamada Plaza Universidad) hasta la Plaza de Santo Domingo, frente al Ex Convento del Carmen, ya fuera caminando

o desde el auto. Así como otros puntos de la zona aledaña al barrio céntrico de San Juan de Dios. Pero también existió la alternativa de ligar en los “burdeles de la zona roja”, lugares a los que “muchos iban a agarrar borrachos” (2010: 66-67).

La geografía de la ciudad señalada muestra cómo aun cuando en Guadalajara se construía uno de los grandes bastiones del conservadurismo mexicano, al mismo tiempo —pero de manera clandestina e invisibilizada— las prácticas homosexuales se vivían en medio de un clima de homofobia y represión.¹

1968: REVOLUCIONES, REIVINDICACIONES Y EL NACIMIENTO DE LA IGLESIA DE LA COMUNIDAD METROPOLITANA (1968-1979)

Guadalajara llegó a 1968 como una ciudad de posturas políticamente conservadoras por parte de sus gobernantes y sus elites locales, aunque no necesariamente de su población en general; también como una ciudad con prácticas homosexuales invisibilizadas. En ese tiempo, el Parque de la Revolución ya era un espacio común para el encuentro (“ligue”) entre homosexuales.

Renée de la Torre documentó que, durante la década de los sesenta, el éxito de las campañas moralizadoras se fue diluyendo:

A partir de los años sesenta los jóvenes manifiestan nuevas inquietudes y no se conforman con reproducir los valores y ejemplos de vida de sus padres. De Estados Unidos, de la televisión, del cine y de las revistas de

¹ El ambiente represivo que se vivía hacia los homosexuales desde décadas anteriores, llevó a que desde la segunda década del siglo xx muchos artistas jaliscienses de niveles socioeconómicos más o menos acomodados emigraran a la Ciudad de México en busca de un ambiente más relajado, o que por lo menos les permitiera perderse entre la multitud. Dentro de este exilio o autoexilio se encuentran Jesús (Chucho) Reyes, Roberto Montenegro, Juan Soriano, Elías Nandino (Marcial Vázquez y Vizcarra Dávila, 2010: 53).

moda se incorporan nuevos patrones culturales juveniles: los *hippies*, la moda unisex, la psicodelia, el feminismo, la introducción de la píldora, el amor libre, la planificación familiar, etcétera (1996: 181).

El desapego de los jóvenes hacia las posturas conservadoras encuentra una de sus explicaciones en la secularización de la moral y la cultura, ya que justamente en esos años empiezan a difundirse otros estilos de vida por vía de los medios de comunicación masiva, así como en las prácticas sociales que buscaban una mayor autonomía de los ciudadanos, el reconocimiento de derechos para las minorías, al igual que un mayor ejercicio de la libertad individual y que mundialmente marcan 1968 como un año de revoluciones y reivindicaciones.

En el contexto internacional, 1968 —además de ser representativo de las revueltas juveniles— constituye un eje clave para dar cuenta de la historia contemporánea de las Iglesias para la diversidad sexual y de género. En el marco del cambio generacional y social que representan las protestas que iniciaron en ese año en distintos escenarios (el estudiantil, el feminista, así como las protestas de distintos grupos raciales y étnicos, a saber: el nacionalismo negro en Estados Unidos y el movimiento chicano entre los mexicano-estadounidenses), los *gays* y lesbianas comenzaron a exigir el reconocimiento de sus derechos sociales, políticos, al igual que de los religiosos.

En octubre de 1968, en Los Ángeles, California, se fundó la Iglesia de la Comunidad Metropolitana; el hecho estableció un parteaguas en la búsqueda de reconocimiento de la diversidad sexual dentro del campo religioso. El 6 de octubre de 1968 celebró su primer servicio religioso, encabezado por Troy Perry, su fundador, con la asistencia de 12 personas (Metropolitan Community Churches, 2008: 16). Este acontecimiento clave en la reivindicación de derechos y libertades coincide con el Año Internacional de los Derechos Humanos, declarado por la Organización de las Naciones Unidas (ONU), y con el XX Aniversario de la Declaración Universal de los Derechos Humanos.

Desde entonces, Troy Perry determinó que uniría en matrimonio a parejas del mismo sexo como sacramento y como acto de protesta no

violenta contra la discriminación de su comunidad. El primer matrimonio entre personas del mismo sexo se realizó el 3 de diciembre de 1968, uniendo a dos hombres mexicano-americanos en Los Ángeles, California (Metropolitan Community Churches, 2008: 16).

Tres años antes, en 1965, tuvo lugar la declaración del Concilio Vaticano II; en él se anunciaban vientos de renovación dentro de la Iglesia católica. Sin embargo, Iglesias como la Iglesia de la Comunidad Metropolitana fueron las que cumplieron con las expectativas de las personas no heterosexuales en aspectos a los que la Iglesia católica no se atrevió a hacer frente.

Se abría así un espacio donde la discriminación por orientación sexual e identidad de género no debía prevalecer; donde al ejercicio pleno de la sexualidad no se le achaca el estigma de pecado; donde el placer sexual no va acosado por los tabúes; donde la dignidad del ser humano y la búsqueda de la verdad mediante la razón son dos de los recursos que aplica contra la discriminación, los ataques y los intentos de sometimiento a un orden social en el que queda desprovisto de muchos de sus derechos y libertades.

También un año más tarde, en San Diego, California, se fundó el Grupo *Dignity*, otro caso emblemático de la búsqueda de reconocimiento de la diversidad sexual dentro del campo religioso. Sin embargo, a diferencia de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana —que se formó como Iglesia cristiana pero independiente de la Iglesia católica romana—, desde sus inicios *Dignity* estuvo integrado por un grupo de homosexuales católicos heterodoxos que buscaban reconocimiento dentro de la Iglesia católica romana. Por ello, *Dignity* puede considerarse como antecedente del grupo Fidelidad en México, durante la década de los ochenta.

Figura emblemática de *Dignity* fue el sacerdote jesuita y activista Robert Carter, quien desde la década de los setenta hizo pública su homosexualidad. Carter cobró visibilidad por su participación en las manifestaciones en favor de los derechos de las personas LGBT y por su ayuda a los enfermos de sida. Otra figura emblemática fue John McNeill, S. J., teólogo y psicólogo jesuita autor del libro *La iglesia y los*

homosexuales. Durante la década de los setenta, McNeill tuvo prohibido promover y traducir su obra; sin embargo, a finales de la década de los ochenta decidió separarse de los jesuitas y dar a conocer su libro.

Un año clave para emprender la reivindicación de los derechos civiles de las personas homosexuales fue 1969. Mientras el 1 de junio John Lennon grababa *Give Peace a Chance*, el 28 de junio, en el bar *gay Stonewall Inn*, en Nueva York, un grupo de personas homosexuales y transexuales se resistieron a ser detenidos en una redada de la policía. Tal hecho dio lugar a una serie de manifestaciones en las que se reclamaba el reconocimiento de los derechos civiles de los homosexuales en Estados Unidos. En ese tiempo, aunque en Guadalajara no había bares para homosexuales o “de ambiente”, el Bar *Los Panchos*, en su servicio nocturno, ya era un lugar de reunión exclusivo de hombres que buscaban a otros hombres como compañeros sexuales (Carrier, 2003: 28).

El peso de los llamados “disturbios de Stonewall” fue tan grande que a partir de allí empezaron a celebrarse en todo el mundo las marchas del orgullo lésbico-homosexual en los meses de junio o julio. El 28 de junio de 1970, en Nueva York y en Los Ángeles, tuvieron lugar las primeras marchas del orgullo *gay* que conmemoraban el primer aniversario de los disturbios de *Stonewall*. Actualmente, en varios países, en este día se celebra el Día del Orgullo LGBT.

En México la primera marcha lésbico-*gay* se realizó ocho años después. En el terreno religioso, se fundó en Washington, Estados Unidos, el movimiento Catholics for Free Choice [Católicas por el Derecho a Decidir (CDD)]² por el padre Joseph O’Rourke en 1970, lo cual da cuenta

² Católicas por el Derecho a Decidir “es una organización sin fines de lucro creada por mujeres y hombres creyentes que desde una perspectiva ética, católica, feminista y laica” defienden “los derechos humanos de mujeres y jóvenes, especialmente los sexuales y reproductivos, incluido el acceso al aborto seguro y legal”. En México, “se fundó el 3 de agosto de 1994, en el contexto de la Conferencia Internacional sobre Población y Desarrollo efectuada en El Cairo, que revolucionó la comprensión y el apoyo internacional en favor de los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres” (Católicas por el Derecho a Decidir, 2014).

de posturas morales y posiciones clericales diversas al interior de la propia Iglesia católica.

A partir de 1970, la Iglesia de la Comunidad Metropolitana experimentó un tremendo crecimiento en membresías, Iglesias e influencia mundial. El papel que desempeñó como Iglesia cristiana para la diversidad sexual, así como Iglesia activista por los derechos LGBT, marcó su crecimiento y expansión no sólo dentro de Estados Unidos, sino en otras regiones como América Latina y Europa, principalmente. El rol religioso y activista de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana quedó claro desde la participación de su fundador, el reverendo Troy Perry, en la organización de la primera marcha del orgullo lésbico *gay* en Los Ángeles (Metropolitan Community Churches, 2008: 18).

En septiembre de 1970 se realizó la Primera Conferencia General de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana, en Los Ángeles California; ahí se acordó formar la Fraternidad Universal de Iglesias de la Comunidad Metropolitana (FUICM), en la que se agrupó a todas las Iglesias y congregaciones, e iniciar con el desarrollo del Instituto Samaritano de Estudios Religiosos (*Ibid.*).

Años más tarde, en este instituto se formaron como clérigos de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana: T. G. y D. L. (Guadalajara) al igual que J. S. (Ciudad de México). Además, el rito de la Santa Unión para parejas homosexuales fue incluido en los estatutos de la Fraternidad Univesal de Iglesias de la Comunidad Metropolitana (*Op. cit.*: 19).

Mientras tanto, a principio de la década, en 1971, en la Ciudad de México se crearon las bases del activismo político que reclamó la reivindicación social y política de lesbianas y homosexuales, con la formación del Frente de Liberación Homosexual (FLH). En el caso de México, como lo señala Jordi Diez (2010: 137), resulta imposible entender el surgimiento de este movimiento sin ubicarlo en el contexto de los cambios sociopolíticos que facilitaron su formación y marcaron al país a finales de la década de los sesenta: niveles de educación más altos de la sociedad mexicana, urbanización y acelerada secularización.

Tal contexto contribuyó a la aceptación y recepción de valores por una clase de jóvenes mexicanos; dichos valores fueron el estandarte

de movimientos estudiantiles internacionales, valores no tradicionales que apostaban a transformar el concepto de *familia patriarcal* y la moral tradicional, introduciendo el uso de métodos anticonceptivos y el amor libre. La transformación demográfica y social influyó en la liberación sexual en México; por ello: “[...] en el país se [formaron] grupos contraculturales y contestatarios, como La Onda, que propugnaban un modelo social distinto al preestablecido” (Monsiváis, en Diez, *Op. cit.*: 137).

La influencia internacional también desempeñó un papel importante en la evolución del movimiento lésbico-gay en México:

La movilización de homosexuales en otros países influyó mucho en los temas que los grupos de homosexuales analizaban a principio de los setenta. Nutriéndose de información generada por grupos de liberación homosexual de Estados Unidos y Europa (sobre todo de los movimientos inglés y catalán), estas agrupaciones se dedicarían a un trabajo interno de análisis, toma de conciencia y discusión de lo que representaba ser homosexual. Nancy Cárdenas relataría después lo importantes que fueron en esos años los escritos enviados por Carlos Monsiváis desde Inglaterra, así como un documento escrito por homosexuales de Nueva York llamado: Veinte preguntas sobre la homosexualidad (Hernández y Manrique, en *Op. cit.*: 138).

Una primera batalla ganada para homosexuales y lesbianas tuvo lugar en 1973, cuando la American Psychological Association (APA) dejó de considerar la homosexualidad como enfermedad mental, lo que a su vez trajo consigo otras perspectivas desde las cuales construir, vivir y analizar las orientaciones homosexuales. Sin embargo, tal logro no se tradujo en una perspectiva interiorizada por el común de la sociedad, ya que —por el contrario— al tiempo que se abría brecha, también se expresaba la intolerancia y su persecución. Recordemos que en ese año el santuario de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana en Los Ángeles fue destruido; en marzo, el de Nashville, Tennessee, fue incendiado; y en junio, un bar de Nueva Orleans que era usado

como lugar de reunión para celebrar ahí los servicios fue destruido e incendiado. Al final, 29 personas murieron, entre ellas el pastor local: el reverendo William Larson (Metropolitan Community Churches, 2008: 21).

A pesar de los actos descritos anteriormente, dicha Iglesia mostró su postura de inclusividad total a la diversidad sexual al ordenar en ese mismo año a la primera mujer clérigo: la reverenda Freda Smith; así como a la primera persona heterosexual en ser facultada como clérigo: la reverenda June Norris (*Ibid.*). En contraparte, se formó el primer ministerio *ex-gay*, en San Francisco, California, en Estados Unidos.

Resulta interesante que California haya sido el estado que vio nacer tanto a la Iglesia de la Comunidad Metropolitana como al primer ministerio *ex-gay*, lo cual habla de medidas contestatarias en tiempos de efervescencia social. En 1973, John Evans (*gay*) y el reverendo Ken Philpott (heterosexual) cofundaron *Love in Action* [Amor en Acción], el primer ministerio *ex-gay*. Philpott escribió el libro *¿Tercer sexo?*, en el que relataba el caso de seis personas que se habían convertido a la heterosexualidad mediante la fe en Cristo y la oración. Tiempo después, tras el suicidio de su mejor amigo por no haber “cambiado” su orientación homosexual, Evans denunció el ministerio que él mismo había creado (CEGLA, s/a).

A pesar de ello, la lucha por la inclusión de la diversidad sexual en el campo religioso siguió avanzando. En 1974 surgió *Integrity* en Estados Unidos, organización episcopal sin fines de lucro para lesbianas, *gays*, bisexuales y trans, así como para heterosexuales. Su fundador fue el doctor Louie Crew, en una zona rural de Georgia. *Integrity* ha sido la voz líder para la plena inclusión de las personas LGBT en la Iglesia Episcopal (o Iglesia Anglicana en México), así como para el acceso equitativo a sus ritos. Desde 1975 proclama el amor inclusivo de Dios en la Iglesia Episcopal y a través de ella.

Simultáneamente, en México en 1974 se habló por primera vez de la homosexualidad en la televisión nacional, mediante una de las principales representantes del movimiento lésbico, Nancy Cárdenas, quien se presentó en el noticiero de Jacobo Zabludovski, en Televisa, el

programa informativo de mayor audiencia en el país. En este mismo año, el gobierno de México lanzó la campaña “La familia pequeña vive mejor” por medio del Consejo Nacional de Población (Conapo), que recomendaba el uso de anticonceptivos como parte de una política de planificación familiar, ya que en 1970 la tasa de fecundidad era de 6.7 hijos por mujer.

La ONU declaró 1975 como el Año Internacional de la Mujer, y en México se realizó la primera Conferencia Mundial Sobre la Mujer, convocada por la Asamblea General de las Naciones Unidas, en la que se presentó la “Declaración de las lesbianas de México”:

[...] el primer manifiesto en la historia mexicana elaborado por un grupo de lesbianas, en el que expresaron que sus sentimientos son naturales, dignos y justos (Mogrovejo, 2000: 65-67).

En ese mismo año, se fundó el grupo lésbico *Lesbos* en la Ciudad de México. Precisamente en las demandas por la igualdad, así como en la defensa de los derechos humanos, civiles y políticos de homosexuales y lesbianas, se cruza el Movimiento de Liberación Homosexual (MLH) de México con otros movimientos sociales de izquierda, inspirados en las ideas de Karl Marx. De acuerdo con Norma Mogrovejo:

Desde sus inicios, dos características marcaron profundamente la historia del movimiento de lesbianas y homosexuales en México: su discurso feminista y su posición socialista. Su principal demanda, “Por un socialismo sin sexismo”, remite a la necesidad de politizar aspectos de la sexualidad tradicionalmente considerados privados, propios de la intimidad del individuo y de la privacidad de las alcobas, ajenos del ámbito social y la vida política (*Op. cit.*: 69).

En relación con la posición socialista del movimiento lésbico-*gay*, es necesario señalar que desde el inicio de la década de los setenta estuvo vinculado con las luchas de la izquierda latinoamericana contra el capitalismo y el imperialismo, apostando por la justicia

social y por la construcción de una “patria socialista”. En ese marco de acción política, las transformaciones esperadas y demandadas por homosexuales y lesbianas consistían en los cambios en las relaciones sociales al igual que en la aceptación de la opción sexual como un derecho político (*Op. cit.*).

Por lo tanto, homosexuales y lesbianas vieron en el socialismo y en los movimientos sociales de izquierda una posibilidad de renovación social en la que podrían ser incluidos, al mismo tiempo que formaban parte del cambio que la sociedad contemporánea requería. Aun cuando la reivindicación de la homosexualidad no haya sido considerada por la izquierda ni por el socialismo, los homosexuales sí vieron en ella una lucha desde la cual demandar un lugar en la sociedad que consiguiera el pleno respeto a sus derechos; estaban dispuestos a revolucionar o —por lo menos— a reformar a dicha sociedad.

Años más tarde, dicha adscripción a la izquierda y en menor medida al socialismo, también marcó la configuración del movimiento lésbico-*gay* en Guadalajara.

En el plano internacional, la articulación de los movimientos sociales de izquierda de base socialista y del movimiento lésbico *gay* estuvo influida por las disputas por la hegemonía del mundo entre los dos grandes bloques político-económicos: el socialismo soviético y el capitalismo euroestadounidense. Asimismo,

[...] la movilización política de los sectores de izquierda en América Latina estaba en su apogeo, la búsqueda de esa hegemonía implicaba abrazar las demandas e intereses de los movimientos sociales y políticos de los sectores oprimidos, marginados y contestatarios (*Op. cit.*: 109).

La postura de izquierda en favor de la justicia social que caracterizó el movimiento lésbico-*gay* en México desde el inicio de la década de los setenta, se expresó de manera evidente en la primera movilización lésbico-homosexual que se realizó en 1978. El 26 de julio de ese año, miembros del Frente Homosexual de Acción Revolucionaria (FHAR) protestaron contra la represión del régimen político, demandando

la libertad de presos políticos en una marcha conmemorativa de la revolución cubana.

Más tarde, en el décimo aniversario de la matanza de Tlatelolco, un contingente homosexual solidario participó en la marcha conmemorativa por el X aniversario de la represión gubernamental del 2 de octubre.

En Estados Unidos un año antes (1977), el presidente Jimmy Carter invitó al reverendo Troy Perry a una reunión en la Casa Blanca; la discusión incluyó el estatus de los derechos de homosexuales y lesbianas en este país (Metropolitan Community Churches, 2008: 25). En contraposición, es necesario señalar que desde 1976 se formó Éxodo Internacional, organización que más tarde englobaría a casi todos los ministerios ex-*gays* a lo largo del mundo.

A los pocos años, Éxodo recibió su primer golpe fuerte cuando Bussee y Cooper, sus fundadores, reconocieron que verdaderamente no habían cambiado y que se habían enamorado el uno del otro. En poco tiempo, ambos se divorciaron de sus esposas y se fueron a vivir juntos tras una ceremonia de compromiso mutuo (CEGLA, s/a).

En 1978 también se creó *Courage*, en el Santuario de Madre Seton, en South Ferry (Estados Unidos), bajo el liderazgo del sacerdote irlandés John Harvey. La idea de crear este ministerio de apoyo a los homosexuales mediante una vida casta fue del sacerdote Terence Cooke, quien señaló a Harvey que la situación era muy compleja y que, para resolver el problema de los homosexuales, necesitaban crear un sistema de apoyo espiritual (La Redacción, 2006).

A pesar de los diferentes movimientos ex-*gay* que empezaron a predominar en distintas ciudades, para el cierre de la década de los setenta ya se habían popularizado dos de los referentes más importantes del movimiento lésbico *gay*. El primero: un triángulo rosa invertido; el segundo: la bandera del arcoíris.

Un año más tarde, en junio de 1979, se realizó la Primera Marcha del Orgullo Homosexual en la Ciudad de México, bajo la organiza-

ción del Frente Homosexual de Acción Revolucionaria, del Grupo Autónomo de Lesbianas Oikabeth, y del Grupo Lambda de Liberación Homosexual (Mogrovejo, *Op. cit.*). En ese mismo año, Luis Zapata publicó la primera novela *gay*: *El vampiro de la colonia Roma*, la cual se convirtió en una de las obras literarias más importantes sobre el tema en México.

Jordi Díez (2010: 144) hace hincapié en que el surgimiento del Movimiento de Liberación Homosexual constituye una excepción en América Latina, ya que —sobre todo durante la década de los setenta— gran parte de los países latinoamericanos se encontraba bajo dictaduras militares, donde la represión ejercida contra los homosexuales era —en muchos casos— política de Estado.

La década de los setenta —y con ella los primeros años de expansión y consolidación de las Iglesias y grupos para la diversidad sexual— cerró con una diversificación de ofertas religiosas para la diversidad. Por ejemplo, en 1979 —de manera paralela a los grupos cristianos— se formaron grupos entre los judíos homosexuales (Sánchez, 2003: 60). En el cierre de la década de los setenta, precisamente en 1978 —aunque sin vislumbrarlo en ese momento—, también se abrió la posibilidad de que los homosexuales tuvieran (años después) una opción para convertirse en padres, pues el 25 de julio de ese año nació la británica Louise Brown, la primera bebé de la generación *in vitro*.

A finales de los años setenta, la aceptación pública cada vez mayor de la homosexualidad contribuyó a que los ministerios *ex-gay* perdieran interesados en sus servicios. Sin embargo, la aparición del sida en los años ochenta significó una oportunidad para que los líderes de dichos ministerios atrajeran de nueva cuenta a muchas personas.

El miedo y el prejuicio con los que se estigmatizó a los homosexuales enfermos de sida se tradujeron en una nueva oportunidad para posicionar los argumentos de quienes aseguraban una conversión a la heterosexualidad mediante la fe en Cristo. No obstante, la aparición y propagación de la epidemia del sida no logró un progreso sustancial en la aceptación de los ministerios *ex-gay* por parte de la sociedad (CEGLA, s/a).

Lo dicho hasta este momento muestra las interrelaciones de diversos acontecimientos ocurridos en otras partes del mundo (como Estados Unidos) con lo sucedido en México en la reivindicación política y religiosa de la diversidad sexual. Sin embargo, es necesario entender tales intersecciones (con sus trayectorias en paralelo), como un proceso ineludible en un mundo que se abrió de manera más decidida a la transnacionalización de ideas y de estilos de vida; de una sociedad que se agrupó en distintos movimientos sociales para reclamar derechos, exigir reivindicaciones; de una sociedad contestataria que mediante la protesta y la re-significación buscó mayor autonomía.

LA VISIBILIDAD POLÍTICA Y RELIGIOSA
EL MOVIMIENTO DE LIBERACIÓN HOMOSEXUAL (MLH)
Y LA EMERGENCIA DE LOS HOMOSEXUALES-CATÓLICOS
EN GUADALAJARA (1980-1984)

La década de los ochenta significó para esta ciudad la configuración de un espacio en el que las diferencias en orientaciones sexuales e identidades de género comenzaron a hacerse visibles, entrando en las luchas por las reivindicaciones sociales y el reconocimiento de derechos. Mientras en Nueva York, Estados Unidos, al inicio de la década de los ochenta se vivía una época de libertad sexual y el auge de la discoteca *Studio 54*, donde coexistían por igual la vida nocturna homosexual y la heterosexual, en Guadalajara, el *Mónica's*, la más grande y antigua disco para lesbianas y homosexuales de la ciudad, abrió sus puertas por primera vez.

Las reivindicaciones sociales y el reconocimiento de derechos se dieron tanto en el campo político como en el religioso. En 1981 Pedro Preciado, uno de los principales activistas y líderes de la diversidad sexual en Guadalajara, se enteró de la existencia del Movimiento de Liberación Homosexual en la Ciudad de México y decidió formar el primero de ellos en Guadalajara (Carrier, 2003: 171). En el contexto internacional, fue un año clave en términos de los retos y estigmatizaciones a los que las personas homosexuales y lesbianas tuvieron que

hacer frente, ya que en la Unión Americana se hizo oficial la aparición del sida, que más tarde causó una epidemia en México.

En la primera parte de la década de los ochenta, la Ciudad de México y Guadalajara encabezaron el activismo político y la búsqueda de reconocimiento de las orientaciones sexuales disidentes en el campo religioso. En 1980 surgió en la Ciudad de México el Grupo Fidelidad, formado por un grupo de entre 15 y 20 homosexuales católicos (Sánchez, 2003:105); mientras que en Guadalajara el Grupo Fidelidad se formó en julio de 1983. Representa en dicha ciudad el antecedente más antiguo del que hasta ahora se tiene conocimiento en la búsqueda de reconocimiento de la diversidad sexual y de género dentro del campo religioso cristiano.

Fidelidad se definió como “un grupo constituido por homosexuales cristianos que quieren ser fieles a su doble opción, la sexual y la religiosa” (Grupo Orgullo Homosexual de Liberación, 1983a). Su principal objetivo se centró en buscar una reivindicación de la diversidad sexual y de género dentro de la Iglesia Católica Romana, aunque en sus reuniones no se excluía la participación de otros cristianos.

Entre las actividades del Grupo Fidelidad estaban las

[...] reuniones periódicas de trabajo [semanalmente], convivencias, participación en el trabajo de otros grupos, atención a personas *gay* que entran en conflicto por su opción sexual y/o religiosa, información dirigida al clero con el fin de sensibilizarlo frente a la problemática *gay* (Grupo Orgullo Homosexual de Liberación, 1983b: 2).

Imagen 1

14

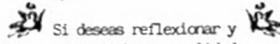
actividades del gohl

El 25 de octubre pasado, Radio Universidad de Guadalajara abrió por primera vez su micrófonos a la experiencia del GOHL (Grupo Orgullo Homosexual de Liberación). Se habló en este espacio del origen y trayectoria del Movimiento de Liberación Homosexual en México y sus repercusiones en Jalisco. Se recordó que en 1978 por primera vez, los homosexuales se organizaron políticamente y salieron a la calle a manifestar su descontento y repudio por una sociedad que los marcaba, los hostilizaba y oprimía a través de estructuras patriarcales, machistas, heterosexistas y antifeministas que han manifestado su vigencia hasta la fecha en todos los espacios sociales familia, escuela, trabajo, etc. Conquistamos un espacio y lo mantendremos,



Enviamos un saludo fraternal al grupo CRUIDEAS DESDE EL CLOSET de Guanajuato.

Agradecemos al Grupo Lambda de Liberación Homosexual de la ciudad de México su interés por CRISALIDA. Esperamos regularizar nuestros envíos.



Si deseas reflexionar y vivir tu homosexualidad a la luz de tu Fe en Cristo, te invitamos a participar con nosotros. Escribe a:

Grupo Fidelidad
Ap. Postal 1-4580
44100 Guadalajara, Jal.

gohl

grupo
orgullo
homosexual de
liberación

a. postal: 

1-1693

El GOHL nace en 1981 en respuesta a la ola de represión social y política en contra de las bisexuales y homosexuales. Tiene como objetivos: luchar en contra de la represión, la opresión y el hostigamiento, denunciar el amarillismo de la prensa, desmentir a la pseudociencia, además de luchar porque las bisexuales y homosexuales tomen conciencia de su opresión y luchen para combatirla a todos los niveles.

Invitación para participar en el Grupo Fidelidad

FUENTE: *Crisálida*³ núm. 1, agosto de 1983
(Grupo Orgullo Homosexual de Liberación, 1983a).

³ El primer número de *Crisálida*, órgano informativo del Grupo Orgullo Homosexual de Liberación (GOHL), se editó en agosto de 1983 por Pedro Preciado, líder y fundador del grupo.

Imagen 2

¡¡¡uuúju!

Saludamos al grupo Fidelidad,
de muy reciente formación,
Hemos sabido que hoy sabo
reciben a los compañeros del
grupo homónimo de la ciudad
de México.

Estos grupos están constituf-
dos por homosexuales cristia-
nos que quieren ser fieles a
su doble opción, la sexual y
la religiosa.

Se reúnen semanalmente. Si
te interesa pertenecer al
grupo, comunícate con José
Luis al apartado postal no.
1-4580 de esta ciudad.

Si deseas mayor información,
escribe al Aparato Postal
1-4580 de esta ciudad.

gohl grupo
orgullo
homosexual de
liberación

Postal: 1-593

Invitación para participar en el Grupo Fidelidad

FUENTE: *Crisálida*, núm. 4, noviembre, 1983.

En el campo político, en 1981, en la Ciudad de México se conformó el Comité de Lesbianas y Homosexuales en Apoyo a Rosario Ibarra de Piedra (CLHARI), activista de los derechos humanos. Su trabajo demandaba el esclarecimiento de las desapariciones forzadas, como de la que fue objeto su hijo, Jesús Piedra Ibarra, en 1974. En 1977 fundó el Comité Pro Defensa de Presos, Perseguidos, Desaparecidos y Exiliados Políticos (más conocido como el Comité ¡Eureka!), y en 1982 fue candidata a la presidencia de la República por el Partido Revolucionario de los Trabajadores (PRT), el único partido político que simpatizaba con las causas homosexuales. Se trataba de un partido de tendencia troskista que:

[...] consideraba tanto la lucha del feminismo como la de la liberación homosexual, las primeras luchas directas contra la opresión sexual, de suma importancia para el combate al dominio patriarcal sexista burgués que se perpetúa en el sometimiento del cuerpo y la sexualidad de los individuos (Mogrovejo, *Op. cit.*: 110).

En Guadalajara, Pedro Preciado contendió en 1982 por el PRT como candidato local a la Cámara de Diputados; aunque no ganó la diputación, su candidatura puso en el escenario político la lucha de los homosexuales y lesbianas: orientaciones sexuales no normativas visibilizadas hasta ese momento en la reivindicación de sus derechos.

Después de las elecciones, el Comité de Lesbianas y Homosexuales en Apoyo a Rosario Ibarra de Piedra de Guadalajara cambió su nombre por el de Grupo Orgullo Homosexual de Liberación (GOHL), encabezado por Pedro Preciado mismo, debido a las distintas posturas de los activistas frente a la política.

De acuerdo con César González Pérez, entre los logros del GOHL destacan su poder de convocatoria y solidaridad hacia otras luchas sociales,

[...] como lo evidenció su unión con el Frente Nacional Contra la Represión (FNCR) y el Frente Regional en Defensa del Salario contra la Austeridad y la Carestía (FRDSCAC). Ideológicamente, el GOHL simpatizaba con estas

causas sociales, legado de la lucha por los derechos sociales, por su interés en impugnar las relaciones de dominio y explotación, a la vez que cuestionaba el papel del Estado como “autodepositario” de la moral pública y autoritarismo (González Pérez, 2003: 129-130).

De la misma manera, el Grupo Orgullo Homosexual de Liberación fue un punto de encuentro de los activistas locales con artistas e intelectuales de la Ciudad de México, como el escritor Carlos Monsiváis; Nancy Cárdenas (una de las voces principales del movimiento lésbico en México); Yan María Castro (una de las primeras mujeres en declararse públicamente lesbiana feminista); el escritor Gonzalo Valdez Medellín, así como otros activistas pioneros del movimiento: Tito Vasconcelos, Claudia Hinojosa, Max Mejía, Pepe Covarrubias y Juan Jacobo Hernández (*Op. cit.*: 130).

La represión policiaca que se vivía en Guadalajara ocasionó que el 8 de mayo de 1982 se convocara a la primera marcha por los derechos de homosexuales y lesbianas. Tuvo lugar cuatro años después de la primera marcha en la Ciudad de México. En Guadalajara, la protesta se debió al arresto de siete homosexuales en un restaurante “buga”, y marcharon 120 homosexuales y lesbianas. Se realizó a las 6:00 p.m., hora de intenso tráfico:

[...] ese día a pesar de las posibles consecuencias en su vida personal, 120 valerosos manifestantes homosexuales y lesbianas marcharon por la avenida Juárez, desde la Plaza de Las Sombrillas hasta el sitio de los arrestos (Carrier, *Op. cit.*: 173).

El 4 de junio de 1982, al final de una semana de campaña de los candidatos del PRT, se convocó a una segunda marcha por esta misma causa, la cual exigía el fin a la represión policiaca; a ella asistieron más de 150 *gays* y lesbianas, quienes marcharon por la Avenida Juárez, desde la Plaza de Las Sombrillas hasta el sitio de los arrestos. En las pancartas se leía:

“Alto a la persecución policiaca. Los homosexuales y lesbianas no somos ni enfermos ni criminales. Alto a la represión contra lesbianas y homosexuales. Los homosexuales y lesbianas estamos en todas partes” (*Ibid.*).

Sin embargo, de acuerdo con Marcial Vázquez y Vizcarra Dávila (2010: 84), desde lustros atrás el hostigamiento en los lugares de encuentro y diversión lésbico-homosexual era realizado por el servicio secreto.

La primera marcha por los derechos de homosexuales y lesbianas, organizada por el Grupo Orgullo Homosexual de Liberación, ocurrió durante el gobierno de Flavio Romero de Velasco, cuando Miguel de la Madrid era presidente de México, en un ambiente de represión que culminó con el cierre de los bares *gay* de la ciudad, con el argumento de que dichos establecimientos violaban los códigos morales de la ciudadanía. Los bares estuvieron cerrados de marzo a noviembre de 1983 (*Op. cit.*: 175), y su reapertura ocurrió en diciembre del mismo año, justo cuando la discoteca *Boop's* (a cargo del Grupo Orgullo Homosexual de Liberación) abrió sus puertas por primera vez, con éxito inmediato.

En tal contexto de represión y hostigamiento, surgió la necesidad de dar voz a varios de los activistas y simpatizantes del Grupo Orgullo Homosexual de Liberación. La falta de acceso a los medios de comunicación masiva los llevó en 1983 a crear *Crisálida*,⁴ su propio medio de difusión. En la portada del primer número se especifica el porqué del nombre:

Con este primer número iniciamos un espacio de información, creación, recreación y divulgación de los valores de la cultura *gay*. Dejamos el silencio como la mariposa la crisálida, para dar voz a quienes no la tienen en los medios masivos de comunicación: las lesbianas, los homosexuales y los simpatizantes del movimiento *gay* (Grupo Orgullo Homosexual de Liberación, 1983a: 1).

⁴ La revista *Crisálida* constituye hasta nuestros días un referente clave para dar cuenta de las primeras etapas del movimiento lésbico *gay* en la ciudad de Guadalajara, así como de los discursos de reivindicación política, ciudadana y religiosa que marcaron el inicio de la década de los ochenta.

Imagen 3



Portada de *Crisálida*, núm. 1, agosto de 1983:
“*Crisálida* sale del capullo”.

La edición estaba a cargo de Ernesto Torres; la distribución, de Marcial Olmedo. Sus cartonistas fueron los moneros *Jis y Falcón*. *Crisálida* se reproducía utilizando la técnica del mimeógrafo. Hasta el número 12, correspondiente a diciembre de 1985, la publicación se vendía en los siguientes lugares de la ciudad de Guadalajara: el Centro Cultural La

Puerta (Lerdo de Tejada 2183); Cultura Popular (López Cotilla 255); la Galería de arte *Magritte* (Lerdo de Tejada 2325); Centro Cultural Dos de Octubre (Pedro Loza 220); El Topo (Ocampo 131); El Quijote (Galeana 137); así como en el puesto de periódicos ubicado en la Plaza de Las Sombrillas, actualmente Plaza Universidad (Calle Colón, Avenida Juárez, Zona Centro).

En la Ciudad de México se vendía en *Vaquero* (junto al *Le Barón*, bar *gay* ubicado al sur de la ciudad). En Colima, *Crisálida* se podía conseguir con Víctor Hugo; mientras que en Mazatlán, en La Marquesa.

El contenido de *Crisálida* se caracterizó por ser muy variado. Había secciones en las que se abordaban las relaciones de la política con la homosexualidad; con temas referentes a la participación de lesbianas y homosexuales en las primeras marchas de la diversidad sexual; la importancia de los estudios de Alfred Kinsey; la represión policiaca a la que eran sometidos; la estigmatización en los medios de comunicación masiva ante la reciente aparición del sida; así como la participación con otros grupos protagonistas de alguna lucha reivindicatoria (como el Frente Nacional en Defensa del Salario, Contra la Austeridad y la Carestía (FNDESCAC), y el Frente Local Contra la Represión (FLCR), proyecto político del CLHARI.

También publicaban información relacionada con 1984, año internacional de acción *gay* y lésbica; entrevistas, al igual que la difusión de las actividades del Grupo Orgullo Homosexual de Liberación; así como un suplemento cultural en el que destacaban los cartones de *Jis* y de *Falcón*, además de una sección de poesía. En la sección de anuncios clasificados se encontraban notas y anuncios del Grupo Fidelidad, que también aparece en las notas donde se aborda la unión del Movimiento de Liberación Homosexual. Por su parte, la Iglesia de la Comunidad Metropolitana también encabezó varios de los clasificados en los que se proporcionaba información sobre la Iglesia, así como artículos sobre la Biblia y la homosexualidad.

Crisálida tenía un espacio para el buzón del corazón, y otro para un cómic que lleva por título “Pasionaria”. De acuerdo con A. G., activista

de la diversidad sexual en Guadalajara,⁵ “el GOHL era un grupo con sentido del humor; era un grupo *gay* bastante alegre y chistoso, y eso se refleja en *Crisálida*” (entrevista a A. G.); por ejemplo, en lemas como: “Donde hay *gays*, hay ambiente”. Entre los colaboradores de la publicación, destacan Pedro Preciado, Jorge Romero, Márgaro Cortés, Julio Haro (vocalista de la banda musical *El personal*), Oreé Madeleine, Eugenio Águila, Javier M. López.

Imagen 4



Portada *Crisálida*, núm. 8, junio de 1984.

Uno de los hombres lleva tatuadas las iniciales o logotipos de los grupos que conformaban el movimiento de Liberación Homosexual en ese tiempo; entre ellos, la Iglesia de la Comunidad Metropolitana.

⁵ Se ha decidido que cuando se hable o cite a los informantes, se hará utilizando una abreviación destinada a identificarlos. Para consultar información correspondiente a la fecha de las entrevistas, así como de las personas entrevistadas, ella se encuentra disponible en la sección titulada “Entrevistas”, al final del libro.

Las alianzas que se establecieron entre el activismo político y el religioso a principios de la década de los ochenta, pueden entenderse a partir de la participación mutua que tuvieron en las actividades de otros grupos, ya que aun cuando en las bases que dieron forma al Grupo Fidelidad no se encontraba la reivindicación de derechos en el campo político, la unión del Movimiento de Liberación Homosexual —que se buscaba en Guadalajara y en la Ciudad de México en los primeros años de dicho periodo— llevó a que los grupos religiosos para la diversidad sexual y de género se relacionaran también en los asuntos políticos que perseguían los grupos de activistas de la ciudad.

En paralelo, en 1983 los investigadores Robert Gallo y Luc Montagnier identificaron el VIH; cada uno por su cuenta realizó estudios, y llegaron a las mismas conclusiones. Dos años después, en 1985, en la ciudad de Guadalajara el Grupo Orgullo Homosexual de Liberación se colocó a la vanguardia en la batalla contra el sida.

En enero de 1984, el Grupo Fidelidad cambió de nombre a Grupo Fidelidad Guadalajara de Homosexuales Católicos y Amigos. A propósito de su primer aniversario, publicaron en el número 9 de *Crisálida* una nota en la que dan cuenta de la labor que realizaban:

En el mes de julio cumplimos un año de la fundación de nuestro grupo. Ya es un año de lucha constante en el amor de Cristo para intentar, y en algunos casos lograr, la sensibilización de personas y grupos hacia la comunión de ideas entre homosexualidad y fe cristiana.

Continuaremos tratando de obtener respuesta hacia nosotros por parte de la estructura eclesial sin detenernos hasta lograr la aceptación por amor y sin prejuicios de los homosexuales, tanto hombres como mujeres, que reclamamos con respeto el orgullo de ser reconocidos como hijos de Dios ante nuestros hermanos heterosexuales (Grupo Orgullo Homosexual de Liberación, 1984c: 12).

Sin embargo, en el ámbito nacional, 1984 también marcó la fragmentación más fuerte del Movimiento de Liberación Homosexual. De acuerdo con los militantes de esta etapa, la fragmentación se debió a la

escasa capacidad de respuesta que tuvo ante las coyunturas políticas por parte de las nuevas generaciones de militantes; así como ante las condiciones económicas, políticas y sociales del país, marcadas por una tendencia más derechizante de la nueva administración política de Miguel de la Madrid, quien iniciaba su campaña de “renovación moral”, con la que se exaltaba la familia, los valores y las buenas costumbres: “[...] todo eso hacía prever un peligro para los homosexuales de una persecución por parte de la policía y de posibles despidos laborales” (Mogrovejo, *Op. cit.*: 115-116).

No obstante, tal contexto conservador no impidió que *Doña Herlinda y su hijo*, de Jaime Humberto Hermosillo, película de temática homosexual, tuviera por primera vez exhibición comercial. Este largometraje resultó significativo para el contexto local, ya que se grabó en Guadalajara, ciudad que acogió a Hermosillo desde principios de la década de los ochenta. *Doña Herlinda y su hijo* retrata el conflicto de una madre ante la felicidad de su hijo, quien vive una doble relación amorosa: con su novia y con su amante varón.

A pesar de la visibilidad que dio a las prácticas homosexuales y bisexuales la exhibición de una película como *Doña Herlinda y su hijo*, en 1984 en Guadalajara se repitió la historia de la Ciudad de México, ya que:

[...] la organización del movimiento, tanto a nivel interno como en el de su vinculación con otros movimientos sociales, sufre escisiones que lo llevan a buscar una recomposición para evitar su desintegración. Algunos grupos desaparecen, otras organizaciones surgen, se redefinen objetivos, se intercambian militantes; pero finalmente la centralidad de la lucha se dirige a una cuestión mucho más vital: la organización en torno de la cuestión del VIH-sida (Marcial Vázquez y Vizcarra Dávila, 2010: 79).

En el terreno religioso, la primera parte de la década de los ochenta estuvo marcada por la desaparición del Grupo Fidelidad de la Ciudad de México en 1985 (Sánchez, 2003: 105); mientras que, del grupo de Guadalajara, hasta este momento se carece de alguna estimación

sobre su fecha de desintegración. A pesar de tal vacío en la historia del grupo, permanece su trascendencia como la primera opción religiosa para los homosexuales tapatíos que buscaban conciliar su orientación sexual con sus creencias religiosas, así como lograr la aceptación y respeto de la Iglesia católica.

LA DIVERSIDAD SEXUAL ENTRE LA RELIGIOSIDAD ECUMÉNICA Y LA REIVINDICACIÓN DE DERECHOS Y LIBERTADES (1985-1999)

Para 1985, la Fraternidad Universal de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana lideraba 5 000 Iglesias alrededor del mundo, y daba muestras tanto de su crecimiento como de su expansión (Metropolitan Community Churches, 2008: 33). En ese mismo año nació en la ciudad de Guadalajara la Iglesia de la Comunidad Metropolitana al mando de T. G., uno de sus fundadores. Sin embargo, sus antecedentes se originan un año antes, en junio de 1984, cuando Noé Angulo y el doctor Armando Hernández de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana de la Ciudad de México fueron invitados a dar una conferencia sobre homosexualidad y religión en la semana de Cultura *Gay* en Guadalajara. En la plática estaba T. G., quien se interesó en formar una Iglesia en Guadalajara (Sánchez, 2003: 142).

De acuerdo con T. G., además de Armando Hernández —quien era el director de la Fraternidad en América Latina— y su pareja, estuvo el misionero John Donner, personaje central para explicar el establecimiento de la primera Iglesia de la Comunidad Metropolitana en el país (en la Ciudad de México) a principios de la década de los ochenta. Para la ciudad de Guadalajara, T. G. destaca la centralidad del Grupo Orgullo Homosexual de Liberación y de Pedro Preciado en la organización de la semana cultural en la que inicia la historia de la Iglesia mencionada en el territorio tapatío.

La primera reunión fue con John Donner diez días después de que tomaron los nombres de los interesados en la semana cultural organizada por el Grupo Orgullo Homosexual de Liberación. En sep-

tiembre de 1984 tuvo lugar el primer estudio bíblico. Los 12 iniciadores de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana en Guadalajara fueron varones; después llegaron algunas lesbianas. T. G. considera que la cantidad de mujeres asistentes a la iglesia fue menor que la de los hombres, porque las lesbianas “tienden más a reunirse ellas, muy aparte de los hombres”.

En enero de 1985 el grupo comandado por T. G. solicitó pertenecer a la Fraternidad Universal de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana como grupo de estudio bíblico; el 24 de febrero fueron reconocidos como Grupo de Estudio Iglesia de la Comunidad Metropolitana. T. G. fue designado coordinador de adoración.

Meses después, en septiembre, ya contaba con ocho miembros reconocidos ante la Fraternidad.

Los certificados de feligresía a dicha Iglesia fueron otorgados por el doctor Armando Hernández, director de la Fraternidad en América Latina. Para obtener la membresía, los interesados tomaron un curso básico sobre Biblia y cristianismo, además de un taller en el que se les explicaba que podían ser cristianos (al margen de la estructura católica) y homosexuales a la vez, sin sentirse rechazados por Dios.

Es necesario destacar que el surgimiento de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana en Guadalajara coincide con la lucha que en la ciudad se libraba para combatir el sida, que afectó de manera notable a las organizaciones y a los activistas de la diversidad sexual. A. G., activista desde el surgimiento del Grupo Orgullo Homosexual de Liberación y fundador de *Homo Sapiens Sapiens*, señala:

La epidemia del VIH fue muy dura. Es un asunto que tal vez no se ha mencionado tanto, pero golpeó mucho la ciudad y golpeó mucho las organizaciones. Hay un buen rato de silencio donde parece que no existió nada, pero la gente. . . pues ahí estaba. No hay muchos datos, pero la epidemia golpeó muchísimo a la gente, a los grupos y a la comunidad en general. Y, quiero decir, fue una de las razones por las cuales se silenció por un buen tiempo el movimiento (entrevista personal, A. G.).

Mientras tanto, en 1985, en la Iglesia de la Comunidad Metropolitana de la Ciudad de México se realizaron los primeros servicios en la casa de la colonia Obrero Popular, que —por votación— se decidió comprarla, gracias a un fondo donado por la Fraternidad. Ahí, en el espacio de la cochera, se dispuso un salón de culto. Años más tarde, para asegurar la propiedad se creó Nuevos Horizontes, A. C., pues a los integrantes de la Iglesia les preocupaba que —de registrarla como Asociación Religiosa— las autoridades tomaran la casa como propiedad federal (Sánchez, *Op. cit.*: 119).

En el campo político tapatío se realizó la Segunda Marcha por los Derechos de la Diversidad Sexual. No fue sino hasta 14 años después cuando tuvo lugar la tercera marcha. Ello debido a las represiones tanto políticas como policiacas, la estigmatización y muerte de muchos de los activistas de Guadalajara a causa de la epidemia del sida, además de las escisiones dentro del propio movimiento lésbico-*gay* de la ciudad.

Sin embargo, el Grupo Orgullo Homosexual de Liberación se mantuvo a la vanguardia en la batalla contra el sida, organizando conferencias y talleres con especialistas y haciendo esfuerzos por que se viera como un problema de salud pública; aunque para este tiempo ya daba señales de su resquebrajamiento, lo cual repercutió en el activismo, en la unión y la fuerza que hasta ese momento lo habían distinguido.

Otros grupos que se habían separado del Grupo Orgullo Homosexual de Liberación incluyeron el tema del VIH-sida de manera complementaria en sus agendas. Fueron

[...] el grupo Nueva Generación *Gay*, formado el 16 de mayo de 1985, a raíz del lanzamiento del candidato *gay* a diputado federal por Jalisco, Andrés Solís Cámara, postulado por el PRT. Además de la Comunidad Triángulo Rosa, formada en 1987 (Grupo Orgullo Homosexual de Liberación, 1985a: 5).

Estas agrupaciones mantuvieron los principios del grupo que los vio nacer. Asimismo, la revista *Crisálida* pasó a formar parte de Comu-

nidad Triángulo Rosa, ya que Ernesto Torres, su creador, se afilió a ella. Sin embargo, *Crisálida* tuvo una temporada independiente, que coincide con la salida de Torres del Grupo Orgullo Homosexual de Liberación. Comunidad Triángulo Rosa continuó hasta 1989; en tanto, Nueva Generación *Gay* se desintegró un año antes (González Pérez, 2003: 131).

En febrero de 1986, la Iglesia de la Comunidad Metropolitana de Guadalajara celebró su primer aniversario y llevó a cabo su primer culto religioso. T. G. relata:

[...] nos fuimos de gala a una iglesia episcopal que está detrás del periódico *El Occidental*: una iglesia preciosa..., parece católica; una iglesia episcopal, en pleno centro de Guadalajara (entrevista personal, T. G.).

En ese tiempo, la Iglesia de la Comunidad Metropolitana en Guadalajara era la segunda Iglesia en el país; la primera estaba en la Ciudad de México. En este primer aniversario los acompañó el reverendo Horacio Gómez, pastor de la capital del país. Ese año, T. G. fue reconocido como estudiante a clérigo y se fue a estudiar al Instituto Samaritano, en Los Ángeles, donde Troy Perry, el fundador de la Iglesia, fue su maestro.

Para el activismo de la Ciudad de Guadalajara, 1986 también fue importante, ya que el 17 de mayo de 1986 se fundó Patlatonalli,⁶ la primera organización de lesbianas en la ciudad. De acuerdo con su fundadora, Guadalupe López, la conformación de Patlatonalli se produjo por el reconocimiento de una colectividad de mujeres que se sentía “diferente”, más que por intereses políticos (González Pérez, *Op. cit.*). También resulta interesante destacar la participación en agrupaciones religiosas de algunas de las integrantes (*Ibid.*).

A diferencia del Grupo Orgullo Homosexual de Liberación, Patlatonalli es una agrupación que hasta nuestros días sigue haciendo activismo. En 2011 celebraron su aniversario XXV y,

⁶ La palabra *patlatonalli* proviene del náhuatl y significa “energía de mujeres que se aman”.

[...] aunque en su inicio el activismo del grupo se orientó más al desarrollo humano, en su proceso se ha ido articulando con diferentes propuestas del feminismo y del movimiento lésbico-*gay*, lo que le ha permitido su renovación, su continuidad y sus incursiones en la esfera pública (*Op. cit.*: 132).

Por ejemplo, la apuesta de Patlatonalli por los derechos de la mujer se llevó al terreno educativo, elaborando productos culturales y material didáctico; al mismo tiempo, brindando apoyo psicológico y de terapia, cursos y talleres de prevención del cáncer cérvico-uterino y mamario para lesbianas, capacitación del personal de salud y asesoría jurídica tanto a madres como a adolescentes lesbianas.

Además, Patlatonalli ha sido una organización que ha trabajado por la defensa de los derechos humanos y el libre ejercicio de la ciudadanía de las mujeres.

Al mismo tiempo que los grupos lésbico-homosexuales adquirían visibilidad social, llegaron las reacciones conservadoras. El 1 de octubre de 1986 se dio a conocer la “Carta a los Obispos de la Iglesia Católica sobre la Atención Pastoral a las Personas Homosexuales”, en la que se reitera la moral heteronormativa de la Iglesia católica. A su vez, en ese mismo año, en Inglaterra surgió la International Lesbian and Gay Association [Asociación Internacional Lésbico *Gay*] (ILGA, por sus siglas en inglés), al incorporarse las lesbianas a la International Gay Association [Asociación Internacional *Gay*] (IGA, por sus siglas en inglés), fundada en 1978.

En Guadalajara también se creó la banda musical *El Personal*, que alcanzó la fama local por éxitos como “La tapatía”, “El menjurje” y “Nosotros somos los marranos”. Sus letras fueron una expresión de la vida cultural y social de la ciudad, pues en sus canciones se atrevieron a abordar temas como fumar mota y masturbarse:

“Niño, déjese ahí”

Niño, déjese ahí

Que te vas a quedar enano,

Que te van a salir muchos pelos
En la palma de la mano.
Niño déjese ahí
Que va a venir el coco,
Que te vas a volver loco.

Su vocalista, Julio Haro, y su baterista, Pedro Fernández, mostraron abiertamente su homosexualidad. Años más tarde murieron a causa del sida. La importancia de *El personal* radica en que su vocalista y autor de la letra de las canciones, Julio Haro,

[...] era *gay* en tierra de machos, ateo en tierra de católicos, artista dentro de una familia de conformistas, y músico de *reggae* en tierra de mariachis. Enfrentó la encrucijada que ahora enfrenta el país. Porque México ya no es completamente católico, o completamente machista, o totalmente tierra de mariachis o totalmente conformista (Martínez, 2011).

El éxito de *El personal* fue tan grande que, de grabar demos caseros, pasaron a llenar el foro más grande de Guadalajara, abarrotado de jóvenes deseosos de una alternativa dentro del conservador ambiente cultural de la ciudad. Julio Haro formó parte de un grupo de artistas tapatíos que desafiaban el conservadurismo de la ciudad mediante diversas expresiones culturales.

Julio colaboró en una revista llamada *Galimatías*, junto con otros artistas de Guadalajara. Producía el programa *El festín de los marranos*, en la Universidad de Guadalajara. Sus contribuciones incluyeron *Las aventuras de Gay Lussac*, columna de aparición regular que narra las aventuras de un detective tipo Marlowe, “el terror de los bugas proclives”, una especie de Zorro cómico-homosexual (*Op. cit.*).

Además, escribió la obra de teatro *Mamá, soy Edipo, ya no haré travesuras*, farsa edípica; y *La venganza de la Mujer Araña*, inspirada en Marx y la teoría feminista (*Ibid.*).

Julio Haro vivió en un moderno departamento ubicado en la avenida Parque de las Estrellas (en la colonia Jardines del Bosque), que compartía con su compañero de grupo, Óscar Ortiz, quien se hacía cargo de la renta, ante los problemas económicos de Julio. Ese departamento fue un punto de reunión importante para la comunidad artística de Guadalajara de los años ochenta (*Ibid.*). Otro punto de reunión de estudiantes e intelectuales alternativos fue la Galería de Arte *Magritte*:

Aquí se celebraban exposiciones y salvajes fiestas a ritmo de *reggae*. Pintores, músicos, escritores, universitarios prendidos caían ahí: todos encabronados de vivir en una ciudad provinciana y reaccionaria, y todos dispuestos a hacer ruido [...]. Mientras en el piso de abajo había ricos compradores viendo los cuadros, arriba una banda de greñudos y *punks* se reventaban, la pachangueaban y se ponían hasta el culo [...]. Queríamos ser políticamente desmadrosos, anárquicos —dice el monero José Ignacio Solórzano, mejor conocido como *Jis*—. Teníamos la tentación irresistible de escandalizar a todo mundo (*Ibid.*).

En este ambiente, a la Iglesia de la Comunidad Metropolitana de Guadalajara llegó D. L., quien años más tarde se convertiría en uno de los pastores más importantes y con la trayectoria más amplia dentro de esta iglesia. D. L. señala:

Yo llegué a Iglesia de la Comunidad Metropolitana por accidente. Fue como en el 87 [...]. Me invitaron a una boda; para eso me invitaron a pláticas previas, pero el pastor en ese tiempo, G. P. —maestro de Artes Plásticas, una persona magnífica, de un corazón bondadoso y buena gente— me dijo que quería que fuera a las pláticas para que viera que no era un juego, y accedí. Yo siempre tuve tendencia a la cuestión religiosa, pero por la cuestión sexual yo nunca quise meterme [...]. Fue más de un mes lo que duraron las pláticas y yo ya estaba más que enrolado y metido en la iglesia. Me hice muy amigo de G. P. y de un coordinador que se llamaba T. G. [...]. Se llega el día de la boda, se presenta la cuestión de la

ceremonia; se celebra la ceremonia; y este muchacho y Marco Antonio llegan a la boda y nunca más se vuelven a aparecer. Y yo me quedé enganchado, atorado, y ahí inició mi trayectoria en la Iglesia de la Comunidad Metropolitana (entrevista personal, D. L.).

En 1987, a pesar de la visibilización y de los logros que había conseguido el movimiento lésbico-homosexual en la ciudad, el Grupo Orgullo Homosexual de Liberación fue víctima de un acto de violencia. Después de varias amenazas, detonaron un artefacto explosivo en las puertas de su oficina. Un año más tarde (finales de 1988), Gabriel Covarrubias —de perfil extremadamente moralista y homofóbico— se convirtió en presidente municipal de Guadalajara.

Covarrubias se distinguió por sus cruzadas moralizadoras y por representar los intereses religiosos de la extrema derecha. Se le recuerda por haber prohibido los espectaculares de los brasieres Wonder Bra. Su llegada al poder trajo como consecuencia retrocesos en el apoyo al Grupo Orgullo Homosexual de Liberación para la prevención y tratamiento del VIH-sida (Carrier, 2003: 178).

Mientras tanto, en la Iglesia de la Comunidad Metropolitana de la Ciudad de México, en 1988, atraídos por la curiosidad de la unión entre homosexuales, llegaron a la Iglesia J. S. y su pareja, quienes posteriormente se integraron como estudiantes a clérigo; para 1990, J. S. ya era el líder de la congregación y en 1991 fue nombrado delegado ecuménico nacional y miembro del Comité Mundial del VIH-sida de la Fraternidad Universal de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana (Sánchez, 2003: 121, 126, 129).

En el contexto internacional, el final de la década de los ochenta estuvo marcado por el término de la confrontación ideológica entre Estados Unidos y la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS), las dos potencias de la Guerra Fría; ello trajo consecuencias en el plano de los derechos humanos, inaugurando un tiempo que —de acuerdo con Norberto Bobbio, 1996—, podríamos definir como “el tiempo de los derechos”. Para Jordi Díez (2010: 149):

El desmembramiento de la Unión Soviética a finales de los ochenta, creó un espacio propicio para el avance y asentamiento del discurso sobre la importancia de los derechos humanos. El fin de la Guerra Fría le dio una ventaja paradigmática al discurso liberal que estaba anclado en el concepto de los derechos humanos, el cual empezó a ser adoptado por integrantes de los movimientos sociales en países en transición a la democracia y por instituciones internacionales, como la Organización de las Naciones Unidas (ONU).

En tal contexto, resulta factible entender que, en 1989, año en el que tiene lugar la caída del muro de Berlín, se abriera la Oficina Regional para América Latina de Católicas por el Derecho a Decidir (CDD), que por prohibición del cardenal no pudo establecerse en Guadalajara. Mientras tanto, en esa ciudad la Iglesia de la Comunidad Metropolitana, además de preocuparse por combatir el VIH sida, sumó a sus causas el combate a la discriminación de las personas homosexuales. D. L. señala

[...] en lo que nadie se atrevía a dar la cara, la Iglesia lo hacía. Por ejemplo, si despedían a alguien injustificadamente, la Iglesia era la que estaba dando soporte, no tanto espiritual, sino investigando, viendo aquí, viendo acá, con quién se podía contar, dónde podíamos ir, quién nos podía ayudar [...]. La Iglesia de la Comunidad Metropolitana fue totalmente activista, desde que nace es activista. La Iglesia siempre defendió al que menos puede y al menos protegido.

La misión activista de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana también muestra una contraparte en la que se ponen en evidencia las trincheras en las que el catolicismo no se posicionó: la defensa de los derechos humanos de las personas no heterosexuales, la reivindicación de libertades individuales y la desestigmatización de los homosexuales a causa de la epidemia del sida.

Una Iglesia cristiana como la de la Comunidad Metropolitana cobró visibilidad asumiendo el papel social de la religión mediante el

activismo, mediante la inclusión por orientación sexual e identidad de género, conquistando, además, un lugar dentro del campo religioso.

La década de los noventa abrió con una reivindicación importante para los homosexuales y lesbianas, ya que en esos años la Organización Mundial de la Salud (OMS) excluyó la homosexualidad de la Clasificación Internacional de Enfermedades y otros trastornos de salud. En paralelo, en ese lapso, la Iglesia de la Comunidad Metropolitana en Estados Unidos inauguró su etapa en la que —de manera más notable— se enfocó a la defensa de los derechos humanos de las personas Lesbianas, *Gays*, Bisexuales y Transgénero (LGBT).

En 1990, el reverendo *elder* Don Eastman fue uno de los invitados a la Casa Blanca para presenciar la ceremonia en la que el presidente George W. Bush firmó el Hate Crimes Statistics Act, el primer estatuto federal para reconocer e incluir a las personas LGBT entre los grupos minoritarios (Metropolitan Community Churches, 2008: 38).

La muerte de Freddie Mercury cerró 1991. Era uno de los grandes referentes de la homosexualidad en el mundo del espectáculo. Mercury, líder del grupo musical británico *Queen*, murió el 24 de noviembre víctima de sida, un día después de haber hecho público que padecía esa enfermedad.

Sin embargo, en el contexto local, 1991 se ha consagrado en la historia como un año en el que de manera más evidente se enfrentan y se hacen visibles las paradojas de una ciudad como Guadalajara, en algunos lugares conocida como la “capital *gay* de México”, pero también como una de las principales cunas del conservadurismo. En 1991 las fuerzas conservadoras de la Ciudad de Guadalajara impidieron que se realizara el XIII Congreso Internacional de Lesbianas y *Gays*, organizado por la International Lesbian and Gay Association (ILGA).

La propuesta inicialmente fue presentada ante la ILGA por el GOHL, a través de Pedro Preciado y Jorge Romero, miembros en activo en la primera [es decir, en la International Lesbian and Gay Association]. Su invitación fue aceptada, siempre y cuando en la organización estuvieran involucradas las integrantes de Patlatonalli (González Pérez, *Op. cit.*: 133).

Al anuncio del congreso de la International Lesbian and Gay Association en Guadalajara siguió una campaña de rechazo encabezada por el alcalde Gabriel Covarrubias Ibarra, quien señaló:

Desgraciadamente, la libertad de reunión sí está prevista y permitida por la Constitución, razón por la cual no podemos evitar por la fuerza el que se lleve a efecto este evento; pero nosotros no vamos a apoyar, patrocinar o cuidar de este evento [...]. No se puede por ningún motivo autorizar un evento de esa naturaleza, porque ni nuestras costumbres, ni nuestra historia, ni nuestra educación, ni nuestra religión ni nada lo permite (Brito, 1991: 323-324).

Otra de las medidas para impedir el congreso fue la aprobación del proyecto de Ley de Ingresos del Ayuntamiento por el Congreso estatal con el que se elevaban hasta en tres mil por ciento las multas por expresiones abiertas de la homosexualidad. Como lo señaló Francisco Javier Hidalgo, síndico del ayuntamiento en ese momento, la medida no era recaudatoria, sino intimidatoria:

[...] queremos impactar psicológicamente, producir respeto en la sociedad. La pena tiene ese carácter. Se ha visto, por ejemplo, que la pena de muerte en otros países detiene la delincuencia, así también nosotros queremos que aquí en Guadalajara los que quieran delinquir se la piensen un poquito (Diez, en Brito, *Op. cit.*: 324).

Por su parte, el arzobispo de Guadalajara, el cardenal Juan Jesús Posadas Ocampo, señaló que la realización del congreso de la International Lesbian and Gay Association “[...] sería una ofensa, una bofetada a la dignidad de la ciudad, porque un evento de esta naturaleza sería una abierta promoción de antivalores” (*El Occidental*, en Brito, *Op. cit.*: 329).

Mientras que la Asociación Católica de la Juventud Mexicana (ACJM) —fundada en la Ciudad de México en 1913 con el objetivo de restaurar el orden social cristiano en el país mediante la organización de los jóvenes católicos de México— publicó en el periódico *El*

Occidental un desplegado en el que se alertaba sobre los peligros del congreso, destacando la burla que representaba para la virilidad de tapatíos y, por supuesto, para lo que siempre se había defendido como “el orgullo tapatío”:

Concédanse derechos a los corruptores homosexuales y se verá cómo vendrán también los satanistas exigiendo su derecho a entronizar el mal en la sociedad, los drogadictos pidiendo su derecho para drogarse, etcétera, etcétera. Esta suicida y torpe actitud de conceder derechos al mal no es otra cosa que injusticia; es simple y llanamente la protección del mal [...]. ¿Sabía usted, padre de familia, que estos degenerados por temor al sida están orientando su repugnante actividad hacia los niños, ya que con ellos existe menos riesgo de contagio? ¿Qué pasará con nuestros hijos si permitimos que a estos degenerados se les permita exhibirse libremente y ser tratados como gente de bien sin serlo? [...] Jalisciense: Por tu dignidad de hombre viril que aborrece la homosexualidad, no debes permitir esta burla a tu hombría. La excesiva paciencia que hemos tenido con estos depravados le ha costado una pésima reputación a nuestra tierra y hace que nuestros antepasados se revuelquen de vergüenza en sus tumbas. Ya basta de que se diga que Jalisco —y en especial Guadalajara— es tierra de homosexuales. Todo el mundo debe saber que Jalisco, además de ser católico, es tierra digna, y que nos asquea la depravación (Brito, *Op. cit.*: 332).

El tema del congreso homosexual polarizó el clima político local, pues se dio voz a posiciones encontradas que dificultaron el clima de tolerancia a la diversidad cultural. Una de las expresiones más intolerantes fue la pinta de bardas de la ciudad, donde aparecieron consignas como: “No al congreso de homosexuales”, “*gays* = cerdos”, “Haz patria, mata un puto” (De la Torre, 1998: 29). No obstante, Guadalupe López, fundadora de Patlatonalli, explicó a César González Pérez:

[...] se quiso aparecer a la sociedad tapatía como opositora en su conjunto al congreso de lesbianas y homosexuales. En realidad era el gobierno del estado y el presidente municipal de Guadalajara avalado

por el gobernador Cosío Vidaurri; los dos, en una forma inconstitucional, prohibiéndonos el derecho a la reunión, quienes apoyados por organizadores de ultraderecha, algunos empresarios de la elite y jercarcas católicos, se opusieron. Nosotras y los compañeros no recibimos agresiones de la gente en general; de ella recibimos respeto y apoyo (*Op. cit.*: 133).

Finalmente, la oposición se impuso a la realización del congreso de la International Lesbian and Gay Association, el cual se celebró en el puerto de Acapulco. En Guadalajara se evidenció que las organizaciones civiles tampoco estaban en las mejores condiciones para atender a la convocatoria de un evento de esta magnitud, ya que en ese tiempo habían muerto muchos de los activistas de la ciudad o amigos de éstos a causa del sida, además de que las escisiones del Grupo Orgullo Homosexual de Liberación lo debilitaron y le restaron poder de convocatoria. Pedro Preciado, el principal líder de este grupo, se dedicó a su vida personal y a cuidar a su pareja, Jorge Romero, en su agonía por el VIH (*Ibid.*).

La suspensión del congreso de la International Lesbian and Gay Association en Guadalajara también evidenció cómo en el plano internacional cobraba relevancia un discurso centrado en la defensa de los derechos humanos para diferentes sectores sociales, entre ellos el de la diversidad sexual; mientras que en algunos contextos locales las represiones de un gobierno conservador, así como los estragos que dejó la epidemia del sida entre los activistas y el movimiento de la diversidad sexual, impidieron la realización de un evento internacional en el que se reflexionaría sobre la igualdad de las personas no heterosexuales, sobre el cese a la discriminación por cuestiones de orientación sexual e identidad de género.

Con lo anterior resaltaba —a su vez— la base conservadora de la sociedad tapatía y la invisibilización de un sector social que no se apega a la moral sexual que sostiene una institución como la Iglesia católica.

En el marco de la suspensión del congreso de la International Lesbian and Gay Association en Guadalajara, así como del gobierno

homofóbico y conservador de Gabriel Covarrubias, la Iglesia de la Comunidad Metropolitana aumentó sus acciones orientadas a disminuir la discriminación y estigma hacia las personas homosexuales.

En 1991, T. G. fue nombrado por la Fraternidad Universal de Iglesias de la Comunidad Metropolitana coordinador de área hasta 1994. A su cargo quedaban las Iglesias de Guadalajara, Cuernavaca, México y el grupo de Nicaragua (Sánchez, *Op. cit.*: 143). En paralelo, en ese mismo año Troy Perry, fundador de esta Iglesia, visitó México, donde se entrevistó con los pastores de la Ciudad de México y Guadalajara.

En el contexto global, el porcentaje de mujeres clérigo en la Iglesia de la Comunidad Metropolitana alcanzó 43%, lo que mostró una mayor equidad dentro de la Iglesia (Metropolitan Community Churches, 2008: 39). Sin embargo, la diversidad espiritual y teológica de la Fraternidad Universal de Iglesias de la Comunidad Metropolitana fue más evidente al reflejar las tensiones que permeaban los asuntos teológicos y litúrgicos. Para el caso de Guadalajara, D. L. señala:

[...] nosotros no éramos ni católicos ni protestantes: éramos más bien ecuménicos [...]. El hecho de ser ecuménicos es que yo no me inclino ni a la católica, ni me inclino a la protestante: todos somos bienvenidos y buscamos lo que nos une, no lo que nos separa (entrevista personal, D. L.).

Sin embargo, un año más tarde, en 1992, se produjo la primera separación al interior de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana, ya que cuando T. G. se desempeñaba como coordinador de área, fue acusado por algunos integrantes de descuidar la iglesia. D. L. —quien ya se hacía cargo del servicio de oración— ocupó su lugar como pastor; desde ese momento hasta 2007, se identificó a la Iglesia como la Iglesia de la Comunidad Metropolitana La Santa Cruz.

También, en ese año, en Guadalajara murió Julio Haro, el primer vocalista de la banda *El personal*, a causa de sida. Tres años antes había muerto, por la misma causa, Pedro Fernández, baterista del grupo. De acuerdo con Rubén Martínez, Julio se burlaba de todo, especialmente

de la muerte: “Lo único positivo que me ha pasado en la vida son mis análisis de sida” (Martínez, 2011).

A finales de 1992, el conservadurismo de algunos sectores de la sociedad tapatía ocasionó que el *Bar Los Panchos* se cerrara permanentemente, “víctima de sus vecinos puritanos y la policía (y no por falta de clientes)” (Carrier, *Op. cit.*: 29). Mientras, el movimiento lésbico *gay* de la ciudad seguía sufriendo los estragos dejados por la epidemia del VIH-sida, así como por el proceso de desintegración que padecían las organizaciones pioneras.

El conservadurismo de algunos sectores de la sociedad tapatía también marcó los primeros años de la década de los noventa, en el contexto de lo que Renée de la Torre (1996: 192) denomina “un renacimiento de los frentes moralizadores de la cultura y de la vida urbana”. Por ejemplo, en 1993 se registraron manifestaciones, encabezadas principalmente por amas de casa y algunos grupos católicos, en las que se solicitaba la censura de programas televisivos como *Cristina*, *Nino Canún* y *María Laria*, en los que se invitaba a distintos personajes a debatir en torno a temas considerados exclusivamente del ámbito privado, relacionados con la sexualidad, el aborto, el adulterio, el incesto. De acuerdo con Renée de la Torre, en estos años Guadalajara fue:

Un centro importante de cruzadas en contra de la inmoralidad, organizadas no sólo por las agrupaciones cívicas católicas, sino también por la Junta de Mejoramiento Moral, Cívico y Social de esta ciudad y por sus autoridades locales, a saber, Gabriel Covarrubias (1989-1991) y César Coll [...] (1995-1998). Dichas cruzadas han estado encaminadas a sanear distintos frentes: la educación sexual en las escuelas, la inmoralidad en los espacios públicos (calles, parques, centros de diversión, conciertos, etcétera) y los medios masivos de comunicación (*Ibid.*).

Para 1993, en Estados Unidos, la Iglesia de la Comunidad Metropolitana ya era una Iglesia más grande y fortalecida, lo cual se evidenció en la unión religiosa de 2000 parejas homosexuales en Washington por el reverendo Troy Perry. La boda también era una manera de

manifestarse en favor de los derechos de las personas lésbico *gay*, y uno de los eventos más patrocinados por la Fraternidad Universal de Iglesias de la Comunidad Metropolitana durante la Marcha Nacional de Washington; un millón de personas convergieron en esta marcha, y la Iglesia de la Comunidad Metropolitana realizó su culto en el Memorial Lincoln (Metropolitan Community Churches, 2008: 41).

Por otra parte, un año después, el 7 de julio de 1994, el cardenal colombiano Alfonso López Trujillo, en representación del Vaticano, anunció que el Consejo Pontificio para la Familia apoyaba a la organización *Courage*, fundada por John Harvey, “para ayudar a los homosexuales a vivir de acuerdo con las leyes de Dios y las enseñanzas de su Iglesia” (La Redacción, 2006).

No obstante, fue un año importante en temas relacionados con la reivindicación de derechos sexuales y de género: se fundó Católicas por el Derecho a Decidir en México; al mismo tiempo, se estableció la Relatoría sobre los Derechos de las Mujeres como una de las ocho Relatorías temáticas de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH).

En este mismo año, J. S. (pastor de la Ciudad de México), quien en 1993 se había ordenado clérigo, fue designado coordinador de área, en sustitución de T. G. (pastor de Guadalajara). Un año más tarde, J. S. obtuvo el cargo de coordinador de la Comisión Mundial de la Iglesia para México y Centro América.

Para Guadalajara, 1994 trajo la apertura de un espacio de diversión y entretenimiento para las personas LGBT, que ahora es considerado legendario. En ese año abrió sus puertas la discoteca *El Taller*, a cargo de Pedro Preciado. La bendición del lugar fue realizada por D. L., pastor de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana La Santa Cruz.

En dicha ciudad, la segunda mitad de los años noventa significó un nuevo aire activista, pues surgieron organizaciones como el Comité *Gay* Tapatío —que posteriormente cambió de nombre por Comité Lésbico *Gay* de Occidente (Colega O)—, así como el Grupo Diversidad Sexual, que más tarde daría paso a la formación de Diversiless. En el resurgimiento de los grupos de activistas también es necesario con-

siderar a *Homo Sapiens Sapiens*, la primera organización de atención exclusiva para Hombres que tienen Sexo con Hombres (HSH), formada en 1999 (González Pérez, *Op. cit.*).

La segunda mitad de la década de los noventa estuvo asimismo marcada por la visibilidad que cobraron los bisexuales dentro del movimiento de la diversidad sexual. Si bien han formado parte de la historia del movimiento, no fue sino hasta ese momento que se posicionaron con una identidad propia, con un discurso propio, marcando una pauta contra la discriminación que suelen vivir en los grupos lésbicos y *gays*. En México, el primer grupo del que se tiene registro es el Taller Reflexivo de Mujeres Bisexuales, fundado por Angélica Ramírez-Roa en marzo de 1996.

El proyecto aglutinó a mujeres interesadas en intercambiar ideas sobre los factores que las hacían percibirse como diferentes al identificarse como bisexuales; una de sus labores principales fue el reconocimiento de su orientación sexual, mediante el trabajo individual y colectivo (Federación Estatal de Lesbianas, *Gays*, Transexuales y Bisexuales, 2011). Dos años después, en 1998, se creó un grupo de hombres y mujeres bisexuales llamado Caracol Red Mixta Bisexual (Anaya, 2010).

Para ese tiempo, entre 1996 y 1997, la Iglesia de la Comunidad Metropolitana La Santa Cruz comandada por D. L. cambió de domicilio a la calle de Medrano (ubicado en la zona roja o de tolerancia de la ciudad), lugar donde alcanzaría su época de mayor esplendor en membresía y organización. La Iglesia permaneció en dicho domicilio un poco más de 10 años.

Durante la segunda parte de la década de los noventa, la Iglesia de la Comunidad Metropolitana a cargo de D. L. tuvo acercamientos y una buena relación con organizaciones como *Homo Sapiens Sapiens*, Patlatonalli, Colega O, Comité Humanitario de Esfuerzo Compartido Contra El Sida A. C. (Checcos), Osos tapatíos, y la Unión de Amigos *Gays* de Guadalajara (Unag), mostrando una vez más que podía colocarse como una Iglesia activista y participar en la construcción de la agenda política de la ciudad como un colectivo más. A. G. señala:

[...] he estado muy cerca de gente de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana, incluso D. L. me invitó muchas veces a los ritos que ellos tenían; pero [...] fui muy claro con él de que yo estaba participando en términos de militancia, más que la cuestión religiosa. [...] Sin embargo, yo asistía: asistí varias veces a las sesiones de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana, con respeto, porque de verdad que me producía respeto y sin embargo no participaba de manera muy activa en eso; [...] soy más bien una figura más política que religiosa. El asunto de la religión es parte de una cuestión mucho más personal, mucho más íntima, que lo político. Lo político sí ha sido parte de mi discurso, o de lo que yo hablo (entrevista personal, A. G.).

Para la Iglesia de la Comunidad Metropolitana en Estados Unidos, 1997 resultó clave. A casi 30 años de su nacimiento, en noviembre de 1997, el reverendo Troy Perry participó en la Casa Blanca en la Conferencia sobre Crímenes de Odio. La agenda del día incluyó un desayuno con el presidente Bill Clinton y con líderes de los derechos civiles, así como sesiones de trabajo y una cena con los miembros del gabinete presidencial.

Además, en ese mismo mes se reunió con 120 líderes religiosos de Estados Unidos en un desayuno con el presidente Clinton, quien reconoció las contribuciones de los líderes a la sociedad (Metropolitan Community Churches, 2008: 45).

En paralelo, en la Ciudad de México, en 1997 se celebró la Santa Unión de los pastores de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana: J. S. y R. A. En la ceremonia participó Nancy Wilson, anterior moderadora de la Fraternidad Universal de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana. En ese año, también J. S. fue nombrado Anciano de la Fraternidad, con el voto de confianza del Consejo de Ancianos y el Consejo General. Sin embargo, 1997 asimismo fue el año en que la Iglesia de la Ciudad de México sufrió un acto de vandalismo y asalto a la feligresía; entre los sospechosos estaban algunos miembros de la Iglesia que tenían algunas diferencias con el líder (Sánchez, 2003: 133).

En contraste con el crecimiento y expansión de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana en México y otras regiones del mundo, en 1997 ocho ex miembros de la Legión de Cristo acusaron al sacerdote Marcial Maciel, fundador y guía espiritual de esta orden, de haber cometido abuso sexual en su contra; ello desató un escándalo sin precedentes en los medios masivos.

En el campo político, Patria Jiménez se convirtió en 1997 en la primera diputada federal abiertamente lesbiana. Un año más tarde se creó la Comisión Ciudadana contra los Crímenes de Odio por Homofobia, por iniciativa de Letra S, con el respaldo de intelectuales, académicos, activistas y periodistas.

A partir de lo dicho hasta este momento, la presencia de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana en la ciudad de Guadalajara puede considerarse una constante que acompañó distintos procesos políticos, sociales y de reivindicación de derechos; empero, paradójicamente, se mantuvo invisibilizada para muchos sectores de la sociedad tapatía. Como lo señala A. G.:

El hecho mismo de que yo hubiera sido tan abiertamente partidario de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana fue porque yo veía en ella una fuerza que reforzaba la política, reforzaba lo que nosotros estábamos haciendo. Eran también militantes *gay*. Aparte de tener sus prácticas religiosas, eran *gays* y luego militantes *gays*; o sea, no sólo *gays*, sino *gays* conscientes de su posición en la vida social; conscientes de su opresión, por decirlo de alguna manera, y luchando en el terreno político también: participando en las marchas, participando en las reuniones (entrevista personal).

La genealogía planteada hasta aquí muestra cómo a pesar de expresiones del conservadurismo en el escenario local e internacional, la década de los noventa se consagró como una en la que distintas instituciones, agrupaciones y asociaciones civiles apostaron por la reivindicación de derechos para las personas no heterosexuales, de manera que el respeto a los derechos humanos y las libertades indi-

viduales, sin importar la orientación sexual o la identidad de género, cobraran una visibilidad nunca antes vista.

Lo anterior se tradujo en un “tiempo de los derechos” para las personas no heterosexuales, con una sociedad civil mucho más organizada. La centralidad de tales acontecimientos radica también en el hecho de que coinciden con el inicio de la deslegitimación paulatina que ha venido sufriendo la Iglesia católica —en particular sus cúpulas— a raíz de los escándalos de pederastia que la colocaron en el centro de la crítica, proveniente incluso de muchos de sus feligreses.

Sin duda tal panorama resulta central para explicar el crecimiento de la oferta de Iglesias para la diversidad sexual y de género, así como su diversificación dentro del campo religioso, durante la primera década del siglo xx.

EL ROSTRO *GAY* DE DIOS

HACIA UNA ESPIRITUALIDAD *QUEER* (2000-2013)

México empezó a escribir la historia política del siglo xxi al poner fin a 70 años de un gobierno priista y elegir como jefe de Estado a Vicente Fox, candidato del Partido conservador Acción Nacional. Con ello ingresó un conservadurismo católico al ámbito político nacional, y dejó de gobernar el liberalismo jacobino propio del Partido Revolucionario Institucional (PRI) que —como se mostró anteriormente— no era ajeno a la mentalidad conservadora.

En Guadalajara, en el campo religioso, la llegada del siglo xxi significó la pluralización de ofertas para la diversidad sexual, mientras que en el campo político anunció una contundente reactivación del movimiento lésbico-homosexual en la ciudad, al que ya se sumaban de manera más evidente personas con otras orientaciones e identidades de género, como los bisexuales y los trans.

La marcha de la diversidad sexual del año 2000 constituyó uno de los momentos clave del reavivamiento del activismo en la ciudad. La convocatoria fue hecha por Colega O; tenía como voz principal a su fundador, quien años más tarde dejaría el activismo y ahora es

obispo. Otros líderes de la marcha fueron Rodolfo Ruiz e Isidro García, del Comité Humanitario de Esfuerzo Compartido Contra el Sida.

En el libro *La idea de Dios en Guadalajara* (Vázquez Parada y Vogt, 2011: 187), el obispo narra el acontecimiento de la marcha de 2000 para expresar que él sólo fue un instrumento de Dios, porque Dios fue quien convocó a través de él, como lo señala la siguiente composición:

Corazón de Jesús, hermoso varón, me enamoré de ti, Señor.
De ti, mi Señor, así como soy, Tú me miraste, me llamaste,
me quisiste, y me has mirado, querido Señor.
Siempre has estado, en todo tiempo. Estuviste cuando
se convocó la gran marcha *gay* del 2000, ahí Tu llamado
por medio de mí. Era a través de mí que Tú convocaste,
y yo convoqué lo que viene de ti.

Entre los asistentes a la marcha estuvieron organizaciones como Patlatonalli y la Iglesia de la Comunidad Metropolitana La Santa Cruz. El lema fue “La mecha no se ha apagado, aún humea” y representó “una salida colectiva del clóset, una catarsis” (Ruiz Villaseñor, 2009). A partir de la marcha del año 2000 se reactivó el trabajo en favor de los derechos de homosexuales y lesbianas; asimismo, se retomaron las Jornadas Culturales, que se habían realizado de manera intermitente (Ruiz Villaseñor, 2009).

César González Pérez (2003: 134) rescata las implicaciones de la marcha para el movimiento LGBT, al señalar que ésta

[...] fue un hito en el movimiento de la no heterosexualidad en Guadalajara, porque pudo aglutinar a una masa de gente cuantificada en miles: las estimaciones hablan de entre tres mil y cinco mil participantes. Desde entonces se ha podido organizar la marcha cada año [...]. Este auge se ha acompañado con acciones de politización a favor de la diversidad sexual en las contiendas electorales de 2000 y 2003, apoyadas por partidos de izquierda.

Ese mismo año también se fundó en la Ciudad de México el grupo Sentido Bisexual, colectivo que se mantuvo activo durante más o menos

dos años. Tres años más tarde, Natalia Anaya, Antonio Hernández, Ruth y Myriam Brito fundaron el grupo Opción Bisexual u Opción Bi:

Opción Bi trabaja a favor de una visión de la bisexualidad libre de estereotipos y prejuicios; a partir de propuestas incluyentes y respetuosas. En este grupo participan hombres, mujeres y personas transgénero que son bisexuales, pero también amigos/as, amantes y parejas de los y las bisexuales, tengan o no esta preferencia sexual (Anaya, 2010).

En 2001 es importante destacar el surgimiento de la primera agrupación transgénero llamada Guadalajara en Busca del Paraíso (Marcial Vázquez y Vizcarra Dávila, 2010: 86). En paralelo, Enoé Uranga, quien se asume abiertamente lesbiana, fue electa diputada local en la Asamblea Legislativa del Distrito Federal y llevó a la Cámara legislativa su agenda en pro de la aprobación de la Ley de Sociedades de Convivencia, la cual no se instituyó sino hasta 2006.

En 2002, D. G. fue electa obispa o *elder* de la Región 6 de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana, que incluía el Suroeste de Estados Unidos: California, Nuevo México, Arizona, la parte occidental de Texas, México y Centroamérica hasta Panamá. Tal decisión fue parte de una reestructuración de la Iglesia a escala global en la que el territorio internacional se dividió por regiones.

Más tarde, los obispos y obispas de la Fraternidad Universal de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana decidieron que, como ninguno hablaba español, lo mejor era que toda América Latina fuera una región y D. G. estuviera a cargo de ella. Para la obispa de la Región 6, tal decisión implicó cambiar su residencia a Monterrey hasta finales de 2005, y a Guadalajara hasta 2008.

H. G., obispo de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana para Iberoamérica, explica por qué fue necesario realizar un cambio organizacional dentro de ella y dividirla por regiones:

La Iglesia de la Comunidad Metropolitana se organizaba por distritos a nivel mundial; pero distritos eran Estados Unidos y Canadá, y había un

obispo encargado de cada distrito o un coordinador de cada distrito; le llamaban *elder*. Pero había una persona para todo el mundo, [la única] persona que hablaba inglés; y era una mujer ya grande, americana. Entonces ella iba visitando los países y dejaba gente (éste trabaja con *gays*, te voy a ordenar pastor) y lo ordenaba. Entonces no había preocupación de formación, incluso de un *test* psicológico para saber si la persona era capaz. Entonces fue dejando así tanta gente que después vinieron los problemas. Por ejemplo, en el liderazgo en la Iglesia de la Comunidad Metropolitana la mayoría son mujeres, y en América Latina la mayoría de los pastores que teníamos eran misóginos. Además de que si llegaba alguien valioso a la comunidad, lo corrían para que no les hiciera sombra. No querían *gays* preparados: no querían líderes (entrevista personal, H. G.).

En Guadalajara, 2003 resultó de los años más importantes en dar cuenta del crecimiento de la oferta religiosa para la diversidad sexual, que también condujo hacia una espiritualidad *queer*. Ese año abrió sus puertas la Iglesia Ecuménica Transfiguración, formada por dos ex integrantes de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana La Santa Cruz.

En ese tiempo, D. G. estaba de visita en Guadalajara y entró en pláticas con ellos para que volvieran a ser parte de la Iglesia, pero como grupo independiente. En 2004, dicha propuesta se concretó, y la Iglesia Ecuménica Transfiguración se constituyó como una Iglesia de la Comunidad Metropolitana más en la ciudad.

Cada año, durante el verano, pastores, líderes e integrantes de las Iglesias de la Comunidad Metropolitana en Estados Unidos viajaban a México para participar en actividades en conjunto. En el verano de 2004, un grupo de 35 personas de tales Iglesias viajó a Guadalajara para aprender el idioma español (en el grupo se encontraba Nancy Wilson, moderadora de la Fraternidad Universal de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana de 2005 a 2016), por lo que durante su estancia en México dicho grupo fue parte de la feligresía de la Iglesia Ecuménica Transfiguración.

De la misma manera, en 2003 la Parroquia Anglicana de San Marcos hizo mucho más evidente su perspectiva como Iglesia inclusiva,

tanto hacia la diversidad sexual como hacia la comunidad de hispanohablantes. Sin duda la tendencia está marcada por el nombramiento del padre M. S. como rector de la parroquia. Se trata de un sacerdote que creció como evangélico metodista; estudió en un seminario protestante interconfesional, y finalmente fue ordenado pastor.

No obstante, ocho años después, en la década de los setenta, conoció la Iglesia Episcopal de México (en la actualidad, Iglesia Anglicana de México) y tomó la decisión de ser parte de ella, por tratarse de una Iglesia de mayor apertura. En 2019 cumplió 80 años, y dentro de su labor pastoral siempre ha estado el ecumenismo, lo interreligioso y la inclusión de la diversidad sexual en las iglesias.

Con la llegada del padre M. S. a la Parroquia Anglicana de San Marcos, el cambio más significativo fue la formación de una congregación que se comunicara en español, pues anteriormente sólo había un servicio en inglés en el que participaban 20 personas en promedio. El padre M. S. señala:

[...] cuando empezamos el trabajo en español, con los primeros que hicimos propaganda fue con los grupos de diversidad, porque eran los que podían estar interesados, porque se sentían rechazados, porque no tenían pastoral, no tenían atención pastoral por parte de ninguna iglesia (entrevista personal, M. S.).

El marco moral que se predica en la Parroquia Anglicana de San Marcos no necesariamente es compartido por toda la Iglesia Anglicana en México y en el mundo, ya que más bien es fuente constante de debate, lo cual también ha acarreado rupturas con la perspectiva más tradicional y ortodoxa dentro del cristianismo.

En 2003 llegó a Guadalajara la Iglesia Católica de Jesucristo (ICJ), por intermedio de A. C., quien ese año fue nombrado diácono. Conoció en Guadalajara principalmente por su trayectoria como activista, en 2002 se enteró acerca de la Iglesia. Para 2004 fue nombrado presbítero. En 2008, vicario; y en 2013 fue ordenado obispo. En 1997, un clérigo que había sido ordenado sacerdote católico en 1986 fun-

dó una Iglesia católica reformada, que en 2007 cambió de nombre por el de Iglesia Católica de Jesucristo.

Actualmente tiene presencia en África, Australia, Canadá y Estados Unidos, Europa, Asia, América Latina y el Caribe, así como en las ciudades de Hong Kong, Sri Lanka y Filipinas. Forma parte de un movimiento mundial de millones de católicos romanos que, mediante la oración y el diálogo, buscan reformas dentro de la Iglesia católica, al igual que la unión con todos los ritos católicos y de otras Iglesias cristianas.

Dentro de las principales reformas que consideran necesarias está la opción individual de que cada sacerdote pueda casarse o vivir en el celibato; la participación plena de las mujeres en la Iglesia; la santa comunión de las personas divorciadas o vueltas a casar; la abolición de la excomunión; y un mayor hincapié en el “Evangelio Social” que clama por una justicia social para los pobres, así como por la inclusión de quienes son rechazados por la sociedad; entre ellos las personas LGBT.

Aun cuando el vicario de dicha Iglesia tuvo larga trayectoria como activista, actualmente ha dejado de lado esa faceta dentro de las asociaciones civiles, y la Iglesia de la que forma parte tampoco participa en la agenda política del movimiento LGBT de la ciudad.

En 2003, en Guadalajara también se realizó una reunión en la que participaron todos los líderes de la Región 6 de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana; fue coordinada por D. G. Un año más tarde (2004), T. G., fundador de dicha Iglesia en Guadalajara, inició el grupo Iglesia de la Comunidad Metropolitana Gdl, con el que escribió otros capítulos de su historia dentro de dicho espacio religioso.

En ese año la presencia de la Iglesia mencionada en la ciudad se extendió a dos Iglesias y un grupo: la Iglesia de la Comunidad Metropolitana La Santa Cruz, a cargo de D. L.; la Iglesia Ecuménica Transfiguración, a cargo de Silvia, Alfonso y Martín; y el grupo Iglesia de la Comunidad Metropolitana Gdl, a cargo de T. G.

Para 2005, dos años después de su creación, la Iglesia Ecuménica Transfiguración se desintegró cuando la obispa D. G. decidió fusionarla con el Grupo Iglesia de la Comunidad Metropolitana Gdl, liderado por

T. G., ya que los iniciadores de Transfiguración no estaban dispuestos a aceptar el liderazgo de T. G. dentro de su Iglesia.

En ese mismo año, la Iglesia de la Comunidad Metropolitana La Santa Cruz de Guadalajara y la Iglesia de la Comunidad Metropolitana Reconciliación de la Ciudad de México se separaron de la Fraternidad, debido a los desacuerdos sobre el liderazgo de las Iglesias con la obispa de la Región 6: D. G.

De 2005 a 2007, la Iglesia de la Comunidad Metropolitana La Santa Cruz se unió a la Iglesia Reconciliación, y se constituyó en Iglesia Reconciliación La Santa Cruz.

No obstante, en ese mismo año se completó la transición estructural que comenzó en la Iglesia de la Comunidad Metropolitana a escala global. El reverendo Troy Perry se jubiló, y la reverenda Nancy Wilson fue designada como la segunda moderadora de la Fraternidad Universal de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana. La designación se realizó en la Catedral Nacional en Washington, D. C.

La reverenda Cindi Love fue designada la primera directora ejecutiva de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana. La redistribución global de todos los temas comenzó con la adquisición de las oficinas de la moderadora en Sarasota, Florida. Los “puntos de presencia” fueron establecidos donde residía la mayoría de los miembros de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana: Texas, Florida y California, así como donde estaban emergiendo oportunidades ministeriales como América Latina y Europa (Metropolitan Community Churches, 2008: 52-53).

Para 2006, la Fraternidad Universal de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana lanzó a escala global la campaña “¿Jesús discriminaría? La pregunta del siglo XXI”, en la que se destacó que es posible tener una identidad LGBT y mantener creencias religiosas. En ese mismo año, la moderadora, la reverenda Nancy Wilson, fue elegida para el Consejo de Obispos y *Elders* para la National Gay and Lesbian Task Force Institute for Welcoming Resources (Metropolitan Community Churches, 2008: 54). Al mismo tiempo, se crearon los Principios de Yogyakarta sobre los derechos internacionales de las personas LGBT.

En 2008 se formó en Guadalajara un nuevo grupo de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana, liderado por una pareja de estadounidenses jubilados. Este grupo permanece hasta nuestros días; entre sus actividades destacan las reuniones de oración y estudio bíblico que realizan cada 15 días. El mismo año se llevó a cabo la Primera Marcha Internacional contra el Estigma, la Discriminación y la Homofobia, en el marco de la XVII Conferencia Internacional sobre Sida que se realizó en la Ciudad de México (Marcial Vázquez y Vizcarra Dávila, 2010: 81).

Un año más tarde, Guadalajara volvió a ser escenario de una de las reuniones de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana. En esa ocasión se congregaron los obispos de todo el mundo encargados de los principales ministerios, tales como el Teológico, el de Justicia, el de Derechos Humanos y el de VIH-Sida. Dicha reunión se realizó en el marco de los preparativos de la Conferencia General de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana, que se realizó en Acapulco, Guerrero, en 2010. Las Conferencias Generales reúnen a obispos, líderes de grupos y feligreses de todo el mundo; se realizan cada tres años.

En septiembre de 2009 se formó el Grupo Mandala, la primera opción espiritual y no religiosa para la diversidad sexual en Guadalajara. Se definieron como

[...] un grupo de amigos, de orientación predominantemente *gay*, interesados en establecer relaciones más profundas, fincadas en el reconocimiento mutuo de nuestro ser espiritual, el respeto a las diferencias en los procesos personales de cada quien, y el uso de la plena libertad de voluntades y pensamientos (Grupo Mandala, s/a).

Su objetivo era

[...] ofrecer un espacio ecuménico de crecimiento espiritual para la comunidad *gay*, abierto a integrar a personas de otras preferencias, de distintas orientaciones religiosas e ideologías, a través de reuniones mensuales donde se compartan experiencias personales y reflexiones sobre la espiritualidad y el ser homosexual (Grupo Mandala, s/a).

Las temáticas que han abordado están relacionadas con la Biblia y la homosexualidad, la ética anglicana, el judaísmo. También se han aproximado a temas relacionados con el budismo, el hinduismo y las religiones populares, así como con el activismo y la espiritualidad (*Op. cit.*).

En 2010 también se fundó la Comunidad Brit Brajá Delegación Guadalajara, que retoma las bases del judaísmo reformista. Recibe a judíos mexicanos de diversos orígenes: de nacimiento o conversos, siempre y cuando compartan un pensamiento liberal. Por estar adscrita a una corriente menos ortodoxa, dicha comunidad judía es inclusiva con la diversidad sexual. Si bien no se trata de una Iglesia para la diversidad sexual, no tiene reparos para acoger en su comunidad a personas LGBT. Asimismo, Brit Brajá opera en ciudades como Morelia, Saltillo y Monterrey.

Desde 2003, el crecimiento de la oferta de Iglesias para la diversidad sexual y de género en Guadalajara —además de dar cuenta de las distintas posiciones que ocupan en el campo religioso sobre la moral sexual, las maneras de relacionarse con lo trascendente y la expansión de Iglesias transnacionales— expresa cómo desde las subjetividades se vive un proceso de individualización de las creencias; en él, los dogmas establecidos desde las religiones dominantes dejan de ejercer el peso que antes tuvieron y ocurre una mezcla de creencias y prácticas provenientes de distintas tradiciones religiosas. Además, da cuenta de diversas tácticas de visibilización en el campo religioso.

En el terreno político es necesario destacar que desde la reactivación del activismo en Guadalajara, a partir del año 2000 la cantidad de colectivos en la ciudad creció y se diversificó en varias categorías: diversidad sexual, con Cohesión de Diversidades Para la Sustentabilidad, A. C. (Codice), Centro de la Diversidad y los Derechos Sexuales (CDDS), así como Red Universitaria de la Diversidad Sexual de la Universidad de Guadalajara; lesbianas con Patlatonalli, A. C., Diversiless y Colectivo Lésbico Tapatío; homosexuales con Checcos, A. C.; Colega O, A. C.; Hombres por la Salud de los Hombres y Osos de Guadalajara; bisexuales, con Opción bi Gdl; y trans, con la Red Mexicana de Mujeres Trans, A. C.

La agenda de dichos colectivos se enfocó, principalmente, hacia el fomento de una cultura basada en valores de respeto a los derechos humanos de las personas LGBT, a campañas y acciones que permitieron combatir la discriminación y frenar los crímenes por homofobia, así como a lograr el derecho al matrimonio y la adopción.

A pesar del crecimiento en Iglesias y colectivos para la diversidad sexual y de género, con la desaparición de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana La Santa Cruz (posteriormente Iglesia de la Reconciliación) se debilitaron también los vínculos entre la lucha política —que se desarrolló sobre todo mediante el trabajo de los activistas— y la lucha religiosa por el reconocimiento de la diversidad sexual en el seno de las Iglesias y los grupos inclusivos.

Para la Iglesia Católica de Jesucristo, la Parroquia Anglicana de San Marcos, la Iglesia de la Comunidad Metropolitana y el grupo Mandala, el trabajo directo en la agenda de los activistas de la diversidad sexual no estuvo entre sus prioridades, aunque ocasionalmente participaban en alguna de sus actividades, como en las marchas o manifestaciones. Sin embargo, tales iglesias o grupos construyeron su propia agenda de reivindicación mediante su programa como Iglesia o grupo, por vía de las maneras como vivían sus relaciones con lo trascendente.

Por otra parte, los activistas que mantuvieron sus creencias religiosas o emprendieron otras búsquedas espirituales, conservaron dichas prácticas como parte de su vida personal, sin que ello interfiriera con sus actividades políticas.

En el terreno político, otro logro importante ocurrió en 2009, cuando Miguel Antonio Galán (activista *gay*) se convirtió en el primer candidato homosexual que contendió por una alcaldía; este hecho ocurrió en la ciudad de Guadalajara. El Partido Social Demócrata (PSD) lo nombró su candidato para las elecciones que se realizaron en agosto de ese año. El lema de campaña de Miguel Galán fue “Que la contienda vaya más allá de las camas de cada uno”. Sobre su candidatura, señaló:

La candidatura es para toda la sociedad. No es una candidatura enfocada exclusivamente a la comunidad *gay*. Me gustaría que quedara claro que,

candidato *gay* o no, estoy enterado y comprometido con las causas de la socialdemocracia en el mundo (*El informador*, 2009b).

También en el campo político, el 21 de diciembre de 2009 se aprobó la reforma al artículo 146 del Código Civil del Distrito Federal, con lo que se permitía el matrimonio y la adopción por parejas del mismo sexo.⁷ Además, en agosto de 2010 la Suprema Corte de Justicia de la Nación (SCJN) determinó que los matrimonios entre personas del mismo sexo tenían validez en todo el país, por lo que los gobiernos de Baja California y Jalisco impusieron una controversia constitucional con la que pretendían dejar sin validez la reforma dentro de sus entidades federativas; argumentaban la defensa de la familia nuclear y del matrimonio entre un hombre y una mujer.

No fue sino hasta enero de 2012 cuando dicha reforma fue ratificada por la SCJN, con lo cual se desecharon las controversias constitucionales promovidas por los gobiernos de Baja California y Jalisco.

En Guadalajara, dichas reformas desencadenaron la iniciativa popular presentada en diciembre de 2010 ante el Instituto Electoral y de Participación Ciudadana (IEPC) para “blindar” a la familia en el Estado de Jalisco, ante la aprobación del matrimonio entre personas del mismo sexo en el Distrito Federal. Dicha iniciativa popular fue impulsada por las organizaciones civiles agrupadas en el movimiento nacional Mexicanos por la Vida de Todos, vinculado con la arquidiócesis de Guadalajara; con ella pretendían incluir en el artículo 259 del Código Civil del Estado que la familia está conformada únicamente por la unión entre un hombre y una mujer; a su vez, impedir el matrimonio entre personas del mismo sexo y la adopción para estas parejas (López, 2011).

Sin embargo, en octubre de 2011 dicha iniciativa popular fue rechazada en el Congreso del Estado. El dictamen que proponía rechazar la iniciativa por considerar que era excluyente y discriminatoria, “fue

⁷ En el estado de Coahuila, desde 2007 se aprobó el Pacto Civil de Solidaridad, que permite la unión entre personas del mismo sexo; sin embargo, carece del mismo estatus civil y social que el matrimonio.

aprobado con 18 votos a favor, 16 votos en contra y dos abstenciones” (Serrano, 2011).

En 2009, casi al final de la primera década del siglo xx, la American Psychological Association hizo un pronunciamiento en contra de las llamadas “terapias de reparación homosexual”, ya que no se dispone de ninguna evidencia científica que demuestre que resulta posible cambiar la orientación sexual; empero, pese a tales pronunciamientos, siguen operando organizaciones que —desde una perspectiva religiosa y psicológica— ofrecen dicho tipo de terapias.

En el caso de Guadalajara, Venser Psicólogos Cristianos es ejemplo de ello. La organización retoma los fundamentos de instituciones como la National Association for Research & Therapy of Homosexuality (NARTH), para ofrecer sus servicios; además, localmente trabaja con algunas iglesias cristianas de moral conservadora.

A pesar de los pronunciamientos en contra y evidencias que señalan la falsedad de las terapias de restauración homosexual, en 2010 el gobernador del estado de Jalisco, Emilio González Márquez, fue acusado de apoyar la realización del Congreso “Camino a la Castidad”, organizado por el grupo católico Courage Latino, con el patrocinio de la Secretaria de Gobierno de Jalisco. De acuerdo con el portal de noticias de la revista *Proceso*, Emilio González Márquez

[...] promueve y financia a la organización civil Valora, dedicada a “sanar” la homosexualidad, según pregonan sus integrantes. Integrada por católicos de tendencia ultraconservadora, cuyo lema es Conciencia en los Medios, Valora está registrada formalmente ante el Instituto Jalisciense de Asistencia Social (IJAS). Incluso lleva tres años organizando talleres y retiros espirituales, y periódicamente fomenta encuentros de oración y terapias para “ayudar a los homosexuales a vivir en castidad”, dicen sus promotores (Redacción / *El Economista*, 2010).

En 2010, el presidente de Estados Unidos, Barack Obama, nombró a Nancy Wilson (moderadora de la Fraternidad Universal de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana de 2005 a 2016) como asesora presidencial en Religiosidad y Grupos LGBT. En contraparte, en ese mismo

año la Iglesia católica recibió un sólido golpe, ya que la orden religiosa católica Legión de Cristo reconoció los hijos y los actos de abuso sexual de su fundador y líder espiritual, el sacerdote Marcial Maciel.

En febrero de 2011, el reverendo H. G. —quien radica en Guadalajara— fue nombrado obispo de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana Iberoamérica; anteriormente asumió el cargo de director de Desarrollo de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana en América Latina.

En la actualidad, la Iglesia de la Comunidad Metropolitana sigue expandiéndose por distintas regiones del mundo; al mismo tiempo, trabaja en la producción de sus propios marcos teológicos como una Iglesia cristiana radicalmente inclusiva. Una de las principales regiones de crecimiento es Brasil, que —después de Estados Unidos— resulta el país que cuenta con la mayor cantidad de iglesias en su territorio. En México, ha extendido su presencia en Puebla y en el Distrito Federal con la Iglesia de la Comunidad Metropolitana Misión Sergio y Baco, la Iglesia de la Comunidad Metropolitana Misión Euménica Siloé y la Iglesia de la Comunidad Metropolitana Valle de Anáhuac.

Por otra parte, a mediados de 2013 y después de 37 años de dedicarse a “curar” la homosexualidad, la organización cristiana Exodus Internacional cerró sus puertas y pidió perdón por el dolor y la culpa causada a sus seguidores.

En lo que al matrimonio igualitario se refiere, 2013 fue decisivo para Guadalajara. Incluso se podría decir que fue “el tema” de la agenda LGBT de la ciudad, que culminó con la celebración del primer matrimonio entre personas del mismo sexo, pues el 14 de diciembre se unió a una pareja de mujeres. Desde el inicio del año se hicieron oír las protestas que demandaban ese derecho.

El 10 de febrero, más de 100 parejas acudieron a la convocatoria del colectivo Lesbowlnd, y se unieron de manera simbólica en la Plaza de la Liberación, frente al Congreso del Estado, para demandar la aprobación del matrimonio igualitario en Jalisco. Asimismo, aprovecharon la ocasión para fotografiarse dándose un beso con la catedral de Guadalajara como escenario, lo cual revela un acto de protesta ante la exclusión de dicha institución religiosa.

Imagen 5



Segunda Jornada Informativa por el Amor
Respeto y Aceptación
18 de febrero de 2012, Guadalajara, Jalisco

FUENTE: Elaboración propia.

Durante ese mes también se realizó una exposición fotográfica, a cargo de la Codise, A. C., que demandaba la aprobación del matrimonio igualitario en el estado de Jalisco.

Una primera batalla ganada fue la aprobación de la Ley de Libre Convivencia, con 20 votos a favor, 15 en contra y una abstención en el Congreso de Jalisco, la cual permite un tipo de unión entre personas del mismo sexo, así como los derechos de tutela y herencia, pero mantiene un estatus legal y social distinto del matrimonio.

La iniciativa contó con el aval de hasta 40 organismos de la sociedad civil que, en dos cartas: una promovida por Codise A C y la otra por la Organización Política Solidaridad, manifestaron su apoyo (Rodrigo González, 2013).

El 9 de noviembre, la organización política Solidaridad también convocó a una manifestación por el respeto a las familias diversas, bajo la consigna “La familia, la forma del amor”; ello en el contexto del esperado fallo de los tribunales para la realización del primer matrimonio entre personas del mismo sexo en Guadalajara, historia que inició el 8 de marzo de 2013, cuando Zaira Viridiana de la O Gómez y Martha Sandoval Blanco acudieron al Registro Civil con la intención de casarse y después registrar a su hija. Sin embargo, el director de la oficina se negó, argumentando que en Jalisco el matrimonio se celebra sólo entre un hombre y una mujer, por lo que la pareja promovió un amparo en el Juzgado Cuarto de Distrito en Materia Civil de Jalisco:

Sin embargo, en septiembre el Registro Civil de Guadalajara impugnó la decisión del juez federal; pero el 28 de noviembre el Segundo Tribunal Colegiado en Materia Civil del Estado de Jalisco, resolvió que el recurso de revisión presentado por las autoridades municipales, era improcedente. Ese tribunal dijo que esa oficina municipal no estaba facultada para presentar tal recurso legal. Ese día, el mismo juez que concedió el amparo a Zaira y Martha, ordenó al ayuntamiento que cumpliera con lo que establecía el amparo (*El informador*, 2013).

Después del fallo tuvieron que hacer frente a la negativa del Sistema Nacional para el Desarrollo Integral de la Familia (DIF), que en un primer momento les impidió el ingreso a las pláticas prematrimoniales. La presión desde diferentes organizaciones LGBT no se hizo esperar, y tras mostrar el amparo del Juzgado Cuarto de Distrito en Materia Civil, el 14 de diciembre de 2013 pudieron lograr el acceso a las pláticas para realizar su matrimonio, con lo que procedieron a registrar a su hija, para quien, civilmente, las dos serían sus madres.

Ante tal logro del matrimonio igualitario en el terreno civil, conviene recordar que, en el campo religioso, desde los primeros años de la década de los ochenta, la Iglesia de la Comunidad Metropolitana ya realizaba las Santas Uniones en las que se unía en matrimonio a

parejas del mismo sexo; con ello se abría un camino para la igualdad y la libertad de todas las orientaciones sexuales e identidades de género.

Asimismo, 2013 mostró una agenda establecida y consolidada por parte de los colectivos LGBT, delineada por la III Marcha Lésbica en el mes de marzo; la Marcha Anual del Silencio, realizada el 17 de mayo, en conmemoración a las víctimas de la homofobia; la XVII Marcha de la Diversidad sexual, el 1 de junio (bajo la consigna “Sí al matrimonio igualitario”), con una asistencia de 10 000 personas; la XV Semana Cultural de la Diversidad Sexual, realizada del 24 al 29 de junio, “organizada por una veintena de colectivos LGBT” (Rodrigo González, 2013); al igual que la IV Jornada para la Visibilidad Bisexual en Guadalajara, celebrada del 21 al 24 de septiembre.

Además, en marzo se realizó por segundo año consecutivo la sección de cine con temática de diversidad sexual en el Festival Internacional de Cine en Guadalajara (FICG), mientras que la LGBT Business Expo eligió la ciudad de Guadalajara como sede para su tercera edición en septiembre. En el terreno educativo, una universidad privada, el Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente (ITESO), formó el Colectivo de Diversidad Igualitaria, que en el debate de la comunidad universitaria colocó temas como el matrimonio igualitario, las familias homoparentales, las identidades sexuales, así como la aprobación de la ley de libre convivencia (Rodrigo González, 2013).

Las posiciones descritas dan cuenta del cambio ocurrido en la dinámica de la ciudad de Guadalajara en las últimas décadas. Actualmente se siguen entrecruzando los vínculos de la religión y la política en la reivindicación y desestigmatización de la diversidad de orientaciones sexuales e identidades de género. Sin embargo, tales cruces no forman parte ya de una agenda común, lo cual da cuenta de la autonomía de la agenda política y religiosa, al igual que de la complejización de los campos en los cuales sus disputas se desenvuelven.

En dicho contexto, nos encontramos ante un campo religioso que no sólo expresa su heterogeneidad en la diversidad de Iglesias que lo constituyen, sino también en las posturas que se construyen en torno a la moral, la sexualidad, y el género. Espacios en los que las Iglesias

para la diversidad sexual y de género han conquistado una posición al colocarse en las disputas por la construcción de otros marcos morales mediante los cuales es posible cambiar la visión legítima del mundo.

A manera de balance, es necesario destacar la visibilidad política, social y religiosa que en las últimas décadas han ganado la homosexualidad y el resto de las orientaciones sexuales e identidades de género, así como la transnacionalización del movimiento LGBT, que abrió otras puertas para la búsqueda de reconocimiento de la diversidad sexual.

En el terreno religioso resulta innegable que nos encontramos ante la diversificación de la oferta religiosa para la diversidad sexual, así como ante la transnacionalización de algunas de esas Iglesias. Sin embargo, se hace evidente —sobre todo en los escenarios locales— la necesidad de fortalecer sus estructuras institucionales y liderazgos; ello sin duda se traduciría en una presencia más sólida de esas Iglesias en el campo religioso.

En el catolicismo también ha habido algunas señales de apertura para evitar la discriminación de homosexuales y lesbianas, aunque ello no implica un cambio en su postura institucional en la que los actos homosexuales son considerados “pecado”.

El contexto de logros y avances descrito anteriormente también ha traído consigo que en algunos escenarios se produzca una radicalización de la homofobia. Por ello, es urgente seguir generando espacios de reconocimiento, desestigmatización e inclusión para todas las orientaciones sexuales e identidades de género. En el campo religioso es importante seguir construyendo espacios de inclusión dentro de las Iglesias en los que se fortalezca la legitimación de la diversidad sexual en un plano de igualdad.

Por otro lado, en el campo político es necesario garantizar en todo el país el derecho al matrimonio igualitario, al ejercicio de las maternidades y paternidades LGBT, al igual que a la libertad para expresar la orientación sexual y la identidad de género a lo largo de una trayectoria de vida. Quizá todos esos retos converjan en un cambio social en el que aprendamos a considerar desde otra perspectiva a la diversidad

sexual en los entramados institucionales, como los que se generan en la intersección de las Iglesias con el Estado, la familia y la escuela.

Excurso 2

El movimiento LGBT: la estampa brasileña de un movimiento transnacional

El movimiento LGBT es un movimiento transnacional que en distintas regiones del mundo comenzó a gestarse en la década de los setenta y que está marcado por antecedentes como la revolución sociocultural de 1968, la cual se caracterizó por distintos escenarios de protesta. En Brasil, el final de la década de los sesenta estuvo marcado por el endurecimiento de la dictadura militar, por un movimiento estudiantil cuestionador, duramente reprimido por el régimen y por grupos clandestinos de izquierda que combatían la dictadura.

Al igual que en México, en Brasil el surgimiento del movimiento lésbico-homosexual estuvo antecedido por el movimiento feminista; empero, a diferencia de México, también por el movimiento antirracista afro. En 1978 se fundó el primer grupo brasileño de homosexuales “O Somos, Grupo de Afirmação Homossexual”, de São Paulo (Facchini, 2011; Simões y Facchini, 2009: 59-60).

Los primeros grupos militantes de homosexuales surgieron en Brasil en el contexto de la apertura política que anunciaba el final de la dictadura militar. También estuvieron marcados por la afirmación de un proyecto de politización de la homosexualidad que superaba los fines de socialización de los grupos anteriores (Facchini, *Op. cit.*). El movimiento LGBT de Brasil compartió con otros países como México al menos tres características:

1. La paulatina visibilización y participación política de las otras orientaciones sexuales e identidades de género, ya que a los primeros grupos políticos de homosexuales se sumaron grupos de lesbianas y, en la década de los noventa, grupos de trans y

travestis;⁸ mientras que para la primera década del presente siglo grupos de bisexuales ya habían conseguido alguna presencia.

2. El ideal de crear un proyecto de transformación social estructural. En el caso de México, amparado en las ideas marxistas y socialistas, posturas de izquierda de la década de los setenta; en Brasil, mediante una contracultura contestataria y antiautoritaria que se situaba de lado del movimiento negro, del feminista, del indígena (Simões y Facchini, *Op. cit.*: 61).
3. Los estragos que la epidemia del sida dejó en los homosexuales de mediados de la década de los ochenta, así como el estigma social que se generó hacia ellos. En diciembre de 1982 se diagnosticaron los primeros casos de la enfermedad en Brasil, lo que modificó la trayectoria del movimiento homosexual en el país. Para antes de mediados de la década en cuestión, la epidemia del sida había diezmado los grupos políticos más influyentes, y debido a ello muchos de sus líderes se volcaron al combate de la epidemia.

Por otra parte, el recién iniciado proceso de democratización en Brasil, que llegó con el fin de la dictadura militar, también trajo consigo un cambio en la postura política de los grupos: ya no había un “enemigo” externo que unificara a todos contra “el poder” (Simões y Facchini, *Op. cit.*: 61, 162-163). A mediados de los años ochenta se dio

[...] una menor participación en los proyectos de transformación social en su conjunto y un mayor pragmatismo, centrado en la garantía de los derechos civiles y las acciones contra la discriminación y la violencia (Facchini, 2011).

⁸ En Brasil, hasta 1940 hubo una prohibición legal al travestismo, entonces descrito como el uso en público de “trajes impropios” para disfrazar el sexo con intención de engañar (Simões y Facchini, 2009: 54).

La segunda parte de la década de los ochenta estuvo también marcada por acontecimientos importantes. En 1986 se organizó el Programa Nacional de Enfermedades de Transmisión Sexual (ETS) y Sida, por el Ministerio de Salud. Dos años más tarde, se promulgó la Constitución de 1988, la cual no incluía la prohibición de discriminación por orientación sexual (Simões y Facchini, *Op. cit.*: 164).

En la década de los noventa, la epidemia del sida siguió cobrando víctimas, entre ellas la del antropólogo y poeta Néstor Perlongher, quien murió en 1992. No obstante, el combate a la epidemia también influyó en que a partir de la década de los años noventa los grupos y asociaciones de homosexuales incorporaran el modelo de las Organizaciones No Gubernamentales (ONG) en la creación de estructuras formales de organización interna; en la elaboración de proyectos de trabajo en busca de financiamiento; en la formación de cuadros para establecer relaciones con los medios de comunicación, así como con los representantes gubernamentales y asociaciones internacionales (*Op. cit.*: 61-62).

En esos años hubo asimismo un crecimiento en la cantidad de bares, discotecas, revistas, sitios de internet, festivales y marcas relacionadas con el mundo lésbico *gay* que constituyeron nuevos espacios de sociabilidad, así como un “mercado” para dicho sector. De acuerdo con Ramos (2005: 24), en Brasil la proliferación de esas experiencias comerciales contribuyó —en algunos casos— para el establecimiento de una combinación entre militancia y mercado, algo poco frecuente en la tradición de la izquierda brasileña.

La segunda parte de la década de los noventa inició con acontecimientos importantes para la reivindicación de derechos de homosexuales y lesbianas. En 1996 el juez federal Roger Raupp Rios, de Porto Alegre, dictó una sentencia favorable al registro de “compañero homosexual” como dependiente en el plano de la salud (Simões y Facchini, *Op. cit.*: 166). Un año más tarde (1997), sucedió otro de los acontecimientos más notables de esos tiempos: la organización de la primera marcha del orgullo LGBT en São Paulo, que desde su primera convocatoria reunió a 2 000 personas.

A causa de la dictadura militar brasileña de la década de los sesenta y la redemocratización del país hasta la década de los ochenta, dicho acontecimiento ocurrió muchos años más tarde que en otras naciones como Estados Unidos, donde la primera marcha del orgullo se realizó en 1970 en Nueva York; o en 1979 en nuestro país (Ciudad de México). Sin embargo, la marcha del orgullo de São Paulo fue creciendo y consolidándose hasta convertirse en la más grande del mundo.

Aun cuando la década de los noventa inauguró la discusión sobre la discriminación, el prejuicio por orientación sexual, la ciudadanía y los derechos de las personas LGBT, fue a partir del año 2000 que tales cuestiones ganaron reconocimiento y legitimidad en la esfera pública, hasta llegar a ser parte de la agenda de los grupos políticos. Una muestra de esa actuación y militancia fue la creación de los Frentes por la Libre Expresión Sexual, entre 2003-2004, en los estados de São Paulo, Río de Janeiro y Brasilia (Gomes, Natividade, y Aisengart Menezes, 2009: 24-25).

Además, en mayo de 2004 se lanzó en el Palacio de Justicia en Brasilia el programa “Brasil sin homofobia: programa de combate a la violencia y la discriminación contra GLBT y de promoción de la ciudadanía homosexual” enfocado a:

- i) Apoyar proyectos de fortalecimiento de instituciones públicas y no gubernamentales que actúan en la promoción de la ciudadanía homosexual o en el combate a la homofobia;
- ii) capacitar profesionales y representantes del movimiento homosexual que actúan en la defensa de los derechos humanos;
- iii) diseminar informaciones sobre derechos así como de promoción de la autoestima homosexual;
- iv) incentivar la denuncia de las violaciones de los derechos humanos en el segmento GLBT (Ramos, *Op. cit.*: 31).

El programa “Brasil sin Homofobia” fue una respuesta gubernamental notable, aunque insuficiente, ante la violencia y homofobia interiorizada en algunos sectores de la sociedad brasileña. A más de

una década del lanzamiento de este programa, la homofobia sigue cobrando víctimas. De acuerdo con la Comisión Ciudadana contra los Crímenes de Odio por Homofobia (CCCOH), Brasil y México ocupan el primero y segundo lugar, respectivamente, en crímenes por homofobia y transfobia.

A pesar de este panorama —y de que nacionalmente no se ha logrado la criminalización de la homofobia—, los primeros años del siglo XXI se caracterizaron por logros legislativos en escenarios locales, mediante iniciativas de proyectos de ley al igual que de leyes municipales, destinados a criminalizar diversas formas de discriminación a los homosexuales (*Op. cit.*: 33).

En diciembre de 2004, el Tribunal Superior Electoral (TSE) reconoció por unanimidad la unión estable entre dos personas del mismo sexo, y equiparó la unión estable heterosexual a la homosexual. Este hecho también reconocía el derecho de conceder 50% de los bienes adquiridos por la pareja a una de las partes, después de la muerte del compañero o compañera (Simões y Facchini, *Op. cit.*: 170).

Este derecho fue otorgado por el TSE y no por los legisladores brasileños; ello ratifica el panorama planteado anteriormente en torno a las disputas morales y religiosas que se viven en el campo político.

Tal acontecimiento también reveló la necesidad de legalizar otras demandas por la igualdad de derechos para homosexuales y lesbianas, enfocadas a la adopción, la tutela y el cuidado de los hijos. En 2006, la justicia de São Paulo autorizó la emisión de un acta de nacimiento en la que dos homosexuales fueron reconocidos como padres de un niño adoptado (*Op. cit.*: 171).

Por otra parte, si bien la transexualidad ha empezado a ganar visibilidad dentro del campo religioso y del político, en muchos casos el discurso médico normativo resulta predominante. Aun cuando desde 2007 el Ministerio Público Federal conquistó en el Tribunal Regional Federal de la 4a Región el derecho de los transexuales de todo el país a la cirugía de transgenitalización por el Sistema Único de Salud, el acceso a la cirugía

[...] está condicionado a los criterios establecidos por las resoluciones del Consejo Federal de Medicina en 1997, alteradas en 2002, que definen al “paciente transexual” de forma patologizante, como “portador de desvío psicológico permanente de identidad sexual, con rechazo de genotipo y tendencia a automatización y/o autoexterminio” (*Op. cit.*: 157).

La trayectoria del movimiento LGBT brasileño revela que las demandas de las orientaciones e identidades LGBT por la legitimidad y el reconocimiento de derechos son las mismas en distintos contextos nacionales, institucionales y sociales. En un mundo globalizado, la transnacionalización de este movimiento consolidó las demandas de un proyecto político centrado en la igualdad y en el reconocimiento de la diversidad; y dicho proyecto ha tenido resonancia en otros ámbitos, como en el campo religioso.

Particularmente, ante la elección de Jair Bolsonaro como presidente de Brasil, el movimiento LGBT tiene como tarea urgente hacer frente a las consecuencias políticas del *impeachment* en contra de la presidenta Dilma Rousseff, y detener los discursos de odio que los grupos conservadores lanzan en la sociedad, en las iglesias y en las cámaras legislativas.

La diversidad sexual y de género en el campo religioso a partir de una Iglesia activista transnacional

Después de presentar la genealogía de lo “clandestino” y lo “invisible” en la que se entretajan los contextos globales, nacionales y locales que permiten explicar el surgimiento y expansión de las Iglesias para la diversidad sexual y de género en Guadalajara, en el presente apartado se profundiza en la primera de ellas, que tuvo presencia en esa ciudad: la Iglesia de la Comunidad Metropolitana (ICM).

Aunque el Grupo Fidelidad fue la primera iniciativa religiosa en la que se buscaba conciliar la orientación sexual con las creencias religiosas, la Iglesia de la Comunidad Metropolitana se posicionó en el campo religioso a partir de la estructura de una iglesia transnacional que, además, marcó una postura particular como Iglesia activista.

En un movimiento originado desde los márgenes con la fundación en 1968 de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana en Estados Unidos, los líderes y miembros de las Iglesias para la diversidad sexual y de género han puesto en circulación distintos capitales religiosos y políticos tanto para ejercer su agencia como para colocarse en las disputas simbólicas por el acceso a los bienes de salvación y por la redefinición de los marcos morales mediante los cuales las religiones norman las maneras de conducirse en el mundo.

Sin embargo, también para situarse como agentes en la redefinición de una moral pública que trascienda las fronteras de la heteronormatividad y que busque el reconocimiento de todas las orientaciones sexuales e identidades de género en un marco de

igualdad. Aun cuando ello provenga de su condición de minoría y su posición marginada en el campo religioso.

Para explicar las particularidades políticas y religiosas que han marcado la trayectoria de más de 30 años de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana en Guadalajara, se retoman cuatro modelos de institucionalización religiosa, los cuales se hallan inmersos en procesos de largo plazo; de tiempos más o menos largos en los que se encuentran en constante movimiento lo instituido y lo instituyente, como lo señala Alberoni (1984) en su obra *Movimiento e institución*.

Desde esos tiempos la Iglesia de la Comunidad Metropolitana se ha colocado como un actor importante en el espacio público en lo referente a la defensa de los derechos humanos, así como en la construcción de una moral sexual heterodoxa y post-heteronormativa que define su posición en el campo religioso; pero también ha sometido a prueba sus estructuras institucionales que causaron fracturas internas, las cuales dieron paso a la fundación de la Iglesia Ecuménica Transfiguración y la Iglesia de la Reconciliación La Santa Cruz. Dichos modelos se pueden definir como:

1. *La (re)institucionalización del capital religioso: liderazgos, jerarquías y rituales “matrimoniales”*.¹ En las Iglesias para la diversidad sexual y de género se produce una importación de los liderazgos y jerarquías religiosas, así como una resignificación del ritual matrimonial, que deja de reproducir las pautas heteronormativas. Ello les permite colocarse en las disputas por el acceso a los bienes de salvación.
2. *La (re)institucionalización de la pertenencia religiosa*. En este modelo de institucionalización se presenta de manera más explícita la relación entre el campo religioso y el *habitus*, ya

¹ Se usan comillas en la palabra “matrimonial” por aquellas definiciones que hacen hincapié en la unión entre hombre y mujer, y porque en algunas Iglesias como la Iglesia de la Comunidad Metropolitana —aunque se siguen las pautas del ritual matrimonial— se le denomina “Santa Unión”.

que el peso de una pertenencia religiosa interiorizada (católica, cristiana o pentecostal) permite la re-significación de las creencias religiosas desde una perspectiva inclusiva, heterodoxa y post-heteronormativa.

3. *La institucionalización de la ideología político-social.* En una lógica temporal se plantea la institucionalización del reconocimiento de la diversidad sexual en el campo religioso en función de las siguientes ideologías político-sociales: revolución sociocultural (1968-1978), marxista-feminista (1979-1984), peligro-estigmatización (1985-1999), así como derechos y libertades (2000-2014).
4. *La institucionalización de la moral sexual heterodoxa y post-heteronormativa (queer).* Se usa el prefijo “post” para señalar la visibilidad de una temporalidad en la que se intenta derribar la hegemonía de la heteronormatividad como un régimen político, social y cultural que estructura las representaciones y los sentidos sobre la sexualidad y el género; mientras lo *queer* permite interpelar a este proceso en el que se busca romper con los sistemas heteronormativos. En el caso presente, circunscritos a la moral que se pone en circulación en el campo religioso y que marca distintos procesos de inclusión y exclusión de las orientaciones sexuales e identidades de género. Las posiciones morales que adoptan las Iglesias para la diversidad sexual y de género, así como las Iglesias inclusivas en el campo religioso, pueden delinearse mediante tres categorías:
 - *La inclusión universal de la diversidad sexual.* Presente en las Iglesias que surgen para las orientaciones sexuales e identidades de género no normativas, donde sus liderazgos están conformados por estas identidades, pero también abiertos a incorporar a personas heterosexuales como parte de la iglesia o grupo. La inclusión universal es la que permite denominarlas “Iglesias para la diversidad sexual y de género”; la Iglesia de la Comunidad Metropolitana constituye un caso paradigmático de este tipo.

- *La inclusión sin restricciones de las identidades no heterosexuales.* Presente en las Iglesias que no surgen para la diversidad sexual; es decir, en las “Iglesias inclusivas” que mantienen una integración total con todas las orientaciones sexuales e identidades de género. Sin discriminación ni estigmatizaciones, pueden ser parte de la congregación y participar de todos los rituales; entre ellos, el matrimonial. Dicha categoría constituiría el modelo de inclusión ideal y utópica para las Iglesias conservadoras que mantienen una hegemonía en el campo religioso.
- *La inclusión con restricciones de las identidades no heterosexuales.* También presente en las Iglesias que no surgen para la diversidad sexual pero que han modificado su política inclusiva con los grupos minoritarios o marginados, integrando a las personas Lésbico, Gay, Bisexual y Trans (LGBT). En las Iglesias inclusivas ubicadas en esta categoría, es posible formar parte de la congregación; empero, el acceso se limita a determinados rituales, como el matrimonial.

Para abordar los modelos de institucionalización religiosa de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana, resulta necesario —en primera instancia— asumir el campo religioso como un campo dinámico: configurándose, haciéndose, mediante los agentes, sus capitales religiosos y políticos, su *habitus*, situado en la tensión que genera la intersección de sus creencias religiosas con su identidad sexual y de género. La agencia amparada en estos capitales y *habitus* produce un campo religioso, *rehaciéndose* en distintos movimientos y trayectorias que van de lo estructurado a lo estructurante, de lo instituido a lo instituyente.

Imagen 1



Primera Marcha por la Visibilización Lésbica, al concluir frente a la catedral de Guadalajara, Jalisco, 5 de marzo de 2011.

FUENTE: Elaboración propia.

De acuerdo con Bourdieu (2006: 42-43), el campo religioso está definido por

[...] la monopolización de la gestión de los bienes de salvación por un *cuerpo de especialistas* religiosos, socialmente reconocidos como los detentadores exclusivos de la competencia específica que es necesaria para la producción o la reproducción de un *cuerpo deliberadamente organizado* de saberes secretos (luego raros).

Dicho cuerpo de especialistas se diferencia de aquellos desposeídos del capital religioso: los laicos o seculares.

Este principio de inclusión-exclusión descrito por Bourdieu (*Op. cit.*) coloca a los agentes de las Iglesias para la diversidad sexual y de género, como la Iglesia de la Comunidad Metropolitana, como profanadores del capital religioso. Sin embargo, los modelos de institucionalización religiosa muestran que la re-apropiación y re-significación de este capital constituye la puerta de entrada para situarse en las disputas simbólicas por el acceso a los bienes de salvación. Establece “[...] una contestación objetiva del monopolio de la gestión de lo sagrado, por lo tanto, de la *legitimidad* de los detentadores de ese monopolio” (*Op. cit.*: 49).

Desde esa perspectiva, los modelos de institucionalización religiosa de las Iglesias para la diversidad sexual y de género dan cuenta de la creación de pautas de inclusión y normalización en el acceso y la gestión de los bienes de salvación para las identidades no heterosexuales. De la producción de otra visión del mundo (política y religiosa) que atenta contra la legitimidad de una moral ortodoxa y heteronormativa establecida por quienes ejercen el monopolio de la gestión de lo sagrado.

A diferencia del Grupo Fidelidad —que trajo consigo la reinstitucionalización del capital religioso mediante un liderazgo local que marcó una reinstitucionalización de la pertenencia religiosa que se puede definir como el paso del catolicismo hegemónico al catolicismo moralmente inclusivo, y que coincidió con una ideología político-social marxista feminista—, los modelos de institucionalización que atraviesan la trayectoria de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana parten de una reinstitucionalización del capital religioso que se estructura a partir de un liderazgo transnacional femenino (que, nacional y localmente, se tradujo en liderazgos masculinos), una jerarquía vertical, y un ritual “matrimonial”. Su reinstitucionalización de la pertenencia religiosa se puede definir como del cristianismo pentecostal al cristianismo ecuménico.

En relación con la institucionalización de una ideología político-social, la Iglesia de la Comunidad Metropolitana atraviesa por varios momentos históricos. Internacionalmente, a partir de su fundación en la Unión Americana, estuvo marcada por la ideología sociopolítica que se creó con la revolución sociocultural de 1968, y que dio paso a diversas reivindicaciones sociales, políticas y religiosas.

En el país, mediante su presencia en la Ciudad de México desde 1980, la Iglesia de la Comunidad Metropolitana se intersecta con una ideología marxista feminista, mientras que desde 1985 en Guadalajara, se cruza con una ideología que se ha definido como “peligro-estigmatización”, la cual coincide con la epidemia del sida (que tanto afectó y estigmatizó a los homosexuales en esos años).

No obstante, la presencia de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana en esa ciudad trasciende dicha etapa y, desde el inicio del siglo XXI, se sitúa en una ideología política-social marcada por la reivindicación de derechos y libertades. En tal contexto —y a partir de la fragmentación de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana— se fundaron la Iglesia Ecuménica Transfiguración (2003) y la Iglesia de la Reconciliación La Santa Cruz (2005).

Más allá de las diferencias, tanto el Grupo Fidelidad como la Iglesia de la Comunidad Metropolitana —al igual que las Iglesias que se fundaron a partir de ella— coinciden en la institucionalización de una moral sexual heterodoxa y post-heteronormativa (*queer*) que busca la inclusión universal de la diversidad sexual.

EL PUNTO DE PARTIDA
DEL CATOLICISMO HEGEMÓNICO
AL CATOLICISMO MORALMENTE INCLUSIVO

El Grupo Fidelidad de Homosexuales Cristianos, formado en julio de 1983, representa en Guadalajara el punto de referencia más antiguo que hasta ahora se conoce, en la búsqueda de reconocimiento de la diversidad sexual y de género dentro del campo religioso. Su antecedente fue el Grupo Fidelidad de la Ciudad de México, surgido

a principios de 1980 y conformado por un grupo de entre 15 y 20 homosexuales católicos que asistían a misa a la Iglesia del Buen Tono, donde oficiaba un sacerdote *gay* (Sánchez, 2003: 105).

De manera paralela a la formación del Grupo Fidelidad, se crearon otras propuestas que lograron un menor nivel de consolidación y duración, como el Colectivo San Sebastián y el Grupo del Discípulo Amado (*Op. cit.*: 101-102).

El objetivo primordial de Fidelidad fue buscar una reivindicación de la homosexualidad, principalmente dentro de la Iglesia Católica Romana; aunque en sus reuniones no se excluía la participación de otros cristianos. Pese a que no hay algún registro que dé cuenta de cómo se formó el grupo de Guadalajara, se sabe que se hacían reuniones en esa ciudad con los integrantes del grupo homónimo de la Ciudad de México.

En enero de 1984 cambiaron de nombre: Grupo Fidelidad Guadalajara de Homosexuales Católicos y Amigos. En julio de ese mismo año, festejaron su primer aniversario; y en una nota publicada en la sección “Correo” del número 9 de *Crisálida*, compartieron sus logros y objetivos a un año de su formación:

Ya es un año de lucha constante en el amor de Cristo para intentar y, en algunos casos, lograr, una sensibilización de personas y grupos hacia la comunión de ideas entre homosexualidad y Fe cristiana. Continuaremos tratando de obtener respuesta hacia nosotros por parte de la estructura eclesiástica sin detenernos hasta lograr la aceptación por amor y sin prejuicios de los homosexuales, tanto hombres como mujeres, que reclaman con respeto el orgullo de ser reconocidos como hijos de Dios ante nuestros hermanos heterosexuales. “Pide, y se te dará; busca, y encontrarás; llama, y la puerta se te abrirá”, Mateo 7:7 (Grupo Orgullo Homosexual de Liberación, 1984c: 12).

Para ese tiempo, ya cuestionaban las justificaciones que desde la perspectiva judeo-cristiana se empleaban para catalogar la actividad homosexual como “inmoral”, utilizando de manera aislada algunos

pasajes de la Biblia. En el artículo titulado “Respuesta a los padres sobre la homosexualidad” (Grupo Orgullo Homosexual de Liberación, 1984b: III), publicado en *Crisálida*, se invitaba a los tapatíos a cuestionar dichos posicionamientos a la luz de las nuevas interpretaciones teológicas; en ellas se afirmaba que los pasajes bíblicos deben ser considerados dentro de su propio contexto y en relación con todas las implicaciones de los hechos involucrados, por lo que resultaba necesario considerar los nuevos conocimientos sobre la homosexualidad.

Asimismo, en otros países ya tenían resonancia los grupos constituidos por homosexuales y lesbianas disidentes de otras denominaciones religiosas. Para ese entonces, en Estados Unidos la Fraternidad de Adventistas del Séptimo Día, Internacional Inc. (organización de apoyo para *gays* y lesbianas adventistas, formada en 1976 y sin afiliación con la Iglesia Adventista del Séptimo Día), ya había solicitado al National Parks Service [Servicio de Parques Nacionales] de Estados Unidos la categoría de “sitio histórico” para el edificio que ocupaba el Bar *Stonewall* en Greenwich Village, en Nueva York (Grupo Orgullo Homosexual de Liberación, 1984d: 5).

En el caso del Grupo Fidelidad Guadalajara de Homosexuales Católicos y Amigos, la información disponible sobre sus liderazgos y jerarquías es prácticamente inexistente. Se sabe que se encontraban organizados en un liderazgo local, y que el contacto para formar parte del grupo estaba a cargo de José Luis, por vía de un apartado postal en la ciudad con el número 1-4580.

No obstante, sus principales puntos de análisis se encuentran en la (re)institucionalización de una pertenencia religiosa que se puede definir como: del catolicismo hegemónico al catolicismo moralmente inclusivo. Si bien conservaban las creencias religiosas y la pertenencia como católicos, la formación del Grupo Fidelidad produjo una ruptura con la postura oficial del catolicismo.

Aun cuando dicho grupo ocupa una posición minoritaria en el campo religioso frente al poder hegemónico de la Iglesia católica, históricamente revela cómo sus integrantes se posicionaron como agentes para modificar las reglas del juego en ese campo.

La relación entre la agencia y el campo religioso por parte de los grupos católicos —ya no sólo de homosexuales sino de LGBT— se ha reproducido en otros contextos, en otras ciudades y en otros países; constituye un frente importante que —desde la resistencia— ha dado visibilidad a la lucha de los homosexuales, lesbianas y otras orientaciones sexuales e identidades de género por ser reconocidas dentro de la Iglesia católica.

Tal clamor protagonizó acalorados debates a propósito del Sínodo Extraordinario de Obispos sobre la Familia, encabezado por el papa Francisco en octubre de 2014 en la Ciudad del Vaticano, en el que destacaron las posturas progresistas de la mayoría de los obispos. El texto señalaba que los *gays* y las lesbianas debían ser acogidos en la Iglesia “con respeto y delicadeza”; asimismo, que debía evitarse “cualquier tipo de injusta discriminación”. Pretendía ser incluido en el documento final: la *Relatio Synodice*, y obtuvo 118 votos a favor; 62 en contra.

Políticamente, la trayectoria del Grupo Fidelidad se inscribe en la institucionalización de una ideología político-social marxista-feminista, ya que estas dos corrientes de pensamiento influyeron fuertemente en la trayectoria del Movimiento de Liberación Homosexual (MLH) de esos años. Mientras Fidelidad se consolidaba como grupo en Guadalajara, a la par se iba escribiendo la historia del Movimiento de Liberación Homosexual mediante el activismo del Grupo Orgullo Homosexual de Liberación (GOHL), el cual —además de luchar por conseguir el respeto a su orientación sexual y a sus derechos— se sumaba a otras luchas.

El Grupo estuvo presente en la marcha que organizó el Frente Nacional en Defensa del Salario, Contra la Austeridad y la Carestía (FNDSAC) el 27 de agosto de 1983. Ese día declararon: “[...] el hecho de haber asistido implica un gran peso en nuestras luchas reivindicatorias como Movimiento de Liberación Homosexual” (Grupo Orgullo Homosexual de Liberación, 1983b: 1).

En noviembre de 1983, el Grupo Orgullo Homosexual de Liberación participó en el Paro Cívico Nacional, junto con Lambda, del Distrito

Federal: “[...] participamos en el Paro Cívico, en nuestra doble calidad de explotados por nuestros patrones y como lesbianas u homosexuales con una forma disidente de amar” (Grupo Orgullo Homosexual de Liberación, 1983d: 3). El Grupo Orgullo Homosexual de Liberación hizo un plantón de cuatro horas en la Plaza de Las Sombrillas. En sus consignas se escuchaba: “Alto a los topes salariales”; “Por la democracia sindical”; “Respeto al derecho de huelga”; “Alto a la represión policiaca contra lesbianas y homosexuales”; “No hay libertad política si no hay libertad sexual”; “Ni enfermos ni criminales, simplemente homosexuales” (Grupo Orgullo Homosexual de Liberación, 1983d: 3).

La participación del Grupo Orgullo Homosexual de Liberación en otras disputas reivindicatorias de izquierda, como sucedió en la Ciudad de México, deja ver sus vínculos con otros movimientos sociales, así como una ideología de izquierda, sustentada en la perspectiva socialista, feminista, al igual que en las ideas marxistas que en estos años resonaban. Como ellos mismos lo señalaron:

[...] la lucha del Grupo Orgullo Homosexual de Liberación en este nivel es anticapitalista, por lo que coincide con quienes luchan por la transformación revolucionaria de la presente sociedad. Ésta es la esencia de la lucha del GOHL (Grupo Orgullo Homosexual de Liberación, 1983e: 10).

A. G., activista de la diversidad sexual desde la década de 1980, señala, a propósito de la línea activista del Grupo Orgullo Homosexual de Liberación:

Justamente el hecho de tomar conciencia de tu opresión es una idea marxista. El movimiento *gay* nunca tuvo alguna relación con la derecha. El movimiento *gay* en Guadalajara siempre estuvo relacionado con la izquierda y no con toda la izquierda, ya que hubo una izquierda muy radical que lo rechazó. Sin embargo, otros grupos de la izquierda estuvieron identificados con el movimiento *gay*, como el Partido Revolucionario de los Trabajadores, que en un tiempo impulsó la candidatura de Rosario Ibarra de Piedra (entrevista personal).

El Grupo se definía como organización social de base. Se identificaban como individuos oprimidos y reprimidos por su orientación sexual. En el nivel ideológico, se definían como una organización democrática que impugna los roles sexuales masculino y femenino impuestos por la clase en el poder, para favorecer sus intereses de explotación y dominio:

El Grupo Orgullo Homosexual de Liberación se cuestiona el papel del Estado en cuanto juez y autodepositario de la moral pública y de los conceptos de normalidad y anormalidad sociales (Grupo Orgullo Homosexual de Liberación, 1983e: 10).

La autodefinition del Grupo muestra claramente la ideología marxista-feminista que circulaba en esos años y en la que surgió el Grupo Fidelidad.

Dicha ideología marxista-feminista posibilitó la creación de puentes del Grupo Fidelidad con un movimiento político como el de Liberación Homosexual, ya que aun cuando en las bases de su formación no se encuentra la reivindicación de derechos en el campo político, la unión que este Movimiento buscaba en Guadalajara y en la Ciudad de México en los primeros años de la década de los ochenta, condujo a que los grupos religiosos para la diversidad sexual y de género se relacionaran también en los asuntos políticos.

En el número 5 de *Crisálida* publicado en diciembre de 1983, Jorge Romero Mendoza publicó una nota que lleva por título “Encuentro de grupos del Movimiento de Liberación Homosexual”; en ella se describe que el Grupo Fidelidad de Homosexuales Católicos de la Ciudad de México convocó a dos reuniones (una el 12 de noviembre; la otra, el 3 de diciembre de 1983) en las que fueron invitados todos los grupos del Movimiento.

Los grupos asistentes de la Ciudad de México fueron Lambda, Discípulo Amado, Nueva Batalla, Unificación, y la Iglesia de la Comunidad Metropolitana. De la provincia, Unificación de Guanajuato, Grupo Orgullo Homosexual de Liberación y Fidelidad de Guadalajara. Los temas de las reuniones fueron la comunicación intergrupala, la

diversidad, el respeto entre instancias, las Estrategias de articulación del Movimiento de Liberación Homosexual, así como el fomento y fortalecimiento del movimiento en la provincia.

Otro de los problemas a los que hacían frente homosexuales y lesbianas en los primeros años de la década de los ochenta eran las redadas a las que se les sometía. Los activistas de la época intentaban combatir tales prácticas de represión a partir de la ideología marxista-feminista de esos años. Una de las más sonadas fue la “redada del millón”, que tuvo lugar el 23 de julio de 1983, perpetrada por la policía del municipio de Zapopan en una fiesta de la comunidad *gay*. Es conocida así porque el total de la extorsión resultó de alrededor de un millón de pesos. Además, fueron detenidas 250 personas y se les abrieron fichas policiales (Grupo Orgullo Homosexual de Liberación, 1983b).

A raíz de estos hechos, durante julio de ese año el Grupo Orgullo Homosexual de Liberación implementó una campaña de denuncias y demandas. Entre las principales acciones realizadas estuvo un mitin en la Plaza de los Laureles, una entrevista de denuncia en *Notisistema*, la publicación de una carta en el periódico *unomasuno* donde se denunciaba la redada, entrevistas con los alcaldes de Guadalajara y Zapopan, así como con los jefes de la Dirección de Seguridad Pública (DSP) de ambos municipios.

Además, el 30 de septiembre el periódico *unomasuno* publicó una carta en apoyo a la campaña del Grupo Orgullo Homosexual de Liberación, firmada por diez grupos del Movimiento de Liberación Homosexual Nacional. Al final de dicha campaña, habían sido enviadas más de 400 cartas de protesta por parte de activistas y organizaciones del país y del extranjero, dirigidas al gobernador de Jalisco, a los alcaldes de Zapopan y Guadalajara, así como a los jefes de la DSP (Grupo Orgullo Homosexual de Liberación, 1983c: 1, 8).

La campaña se distinguió por contar con el apoyo de algunos medios de comunicación, de la presión de activistas y organizaciones nacionales e internacionales. Los resultados se consideraron sin

precedente en la historia del Movimiento de Liberación Homosexual Nacional y consistieron en:

1. [La] anulación de las fichas policiacas de los detenidos en la redada y la destrucción de sus fotografías.
2. La promesa por parte del rector de la DSP zapopana de una carta dirigida a la comunidad *gay*, en la que se manifiesta que los homosexuales no serán molestados, a menos que cometan algún delito o falta administrativa [...].
3. La devolución de \$24 000.00 que, en opinión del director de la DSP Zapopan, corresponden al total de la extorsión policiaca.
4. El despido de elementos de la corporación policiaca que participaron en los hechos (*Op. cit.*: 8).

Los tiempos estaban cambiando. Tres meses después de esta redada, el 1 de octubre de 1983, en la Asamblea Permanente del Consejo de Europa se aprobó por 65 votos a favor, 22 en contra y 5 abstenciones, una propuesta que reconoce los derechos de los homosexuales (Grupo Orgullo Homosexual de Liberación, 1984b: 3).

Además, 1984 fue declarado el Año Internacional de Acción *Gay*. Con ese motivo, en Guadalajara el Grupo Orgullo Homosexual de Liberación solicitaba testimonios sobre casos de tortura física o psicológica. Ellos serían presentados ante el pleno de la Asamblea de la Organización de las Naciones Unidas (ONU), en un volumen especial sobre la tortura física y psicológica a los homosexuales en distintos países, con el propósito de demandar el respeto a los derechos humanos de homosexuales y lesbianas (Grupo Orgullo Homosexual de Liberación, 1984c: 12).

En la Ciudad de México se estima que el grupo Fidelidad desapareció en 1985 (Sánchez, 2003: 105). Por su parte, el grupo de Guadalajara también se desintegró, y en 1985 se fundó en esta ciudad la Iglesia de la Comunidad Metropolitana. Ello ocurrió en un momento en el que el Movimiento de Liberación Homosexual nacional empezó a padecer los estragos de sus escisiones internas:

Los últimos meses han sido difíciles para el movimiento homosexual nacional. El grupo Lambda, uno de los pioneros del Movimiento, se encuentra en receso. El F. H. A. R. (Frente Homosexual de Acción Revolucionaria) ha desaparecido. Los grupos religiosos (Iglesia de la Comunidad Metropolitana y Fidelidad) no hacen mucho ruido. En Guadalajara hemos pagado nuestra cuota: el Grupo Orgullo Homosexual de Liberación, que ha sido iniciador del Movimiento Local y tal vez su instancia más combativa, está pasando por un proceso de reestructuración de futuro todavía incierto, del que todos esperamos una rápida recuperación (Grupo Orgullo Homosexual de Liberación, 1985: 7).

Lo dicho hasta este momento muestra las diferentes interrelaciones entre lo local y lo internacional, en lo que tiene que ver con el campo religioso como con el campo político. En este sentido es necesario destacar que lo sucedido en Guadalajara no era un caso aislado, sino que formaba parte de un entramado de relaciones con otras luchas y causas reivindicatorias en lo político al igual que en lo religioso.

Actualmente, el Grupo Fidelidad constituye una raíz importante del activismo religioso y político, así como de la búsqueda de reconocimiento que hasta nuestros días enfrentan los católicos LGBT para pertenecer plenamente a la Iglesia Católica Romana.

LA IGLESIA DE LA COMUNIDAD METROPOLITANA LA RELIGIÓN EN EL ESPACIO PÚBLICO A TRAVÉS DE UNA IGLESIA ACTIVISTA

Desde su fundación en 1968, la Iglesia de la Comunidad Metropolitana marcó su presencia en el campo religioso como Iglesia activista de los derechos LGBT. A lo largo de su trayectoria, ha construido una peculiar presencia de la religión en el espacio público, en la que una Iglesia conformada por un grupo de orientaciones sexuales e identidades de género excluidas, abogan por el reconocimiento pleno de sus derechos, tanto en el terreno religioso como en el político. La Iglesia de la Comunidad Metropolitana forjó su carácter como Iglesia activista

mediante una fuerte presencia en el espacio público que —en mayor o menor medida— se reproduce en cada uno de los contextos en los que ha ganado presencia.

Dicha amalgama iglesia-activismo estuvo impulsada por la institucionalización de una ideología político-social marcada por la revolución sociocultural de 1968, en la que también se buscaba la reivindicación religiosa de homosexuales y lesbianas. La Iglesia de la Comunidad Metropolitana surgió en Los Ángeles, California, en 1968, en medio de una serie de protestas cuyo objetivo era reivindicar las minorías raciales, étnicas y sexuales, en un clima social en el que una generación de jóvenes reclamaba la transformación de las normas que regían la moral, la sexualidad, el amor.

La trayectoria y la militancia de una Iglesia como la Iglesia de la Comunidad Metropolitana permiten dar cuenta de cómo las religiones contribuyen al desarrollo del proceso de secularización y a la formación de la moral pública, sin interferir con la laicidad del Estado. De acuerdo con Emerson Giumbelli (2008: 80-81), hay “[...] ciertas formas de presencia de la religión en el espacio público que no fueron construidas por oposición a la secularización, sino en su interior”. Por su parte, Paula Montero (2012: 170) señala que los procesos de secularización también “[...] pueden ser pensados como producto del propio trabajo religioso”.

Ambos argumentos encuentran eco en la trayectoria de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana. No obstante, en dicho caso, la agencia para el desarrollo de la secularización se ejerce desde un espacio de resistencia en el campo religioso; desde la transgresión a la moral heteronormativa de las religiones hegemónicas (como la Iglesia católica en México); desde identidades que hacen frente a un doble proceso de marginación: la religiosa y la de la normalización de la sexualidad.

La Iglesia de la Comunidad Metropolitana también revela un proceso de (re)institucionalización de la ideología religiosa que se define en una trayectoria que va del cristianismo pentecostal al cristianismo ecuménico. Su creación en Los Ángeles, California, estuvo influida considerablemente por el movimiento pentecostal que se

desarrolló en Estados Unidos en la década de los cincuenta. La separación de las Iglesias pentecostales de la Iglesia Histórica Metodista favoreció el crecimiento y expansión de las primeras —al igual que de los grupos carismáticos—, hasta convertirse en una de las principales fuerzas religiosas de la Unión Americana (Sánchez, 2003: 66-67).

El auge del pentecostalismo en Estados Unidos —así como la trayectoria religiosa de su fundador, el reverendo Troy Perry— dentro de una Iglesia pentecostal, permiten destacar las fuertes raíces pentecostales que la Iglesia de la Comunidad Metropolitana tuvo en su etapa fundacional. Sin embargo, su expansión transnacional en contextos religiosos tan diversos la han llevado a asumir una postura ecuménica que les ha permitido consolidar su presencia en el campo religioso.

En los primeros años de la segunda década del siglo XXI, la Iglesia de la Comunidad Metropolitana se posiciona como una Iglesia en crecimiento: tanto en su membresía como en su financiamiento. Hasta junio de 2012, contaba con

[...] 242 lugares autorizados para el ministerio en 40 países, los cuales incluyen 56 nuevas Iglesias autorizadas para empezar labores, 16 ministerios autorizados que no son parte de la iglesia, y 170 iglesias afiliadas.

Estados Unidos es el país con la mayor cantidad de lugares autorizados para el ministerio (139 de los 242); sin embargo, en América Latina se registró la mayor cifra de iglesias nuevas (35 de las 56). Brasil, con 18 nuevas iglesias, encabeza el crecimiento de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana en esta región (Metropolitan Community Churches, 2012). Para enero de 2015, la cantidad de iglesias afiliadas aumentó a 201 (*Op. cit.*, 2015).

Las congregaciones de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana disponen de un presupuesto anual total que supera los 20 millones de dólares (*Op. cit.*, 2013).

Sus principales fuentes de recursos son los diezmos y las herencias que algunos feligreses de nivel socioeconómico alto —quienes por lo general habitan en países con gran desarrollo económico— donan a la

Fraternidad Universal de Iglesias de la Comunidad Metropolitana. Todos los reverendos y obispos de la Fraternidad y sólo miembros de las Iglesias de Estados Unidos están obligados a diezmar mensualmente.

Por ejemplo, en la iglesia de Toronto, Canadá (una de las más grandes, con una membresía de alrededor de 700 personas), se recaudan cerca de 350 000 dólares al mes. En el resto de las Iglesias, el diezmo se aporta de manera voluntaria; con ello se sufragan los gastos de la iglesia misma y así se genera su autonomía económica.

Dado tal proceso de expansión mundial, la (re)institucionalización del capital religioso de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana se define por un liderazgo transnacional (femenino) así como por una estructura jerárquica y organizacional (vertical) mucho más compleja que la de otras Iglesias que tienen presencia nacional o local.

Todas las Iglesias de la Comunidad Metropolitana integran la Fraternidad Universal de Iglesias de la misma denominación, la cual —conforme a la nueva estructura organizacional que entró en operaciones en 2010— cuenta con una Junta de Gobierno de la que se desprenden cuatro cargos principales: presidente, vicepresidente, secretario y tesorero.

De acuerdo con los estatutos, el cargo de presidente debe ser ocupado por el actual moderador de la Fraternidad Universal de Iglesias de la Comunidad Metropolitana; en este caso, la reverenda Rachelle Brown, quien se desempeña como moderadora interina desde octubre de 2016. Actualmente, las oficinas centrales de quienes ocupan dichos cargos se ubican en Sarasota, Estados Unidos. Los cambios en organización y estructura de la Fraternidad incluyeron la venta de la sede mundial en West Hollywood para descentralizar y recortar gastos.

De la Junta de Gobierno dependen cuatro comités permanentes y tres equipos. Los comités están integrados en las funciones básicas de trabajo de la junta de gobierno, mientras que los equipos pueden ser situacionales, asociados a un área prioritaria o a un problema, por lo que no están diseñados para mantenerse de manera permanente (Metropolitan Community Churches, 2014).

El Comité para el Desarrollo tiene a su cargo la supervisión de los esfuerzos de recaudación de fondos de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana, al igual que la diversificación de las fuentes de ingresos de los donantes.

El Comité de Finanzas se encarga de revisar la salud financiera de la Fraternidad Universal de Iglesias de la Comunidad Metropolitana y —con base en el rendimiento— hace recomendaciones a la Junta de Gobierno (*Ibid.*).

El Comité de Gobierno se ocupa de asegurar que la Fraternidad Universal de Iglesias de la Comunidad Metropolitana cumpla con los requisitos descritos en sus estatutos, así como de la planificación de la reunión de negocios de la Conferencia General; asimismo, facilita los nombramientos para el Grupo de Tareas Internacional, el Comité de Nominaciones de Moderadores, el Comité de Nominaciones de la Junta de Gobierno y los Estatutos de los equipos.

Finalmente, el Comité de Planificación Estratégica tiene a su cuidado crear un proceso para la aprobación y actualización del plan estratégico de la Fraternidad Universal de Iglesias de la Comunidad Metropolitana (*Ibid.*).

Sobre los equipos, el de Auditoría supervisa anualmente los estados financieros de la Iglesia mediante firmas de contadores públicos certificados externos. También se asegura de que el Consejo de Administración se adhiera al cumplimiento de las leyes de información financiera.

El equipo de Comunicación procura que la Junta de Gobierno ofrezca la oportunidad de dar y recibir información fuera de las estructuras formales de liderazgo de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana: “[...] comunicar al mundo con pasión y claridad que somos más fuertes juntos” (*Ibid.*).

El Equipo de Tareas Internacionales se encarga de hacer recomendaciones de fondo en términos estructurales, eclesiales y programáticos al Consejo de Administración de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana, para —más tarde— hacer cambios o modificaciones en sus estatutos. Con el propósito de impulsar el crecimiento de ésta a

escala mundial, resulta prioritario el trabajo que desde 2007 realiza el Equipo de Tareas Internacionales, conformado por un grupo de laicos y clérigos de todo el mundo cuya función es buscar estrategias de expansión y fortalecimiento (*Ibid.*).

La estructura organizacional de la Fraternidad Universal de Iglesias de la Comunidad Metropolitana también incluye un Consejo de Ancianos, integrado por reverendos distinguidos en su liderazgo pastoral, más que por un rango etario, de acuerdo con los estatutos de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana (artículo VC3) (*Ibid.*). Se trata de un organismo autorizado por la Conferencia General para desarrollar un papel pastoral y dirigir la vida espiritual de la Fraternidad.

El primer Consejo de Ancianos fue la Junta Directiva de la Iglesia sede Los Ángeles, conformada por voluntarios. Después de la primera Conferencia General, los ancianos eran elegidos por los laicos; el clero, en un proceso de designación en el periodo entre conferencias.

Con el tiempo, algunos de los ancianos fueron personal de tiempo completo de la Fraternidad Universal de Iglesias de la Comunidad Metropolitana. Posteriormente se creó un sistema en el que los ancianos fueron nominados y elegidos por regiones; como la Región 6, en la que se encontraba México y era dirigida por D. G. (*Ibid.*).

A partir de 2010, con la puesta en marcha de la nueva estructura organizacional en la que se creó una Junta de Gobierno, los ancianos ya no son elegidos sino designados por el moderador; aprobados por el Consejo de Administración; y confirmados por la Conferencia General (artículo VC3 de los estatutos de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana) (*Ibid.*). De acuerdo con dichos estatutos, el Consejo de Ancianos también constituye un símbolo de la unidad en la diversidad de las Iglesias. Sus responsabilidades resultan fundamentales para el crecimiento y liderazgo de la Iglesia:

La responsabilidad primaria de los ancianos será dar el liderazgo pastoral y el cuidado para la Fraternidad en nuestro viaje espiritual. Los ancianos deben ejercer la autoridad espiritual y pastoral para construir una visión compartida para la Fraternidad, prepararla para el futuro, y apoyar su

dirección estratégica. Los ancianos sirven como representantes oficiales de la comunidad en las áreas de relaciones públicas y comunitarias; proporcionan supervisión y apoyo a las congregaciones; consultan con las Iglesias cuestiones relacionadas con el desarrollo de la iglesia; y cumplen con otros deberes eclesiales y ceremoniales (artículo VC3.b. de los Estatutos de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana) (*Ibid.*).

La estructura organizacional de la Fraternidad Universal de Iglesias de la Comunidad Metropolitana también comprende el trabajo que reverendos y laicos realizan en distintos ministerios en los que salen a la superficie los objetivos y las causas en las que se enrola la Iglesia. Los principales Ministerios son los de

- Justicia Global
- Teologías
- Desarrollo de Liderazgo
- Reflexiones Cristianas
- Ecumenismo e Interreligiosidad
- Juventud
- Transexuales
- VIH-sida
- Matrimonio Igualitario
- Ayuda en Desastres
- Combate a las Adicciones
- América Latina
- Asia y el Pacífico
- Personas de Ascendencia Africana
- Inclusión Heterosexual

La estructura organizacional de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana, igualmente, se vincula con grupos y Organizaciones No Gubernamentales (ONG) que están afiliadas a la Iglesia. En inglés se les conoce como *parachurches*. Ejemplo de ellas es la Comunidad Metropolitana, A. C. (Comac), en Monterrey, Nuevo León, que trabaja

en áreas relacionadas con la prevención, educación e información sobre VIH-sida, así como con la promoción y defensa de los derechos humanos, la no discriminación, la cultura de la paz, al igual que la salud sexual y reproductiva.

En México, la historia de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana inició en la década de los ochenta, en el marco de la ideología político-social marxista-feminista en la que surgió el grupo Fidelidad en Guadalajara. De acuerdo con Luis Arturo Sánchez (2003: 104):

[...] el primer intento por crear una Iglesia de la Comunidad Metropolitana en México fue promovido por algunas lesbianas en San Miguel de Allende, Guanajuato, pero su esfuerzo no llegó a consolidarse.

La Iglesia se fundó gracias al estadounidense John P. Doner Bolyard, maestro en trabajo social quien en 1981 inició con un grupo de oración y estudio bíblico en la Ciudad de México. John Doner no era un líder o especialista religioso: su iniciativa de crear una Iglesia de la Comunidad Metropolitana en México más bien estuvo marcada por una visión profética en la que vislumbró que la Ciudad de México necesitaba un ministerio para *gays* y lesbianas.

Doner fue hijo único en una familia que le heredó una estricta formación religiosa imbuida en una iglesia evangélica en Fort Collins, Colorado. En 1966 se casó con una peruana a quien propuso matrimonio debido a la culpabilidad que le generaba el “pecado” de tener relaciones sexuales con hombres. Ocho años después se separó y, por medio de su nueva pareja varón, conoció a un joven que acudía a los servicios de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana ubicada en Denver: “[...] en marzo de 1977 fui por primera vez; y desde entonces, nunca falté” (*Op. cit.*: 105-106).

En 1978 Doner hizo un viaje de dos semanas a México, como lo hacía cada año para pasar sus vacaciones. Sin embargo, esa vez a su regreso sintió el “llamado de Dios” en el sentido de iniciar un ministerio cristiano para la comunidad lésbico-homosexual y llevarles la “buena nueva” del amor de Dios.

En ese entonces, los únicos ministerios con lesbianas y *gays* latinos se encontraban en los Estados Unidos, en la ciudad de Miami, Nueva York, Nogales, Arizona y los Ángeles (*Op. cit.*: 106).

En enero de 1980 su padre murió de enfisema pulmonar. El acontecimiento lo animó a cumplir con lo que pensó era la voluntad de Dios y, en diciembre de ese año, viajó a México. Su primer destino fue Acapulco, donde un día por la noche se encontró a un muchacho que distribuía propaganda que decía: “A los católicos, a los sacerdotes: ser *gay* no es un ‘pecado’”, firmado por el Grupo Fidelidad (*Op. cit.*: 107-108). Este joven le platicó que dos meses antes se había formado en la Ciudad de México el grupo cristiano llamado Fidelidad y lo invitaron a una reunión.

Semanas después, ya en la Ciudad de México, John se dirigió a los integrantes del grupo para explicarles su idea de crear una Iglesia; pero ellos no mostraron interés, ya que Fidelidad tenía su objetivo muy claro: promover un cambio en la perspectiva de la Iglesia católica sobre la homosexualidad (*Op. cit.*: 108).

Sin embargo, en esa reunión se encontraban Carlos Águila (actor) y su pareja Horacio Flores (bailarín y coreógrafo), quienes asistían por vez primera y sí se interesaron en la propuesta de Doner:

El 9 de febrero John se reunió con ellos y les contó de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana y de Troy Perry. La visión de la Iglesia los animó a iniciar reuniones regulares los sábados, para estudiar la Biblia. Las reuniones se realizaron en la casa de Horacio y Carlos; en tanto, John decidió tomar un curso de fotografía en San Miguel de Allende, Guanajuato, para poder iniciar su negocio (*Ibid.*).

Otra persona importante en la fundación de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana fue un sacerdote anglicano *gay* que John conoció en la reunión con el grupo Fidelidad; tras conocer su idea de fundar una Iglesia, apoyó a John con algunos materiales. Con el paso del tiempo, el interés decayó, así como la asistencia a los estudios bíblicos. John

pensaba que había sido por su culpa, por no estar durante la semana animando a la gente y haciendo contactos; para él resultó muy difícil mantener el grupo (*Op. cit.*: 109).

La pequeña agrupación continuó con sus reuniones de estudio bíblico y círculos de oración en la casa de Horacio, en la contra esquina del Sanborns de Avenida Cuauhtémoc, frente al Hospital General. En ese tiempo, organizar un servicio regular resultaba complicado, ya que el único que tenía experiencia era Doner, quien había participado durante tres años en la Iglesia de la Comunidad Metropolitana de Denver (*Ibid.*).

A diferencia de Guadalajara, en dicha Iglesia de la Ciudad de México algunas mujeres participaron en esa primera etapa de la Iglesia. De hecho, la primera santa unión fue entre dos de ellas: Rosa María y Toña (*Op. cit.*: 110). Aun cuando para 1981 la Iglesia de la Comunidad Metropolitana de la Ciudad de México contaba con una trayectoria muy corta, seis de sus integrantes estuvieron presentes en la Convención General en Houston. Ello representó la presencia —por primera vez— de un grupo de latinos en estos eventos (*Op. cit.*: 109).

En Guadalajara, la formación de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana estuvo vinculada con el activismo que en la primera parte de la década de los ochenta comandaba el Grupo Orgullo Homosexual de Liberación, encabezado por Pedro Preciado, su principal líder. En junio de 1984, el Grupo organizó una semana cultural en la que se incluyó la conferencia titulada “El homosexual y la Biblia”, a cargo de Armando Hernández —quien era director de la Iglesia en América Latina—, su pareja y John Doner.

En la conferencia vendieron ejemplares del libro *También es nuestro Dios*, de Thomas L. R. Swicegood, en el que se relata la historia de la Fraternidad Universal de Iglesias de la Comunidad Metropolitana de manera novelada. Después de la conferencia, hubo varios interesados en formar una Iglesia de esa filiación en Guadalajara; entre ellos, T. G. (quien fue su primer líder) y V. A. Ambos eran profesores y pertenecían a Iglesias cristianas.

Un mes después de la semana cultural, en julio de 1984, John Doner regresó a Guadalajara durante diez días para localizar a los interesados. Dos meses después de su visita, en septiembre de 1984, se realizó el primer estudio bíblico en casa de V. A. La asistencia de 12 varones homosexuales a este primer estudio bíblico marcó el inicio de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana en Guadalajara. El siguiente se realizó en noviembre de 1984, en casa de T. G., quien tenía el pie enyesado y no podía salir, por lo que dirigió el estudio bíblico en su departamento. En esa ocasión, los asistentes decidieron que él sería el líder espiritual y coordinador de los estudios bíblicos.

En enero de 1985, T. G. y su grupo solicitaron ser integrados como parte de la Fraternidad Universal de Iglesias de la Comunidad Metropolitana.

Un mes después, el 24 de febrero de 1985, fueron reconocidos como “Grupo de Estudio Iglesia de la Comunidad Metropolitana de Guadalajara”. T. G. fue el coordinador de adoración.

En septiembre de ese mismo año, también se reconocieron ante la Fraternidad los primeros ocho miembros de la Iglesia en Guadalajara, y el doctor Armando Hernández (coordinador de la Fraternidad en América Latina) les entregó su certificado de feligresía.

Para obtener la membresía, los integrantes de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana tomaron un curso básico sobre la Biblia, así como un taller sobre homosexualidad y cristianismo, en el que se les explicaba que podían ser cristianos y homosexuales, sin sentirse rechazados por Dios.

La trayectoria relatada hasta este momento destaca el hecho de que, si bien el reconocimiento oficial de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana de Guadalajara se realizó en 1985, el grupo empezó a reunirse desde septiembre de 1984. Tales anclajes temporales permiten situar el surgimiento de dicha Iglesia en esa ciudad en el marco de la institucionalización de una ideología político-social que se ha definido como “peligro y estigmatización”.

En *Pureza y peligro...*, Mary Douglas (1973) da cuenta de la función clasificadora de los símbolos en la construcción de un orden social

por vía de las relaciones que en culturas concretas se establecen con lo puro y lo impuro, lo cual la lleva a formular el concepto de *contaminación*, el cual se entiende como “una fuente de peligro dentro de una clase diferente” (135).

Douglas recurre a las ideas de *contaminación* y a los *poderes* de contaminación. Aquéllas operan en un nivel instrumental y expresivo mediante la construcción de códigos morales, así como de la carga simbólica de las creencias y de las ideas, expresando una visión del orden social.

Mientras que los poderes de contaminación constituyen peligros

[...] que pueden desencadenar las personas de modo consciente o inconsciente, pero que son parte de la psique y que no pueden comprarse ni aprenderse por iniciación ni adiestramiento (153).

En Guadalajara, la fundación de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana coincidió con la epidemia del sida que a mediados de los años ochenta atacó fuertemente a los homosexuales. Dicha epidemia puede entenderse desde la perspectiva de Mary Douglas, en tanto los homosexuales fueron estigmatizados y representados bajo la lógica de plantear un peligro social.

En septiembre de 1985 apareció la primera publicación de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana en la revista del Grupo Orgullo Homosexual de Liberación, *Crisálida*, en la que establecían su postura como Iglesia frente a la epidemia del sida, que ya había dejado estragos considerables entre los homosexuales tapatíos. En esta publicación, destacan:

El sida, como las demás enfermedades, no es castigo divino. Ha surgido en nuestro tiempo como surgieron otras enfermedades desconocidas en la antigüedad [...]. Independientemente del origen oscuro de la enfermedad, sabemos que actualmente es un problema de salud pública que sólo venceremos con el esfuerzo unido de todos, pidiendo al Señor Nuestro Dios que nos ayude y que, a través de su luz, los científicos encuentren el medio eficaz de control. [...] Dios está con los enfermos del sida ayudándo-

los a luchar y dándoles esperanza frente a la enfermedad. Sabemos que Dios está del lado de los oprimidos, que Dios nos ama a todos. Nos ama sin importarles que seamos homosexuales. Ama a las personas con sida y no castiga con enfermedades ni muerte a ningún individuo o grupo en particular (Grupo Orgullo Homosexual de Liberación, 1985: 4).

En el número de *Crisálida* de septiembre de 1985, la Iglesia de la Comunidad Metropolitana de Guadalajara también se anunciaba como una Iglesia inclusiva, y destacaba el derecho que tiene toda persona a participar en las actividades espirituales y sociales de su comunidad (véase la imagen 2, en la siguiente página).

El ambiente de represión y estigmatización que en este tiempo se vivía hacia los homosexuales quedó claramente delineado en el artículo “La ofensiva antihomosexual del Estado”, escrito por Márgaro Cortés, activista de la diversidad sexual. En él señala:

El Derecho y la Moral han sido tomados por el Estado como armas para legitimar la represión [...]. La ofensiva antihomosexual del Estado es más evidente en su ejercicio a través de los aparatos de control y represión como los cuerpos policiacos, los centros laborales, los medios masivos de comunicación, el cuerpo legislativo, y su reproductor máximo: la familia. Los medios masivos de comunicación nos estigmatizan, fomentando y manteniendo los estereotipos, los prejuicios, los tabúes y la desinformación que existe acerca de la homosexualidad: *Alarma, Alerta, Impacto* y *Televisa* son ejemplos. El caso más reciente es el manejo que se ha hecho en relación al sida. La lucha hay que concebirla como la liberación sexual y social, liberación del ser humano en toda su capacidad de expresión (Grupo Orgullo Homosexual de Liberación, 1983e: 2-3).

Al llegar 1985, el Grupo Orgullo Homosexual de Liberación pasaba por un proceso de reestructuración y un futuro incierto. En el contexto nacional, también eran tiempos difíciles para el Movimiento de Liberación Homosexual. El Grupo Lambda, estaba en receso, y el Frente Homosexual de Acción Revolucionaria (FHAR) había desaparecido.

Imagen 2

<p>gohl</p> <p>El GOHL es un grupo que lucha porque los derechos de los homosexuales sean una realidad, para ello promueve actividades y proyectos que concienticen y organicen a la comunidad gay en torno a esa lucha.</p> <p>GOHL A. Postal 1-1f93</p>	<p>El GOHL abre su CENTRO DE APOYO A LA COMUNIDAD GAY Margil de Jesús 115 S.L. y ofrece los siguientes servicios:</p> <p>Consultorio médico Consultorio psicológico previa cita al teléfono 25-04-08 Información y atención sobre el sida</p>
<p></p> <p>IGLESIA de la COMUNIDAD METROPOLITANA</p>	<p>La I.C.M. es una iglesia que admite a toda clase de personas sin ninguna distinción de raza, color, posición social, creencias políticas, sexo o preferencia sexual.</p> <p>Creemos que a todo ser humano tiene que dársele la oportunidad de participar de la gracia y la salvación que Cristo ofrece y que tiene todo el derecho de servir a Dios sin reserva alguna.</p> <p>Creemos que toda persona tiene el derecho de participar en actividades tanto espirituales como sociales en su comunidad.</p> <p>Para mayores informes comunicarse al 19-54-32</p>
<p>GRUPO NUEVA GENERACION GAY</p>	<p>Somos un grupo de lesbianas y homosexuales democráticos. Nos definimos como un grupo político, social y cultural y de ayuda a toda persona gay que lo solicite. Ofrecemos también asesoría legal y consulta médica.</p> <p>Apartado Postal 1-4171 Guadalajara 1. Jalisco, Méx.</p>

NUEVA DIRECCION: CRISALIDA, a. postal 36-218, Guadalajara, Jal., 44760

Anuncio de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana en la contraportada del número 11 de *Crisálida*, septiembre de 1985.

Mientras el Grupo Orgullo Homosexual de Liberación vivía su proceso de crisis y reestructuración, surgían nuevas agrupaciones como Nueva Generación *Gay*, un grupo de lesbianas y homosexuales que “unidos a las nuevas generaciones inquietas y con ideas”, deseaban dotar de nuevos aires al movimiento (Grupo Orgullo Homosexual de Liberación, 1985: 5).

La agrupación nació el 16 de mayo de 1985, a raíz del lanzamiento del candidato a diputado *gay* por el XII distrito de Jalisco: Andrés Solís Cámara, del Partido Revolucionario de los Trabajadores (PRT).

Entre las actividades de Nueva Generación *Gay*, se puede mencionar su evento “Un día en nuestra liberación *gay*”, en el que se realizó el panel “Encuentro y perspectivas del movimiento *gay* en Guadalajara”,

con la participación de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana de Guadalajara, el Grupo Orgullo Homosexual de Liberación, así como representantes de la revista *Crisálida*.

También se realizó un desfile de modas travesti con representantes de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana de Guadalajara, la Central Camionera, El Parque Revolución, Las Sombrillas, y la Estética de Toño. El ganador fue el representante de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana, seguido del de Las Sombrillas (*Ibid.*).

En febrero de 1986, la Iglesia de la Comunidad Metropolitana de Guadalajara festejó su primer aniversario como iglesia de la Fraternidad Universal de las Iglesias de esa denominación, con la realización de su primer culto religioso por quien en ese momento era su pastor en la Ciudad de México: el Reverendo Horacio Flores. La ceremonia se llevó a cabo en una iglesia episcopal ubicada en el centro de Guadalajara, detrás del periódico *El Occidental*.

En ese primer aniversario, G. P. ya era uno de los principales elementos para ejercer el liderazgo de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana. T. G. conoció a G. P. por la Asociación Scout en Guadalajara; ambos se hicieron muy buenos amigos y, cuando se abrió el grupo de la Iglesia, T. G. lo invitó a unirse a ellos. Para finales de la década de los ochenta, las capacidades de G. P. como líder y predicador lo llevaron a asumir el rol de copastor y mano derecha de T. G.

En junio de 1986, T. G. aceptó la invitación para ser parte del Instituto Samaritano en Los Ángeles y formarse como clérigo de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana.

Entre sus maestros estuvo el reverendo Troy Perry, quien además de ser el fundador, en ese momento era el líder internacional e impartía un curso sobre la historia de la Fraternidad Universal de Iglesias de la Comunidad Metropolitana.

T. G. viajó durante varias temporadas a Estados Unidos para concretar su formación como clérigo y asistió a las reuniones del Consejo Internacional de Iglesias; en ellas se hablaba de los asuntos más delicados que enfrentaban los clérigos en distintas partes del mundo. Tal formación consolidó sus habilidades como líder, ya que

—en la transición de grupo de oración y estudio bíblico a iglesia— T. G. se puso en contacto con distintas agrupaciones y organizaciones de la ciudad (así como con los dueños de los antros *gay*), con el propósito de pedir su cooperación para montar la iglesia.

Todos ellos nos ayudaron a comprar las sillas, el altar, el ambón: todo lo que se necesitaba para la iglesia. Hubo mucha ayuda en ese momento (entrevista personal).

La recompensa a todos los esfuerzos llegó con la consagración de la primera capilla de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana, en junio de 1987, en la colonia Chapalita, a cargo del sacerdote jesuita Jorge Manzano, a quien T. G. había conocido tiempo atrás. De ahí en adelante, la iglesia siguió creciendo en membresía y llegó a reunir a alrededor de 100 personas.

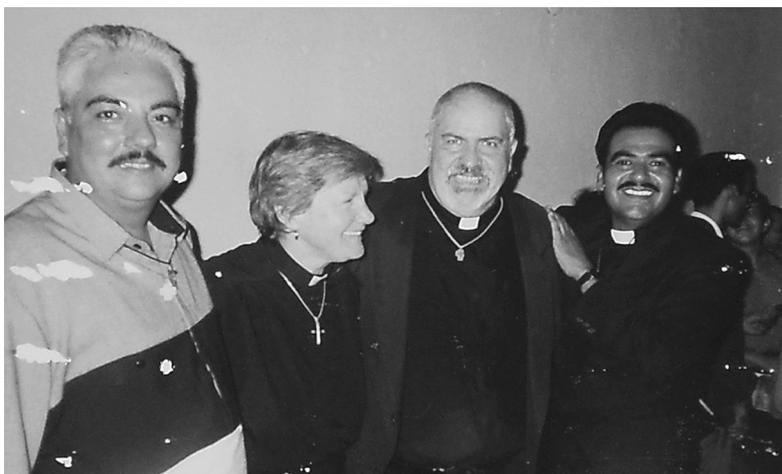
Esta buena faceta de ganancia de nuevos miembros coincidió con la visita del fundador: el reverendo Troy Perry, quien estuvo en Guadalajara en 1991, antes de que el congreso de la Asociación Internacional Lésbico *Gay* (ILGA) fuera suspendido por las fuerzas conservadoras de la ciudad, acontecimiento que claramente permite delinear la ideología del peligro y la estigmatización.

Durante el liderazgo de T. G., se suspendieron en Guadalajara las marchas para la diversidad sexual, dado el ambiente conservador que políticamente se imponía sobre la ciudad, así como los estragos que la epidemia del sida dejó entre los activistas tapatíos. Sin embargo, durante esos años la Iglesia de la Comunidad Metropolitana de Guadalajara marcó su trayectoria como Iglesia activista mediante otras tácticas que contribuían a la construcción de una moral pública que trascendía la moral heteronormativa, legitimada religiosa y políticamente. Es decir, participaban en la construcción de una sociedad más secularizada.

T. G. trabajó muy de cerca con los grupos activistas de la diversidad sexual. A principios de la década de los noventa, participó en un foro de Televisa Guadalajara, para hablar de los derechos de la diversidad sexual.

También fue panelista en el programa *¿Y usted qué opina?*, de Nino Cañún, que se transmitía en cadena nacional por el Canal 2 de Televisa. En ambos programas, los grupos de activistas fueron quienes lo invitaron para que hablara de la postura que sostenía la Iglesia de la Comunidad Metropolitana sobre la Biblia y la homosexualidad.

Imagen 3



Troy Perry, fundador de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana en Estados Unidos durante su visita a Guadalajara. De izquierda a derecha: D. V., la reverenda Judy Dahl (directora de Alcance Global de la Fraternidad Universal de Iglesias de la Comunidad Metropolitana), el reverendo Troy Perry y el reverendo D. L. (pastor de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana La Santa Cruz).²

La participación en tales espacios televisivos dio visibilidad a la Iglesia de la Comunidad Metropolitana, al igual que a T. G. como su líder, ya que en distintas ocasiones fue entrevistado por periódicos locales y nacionales; incluso de América Latina, en el contexto de la suspensión del congreso de la International Lesbian and Gay Association.

² Imagen tomada del archivo personal de D. L.

La faceta activista de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana alentaba las charlas que T. G. impartía sobre homosexualidad y cristianismo en centros de readaptación social, hospitales y otros lugares donde le abrían las puertas o le solicitaban que asistiera.

Después del conflicto por la suspensión del congreso de la International Lesbian and Gay Association y los estragos que había dejado la epidemia del sida, el activismo en Guadalajara quedó considerablemente debilitado, además de que los grupos de la diversidad sexual se encontraban en la mira del gobierno conservador de Gabriel Covarrubias Ibarra, quien fue presidente municipal de 1989 a 1992 por el Partido Revolucionario Institucional (PRI).

Sin embargo, lo dicho hasta este momento muestra cómo la lucha política y la religiosa por la reivindicación de derechos y libertades, por la construcción de una moral pública heterodoxa y post-heteronormativa (*queer*), surgieron en temporalidades cercanas, compartiendo espacios, estableciendo alianzas y sumando esfuerzos. Como lo señala A. G., uno de los primeros activistas de la diversidad sexual en Guadalajara:

Si nos conocemos todos es porque tanto los de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana como los del Grupo Orgullo Homosexual de Liberación [...] y los de no sé qué, finalmente confluyen en lo mismo. Nos cruzamos mucho. Hay muchos cruces de un montón de cosas. Entonces no es que existan los grupos como entidades aparte una de otra, sino que toda la gente se conoce. Bueno, algunos sí asistían más a la cuestión de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana; pero había gente que estaba en un grupo y en otro (entrevista personal, A. G.).

En este primer periodo fundacional no hubo ningún enfrentamiento ni relación con algún representante de la Iglesia católica. Sin embargo T. G. sabía que ellos estaban al tanto del trabajo que había realizado en la Iglesia de la Comunidad Metropolitana. Además, hubo oportunidades en las que se produjeron acercamientos; como cuando un obispo de la diócesis de Colima le envió personas que podían enrolarse en la

iglesia; o en las ocasiones en las que el sacerdote jesuita Jorge Manzano asistía y oficiaba en dicho espacio de oración.

Las disputas por los liderazgos resultaron de gran importancia para la historia de la Iglesia en Guadalajara, debido a las fragmentaciones internas que se produjeron.

En 1992, después de la visita de Troy Perry, la historia de dicha Iglesia en esa ciudad quedó marcada por cambios importantes en el interior del grupo, los cuales iniciaron con la designación de T. G. como coordinador de Área de la Fraternidad Universal de Iglesias de la Comunidad Metropolitana para México y Centroamérica en 1991.

Quedó a cargo de las Iglesias de Guadalajara, Ciudad de México, Cuernavaca, Costa Rica y Buenos Aires. Esta decisión se tomó después de que T. G. terminó su formación en el Instituto Samaritano y fue ordenado clérigo de la Fraternidad. En este cargo T. G. fue el sucesor de Armando Hernández, pastor de la Iglesia de esa denominación en la Ciudad de México.

El nuevo papel que T. G. desempeñaba en la Fraternidad Universal de Iglesias de la Comunidad Metropolitana lo hizo ausentarse a menudo de la iglesia de Guadalajara, con el propósito de viajar a las demás Iglesias o a las reuniones que la Fraternidad celebraba en Estados Unidos. G. P. (quien ya cumplía funciones de copastor) quedó a cargo de la iglesia de Guadalajara.

Esta etapa de cambios internos se cruzó con el liderazgo de D. L., quien —después de una serie de vicisitudes— conduciría a la Iglesia de la Comunidad Metropolitana en Guadalajara a una de sus etapas de mayor crecimiento y consolidación.

D. L. empezó a cobrar relevancia como líder en el marco de las ausencias de T. G. —quien debía cumplir sus funciones de coordinador de área—, así como de las salidas temporales de G. P., quien viajaba a Estados Unidos con el propósito de montar sus exposiciones pictográficas.

Al poco tiempo, T. G. tomó la decisión de entregar el local de Chapalita en el que se ubicaba la Iglesia y desmontarlo; aunque un grupo

de feligreses —entre los que se encontraba D. L.— seguía reuniéndose de manera independiente en la casa de G. P.

Ante la presión de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana de Estados Unidos por recuperar el espacio, T. G. volvió a convocar a la gente y —de acuerdo con lo señalado por D. L.— empezó a caer en prácticas como utilizar el dinero de la iglesia para su beneficio personal. Más tarde quedó fuera de ella debido a tales acusaciones.³

Lo dicho hasta aquí muestra que la primera separación al interior de la Iglesia de Guadalajara ocurrió cuando ya estaban en funcionamiento tanto el grupo liderado por G. P. como el que se encontraba a cargo de T. G.; mientras, D. L. formaba parte de uno y de otro, apoyando considerablemente a T. G. en las labores de la iglesia. Con el tiempo, por petición de T. G., D. L. también se fue haciendo cargo del grupo de estudio bíblico y —algunas veces— del culto de adoración del domingo.

La relación entre T. G. y D. L. se volvió cada vez más tensa debido a dos factores. El primero: los cambios de ubicación que argumentaban falta de dinero (de Chapalita a Francisco de Aiza, y de ahí a la colonia Las Águilas, con F. B., quien prestó un espacio en su casa para la iglesia). El segundo: la relación y cercanía de D. L. y D. V. (su pareja) con el pastor de la Ciudad de México, el reverendo J. S., hecho que para T. G. implicaba una alianza en su contra.

La estancia de la Iglesia en la colonia Las Águilas, en la casa de F. B., se prolongó durante tres meses, más o menos. A muchos integrantes no les gustó el estilo de F. B.:

Él quería dirigir, mandar. Y se perdió mucho la seriedad; se perdió mucho el respeto. Y dijimos: “Nosotros nos retiramos” (entrevista personal, D. L.).

A D. L. y otro grupo de feligreses no les parecía ese nuevo rumbo que tomaba la Iglesia. Así que hablaron con G. P., quien les sugirió que regresaran a su grupo.

³ Es necesario destacar que las acusaciones de quienes T. G. considera sus “detractores”, coinciden en señalar el mal manejo de los recursos de la iglesia.

Mientras tanto, T. G. permaneció con su grupo. Ésta sería la segunda fragmentación al interior de la Iglesia en Guadalajara. Ante tal hecho, Larry Rodríguez (reverendo de la Fraternidad Universal de Iglesias de la Comunidad Metropolitana) viajó a Guadalajara para investigar qué estaba sucediendo. Esa reunión concluyó con la destitución de T. G. como coordinador de Área; permaneció dentro de la iglesia, pero sólo como clérigo. D. V., pareja de D. L., ocupó el cargo como coordinador de Área; tres años más tarde, el reverendo J. S. (de la Ciudad de México) lo sucedió en el cargo.

Años más tarde, en 1997, las licencias clericales de T. G. fueron revocadas por parte de la Fraternidad Universal. En la carta en la que esta decisión se le daba a conocer, se argumentaba el mal manejo financiero de la iglesia, así como “muchas otras circunstancias”, entre las que se encontraba la responsabilidad por un anuncio publicitario de la iglesia en el que aparecía un hombre con poca ropa. En ese tiempo, G. P. también se retiró de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana en Guadalajara; una vez más, la iglesia se desintegró.

Era la tercera vez que la Iglesia de esa ciudad sufría una caída a causa de los conflictos que se vivían entre los liderazgos, no desde la feligresía. Ello dejaba al descubierto su fragilidad institucional en el campo religioso.

D. L. recuerda que mucha gente le decía que no podía dejar que la iglesia se fuera abajo. Ante la insistencia, decidió iniciar con un grupo de oración en el taller donde se ubica la vulcanizadora de la que es propietario. Comenzaron con reuniones de ocho personas, una vez a la semana. Se fue corriendo la voz y poco a poco fue llegando más gente.

Tiempo después, uno de los integrantes ofreció su casa en Santa Elena Alcalde para realizar las reuniones, y el grupo se desplazó para allá. Más tarde rentaron el local donde se estableció la iglesia desde 1997 hasta 2005.⁴ En menos de un mes, el local en renta para la iglesia

⁴ De 2005 a 2008, la iglesia continuó dando servicio en el mismo espacio, bajo el nombre de Iglesia de la Reconciliación.

quedó listo, y el reverendo J. S. se encargó de hacer la consagración, a la que asistieron alrededor de 50 personas.

Durante el liderazgo de D. L., la iglesia tuvo su momento de mayor crecimiento en asistentes y actividades. Recuerda:

Después del servicio, teníamos convivencia; se jugaba lotería. Teníamos una convivencia bella: eso fue jalando más y más gente, y creció la iglesia.

El crecimiento de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana de Guadalajara se debió también a que tuvo visibilidad en algunas revistas para homosexuales de circulación nacional, como *Homópolis* y *Rola Gay*. En esta última, los servicios religiosos y las celebraciones de las santas uniones ocuparon varias de las páginas de la publicación. El encargado de *Rola Gay* mantuvo buenas relaciones con el líder y la feligresía de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana en Guadalajara, por lo que acordaron un anuncio de la iglesia en la revista, a cambio de la distribución de sus ejemplares en Guadalajara.

La asistencia era flotante: acudían a los servicios entre 50 y 80 personas. Sin embargo, llegó al siglo XXI como una iglesia fuerte y estable que formaba parte de una nueva ideología que inició en el cambio de siglo. El reactivamiento de las marchas de la diversidad sexual en el año 2000, marcó el inicio de una etapa nueva para el activismo LGBT. Ello dio lugar a una ideología en torno a los derechos y libertades en la que ganaba visibilidad la necesidad de un Estado laico que garantizara la libertad de participación política y religiosa, así como el derecho al matrimonio y a formar una familia para las identidades LGBT.

En la nueva etapa se producen también entrecruces de lo político y lo religioso, observables en la trayectoria de la Iglesia, como ocurrió en el proceso electoral de 2003 en Guadalajara. En ese año, el activista de la diversidad sexual A. G. contendió como candidato del Partido México Posible⁵ a la diputación local por el distrito 11.

⁵ Fue un partido político mexicano con una ideología de izquierda moderna que en su plataforma política se pronunció en favor de la despenalización del aborto, así

En ese momento, A. G. —quien seguía desarrollando su trabajo en *Homo Sapiens Sapiens*— disputó la diputación local contra Aristóteles Sandoval, quien fue gobernador del Estado de Jalisco del 1 de marzo de 2013 al 15 de diciembre de 2018. La candidatura de A. G. fue posible debido a la presencia en México Posible de muchos militantes de la diversidad sexual. Aunque al final de la campaña rompió con el partido, hubo votación en su favor y su nombre apareció en la boleta electoral.

A. G. reconoce la ayuda que recibió de D. L., pastor de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana, quien apoyó su candidatura las veces que lo presentó ante los feligreses de la iglesia como candidato de la diversidad sexual, que contendía por una diputación local en Guadalajara:

Me impulsó un poquito; en la medida de sus posibilidades, siento que me ayudó. El hecho de que yo estuviera participando un poquito más de cerca con él, hizo que pudiera tener más votos y esas cosas. Yo confiaba en que D. L. era un líder. De hecho, yo le reconozco mucho a D. L. eso. Le he dicho muchas veces: “Eres un líder comunitario y tienes esa capacidad de convocatoria que no has perdido, porque se sigue hablando de ti mucho” (entrevista personal).

También es necesario destacar que para 2003 los activistas de Guadalajara se encontraban alineados en dos grandes frentes; incluso en algunos momentos la Iglesia desempeñó el papel de mediadora

como de la diversidad sexual y familiar. Obtuvo su registro durante 2002-2003. En las elecciones de 2003, Patricia Mercado fue electa candidata presidencial; sin embargo, el partido no obtuvo el mínimo de votos necesario para conservar su registro. México Posible logró visibilidad debido a los enfrentamientos que su plataforma política desató con algunos jerarcas de la Iglesia católica, al grado de que representantes de este partido interpusieron una denuncia ante la Comisión de Delitos Electorales contra cuatro obispos católicos: Mario de Gasperin, de Querétaro; Felipe Aguirre Franco, de Acapulco; Jacinto Guerrero Torres, de Tlaxcala; y Florentino Olvera Ochoa, de Cuernavaca, por su presunta responsabilidad al llamar a los católicos a no votar por quienes promueven temas como el aborto y el matrimonio igualitario.

en algunas reuniones en las que se pretendía conciliar las demandas tanto de la Coalición de Organismos y Activistas de la Diversidad Sexual con Trabajo en Sida y Derechos Humanos (COASIDH), como del Movimiento Unificado por la Diversidad Sexual en Jalisco (Mudisej). Para la VII Marcha de la Diversidad Sexual realizada el 28 de junio de 2003, ambos grupos conciliaron sus diferencias y unieron sus voces en las demandas para la diversidad sexual.

El tema electoral marcó el transcurso de ese año, ya que el sector LGBT fue blanco de los partidos para obtener una mayor cantidad de votos. El candidato del Partido de la Revolución Democrática (PRD) a la alcaldía de la ciudad de Guadalajara, Víctor Urrea Stettner,

[...] ordenó la fabricación de lujosos pendones supuestamente elaborados por el fantasmal “Comité de Integración Lésbico-Gay”, colgados la víspera de la marcha en las avenidas principales, para luego agradecer ese gesto de apoyo, asistiendo al recorrido (Anodis, 2003).

Mientras, un grupo de jóvenes del Partido Verde Ecologista de México, repartió volantes de su partido durante la marcha, sin explicar su ofrecimiento electoral hacia la población LGBT (*Op. cit.*).

Por su parte, los candidatos del Partido México Posible, que presentó cuatro fórmulas de la diversidad sexual, se hicieron presentes

[...] con tres camionetas, decenas de simpatizantes y sus abanderados, entre los que [destacaban] dos activistas *gays* con trabajo en VIH/sida: A. G. y Martín de Jesús García Lira (*Op. cit.*).

Ante tal panorama, el presidente de Colega O hizo un llamado al voto razonado en las elecciones próximas a realizarse. A. G. no ganó la diputación local por la que contendía; sin embargo, su candidatura visibilizó las demandas de la población LGBT de la ciudad, la cual comenzaba a convertirse en objeto de disputa electoral.

Mientras tanto, la Iglesia de la Comunidad Metropolitana prosiguió su trayectoria en la ciudad como iglesia activista. En el terreno

religioso, aparte del servicio dominical abrieron nuevas actividades: los martes, un grupo de oración; los jueves, un grupo de estudio bíblico. Además, los feligreses complementaban su labor en la iglesia al formar parte de algunos de los ministerios que D. L. formó, como el de “Colores” (encargado de difundir la labor de la iglesia con los grupos de la diversidad sexual en bares y discotecas); el de Alanon (para los integrantes de la iglesia que padecían alcoholismo); el de la mujer (encargado de acercar a más mujeres a la iglesia); y el de VIH-sida (enfocado a la prevención de la enfermedad y combate del estigma y discriminación de los homosexuales diagnosticados como seropositivos).

En el terreno político, la Iglesia de la Comunidad Metropolitana de Guadalajara prosiguió con sus acciones para prevenir el VIH-sida y combatir tanto el estigma como la discriminación hacia los homosexuales. Se mostraba así no sólo como iglesia para la diversidad sexual, sino como iglesia activista. D. L. recuerda que la muerte de José Luis Núñez —quien dirigía el Ministerio de VIH-sida—, así como la muerte de otros miembros de la iglesia por la misma causa, fueron momentos muy difíciles por los que atravesaron los integrantes de la iglesia:

Llega un momento en que te encariñas con la gente y tú no la ves como enfermo: tú lo ves como gente normal, como gente sana; pero la gente con VIH-sida tenían recaídas. Y les bajan las defensas tanto, que en un momento están bien y al otro día están de muerte. O en un santiamén se mueren. Y mucha gente se nos murió (entrevista personal).

La Iglesia estuvo presente en distintos foros en los que se hablaba de la prevención del VIH-sida y los derechos de la diversidad sexual, organizados por instituciones como la Comisión Ciudadana de Estudios contra la Discriminación; la Fundación Pereyra, A. C.; la Universidad de Guadalajara; la Red Democracia y Sexualidad; la Universidad Pedagógica Nacional; y Patlatonalli.

Durante el liderazgo de D. L., la relación con los grupos activistas de la ciudad como *Homo Sapiens Sapiens*, Patlatonalli, Colega O, Comité Humanitario de Esfuerzo Compartido Contra el Sida, Osos Tapatíos y Unión de Amigos *Gays* de Guadalajara, siguió siendo muy buena, a pesar de los conflictos que hubo al interior de la iglesia y que en cierto modo debilitaron su imagen hacia el exterior. Continuó la relación en la que la lucha política y la religiosa se intersectaron; empero, desde ambos frentes, posiciones y pertenencias quedaban del todo claras.

También participó con los grupos activistas de la ciudad en calidad de iglesia activista que luchaba en el terreno político como un grupo más de la diversidad sexual. A. G., activista de la diversidad sexual, señala:

A fin de cuentas, la Iglesia de la Comunidad Metropolitana también hacía un trabajo político innegable. O sea, ellos han estado presentes prácticamente en todas las marchas, en todas las reuniones a las que han sido convocados para las cuestiones políticas. O sea, nada que ver con el asunto religioso. Ahí sí no se hablaba de religión: se hablaba de grupos, de estrategias, de las cosas que estaban haciendo. En algún momento hubo el intento de hacer un Movimiento Unificado de la Diversidad Sexual Jalisco (así se llamaba), y ellos asistían como Iglesia de la Comunidad Metropolitana; pero no tenía nada que ver con la religión, sino como grupo (entrevista personal).

El proceso de intersección —y al mismo tiempo de delimitación de fronteras entre un campo y otro— se vivía también desde el frente político, donde se reconocía la militancia de la Iglesia, tal como lo señala A. G.:

Yo, A. G., particularmente, no tengo esa necesidad religiosa. Yo he estado muy cerca de gente de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana. Incluso D. L. me invitó muchas veces a los ritos que ellos tenían; pero yo fui muy claro con él en que yo estaba participando en términos de militancia y no en la cuestión religiosa. Sin embargo, asistí varias veces a las sesiones de

la Iglesia de la Comunidad Metropolitana con respeto, porque de verdad que me producía respeto. Yo veía en la Iglesia de la Comunidad Metropolitana una fuerza que reforzaba la política. Reforzaba lo que nosotros estábamos haciendo. Eran también militantes *gay*: aparte de tener sus prácticas religiosas, eran *gays* y luego militantes *gays*. O sea, no sólo *gays*, sino *gays* conscientes de su posición en la vida social; conscientes de su opresión, por decirlo de alguna manera, y luchando en el terreno político también (entrevista personal).

Al igual que durante el liderazgo de T. G., cuando D. L. estuvo al frente de la iglesia no se buscó acercamiento o enfrentamiento con la jerarquía de la Iglesia católica en la ciudad, lo que una vez más revela la estrategia de invisibilización que aplicaron los representantes del monopolio católico ante la opción religiosa que la Iglesia de la Comunidad Metropolitana constituía.

Sin embargo, católicos que discretamente expresaban su disidencia ante la postura oficial de su iglesia sobre la homosexualidad, entraron en relación con D. L.:

De la Iglesia católica había un grupo que se llamaba Morecet, que eran Misioneros del Espíritu Santo. Trabajamos mucho en el Hospital Civil, con gente con VIH; y ahí conocimos a este grupo. Ellos empezaron a trabajar con nosotros y nos dieron cursos de tanatología, para que nosotros pudiéramos dar soporte a las personas que eran responsabilidad nuestra, por pertenecer a la comunidad de la diversidad sexual. Después llegó fray Mariano de Jesús. Vive todavía. Él quería ser parte de la iglesia (a veces iba a oficiar a la iglesia); y las monjas, súper amigas de nosotros (entrevista personal).

El liderazgo que D. L. ejercía concluyó en 2005, cuando la iglesia se separó de la Fraternidad Universal de Iglesias de la Comunidad Metropolitana. La raíz de esta decisión estuvo en la designación en 2002

de D. G. como obispa (*elder*)⁶ de la Región 6 (en la que se encontraba México). Con este nombramiento, D. G. cambió su residencia a la ciudad de Monterrey y —tres años más tarde, en 2005— a Guadalajara, donde intentó hacer varios movimientos alrededor de la Iglesia, los cuales terminaron por fracturarla y desintegrarla.

El nombramiento de D. G. coincidió con una serie de cambios estructurales que se realizaban en la Fraternidad Universal y que culminaron en 2005 con la designación de la reverenda Nancy Wilson como moderadora. Antes de ser dividida en regiones, la Iglesia de la Comunidad Metropolitana se organizaba por distritos a nivel mundial con un respectivo *elder* u obispo por distrito. La decisión de dividir por regiones iba acompañada de una reestructuración en todas las áreas, como la selección de los clérigos y el código de conducta para éstos, por mencionar algunos ejemplos.

La Región 6 que coordinaba D. G., abarcaba el sur y suroeste de Estados Unidos (California, Nuevo México, Arizona, la parte occidental de Texas), México y Centroamérica, hasta Panamá. Como los obispos y obispas no hablaban ni comprendían el idioma español, decidieron agrupar América Latina en la región a cargo de D. G., quien —durante los veranos— comenzó a estudiar español en Guadalajara, junto a otro grupo de estadounidenses; entre ellos, la anterior moderadora de la fraternidad: Nancy Wilson.

En el tiempo en que D. G. permaneció en Guadalajara, la Iglesia mantuvo presencia prácticamente en tres iglesias y grupos distintos en la misma ciudad. Más que deberse a un crecimiento o diversificación de su feligresía, ello estuvo relacionado con las diferencias prevalecientes entre los distintos líderes. La primera fue la Iglesia de la Comunidad Metropolitana La Santa Cruz, a cargo de D. L. Sin embargo, en 2003 dos integrantes de ella decidieron separarse y

⁶ De acuerdo con el reverendo H. G., el título con el que son reconocidos dentro de la fraternidad es el de *elder*, que en español se traduce como “presbítero”. Sin embargo, en México las labores de un *elder* corresponden más con las de un obispo; es decir: un *elder* coordina, visita, ordena. “En cuanto a función, es equiparable a la de obispo”.

formar la Iglesia Ecuménica Transfiguración, la cual recibió el apoyo de D. G., quien pretendía que dicha instancia también formara parte de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana bajo el liderazgo de T. G.

El tercer caso fue el Grupo Iglesia de la Comunidad Metropolitana Gdl, que tenía como líder a T. G., quien después de muchos años decidió formar otra Iglesia de la Comunidad Metropolitana en la ciudad, independiente de la que encabezaba D. L. Con la de Guadalajara, T. G. escribió otra parte de su historia dentro de la Fraternidad Universal de Iglesias de la Comunidad Metropolitana. Años antes, D. G. ya le había entregado la carta en la que especificaba que se reintegraba como clérigo de la Fraternidad.

Esa nueva etapa de T. G. en la Iglesia de la Comunidad Metropolitana inició en 2004. Cada domingo se reunía un grupo de aproximadamente 15 personas en las instalaciones del grupo *Homo Sapiens Sapiens*,⁷ que desde finales de la década de los noventa logró gran visibilidad por su trabajo con los Hombres que tienen Sexo con Hombres (HSH).

Además de la Iglesia mencionada —que se congregaba por asuntos religiosos—, en el espacio de *Homo Sapiens Sapiens* se reunían grupos de distinta índole: “Amor”, con fines sociales, así como reuniones de las organizaciones de la diversidad sexual con objetivos políticos.

Debido a los conflictos que había al interior de la Iglesia, en algún momento A. G. (líder de *Homo Sapiens Sapiens*) se preguntaba si había hecho bien en prestarles el lugar para celebrar sus reuniones ahí. Sin embargo, en ese momento T. G. contaba con todo el apoyo de D. G. De hecho, la base de los conflictos había sido la propuesta de que T. G.

⁷ *Homo Sapiens Sapiens* se fundó en 1999 y se mantuvo trabajando hasta 2004, en un espacio ubicado en la calle Alcalde, en el centro de Guadalajara. Era un establecimiento de prevención, en el que había una condonería, la primera en Guadalajara. Para solventar el costo de realizar sus actividades, un par de veces recibieron apoyos gubernamentales. Después, con recursos propios, realizaron su trabajo como organización civil. La labor de la organización se suspendió cuando los recursos se acabaron, y las actividades dejaron tan agotados a sus principales integrantes que ya no tuvieron ánimo para seguir adelante.

fuera el líder general de las tres Iglesias de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana en Guadalajara.

La relación de D. G. con la Iglesia Ecuménica Transfiguración ya era tan cercana que —de haber aceptado el liderazgo de T. G.— hubiera formado oficialmente parte de la Fraternidad Universal de Iglesias de la Comunidad Metropolitana.

En el caso de D. L., las diferencias que sostuvo con D. G. se debieron a que aquél se negó a aceptar el liderazgo de T. G.:

A fuerzas quería meter a T. G. en mi iglesia; pero meterlo para que él fuera líder. ¡No! Es que él desaprovechó su oportunidad. Él no hizo nada por la iglesia; él destruyó la iglesia muchas veces, y yo empecé de ceros. Ni les pedí a Estados Unidos ni a T. G. una silla, ni a nadie. Empezamos totalmente de ceros; entonces, qué a gusto que después de muchos años que está la mesa servida, vienen a sentarse y a mandar. Les dijimos que no (entrevista personal, D. L.).

Después de la negativa de D. L. (respaldado por J. S., pastor de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana de la Ciudad de México), en 2005 se separaron de la Fraternidad Universal de dichas Iglesias y se constituyeron como Iglesias de la Reconciliación; mantuvieron los locales donde se ubicaban los templos, la feligresía y sus ritos. El cambio implicó únicamente la denominación distinta.

De acuerdo con H. G., obispo de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana para Iberoamérica (y quien desde 2003 trabajaba con D. G.), el proceso para desafiliar a la Iglesia de la Comunidad Metropolitana La Santa Cruz de la Fraternidad Universal de dichas Iglesias consistió en el envío de un comunicado abierto a la iglesia a partir del cual se les dio un tiempo para que respondieran, aceptaran o negociaran las condiciones que ponían en riesgo su salida. Sin embargo, la de La Santa Cruz nunca dio respuesta al comunicado.

Al percatarse de la situación, D. G. decidió que ya no habría más Iglesias de la Comunidad Metropolitana en la ciudad, por lo que el grupo de T. G. también se desintegró. Desde 2005 hasta 2008, la Iglesia

de la Comunidad Metropolitana no tuvo presencia en Guadalajara con una iglesia o grupo de oración.

Sin embargo, en 2008 la presencia de la Iglesia se reactivó con el grupo de oración y estudio bíblico, el cual hasta la fecha sigue reuniéndose. Inicialmente, los líderes de este grupo fueron J. G. y D. H., una pareja de varones estadounidenses quienes ya habían estado al frente de dos grupos de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana en Houston, Estados Unidos. Ambos conocieron tanto a la obispa D. G. como a H. G. en la Conferencia General de dicha Iglesia en 2007, realizada en Scottsdale, Arizona, a la que asistieron como líderes de su grupo, adscrito a dicha Iglesia en Texas. Para este momento, ya alentaban la idea de mudarse a México después de su jubilación.

En el encuentro con D. G., le expresaron su deseo de retirarse a Guadalajara y abrir un grupo de oración y estudio bíblico en la ciudad. Sin entrar en detalles (como si se tratara de un asunto secreto), D. G. los puso al tanto de la situación que se vivía en Guadalajara y les refirió que otros grupos ya habían desaparecido en esa ciudad; pero ellos se mantuvieron firmes en su deseo de abrir un nuevo espacio.

A finales de 2007, entraron en contacto con el reverendo H. G., y en mayo de 2008 realizaron la primera reunión de su grupo de oración y estudio bíblico de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana: “Para noviembre ya teníamos un grupito grande, porque conocimos mucha gente de la Parroquia Anglicana” (entrevista personal, J. G. y D. H.).

La conformación del grupo de la Iglesia en Guadalajara estuvo influida por las relaciones que sus líderes establecieron en la Parroquia Anglicana de San Marcos. Desde que se asentaron en Guadalajara —antes de la formación del grupo de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana—, J. G. y D. H. se integraron a los servicios dominicales que se celebraban en inglés en la Parroquia Anglicana, pues se trataba de una iglesia inclusiva.

Invitaron a los feligreses a las reuniones de la Iglesia y abrieron un grupo en *Yahoo*, por medio del cual también llegaron nuevos integrantes (como Lisa, una mujer transexual que vivía en Chapala).

Con la feligresía de la Parroquia Anglicana de San Marcos construyeron una relación más sólida debido a las afinidades que descubrieron que tenían con el padre M. S. (un sacerdote homosexual interesado en temas de diversidad y diálogo interreligioso), quien inició de manera más abierta e intensa la política de inclusividad dentro de San Marcos. También se integró al grupo de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana.

Por su parte, el reverendo H. G. invitó a algunas personas que habían formado parte de dicha Iglesia en etapas anteriores, y en la página de internet de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana Región 6 (actualmente, Iglesia de la Comunidad Metropolitana Iberoamérica) colocó la noticia sobre la apertura de un nuevo grupo en la ciudad. Para sorpresa de J. G. y D. H., algunos de los ex integrantes de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana formaban parte de la feligresía de la Parroquia Anglicana; entre ellos G. P., quien había sido pastor interino durante el liderazgo de T. G. y gran impulsor de D. L. dentro de la iglesia.

Desde su formación en 2008, este grupo ha tenido tres ubicaciones diferentes en la Zona Metropolitana de Guadalajara: el primer año, en la colonia Providencia; el segundo, en Las Águilas; el tercero, en Zapopan. Los asistentes al grupo de oración y estudio bíblico de la Iglesia integran un grupo flotante, que podría dar el paso para convertirse en iglesia si reúnen al menos 30 personas y si designan a algún pastor que se haga responsable tanto de los servicios de comunión como del liderazgo.

Por lo pronto, desde el 5 de mayo de 2012, el reverendo H. G. reactivó los servicios de comunión; en promedio, una vez al mes con los integrantes del grupo de oración y estudio bíblico. Este hecho puede considerarse como un primer paso en la transición a “Iglesia”.

Para J. G. y D. H., la invitación a que otras personas se unieran a la iglesia resultó asunto complicado porque en muchos casos creen que no se trata de una invitación a un grupo religioso sino más bien a una fiesta o una orgía, y lo religioso se emplea para disfrazar la situación. Así lo expresan:

Invitamos a alguien en el grupo de los osos [tapatíos],⁸ nada más por el *chat*; y les dije: “¿Por qué no vienen?”. Y vinieron. Uno de ellos ya venía con intenciones [de ligar]. Nada más tenía los ojitos [...], y fue cuando el padre [M. S.] comentó: “Debes poner unas reglas, unos topes: que las personas que vienen respeten a las parejas que ya están aquí. Que no empiecen con que ‘Ah, yo voy a interrumpir esto; que yo quiero a éste y que se separen’”. Entonces pusimos las reglas del grupo y precisamente esa semana vino el chavo. Entonces cuando leímos eso, estaba sentado junto a mí y le hizo: “¡Ash! Y yo por eso vine”. Nunca más volvió (entrevista personal, J. G. y D. H.).

Dada la tendencia a la homoerotización de los espacios, la cual ocurre en algunos grupos de homosexuales y responde al *habitus* grupal homosexual identificado por Guillermo Núñez (1999), en algunas Iglesias para la diversidad sexual y de género (como la Iglesia de la Comunidad Metropolitana) ha resultado complicado separar las prácticas religiosas del “ligue” que algunos de los integrantes pretenden llevar a efecto.

El caso de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana Casa de Luz, en Monterrey, es un ejemplo que los inspira a seguir trabajando por el crecimiento de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana en Guadalajara:

La Iglesia de Casa de Luz en Monterrey comenzó así chiquita como nosotros, y tuvieron bastantes problemas por la política, porque el gobierno no quería darles el terreno para llamarle “iglesia”. Se reunían en una casita. Esa casa se convirtió en iglesia. Y ahora tienen como unos 100 miembros. El director o el líder era argentino o uruguayo; era muy buen predicador, así como el padre [M. S.]: muy listo en sus lecturas, en sus ejemplos. Pero terminó su contrato de tres o cuatro años y regresó a Uruguay con su pareja (entrevista personal, J. G. y D. H.).

⁸ Los Osos Tapatíos, A. C., constituyen un grupo conformado por varones homosexuales en Guadalajara. En el argot homosexual, los osos se distinguen por su complejión robusta, así como por vello facial y corporal abundante.

Por ahora han logrado sus primeros objetivos: iniciar el Grupo de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana en Guadalajara y participar en la marcha de la diversidad sexual desde 2011. El camino por recorrer implica que los integrantes actuales hagan crecer al grupo, ganen mayor aceptación en la comunidad LGBT en Guadalajara y se enteren de los proyectos que emprenden los distintos grupos de la diversidad.

En 2013 se sumaron a dos marchas organizadas por los colectivos LGBT: la marcha del silencio en conmemoración de las víctimas de homofobia y la marcha de la diversidad sexual centrada en el apoyo al matrimonio igualitario en Jalisco. La presencia del grupo de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana en las marchas (motivada por un ex integrante) les permitió retomar —al menos en las consignas— tanto las raíces activistas de la iglesia como la presencia en el espacio público.

Aun cuando la participación del grupo de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana en la marcha de la diversidad sexual de 2013 es significativa para su propia historia, resulta importante definirla como táctica de visibilización y apoyo a la comunidad LGBT, más que como táctica política, como sucedió principalmente durante el liderazgo de T. G. y D. L.

Si bien la Iglesia de la Comunidad Metropolitana en Guadalajara no mantiene ya la resonancia religiosa y política de sus etapas anteriores, su contribución en ambos campos sigue vigente, como lo señala A. G.:

Lo que pasa es que existen muchos vínculos que parece que no existen; pero existen. Nos conocemos todos y nos ubicamos perfectamente: todos (entrevista personal, A. G.).

Sin embargo, la separación y autonomía que existen en Guadalajara entre el frente político y el frente religioso no son compartidas en toda la Iglesia de la Comunidad Metropolitana. En Europa y algunas regiones de América Latina (como Brasil), la Iglesia de la Comunidad Metropolitana se conoce como la Iglesia de los derechos humanos,

mientras que algunos templos de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana en Estados Unidos son el lugar de reunión de los activistas.

En el caso de Guadalajara, las posibilidades de que una iglesia como la de la Comunidad Metropolitana vuelva a ser un eje que articule una causa común o las demandas de los diferentes colectivos, parecen escasas si consideramos las fragmentaciones que privan en algunos grupos, la particularidad de intereses alentados por las diferentes orientaciones sexuales e identidades de género (*gays*, lesbianas, bisexuales, trans, *queer*, y otros) para construir una agenda que contemple objetivos en común.

Sin embargo, tales diferencias no impiden que grupos de la sociedad civil y grupos religiosos compartan en ciertos momentos el espacio público —tal como sucede en las marchas de la diversidad sexual— y convengan en el desarrollo del proceso de secularización, al igual que en la construcción de una moral heterodoxa y post-heteronormativa (*queer*).

En la actualidad, Guadalajara mantiene un vínculo sólido con la Fraternidad Universal de Iglesias de la Comunidad Metropolitana. Además de dirigir un grupo de oración y estudio bíblico, así como contar con una historia de más de tres décadas en esa ciudad, el obispo de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana para Iberoamérica, H. G., es tapatío y radica ahí. Asumió dicho cargo en febrero de 2011, aunque prácticamente se ocupaba del trabajo de América Latina desde que era director de Desarrollo de Iglesias para la zona, cuando D. G. se encontraba a cargo de la Región 6.

En México la única Iglesia de la Comunidad Metropolitana que tiene el estatus de “iglesia” es la de Monterrey: Casa de Luz, que aun cuando inició después de las Iglesias de la Ciudad de México, Guadalajara y Cuernavaca, ha mantenido un trabajo sólido que ha permitido su crecimiento. Además, en 2012 inauguró su presencia en Puebla con la Misión Puebla; y después de ocho años volvió a tener presencia en la Ciudad de México con la Misión Sergio y Baco; de manera más reciente, con la Iglesia del Valle de Anáhuac.

En los planes de crecimiento y expansión para la Iglesia de la Comunidad Metropolitana se incluye fortalecer su relación con otras Iglesias, avanzar en el desarrollo de una relación ecuménica e interreligiosa, tal como sucede en países como Estados Unidos. Mientras tanto, el contacto con la Iglesia católica resulta extraoficial; ocurre mediante la participación de sacerdotes católicos en las Iglesias de la Comunidad Metropolitana de manera informal y muy discreta.

LA FRAGMENTACIÓN DE LA IGLESIA DE LA COMUNIDAD METROPOLITANA

Las disputas en los liderazgos así como las fragilidades organizacionales y estructurales de la Iglesia en Guadalajara tuvieron como consecuencia la formación de dos Iglesias que heredaron el cristianismo ecuménico, resultado de la (re)institucionalización de la pertenencia religiosa pentecostal que marcó el nacimiento de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana.

Mientras la Iglesia Ecuménica Transfiguración (fundada en 2003) construyó una trayectoria restringida al espacio religioso, la Iglesia de la Reconciliación La Santa Cruz (fundada en 2005) se mantuvo como iglesia activista que luchaba por los derechos de la diversidad sexual. Para quienes conformaban la iglesia, sólo se trataba de un cambio de nombre, ya que los líderes religiosos, los rituales, las actividades—incluso la ubicación—, continuaron siendo las mismas.

La creación de la Iglesia Ecuménica Transfiguración y la de la Iglesia de la Reconciliación La Santa Cruz también trajeron consigo la diversificación de la oferta religiosa para la diversidad sexual, que ha tenido lugar en el desarrollo de la institucionalización de una ideología político social marcada por el reconocimiento de libertades y derechos que se disputan en un espacio intersticial como el que se crea con la convergencia del campo religioso, el de la sexualidad y el género, al igual que el político.

Libertad religiosa, libertad de conciencia, libertad sexual, derecho a decidir sobre el propio cuerpo, derecho al matrimonio igualitario, al

igual que derecho a formar una familia, convergen en el reconocimiento del derecho a la diferencia que implica el reconocimiento de la diversidad sexual en igualdad, así como la construcción de una moral pública heterodoxa y post-heteronormativa (*queer*).

Imagen 4



J. S. y D. L. encabezan el contingente de la Iglesia de la Reconciliación durante la marcha de la diversidad sexual de 2006 en Guadalajara.⁹

La Iglesia Ecuménica Transfiguración se configuró en Guadalajara en 2003, después de que Silvia, Martín y Alfonso: sus líderes, se separaron de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana La Santa Cruz bajo el liderazgo de D. L.

En ese año realizaron la consagración de su capilla, ubicada en una bodega en la que se almacenaban fibras. Asimismo, la iglesia mantuvo sus funciones durante aproximadamente dos años, hasta 2005, cuando decidieron rechazar el liderazgo de T. G. para constituirse como otra Iglesia de la Comunidad Metropolitana en Guadalajara.

⁹ Imagen tomada del archivo personal de D. L.

Durante 2004 y 2005, varias personas que simpatizaban con el liderazgo de D. G. dentro de su espacio religioso asistieron a los servicios que se oficiaban en la Iglesia Ecuménica Transfiguración.

La información sobre sus líderes resulta muy escasa. Sólo se sabe que Marín y Alfonso eran pareja mientras formaban parte de la iglesia. Aunque era una congregación con una reapropiación del capital religioso definido por un liderazgo local, un tema que ha de destacarse es que ha sido la única iglesia que ha estado bajo el liderazgo de una mujer, Silvia, quien compartió el rol de líder con una pareja de hombres.

La Iglesia de la Reconciliación La Santa Cruz se conformó en 2005, cuando la Iglesia de la Comunidad Metropolitana la Santa Cruz rechazó el liderazgo de T. G. y se desafilió de la Fraternidad Universal de Iglesias de la Comunidad Metropolitana. La iniciativa para crear la Iglesia de la Reconciliación fue del reverendo J. S., en la Ciudad de México, quien tuvo el respaldo de D. L. en Guadalajara. J. S. también había tenido varias diferencias con D. G.:

Dijimos: “Si lo que están peleando es el reconocimiento de la fraternidad, quédense con las siglas de Iglesia de la Comunidad Metropolitana. Nosotros seguimos dando nuestro servicio” (entrevista personal, D. L.).

Al separarse de la Fraternidad Universal de Iglesias de la Comunidad Metropolitana, se formaron dos Iglesias de la Reconciliación: la primera, en la Ciudad de México; la segunda, en Iglesia de la Comunidad Metropolitana Guadalajara. Aquélla es considerada la iglesia madre y por lo tanto el reverendo J. S. (su fundador) fue su principal líder. Mientras que en Guadalajara, D. L. siguió ejerciendo el otro liderazgo.

Aun cuando las Iglesias de la Reconciliación se separaron de la Fraternidad Universal de las de la Comunidad Metropolitana, asumieron los años de historia dentro de ella. Así lo muestra un volante repartido durante la marcha de la diversidad sexual de 2006, en la Ciudad de México. En él, la Iglesia de la Reconciliación destacó 25 años

de liberación, en el marco de su aniversario. También se promocionó como la primera iglesia LGBTTH¹⁰ de América Latina.

Sin embargo, es necesario recordar que la Iglesia de la Comunidad Metropolitana ya había sido precursora en la atención e inclusión de las personas que padecían sida. Asimismo, hace referencia a la presencia de la Iglesia en otras ciudades como Cuernavaca, Buenos Aires, Managua, Monterrey, Caracas y São Paulo. De dicha información no se dispone de evidencia.

El hecho de que la Iglesia de la Reconciliación haya asumido los años de historia en los que estuvo en funciones como Iglesia de la Comunidad Metropolitana, también quedó claro en la celebración de su xxv aniversario en octubre de 2006 en la Ciudad de México. En ese tiempo cumplían un año como Iglesia de la Reconciliación.

Las contrastantes imágenes presentadas en la siguiente página a propósito del aniversario de la Iglesia de la Reconciliación, muestran una homoerotización del espacio religioso en el que está en juego un *habitus* homosexual que atribuye sentido a los integrantes de la iglesia. Dicha erotización del espacio religioso también revela cómo los capitales homoeróticos intervienen en las disputas por el acceso a los bienes de salvación para las identidades no heterosexuales y constituyen parte de ellas.

En 2008 en Guadalajara, D. L. tomó la decisión de retirarse de la iglesia, lo que inevitablemente condujo a su desarticulación. Desde 2007, empezó a estudiar metafísica, lo que contribuyó a que se diera cuenta de que la iglesia que lideraba ya resultaba insuficiente para él. Seguía disfrutando su servicio como pastor, pero empezaba a tener otras inquietudes relacionadas con lo trascendente. Además, las actividades de la iglesia eran tantas, que habían absorbido completamente su vida. Aun cuando J. S. no estaba de acuerdo con su decisión de separarse, D. L. decidió dejar la Iglesia de la Reconciliación:

¹⁰ La “H” añadida a las siglas LGBT en inglés significa *HIV-positive*; sin embargo, para otros grupos en América Latina, la “H” se refiere a la heterosexualidad. La Iglesia de la Reconciliación la usó en referencia a las personas con sida; es decir, *HIV-positive*.

Vino Jorge. Le entrego el local. Yo recojo mis cosas personales y entrego la iglesia. Les dejé montada la iglesia: todo. Y en el servicio de despedida, les dije: “Convoqué a todo mundo y quiero que vengan, porque me voy a despedir y no me vuelven a ver dentro de la iglesia. Dentro de la iglesia no me vuelven a ver porque mi despedida es definitiva. No es de payasada decir: “Ya me voy y [luego] regreso”. Y se hizo la despedida con un servicio de adoración: una homilía corta. [...] recogí mis cosas personales, todo lo de mi oficina, reconocimientos; y nunca más volví a saber de la iglesia. Si quitaron o no quitaron el local, ya nunca más me enteré (entrevista personal).

Imagen 5



Servicio religioso y show *gay* presentado durante el festejo del XXV aniversario de la Iglesia de la Reconciliación en 2006, en la Ciudad de México.¹¹

¹¹ Imágenes tomadas del archivo personal de D. L.

Después de su separación de la Iglesia de la Reconciliación, D. L. continuó con sus estudios de metafísica en un grupo de Serapis Bey: enseñanzas de los maestros ascendidos,¹² que se reúne en Guadalajara, mientras que la Iglesia Reconciliación de la Ciudad de México se mantiene en funciones. Después de la muerte de J. S., su pareja, R. A., asumió el liderazgo.

En Guadalajara, tanto en el caso de la Iglesia Ecuménica Transfiguración como en el de la Iglesia de la Reconciliación, la falta de un líder que continuara con la trayectoria de ambas Iglesias puede estar relacionado con la percepción de un liderazgo “consagrado” e insuperable de los responsables anteriores, como D. L. Aunque —sobre todo— con una estructura organizacional desgastada que se tradujo en un obstáculo considerable para la institucionalización religiosa.

No obstante, el surgimiento de otras opciones amplió la oferta religiosa para la diversidad sexual, lo cual —sin duda— nos sitúa en la discusión oferta-demanda al considerar que, desde las subjetividades, las necesidades religiosas y las espirituales también se diversificaron.

La trayectoria de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana en Guadalajara en su calidad de iglesia activista transnacional revela cómo las Iglesias para la diversidad sexual y de género han creado espacios de inclusión desde la normalización, lo cual implica el reconocimiento de la diversidad sexual para el acceso a los bienes de salvación en un marco de igualdad.

Sin embargo, dicha normalización no significa un seguimiento de los marcos morales, sino —más bien— su transgresión y resignificación; es decir, no se trata de una normalización que se traduce en

¹² “Los Maestros Ascendidos son Jerarquías de Divina Sabiduría movidos por el Amor, han tenido muchas encarnaciones vividas, superándose en cada una hasta alcanzar la Evolución Jerárquica que los convirtió en Maestros [...]. Han ascendido del Nivel Humano hasta alcanzar la Maestría [...]. El Maestro Ascendido es un hombre completo que ha liberado el Dios que hay en Él, transformando su prisión en un instrumento (físico y psíquico), dócil y totalmente consagrado al Servicio del Alma Espiritual; y entonces, de este modo, de todas las otras Almas”. Entre los maestros ascendidos se encuentran Jesucristo, Saint Germain, Morya, Kwan-Yin, Lady Nada, Serapis y Uriel (Conciencia de ser, s/a).

alienación, sino en autonomía: autonomía para ser creyente y LGBT. Por ello, la inclusión-normalización que se produce en Iglesias como la de la Comunidad Metropolitana contribuye al desarrollo del proceso de secularización y revela las múltiples facetas de la sociedad del porvenir, que —de acuerdo con Gauchet— deja de estar organizada por la creencia.

Es directamente a partir de la constitución de los creyentes en sociedad [...] que emerge la sociedad sin creencia. Entendámonos: una sociedad que puede incluso comportar una mayoría de creyentes; pero que no está organizada por la creencia. [...] A partir de este conjunto de trazos y recorrido que diseñan, podemos precisar mejor qué es una sociedad que funciona por fuera de la religión. En primer lugar, es una sociedad cuyo tiempo dominante no es más el pasado de origen, ni el presente de la trascendencia, sino el porvenir. Sociedad que tiende a organizarse enteramente en vista de su propia producción en el tiempo. [...] La ideología será el discurso de la sociedad sobre sí misma, encargado a la vez de explicar su historia, justificar las elecciones a las que palea por su trabajo político, y ofrecer definición del porvenir (2004).

Las acciones que la Iglesia de la Comunidad Metropolitana ha realizado desde el espacio religioso o público (o los dos) por el respeto de los derechos y libertades en igualdad, constituyen parte de un proyecto político importante para una sociedad del porvenir que se caracterice por el reconocimiento de la diversidad sexual y de género en igualdad, por lo que los derechos humanos siguen siendo un recurso importante para el fortalecimiento de una identidad política y religiosa.

Excurso 3

La Iglesia de la Comunidad Metropolitana

en Brasil: libertad religiosa

derechos humanos y espacio público

En el contexto de la transnacionalización de las Iglesias para la diversidad sexual y de género, en Brasil la Iglesia de la Comunidad Metropolitana representa un caso importante, pues se trata de la denominación religiosa que ha tenido el mayor crecimiento en la región, con la apertura de 18 iglesias nuevas.

La Fraternidad Universal de Iglesias de la Comunidad Metropolitana se ha esforzado por darse a conocer como iglesia “radicalmente inclusiva”, pero también como la iglesia de los derechos humanos. Desde su fundación en 1968 en Estados Unidos, se distinguió por ser una iglesia activista en la defensa de los derechos de homosexuales y lesbianas. Su fundador, el reverendo Troy Perry, cobró gran visibilidad política por su faceta como activista y líder religioso.

La perspectiva de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana como iglesia radicalmente inclusiva y como iglesia de los derechos humanos quedó plasmada en su Confesión de Fe Inclusiva, que se repite cada domingo en los servicios religiosos de todas sus Iglesias.¹³

En el caso de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana Betel (fundada en 2003), la perspectiva e identidad que han configurado al

¹³Creo en Dios, Padre/Madre de todos, que dio la tierra a todos los pueblos y a todos los ama sin distinción. Creo en Jesucristo, que vino para darnos valor, para curar los pecados al margen del amor y para liberar de toda la opresión. Creo en el Espíritu Santo, el Dios vivo que está entre nosotros y actúa en todo hombre y mujer de buena voluntad. Creo en la iglesia que ha sido puesta como farol para todas las naciones, y es guiada por el Espíritu Santo para servir a todos los pueblos. Creo en los derechos humanos, en la solidaridad de los pueblos, en la fuerza de la no violencia. Creo que hombres y mujeres son igualmente humanos. Creo que existe un derecho igual para todos los seres humanos, y que no soy libre mientras una persona permanezca esclava. Creo en la belleza, en la simplicidad, en el amor que abre los brazos a todos, en la paz sobre la Tierra. Creo, siempre a pesar de todo, en la humanidad nueva y que Dios creará un cielo nuevo y una tierra nueva, donde florecerá el amor, la paz y la justicia. Amén.

asumirse como “la iglesia de los derechos humanos” resulta central para entender su ensamblaje de acciones en el espacio tanto religioso como en el público, al igual que su militancia por el reconocimiento y garantía de sus derechos. De acuerdo con su pastor, M. L.:

Betel no es una iglesia LGBT: es la iglesia de los derechos humanos. Como cristianos, creemos que la iglesia no puede ser solamente religiosa: tiene que ser también activista; tiene que involucrarse en la realidad social en la que están inmersas las personas [...]. Queremos que toda nuestra comunidad tenga los mismos derechos (entrevista personal M. L., pastor de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana Betel).

La presbítera L. C. comparte la misma perspectiva:

Precisamente porque para nosotros la Iglesia de la Comunidad Metropolitana es la iglesia de los derechos humanos, somos parte de esta militancia. [...] Yo me considero una activista. Yo me he infiltrado en muchos grupos; pero si tuviera que decir cuál es mi institución de militancia, la Iglesia de la Comunidad Metropolitana es mi institución de militancia (entrevista personal, L. C., presbítera de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana Betel).

Incluso para el pastor M. L., las prácticas de evangelización de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana Betel son una acción militante que sus integrantes llevan a cabo en su participación en eventos como las marchas LGBT de la ciudad, al igual que en los barrios donde se realizan de manera particular: la Marcha contra la Intolerancia Religiosa; la Marcha de las Putas (*vadias*); la Caminata por la Visibilidad Lésbica; así como otros eventos LGBT en el barrio de Lapa.

Aun cuando la Iglesia de la Comunidad Metropolitana realiza un trabajo arduo en la militancia por los derechos de las personas no heterosexuales (reconocido en algunos sectores LGBT en Brasil), a diferencia de lo que sucedió en México, dicha militancia no se desarrolla de manera articulada con los grupos activistas y ONG de la ciudad.

Imagen 6



Integrantes de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana Betel en la Marcha de las Putas (*Vadias*), Copacabana, Rio de Janeiro, 9 de agosto de 2014.¹⁴

Las resistencias para tal articulación política y religiosa se fundamentan en la generalización que se formula —en algunos grupos— sobre la perspectiva religiosa y moral de las Iglesias para la diversidad sexual y de género. Las más de las veces, las coloca como sinónimo de

¹⁴ Elaboración propia.

una moral sexual conservadora, inscrita en una doctrina evangélica, tal como sucede con la Iglesia Cristiana Contemporánea (ICC), la iglesia para la diversidad sexual con la membresía más grande en Brasil.

Por otra parte, las Iglesias para la diversidad sexual y de género, al igual que el movimiento LGBT, no surgieron de manera paralela (como ocurrió en México); por ello, algunas militancias del movimiento negro, ligadas al *umbanda*¹⁵ y al *candomblé*¹⁶ constituyeron la matriz religiosa que a finales de la década de los setenta era necesaria para la unión y consolidación del movimiento lésbico *gay* (orientaciones sexuales no normativas más visibilizadas hasta ese momento).

La perspectiva de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana Betel sobre la evangelización ligada al activismo también es evidente en la “versatilidad” de su espacio religioso. Por ello, el lugar donde diversas identidades LGBT se reúnen para celebrar un culto religioso se transforma en un escenario en el que se debate sobre los derechos humanos para las personas LGBT; o bien en un salón de fiesta donde —además de celebrar un aniversario de la iglesia— quedan expuestos los lazos mediante los cuales sus integrantes viven y construyen el sentido que comparten de *comunidad*.

¹⁵ Religión brasileña con raíces africanas que incorpora elementos cristianos, amerindios y espiritistas. Surgió en la ciudad de Niteroi en el estado de Río de Janeiro a principios del siglo xx.

¹⁶ Religión de origen africano introducida a Brasil a mediados del siglo xvi por los esclavos africanos que llegaron a causa de la trata. Es una religión monoteísta; sus seguidores creen en el dios Olorun y en sus ministros los *orixás*.

Imagen 7



Instalaciones de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana Betel en las que se observa la celebración del servicio religioso, un debate sobre derechos humanos LGB y la celebración de su VIII aniversario.

FUENTE: Elaboración propia.

Como sucede en otros contextos (el mexicano, por ejemplo), la Iglesia de la Comunidad Metropolitana en Brasil se caracteriza por estar integrada mayoritariamente por hombres homosexuales. En la Iglesia de la Comunidad Metropolitana Betel, las lesbianas integran alrededor de 20% de la congregación; otras identidades como las trans, travestis y *queer* tienen presencia incluso menor. En los liderazgos clericales, la reverenda Eliana, en Vitória (Espíritu Santo), y la reverenda Alexia, en São Paulo, son las únicas pastoras ordenadas en Brasil. En la Iglesia de la Comunidad Metropolitana Betel, las mujeres tienen presencia como diaconisas y como presbíteras.

Ante ese contexto, en 2012, en el Encuentro Nacional de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana en Brasil, surgió la propuesta de crear la “Iglesia de la Comunidad Metropolitana de Ellas” (Iglesia de la Comunidad Metropolitana *Delas*), por iniciativa de la reverenda Nancy Wilson, en aquel momento moderadora de la Fraternidad Universal de Iglesias de la Comunidad Metropolitana. Entre los objetivos de dicho ministerio estaba lograr que las mujeres se sintieran reconocidas en los liderazgos de la iglesia, tal como sucedió en Estados Unidos en la década de los ochenta, cuando muchos líderes religiosos murieron a causa del sida y las mujeres tuvieron que asumir los liderazgos.

En la Iglesia de la Comunidad Metropolitana Betel, el ministerio “Iglesia de la Comunidad Metropolitana de Ellas” es liderado por la presbítera de la iglesia, una mujer de 45 años (hija de un pastor bautista) que trabaja como profesora de enseñanza media. Durante diez años estuvo alejada de su iglesia; pero oraba de manera individual. Sentía mucha vergüenza porque la Biblia señalaba que no era posible lo que estaba sintiendo. Hasta que su esposa, con quien sostiene una relación desde hace 18 años, se enteró vía internet de la existencia de una iglesia inclusiva: la Comunidad Betel.

El primer culto al que asistí fue una revolución en mi vida. Estuve tres meses yendo al culto y saliendo sin hablar con nadie, porque salía llorando. No conseguía creer que era compatible mi espiritualidad con mi vida, con

quien yo era. Y ahí fue como si hubiera regresado a casa (entrevista personal, L. C., presbítera de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana Betel).

Después empezó a participar de manera más intensa en las actividades de la iglesia; y —en su rol como presbítera— ejerció uno de los principales liderazgos dentro de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana Betel.

Aun cuando la Iglesia de la Comunidad Metropolitana de Ellas existe para dar visibilidad y empoderamiento a las mujeres dentro de ella, les queda muy claro que el mayor desafío de la que ofrece sus servicios en Brasil consiste en lograr que las mujeres transexuales lleguen y se sientan parte de la iglesia: “El desafío ya no son las mujeres lesbianas, como lo es la cuestión de las mujeres transexuales” (entrevista personal L. C., presbítera de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana Betel).

Hasta ahora la Iglesia de la Comunidad Metropolitana de São Paulo es la que tiene más mujeres, incluyendo mujeres transexuales; una de ellas es la pastora de la iglesia.

La Iglesia de la Comunidad Metropolitana Betel ha conseguido gran visibilidad en los medios de comunicación masiva (sobre todo en los televisivos), por el revuelo que causó su pastor al realizar el servicio religioso en su personaje de Luanda Perón, con el objetivo de dar visibilidad a las identidades trans y *queer*. La primera vez que M. L. montó su personaje *drag queen* en la Iglesia de la Comunidad Metropolitana, fue en una marcha LGBT en la que varios integrantes de la iglesia salieron vestidos de novia pidiendo el matrimonio igualitario en Brasil.

Para él, ser pastor *drag queen* dentro de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana es un hecho que ratifica la postura de su iglesia como “radicalmente inclusiva”; en ella todos son bienvenidos como son. Fuera de su personaje de Luanda Perón, es profesor de educación infantil de primero a quinto año de escolaridad. En su lugar de trabajo saben que es cristiano, pero ignoran que es pastor de una iglesia para la diversidad.

M. L. se crió en una iglesia evangélica muy tradicional, por lo que le resultó muy difícil entender cómo ser homosexual en ese contexto. A los 26 años, se aceptó como homosexual y se vio obligado a dejar su iglesia, debido al rechazo de su comunidad:

Me sentí literalmente mutilado, parecía que habían cortado un pedazo de mí cuando vi que no podía ejercer mi fe como siempre creí; y que todo lo que había hecho de repente no tenía valor porque yo era *gay*. Yo pasé la vida entera como líder del grupo de juventud, realizando música, trabajando en estos ministerios y de repente todo pierde significado y se torna inútil porque soy *gay*. Entonces para mí eso fue una cosa horrible (pastor, Iglesia de la Comunidad Metropolitana Betel).

Después de eso estuvo un tiempo fuera de la iglesia, hasta que un amigo de su hermano lo invitó a conocer la Iglesia de la Comunidad Metropolitana. Aunque al principio mostró alguna renuencia por su incredulidad sobre la posibilidad de que hubiera una iglesia que lo aceptara, un domingo decidió asistir. Lo que más le sorprendió fue que el servicio religioso era muy similar al de su anterior iglesia.

M. L. asistió por primera vez a la Iglesia de la Comunidad Metropolitana Betel en 2008; dos años más tarde inició su preparación para ser diácono, la cual concluyó en ese mismo 2010; sin embargo, permaneció en dicho cargo hasta 2013, cuando fue electo por la congregación como pastor. Es egresado del Instituto de Formación de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana “Darlene Garner”, donde se ordenó como reverendo. Su visibilidad como pastor homosexual-*drag queen* revela la importancia de repensar las identidades de género en una tendencia en la que lo *queer*, como identidad de género, va ganando cada vez mayor espacio y visibilidad.

Imagen 8



M. L. en el servicio religioso de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana Betel y en su personaje de Luanda Perón en una velada de poesía lésbica en la Iglesia de la Comunidad Metropolitana Betel.

FUENTE: Elaboración propia.

El caso de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana Betel en Brasil revela una trayectoria distinta de la que siguió la Iglesia de la misma denominación en México, en tanto su historia no se produjo de manera paralela a la del movimiento LGBT. Sin embargo, sigue siendo una iglesia que se constituye en un espacio entre los campos religioso, político y de la sexualidad y el género, pues al igual que en el caso mexicano, se trata de una iglesia activista que se posiciona en la defensa de los derechos humanos para las personas LGBT.

Asimismo, la trayectoria del pastor y la presbítera de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana Betel coinciden con los casos identificados en México en el sentido de desplegar una agencia resultado de un *habitus* entre medio, que se constituye a partir de la orientación sexual y la identidad de género, así como de la necesidad por acceder a los bienes de salvación, sin dejar de ser sujetos del deseo.

La diversificación de la oferta religiosa para la diversidad sexual

En la segunda década del siglo XXI, el aumento y proliferación de las Iglesias para la diversidad sexual y de género, así como de las Iglesias inclusivas —incluso una incipiente apertura de algunas de las posturas religiosas más conservadoras en torno a las identidades Lésbico, Gay, Bisexual y Trans, LGBT—, nos posicionan ante una imagen distinta del campo religioso; en él, diversos marcos morales sobre la sexualidad y el género se colocan en disputa.

Con el propósito de analizar la diversificación de la oferta religiosa para la diversidad sexual, se retoman los procesos de institucionalización religiosa antes presentados. A partir de ellos se explica cómo las Iglesias para la diversidad sexual y de género han ocupado un lugar en las disputas por el acceso a los bienes de salvación; así como las dificultades que ha encontrado el proceso de expansión y consolidación de la oferta religiosa para la diversidad sexual, lo cual ha ocasionado refundaciones, al igual que nuevas modalidades de Iglesias o grupos.

Lo anterior habla de un movimiento fragmentario, pero —a la vez— con una agencia para redefinir las fronteras dinámicas en el campo religioso. También se presenta la contraparte, que revela la disputa por el acceso a los bienes de salvación tanto para la diversidad de las orientaciones sexuales como para las identidades de género, mediante el proceso de desinstitucionalización religiosa. Ello trae consigo la creación de una oferta espiritual para la diversidad sexual, tal como sucede con el Grupo Mandala.

Si bien los modelos de institucionalización religiosa de las Iglesias para la diversidad sexual y de género se colocan como una forma de resistencia en tanto sigue habiendo una monopolización de la gestión de los bienes de salvación por parte de las religiones dominantes (como la Iglesia católica y —en menor medida— las Iglesias evangélicas en México), resulta indiscutible que su presencia ha puesto en circulación otras pautas tanto morales como religiosas para la inclusión y normalización de las personas no heterosexuales en las Iglesias.

Los modelos de institucionalización religiosa de las Iglesias para la diversidad sexual y de género han estado marcados por distintos procesos de transgresión e inclusión en torno al género y la sexualidad que —a su vez— modifican las pautas de lo normal y lo legítimo en las distintas texturas de lo moral. En general, apuntan a trascender una matriz de organización del mundo basada en una moral heteronormativa.

La perspectiva de Cornelius Castoriadis (2010: 556-557) permite rendir cuenta de un cambio en las significaciones imaginarias de la sociedad, en su magma de significaciones que revela el desarrollo de sociedades más autónomas, capaces de participar de manera activa en la producción de sus normas sociales, religiosas y morales.

Lo anterior también resulta significativo si consideramos que, como lo señala Bourdieu (2006: 30), la religión (como la lengua) “[...] es el acuerdo sobre el sentido de los signos y sobre el sentido del mundo que permiten construir”. Aun cuando en México se pueden encontrar escenarios religiosos que van desde los más conservadores hasta aquellos que reivindican libertades y derechos, los modelos de institucionalización religiosa que permiten explicar la diversificación de las Iglesias para la diversidad sexual y de género convergen en la importancia atribuida a la religión y al nuevo papel que desempeñan en una sociedad cada vez más secularizada.

El primer modelo está relacionado con la (re)institucionalización del capital religioso; de manera concreta, con los liderazgos, jerarquías y rituales “matrimoniales”. Este modelo revela que la importación y resignificación de los liderazgos, las jerarquías y el ritual “matrimonial”,

que las grandes Iglesias hegemónicas han desplegado para marcar su presencia en el campo religioso, garantiza cierta legitimidad y estructura a las Iglesias para la diversidad sexual y de género, permitiendo su entrada al campo religioso para colocarse en la disputa por el acceso a los bienes de salvación.

Las Iglesias para la diversidad sexual y de género —así como las Iglesias inclusivas que forman parte del proceso de diversificación que aquí se describe— dejan al descubierto el predominio de los liderazgos ejercidos a escala transnacional, lo cual revela el crecimiento y expansión de algunas de estas Iglesias, además del fortalecimiento de un espacio en el campo religioso, gracias a la transnacionalización religiosa.

Asimismo, se manifiesta un predominio de los liderazgos masculinos en estructuras jerárquicas verticales, muestra de que el crecimiento y fortalecimiento de las instituciones religiosas legitima un tipo de organización vertical en el que la autoridad sigue estando encarnada desde la masculinidad. Además, algunas Iglesias para la diversidad sexual y de género también cuentan con un ritual matrimonial que les permite marcar una postura dentro del campo religioso y ocupar un lugar en las disputas simbólicas en torno a la definición de la moral sexual impuesta desde los sistemas religiosos.

El segundo modelo está relacionado con la (re)institucionalización de la pertenencia religiosa. En este modelo se presenta de manera más explícita la relación entre el campo religioso y el *habitus*, ya que el peso de una pertenencia religiosa interiorizada (católica, cristiana o pentecostal) permite la re-significación de las creencias religiosas desde una perspectiva inclusiva, heterodoxa y post-heteronormativa, que deja ver la faceta estructurada y estructurante del *habitus*, así como su relación con los movimientos en las reglas del juego que definen la dinámica del campo religioso.

Los procesos de (re)institucionalización de la pertenencia religiosa que se analizan en este capítulo permiten explicar la diversificación de la oferta religiosa para la diversidad sexual a partir del post-

catolicismo heterodoxo, el judaísmo racional y la espiritualidad de la vida-ecléctica.

El tercer modelo está relacionado con la institucionalización de la ideología político-social. El contexto sociopolítico en el que nacieron las Iglesias para la diversidad sexual y de género —que a su vez atraviesa sus posicionamientos y trayectorias— fue cambiando a lo largo de las décadas que escriben su historia desde 1968 hasta nuestros días.

Además de los ejes de la institucionalización de la ideología político social presentados anteriormente (revolución sociocultural, 1968-1978; marxista-feminista, 1979-1984; y peligro-estigmatización, 1985-1999), resulta importante destacar que la diversificación de la oferta religiosa para la diversidad sexual se intersecta con una ideología político-social marcada por la búsqueda de reconocimiento de derechos y libertades para todas las orientaciones sexuales e identidades de género en igualdad, con el aumento de la diversidad en el campo religioso, así como con la complejización de las categorías a partir de las cuales se construye la identidad de género, lo cual acentúa su posición en un espacio de intersección entre campos.

El cuarto modelo está relacionado con la institucionalización de la moral sexual heterodoxa y post-heteronormativa (*queer*). La diversificación de prácticas e ideologías religiosas que atraviesan la oferta religiosa para la diversidad sexual ocasiona que en una misma ciudad y en un mismo momento histórico, coincidan en las distintas Iglesias y grupos, la inclusión universal de la diversidad sexual, la inclusión sin restricciones de las orientaciones e identidades no heterosexuales, al igual que la inclusión con restricciones a las mismas.

Como se mostrará a continuación, estos modelos de institucionalización, situados en la intersección entre los campos religioso, político y el de la sexualidad y el género, dan cuenta de un campo religioso re-haciéndose por la agencia de los *habitus* en tensión, dada la incapacidad de conciliar las creencias y la pertenencia religiosa con la orientación sexual y la identidad de género.

EL POSTCATOLICISMO HETERODOXO Y LA DIVERSIDAD SEXUAL

La Parroquia Anglicana de San Marcos y la Iglesia Católica de Jesucristo (ICJ) tienen orígenes históricos distintos, aunque ambas son resultado de un sisma con la Iglesia Católica Romana. La primera forma parte de la Comunión Anglicana (iglesia histórica que se formó desde el siglo XVI) que actualmente integra uno de los grupos religiosos más sólidos, con más de 80 millones de feligreses en 160 países del mundo (Iglesia Anglicana de México, s/a).

Mientras tanto, la Iglesia Católica de Jesucristo es de creación reciente: 1998. Mediante arquidiócesis, diócesis, vicarías o misiones, tiene presencia en países como Kenia, Liberia, Sierra Leona, Ghana, Sudán, Tanzania, Uganda, Camerún y Sudáfrica (África); Filipinas y Sri Lanka (Asia); Canadá y Estados Unidos (América); Georgia, España, Bulgaria, Rumania, Polonia (Europa); Nueva Zelanda (Oceanía); Costa Rica, Colombia, Cuba, Paraguay, El Salvador, El Caribe, Panamá y México. Sin embargo, su reciente formación, lento crecimiento y expansión la colocan en los márgenes del campo religioso.

A pesar de una historia y un peso diferenciado en el campo religioso, ambas Iglesias convergen en la constitución de un postcatolicismo heterodoxo. De acuerdo con José Luis Aranguren (1994: 27), el postcatolicismo se caracteriza por el mantenimiento de la cáscara católica, vaciada del contenido religioso original. Mientras que la heterodoxia se define por ser:

Una nueva estructura eclesial, completamente descentralizada, de católicos disconformes con la orientación preponderante, pero que ni se separan de la iglesia ni se dejan expulsar de ella, así como tampoco hacen mucho caso de la línea divisoria que antes demarcaba tajantemente a los católicos de los cristianos no-católicos, a los cristianos de los creyentes en otras religiones, y a todos ellos de los increyentes (32).

En el caso de la Parroquia Anglicana de San Marcos y la Iglesia Católica de Jesucristo, la constitución del postcatolicismo heterodoxo se hace patente en todo momento. El mantenimiento de la “cáscara católica” está presente en la (re)institucionalización del capital religioso fundado en un liderazgo transnacional y en una estructura jerárquica vertical muy similar a la de la Iglesia Católica Romana.

Además de la reproducción de los rituales y del diseño de las vestimentas, el peso de la matriz católica también es evidente en la resignificación de la pertenencia religiosa que les permite mantener ciertas raíces y resignificar otras, para llenar la “cáscara católica” de otros sentidos y —en el proceso— constituir así un postcatolicismo heterodoxo.

En ambas Iglesias el postcatolicismo heterodoxo está definido por un movimiento de despliegue hacia los márgenes del campo religioso que —a su vez— les permite la integración de los grupos marginados o discriminados por la Iglesia Católica Romana, principalmente por cuestiones morales: los divorciados, los vueltos a casar, los liderazgos religiosos femeninos, los sacerdotes casados y los homosexuales.

Es decir, ambas Iglesias generan espacios de inclusión donde se juega el reconocimiento de “la otredad católica” mediante una agencia que permite la actualización de ciertos principios religiosos.

Aun cuando ambas Iglesias dan cuenta de un giro inclusivo para la institucionalización de una moral sexual heterodoxa y post-heteronormativa (*queer*), ésta expresa sus raíces católicas en su política de inclusión, con restricciones, de las identidades no heterosexuales; ella les permite formar parte de la congregación y participar en todas las actividades de la iglesia, pero les niega el acceso a un ritual matrimonial.

No fue sino hasta 2011 cuando —en algunos casos— resultó posible dar la bendición a las parejas homosexuales, ritual que en menor medida atenta contra la moral de la Iglesia Católica Romana y su postura sobre la homosexualidad.

Para muchos puede resultar sorprendente que la Iglesia Anglicana de México forme parte de esta categoría; sobre todo si recordamos

los acalorados debates en torno a la homosexualidad que la Iglesia de Inglaterra protagonizó desde principios de 2014. Sin embargo, es necesario considerar dos factores importantes: la relativa autonomía de cada una de las parroquias y —en el caso particular de San Marcos— el liderazgo de su anterior rector: M. S.

En la Iglesia Católica de Jesucristo sucede lo mismo, aun cuando no hay un posicionamiento general y claro sobre la inclusión de las personas LGBT; en Guadalajara, por ejemplo, dicha apertura ha tenido mucho que ver con su líder: A. C.

El postcatolicismo heterodoxo de la Parroquia Anglicana de San Marcos y de la Iglesia Católica de Jesucristo está situado en la institucionalización de una ideología político-social que se centra en la lucha por los derechos y libertades en torno a la religión, la sexualidad y el género. Este contexto ideológico también ha favorecido la conformación de un mercado religioso en el que de una u otra manera —con restricciones o sin ellas— una oferta religiosa para las identidades sexuales y de género marginalizadas se hace presente.

La conformación de ese mercado religioso coloca a muchas Iglesias ante la posibilidad de un crecimiento potencial, que puede tener como resultado la integración de una congregación más grande y por lo tanto de una Iglesia con mayor solidez económica. Sin embargo, formar parte de esa oferta religiosa implica posicionarse en el campo religioso de una manera distinta y ejercer una agencia en las disputas por la construcción de una moral heterodoxa postheteronormativa (*queer*). Tanto la Parroquia Anglicana de San Marcos como la Iglesia Católica de Jesucristo dan cuenta de tales procesos.

La Parroquia Anglicana de San Marcos

La comunión anglicana es la afiliación mundial de Iglesias anglicanas. Su estructura jerárquica es muy similar a la de la Iglesia Católica Romana. Está formada por provincias que a su vez se integran por varias diócesis, cada una encabezada por un obispo. Los tres grados de institución divina en la jerarquía anglicana son el episcopado,

el sacerdocio y el diaconado. Los arzobispos ocupan la cabeza de la Iglesia; después se encuentran los obispos, quienes —auxiliados por los vicarios— se encargan de llevar a cabo el trabajo dentro de cada diócesis.

Cada provincia es autónoma (México conforma una de ellas), por lo que el arzobispo de Canterbury, cabeza de la Iglesia Anglicana, ocupa sólo una posición destacada como líder espiritual de todos los anglicanos. Su posición no es jerárquica, como sucede en la Iglesia Católica Romana. El arzobispo de Canterbury es un primado de honor, mas no dicta leyes ni dogmas: “[...] es un vínculo de unión entre todos los anglicanos” (entrevista personal, M. S.).

Cada diez años, todos los obispos anglicanos del mundo se reúnen en Inglaterra en la Conferencia de Lambeth para plantear directrices en torno a los principales problemas o cambios de la sociedad. Cada obispo regresa a su diócesis con propuestas y proyectos; empero, no son obligatorios o impositivos, ya que cada provincia —y en cierta medida, cada diócesis— es autónoma económica y “moralmente”.

Tal autonomía explica —en gran medida— las posiciones tan diversas dentro del anglicanismo respecto de la moral sexual. En México, cada tres años se reúnen los representantes de las cinco diócesis que componen la Iglesia Anglicana de México. Obispos, sacerdotes y laicos deliberan en esta reunión, conocida como “Sínodo General”.

En cada congregación de las diócesis hay una forma de gobierno democrático, conocida como “Junta Parroquial”, por medio de la cual se organiza y administra cada lugar de culto. La Junta Parroquial está presidida por el rector y conformada por cinco cargos más: un primer guardián (encargado de planear la agenda de la Junta Parroquial); un segundo guardián (encargado del mantenimiento y buen funcionamiento del inmueble de la parroquia); un tesorero (encargado de la planeación anual del presupuesto y de la elaboración de un informe mensual, con los movimientos financieros de la parroquia); un secretario; y varios vocales.

Cada uno de los miembros de la Junta Parroquial, excepto el primer guardián (que es nombrado por el rector), es elegido por la congrega-

ción en su reunión anual. Actualmente, el reverendo doctor James Priddy es el rector de la Parroquia Anglicana de San Marcos y quien preside la Junta Parroquial. Sin embargo, el trabajo y el liderazgo del anterior rector, M. S., resulta fundamental para explicar la inclusión de la diversidad sexual en San Marcos.

En México, la historia de la Iglesia Anglicana inició a mediados del siglo XIX, con la llegada de ciudadanos británicos y estadounidenses a nuestro país, para trabajar en la industria minera y ferrocarrilera; fueron ellos quienes solicitaron la celebración de servicios anglicanos en inglés. El primero de ellos se celebró en la Ciudad de México el 25 de diciembre de 1869.

Casi un siglo después, en 1968, se formó en Guadalajara la Parroquia Anglicana de San Marcos. Aunque la primera parroquia anglicana en México, Christ Church, data de 1882 (Parroquia Anglicana de San Marcos, s/a; Iglesia Anglicana de México, s/a).

Dos años más tarde, en 1886, se establecieron parroquias en otras ciudades; en 1904 todas conformaron el Distrito Misionero de México. No fue sino hasta el 1 de enero de 1995, casi un siglo después, que se convirtió en una Provincia Autónoma dentro de la Comunión Anglicana, y adoptaron oficialmente el nombre de “Iglesia Anglicana de México”. Su constitución como provincia implica “[...] la plena autoridad para regir su vida interna dentro del marco teológico, litúrgico y práctico del anglicanismo” (Iglesia Anglicana de México, s/a).

La Iglesia Anglicana de México está compuesta por cinco diócesis: México, Occidente, Cuernavaca, Norte y Sureste. San Marcos es una de las cinco parroquias que conforman la diócesis del Occidente de México y la única con servicios religiosos bilingües (Parroquia Anglicana de San Marcos, s/a).

En 2003, el padre M. S. fue nombrado rector de la Parroquia Anglicana de San Marcos y apostó por el crecimiento y fortalecimiento de su congregación. Con ello abrió camino —de manera mucho más evidente— a la inclusión de la diversidad sexual y de género dentro de su parroquia; además, fortaleció la moral sexual heterodoxa de la Iglesia Anglicana.

Imagen 1



Parroquia Anglicana de San Marcos en Guadalajara.

FUENTE: Elaboración propia.

A diferencia de la católica romana, la moral sexual anglicana es menos restrictiva y más incluyente. Sus sacerdotes (heterosexuales) están en libertad de casarse si así lo desean. Además, desde 1992 aprobó la ordenación de mujeres sacerdotisas, y a mediados de 2014 innovó con la ordenación de mujeres como obispos.

En México, a diferencia de otros países como Estados Unidos, son contadas las mujeres que buscan el sacerdocio anglicano. Sin embargo, durante 2012 en la Parroquia Anglicana de San Marcos, una mujer lesbiana se preparaba para ordenarse como sacerdotisa.

La Iglesia Anglicana también muestra una moral sexual más inclusiva al permitir la comunión a los divorciados y los vueltos a casar. Además, desde la Conferencia de Lambeth de 1978, se aprobó la celebración de un nuevo matrimonio por razones pastorales cuidadosamente consideradas; ello dejaba a cada iglesia la decisión de realizarlos conforme a sus propios cánones. Tampoco se niega la comunión por cualquier otra razón o prejuicio. Los anglicanos creen “[...] que Dios siempre nos da una nueva oportunidad para rehacer nuestra vida” (Parroquia Anglicana de San Marcos, *Op. cit.*). Se definen como una Iglesia Católica, apostólica, democrática, igualitaria e inclusiva.

En otros temas de moral sexual, como el aborto, la Iglesia anglicana carece de una postura oficial, por lo que entre sus miembros (obispos, clérigos y laicos) se pueden encontrar posiciones divergentes: desde las más conservadoras hasta aquellas que se fundamentan en la libertad de conciencia del ser humano, como la del padre M. S., quien asevera que para pertenecer a la Iglesia Anglicana no se necesita renunciar al sentido común ni a la capacidad de razonar.

Sobre la inclusión de la diversidad sexual, es necesario señalar que desde que se formó la congregación de habla inglesa, en la Parroquia Anglicana de San Marcos ya había una apertura a la inclusión de los homosexuales. Sin embargo, la presencia del padre M. S. al frente de la rectoría desde 2003 permite tejer un hilo conductor en una nueva etapa que se inauguró con la formación de una congregación en español.

El primer domingo de septiembre de 2003 a las 10:30 a.m., el padre M. S. celebró el servicio religioso en inglés, en su calidad de nuevo rector de San Marcos; ello, ante un grupo pequeño de estadounidenses: “Después teníamos el cafecito, platicábamos, y a las 12:00 cada quien se iba a su casa” (entrevista personal).

Con el transcurso de los años, formó un seminario y posteriormente planteó ante sus feligreses la idea de formar una congregación en español. Su propuesta fue respaldada.

Una de las señoras me dijo: “Padre, usted me ha leído el pensamiento. Esto lo hemos construido con mucho esfuerzo, con muchas ilusiones

en el pasado; pero los años no pasan en vano. Dentro de 10, 15 o 20 años, nadie vamos a estar aquí. Ni usted ni nosotros vamos a estar aquí. ¿Qué va a ser de todo esto? ¿Se lo vamos a devolver a la diócesis? ¿Para qué? La diócesis no tiene con qué sostener todo esto” (entrevista personal, M. S.).

El arranque de la congregación en español estuvo respaldado por un alumno en el seminario anglicano; mientras que la comunidad *gay* se convirtió en terreno de misiones para procurar el crecimiento de la congregación. El padre M. S. recuerda que cuando empezaron a integrar la congregación en español, con los primeros que hicieron “propaganda” fue con los grupos de la diversidad sexual,

[...] porque eran los que podían estar interesados, porque se sentían rechazados, porque no tenían pastoral. Visitamos algunos grupos como Colega [el Comité Humanitario de Esfuerzo Compartido Contra el Sida A. C.], Checcos, y dejamos propaganda (entrevista personal).

Sin embargo, esta iniciativa tuvo sus consecuencias. La política inclusiva generó inconformidad entre algunos integrantes de la congregación.

No ha sido, así, “miel sobre hojuelas”. Hemos perdido dos o tres familias que se retiraron propiamente por eso. Teníamos una familia de Puerta de Hierro (muy bien la familia), de muy buena posición económica: social y todo; pero cuando ellos se dieron cuenta de que había gente *gay*, se fueron, porque tenían jovencitos. Y la mente de la gente es que los homosexuales andan siempre correteando gente, tratando de violar a los jóvenes. Entonces ya no vinieron (entrevista personal, M. S.).

Este panorama revela cómo —a diferencia de las Iglesias para la diversidad sexual y de género— en las Iglesias inclusivas el reconocimiento de la alteridad, de la igualdad social y moral de aquellos que transgreden las normas, se pone a prueba en el espacio religioso de manera distinta: mediante la convergencia de creyentes que poseen

habitus distintos, así como capitales económicos y sociales que definen el lugar desde el que acceden a los bienes de salvación.

Imagen 2



El padre M. S. predicando en la Parroquia Anglicana de San Marcos en un servicio dominical de octubre de 2011.

FUENTE: Elaboración propia.

Al exterior, es decir: con organizaciones civiles o representantes de la jerarquía católica romana, la Parroquia Anglicana de San Marcos no ha tenido conflictos debido a su postura inclusiva hacia la diversidad sexual. Para el padre M. S., ello es indicativo de que no han logrado visibilidad social:

Todavía no se han dado cuenta. Todavía no somos muy significativos. El día que nos ataquen, ese día quiere decir que ya valemos, que ya pesamos, que nuestra presencia ya se siente. Mientras tanto, no se sienten amenazados (entrevista personal, M. S.).

En tal sentido, ello puede verse como una estrategia de invisibilización por parte de las fuerzas religiosas dominantes.

Desde antes de la formación de la congregación en español en Guadalajara, la Iglesia Anglicana en México ya había dado muestras de una postura más abierta hacia la diversidad de orientaciones sexuales e identidades de género y hacia las opciones religiosas inclusivas con la diversidad sexual. Por ejemplo, en la Ciudad de México la Iglesia Anglicana de San Jorge fue el lugar de reunión de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana (ICM). Incluso el padre M. S. señala que en la Ciudad de México los anglicanos les proporcionaron literatura y orientación para la consolidación de su iglesia.

Con la llegada de los últimos líderes del grupo de oración de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana a Guadalajara, las relaciones con San Marcos también se fortalecieron, aunque no han estado libres de diferencias. La más significativa ocurrió en 2012, cuando la Junta Parroquial de San Marcos se opuso a la celebración de una Santa Unión (ritual matrimonial de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana) en sus instalaciones.

A pesar de ese incidente, los miembros de ambas Iglesias, al igual que el padre M. S., acuden regularmente a las actividades que se organizan tanto en San Marcos como en la Iglesia de la Comunidad Metropolitana.

Aun cuando San Marcos es una iglesia que contribuye a la institucionalización de la moral sexual heterodoxa y post-heteronormativa (*queer*), mediante la inclusión con restricciones de las orientaciones y las identidades no heterosexuales, sus vinculaciones con el campo político son menos cercanas que como sucede en una Iglesia activista como la Iglesia de la Comunidad Metropolitana. Si bien tienen una postura inclusiva que también juega en el terreno político, no participan en actividades de las organizaciones civiles o de los grupos activistas LGBT de la ciudad. Como lo señala el padre M. S.:

Nuestro propósito no es ser una iglesia *gay*, ni estar militando por un partido u otro. Aquí simplemente decimos:

[...] nosotros apoyamos abriendo nuestras puertas para recibirlos, y si ustedes quieren usar a nuestra gente para sus marchas y todo eso, no hay ningún problema.

Pero la Iglesia no quiere formar parte de cosas así, porque no es su misión: la Iglesia tiene otra misión (entrevista personal).

Excepcionalmente, sus vínculos con lo político podrían ser más fuertes si las luchas trascendieran la reivindicación o legitimidad de la diversidad sexual. Por ejemplo, la discriminación o los derechos humanos en general.

La inclusión plena de las identidades homosexuales —con pleno ejercicio de derechos religiosos— es uno de los temas que ha generado grandes divisiones entre las distintas posturas morales que prevalecen en la Iglesia Anglicana, al grado de que algunos piensan que en su interior se libra un cisma. Esta posibilidad cobró fuerza con las condiciones establecidas en febrero de 2014, con las que algunas parroquias anglicanas tendrían que reajustar su política inclusiva con la diversidad sexual, ya que se estableció que las parejas entre personas de mismo sexo no podrían tener acceso a un ritual matrimonial ni a uno de bendición de pareja.

No obstante, paradójicamente, se invita a las parejas *gays* a asistir a misa y comulgar junto con el resto de los fieles. Lo que ratifica “a medias” la aceptación.

Tal hecho retoma una política restrictiva para los homosexuales que desde noviembre de 2013 estuvo marcada por la reiterada prohibición de que “[...] los clérigos homosexuales que tengan una relación civil, se conviertan en obispos” (*Expansión, en alianza con CNN México*, 2013). La postura de la Iglesia anglicana ante el matrimonio, y la bendición a las parejas del mismo sexo, en cierta medida ignora las recomendaciones hechas por un grupo de obispos anglicanos en el conocido Pilling Report.

El “Reporte de obispos del Grupo de trabajo en sexualidad humana” (Church House, 2013), encabezado por el sacerdote Joseph Pilling, plantea 18 recomendaciones; entre ellas, que

[...] la Iglesia debería saludar y afirmar afectuosamente “la presencia” dentro de la iglesia de personas *gays* y lesbianas, tanto laicas como ordenadas.

Y que

[...] el clérigo debería “ser capaz” de ofrecer ceremonias apropiadas para celebrar una relación homosexual con fe (*Expansión, en alianza con CNN México*: 2013).

En general, el informe Pilling recomienda un ajuste pastoral, sin cambio alguno en la enseñanza oficial de la Iglesia sobre la homosexualidad. Esta sugerencia, así como las declaraciones previas de Justin Welby, arzobispo de Canterbury, acerca de que “no dar bendiciones a las parejas *gays*, podía verse como una injusticia similar al racismo” (Ragap, 2014), hicieron pensar a muchos que la aprobación para dar las bendiciones a las parejas del mismo sexo sería un hecho.

Sin embargo, hasta este momento, las parejas del mismo sexo sólo pueden aspirar a recibir una oración informal (omitiendo el nombre de “bendición”), si el clérigo de su parroquia así lo decide, y después de una charla en la que se les explique que el matrimonio sólo puede celebrarse entre un hombre y una mujer. No obstante, esta opción excluye a los clérigos homosexuales. Asimismo, se establece que los homosexuales casados no podrán ordenarse como sacerdotes, sólo aquellos homosexuales que permanezcan célibes (Ragap).

También especifica

[...] que no sería apropiado que una persona ordenada se case con alguien del mismo sexo, pues es necesario que el clero dé ejemplo sobre las enseñanzas de la Iglesia (Univisión Noticias, 2014).

Tal declaración resulta interesante ante las disculpas que la Iglesia de Inglaterra expresó en las reuniones del sínodo de York, en 2013, por

los casos de abuso sexual a menores, cometidos por algunos de sus clérigos entre las décadas de los setenta y noventa.

Sin duda alguna, la aprobación del matrimonio civil homosexual en el Reino Unido en julio de 2013 colocó a la Iglesia Anglicana en la necesidad de plantear claramente las directrices sobre el tema, las cuales fueron enviadas a todas las Iglesias anglicanas en el mundo, incluso a los países africanos, donde los clérigos anglicanos han apoyado la penalización de la homosexualidad.

A pesar de las restricciones, las nuevas directrices destacan la plena aceptación de las parejas formadas por personas del mismo sexo, así como de las virtudes en común con los matrimonios tradicionales:

Aquellas parejas del mismo sexo que elijan casarse, deberían ser bienvenidas en la vida de la comunidad de adoración y no ver cuestionado su estilo de vida. Tampoco ni ellos ni los niños que estén a su cuidado deben ser negados de acceder a los sacramentos [...]. Las relaciones del mismo sexo a menudo encarnan reciprocidad y fidelidad [...], dos de las virtudes que el Libro de Oraciones Comunes usa para ensalzar el matrimonio. La Iglesia de Inglaterra busca ver esas virtudes maximizadas en la sociedad. Reconocemos las muchas razones por las que las parejas quieren que sus relaciones tengan un status oficial. Éstas incluyen la felicidad de un compromiso exclusivo y se extienden a la importancia del reconocimiento legal de su relación. A este fin, la unión civil sigue estando disponible para las parejas del mismo sexo (Ragap, *Op. cit.*).

Con estas restricciones establecidas en la Iglesia anglicana para bendecir a las parejas del mismo sexo, se marca un retroceso en los avances que ya se habían dado en otras Iglesias, como la Iglesia Episcopal en Estados Unidos, que en julio de 2012 aprobó un ritual de bendición para celebrar las uniones de parejas del mismo sexo (sin que fuesen considerados matrimonios), y una política antidiscriminatoria que permitía a las personas transgénero ordenarse sacerdotes (Notiese, 2012b). También destaca la aprobación del matrimonio entre personas del mismo sexo por la Iglesia Anglicana de Canadá en 2016.

No obstante, para que esta batalla ganada en favor del matrimonio igualitario se convierta en ley eclesiástica, aún requiere de la aprobación del sínodo en 2019.

Durante el sínodo general de julio de 2017, la Iglesia Anglicana mantuvo su negativa al matrimonio igualitario; no obstante, se pronunció en favor de la inclusión de las personas trans y de una liturgia especial que acompañe su transición de género. La negativa al matrimonio igualitario en la política inclusiva de la Iglesia Anglicana pone de relieve las dificultades a las que hace frente la institucionalización de otra moral sexual en una Iglesia que tiene consolidado un espacio dentro del campo religioso y que atiende distintos intereses religiosos, políticos y morales.

Por lo anterior, aun cuando nos encontremos ante una ideología político-social caracterizada por la igualdad de derechos y libertades —que favorece la consolidación de un mercado religioso para la diversidad sexual—, formar parte de esta oferta religiosa implica librar varias batallas al interior de la propia institución religiosa, para después desplegar una agencia en las disputas simbólicas en el campo religioso por la institucionalización de una moral sexual heterodoxa y post-heteronormativa (*queer*).

La Iglesia Católica de Jesucristo

Se fundó en 1997 en el estado de Michigan, por un sacerdote católico. Forma parte de la tradición apostólica de las sagradas escrituras y —al igual que en la Iglesia Católica Romana— la Virgen María tiene un lugar de honor. Su organización jerárquica constituye la expresión de un postcatolicismo que insiste en mantener la cáscara católica mediante un liderazgo transnacional (masculino) así como una estructura jerárquica vertical. Su fundador ocupa la posición más importante como primado ecuménico; sin embargo, las decisiones y acciones prioritarias de la Iglesia son acordadas en un colegio de obispos.

Las órdenes sagradas de los obispos, presbíteros y diáconos que fundamentan su posición en el campo religioso como Iglesia católi-

ca, son recibidas mediante la sucesión apostólica de la Iglesia Católica Romana, la Iglesia Ortodoxa Jacobita Siria y la Iglesia Católica Antigua (De Utrecht). Para ellos, su posición como Iglesia católica se ratifica en las palabras que Joseph Ratzinger (2000) formulara en la “Declaración *Dominus Iesus* sobre la unicidad y la universalidad salvífica de Jesucristo y de la Iglesia”:

Existe, por lo tanto, una única Iglesia de Cristo, que subsiste en la Iglesia Católica, gobernada por el Sucesor de Pedro y por los Obispos en comunión con él. Las Iglesias que no están en perfecta comunión con la Iglesia Católica, pero se mantienen unidas a ella por medio de vínculos estrechísimos como la sucesión apostólica y la Eucaristía válidamente consagrada, son verdaderas Iglesias particulares (*Op. cit.*).

El postcatolicismo heterodoxo de la Iglesia Católica de Jesucristo se expresa en su posición ecuménica. No rechazan la autoridad del papa; sin embargo, piden que se reconozca su calidad de primero entre iguales, como sucede con el arzobispo de Canterbury, primado de la Iglesia Anglicana, quien asume una posición de honor y no jerárquica.

En Guadalajara, el líder de la Iglesia Católica de Jesucristo es A. C., quien en abril de 2013 fue consagrado como obispo por el primado ecuménico de esa Iglesia.

El postcatolicismo heterodoxo de la Iglesia Católica de Jesucristo evidencia una (re)institucionalización de la ideología religiosa en la que se pretende que el catolicismo romano atienda las necesidades de estos tiempos: un catolicismo que respete la libertad de ser y el derecho de pertenecer. Dicha Iglesia forma parte de un movimiento mundial de católicos romanos que —mediante la oración y el diálogo— buscan reformas dentro de la Iglesia Católica Romana, así como la unión con todos los ritos católicos y otras Iglesias cristianas.

Las principales reformas que consideran necesarias son las que trastocan la pauta moral de la Iglesia católica, así como su estructura organizacional: la unidad entre los ritos católicos que aplican sucesión

apostólica, ya que comparten la misma teología sacramental; la opción individual de cada sacerdote de casarse o de vivir en el celibato; el acceso a la santa comunión para las personas divorciadas y vueltas a casar; la elección de los obispos por el clero y los laicos; hincapié en el Evangelio que clama justicia social para los pobres, al igual que la inclusión de aquellos que han sido rechazados por la sociedad; así como la revisión del proceso de la excomunión.

Las reformas que busca la Iglesia Católica de Jesucristo se fundamentan en las posturas que han interpelado a un cambio y a una posición más inclusiva en la Iglesia Católica Romana, como el *aggiornamento* (“puesta al día”), término con el que durante el Concilio Vaticano II, Juan XXIII hizo un llamado para que la Iglesia Católica Romana se actualizara de acuerdo con los signos de los tiempos; así como el *sensus fidelium* (“sentir de los fieles”), el cual les confiere la capacidad de discernimiento en cuestiones de fe y moral.

La Iglesia Católica de Jesucristo llegó a Guadalajara en 2003 por medio de A. C., quien se enteró de su existencia en 2002, gracias a un movimiento de sacerdotes que estaban en favor del celibato opcional en la Iglesia Católica y a los que había conocido en la Ciudad de México.

En una de las reuniones del grupo, estuvo presente un obispo de la Iglesia Católica de Jesucristo, a quien A. C. le habló de sus deseos de ordenarse sacerdote.

Para ser designado presbítero en ella, se le pidió una preparación en teología que A. C. realizó en el lapso de un año. En 2003 se ordenó como diácono; en 2004, como presbítero; pero no fue sino hasta 2008 que recibió su nombramiento como vicario e inició un trabajo pastoral en Guadalajara.

Una vez que recibió su nombramiento como vicario general de México, A. C. se presentó en la arquidiócesis de Guadalajara. Ello, en el contexto tapatío, caracterizado por una fuerte presencia de la jerarquía católica romana:

En 2008 que fui nombrado vicario general de México, me presenté con la autoridad diocesana, con el vicario general de Juan Sandoval Iñiguez: el

señor José Guadalupe Sánchez. Me aventé con mis credenciales: con traje clerical, nombramiento de vicario, el manifiesto, y les dije: “Aquí estoy: no me estoy ocultando; soy de aquí; estoy trabajando”. Me recibió bien, me dijeron que después me llamaban; pero en ese momento la pregunta de ellos fue: “¿Por qué no te ordenaste aquí con nosotros?” Y dije: “Es que nunca me quisieron” (entrevista personal, A. C.).

En su trabajo pastoral en Guadalajara, ha tenido que legitimar su pertenencia religiosa como católico ante la Iglesia hegemónica: la Iglesia Católica Romana. Aunque expresa con firmeza: “Si de una cosa estoy convencido es de que yo soy católico, y de esa no me van a sacar” (entrevista personal, A. C.).

No obstante, su trabajo pastoral no ha estado libre de incidentes, como el que le ocurrió en una celebración religiosa en un domicilio particular donde un presbítero católico lo amenazó con demandarlo por ser sacerdote falso. A pesar de este incidente, se siente tranquilo, porque la autoridad de la Iglesia Católica Romana supo de su trabajo desde que se presentó personalmente ante ellos:

Yo sabía, por medio del *Semanario* de la diócesis, que “golpinan” a los falsos sacerdotes o a la persona que usurpa funciones ministeriales. Y yo no estoy usurpando ninguna función ministerial, porque precisamente cuando yo conozco a la Iglesia Católica de Jesucristo, una cosa que yo buscaba es que tuviera la subvención apostólica. Los sacramentos, como dice el manifiesto, sí son válidos: mi ordenación sí es válida. Que no lo reconozcan algunos es otra cosa; pero lo que yo consagro como sacerdote, como pan y vino, realmente es el cuerpo y la sangre de Cristo (entrevista personal).

En el problema del reconocimiento de la Iglesia Católica de Jesucristo también interfiere el hecho de que no ha sido registrada ante la Secretaría de Gobernación como asociación religiosa, lo que para algunos le resta legitimidad frente a otras Iglesias. Sobre ello, señala:

Aquí la cuestión está en que me pedían bautizos, bodas; entonces yo, como iglesia, tengo que darles un documento que diga “bautizado o casado por la Iglesia Católica de Jesucristo”. Si yo se los daba, seguramente un párroco o un sacerdote les decía: “No sirve”. Ya me pasó con los huiholes; también me pasó con otras personas. Ahora, la Iglesia Católica de Jesucristo —como dice en el manifiesto— trabaja con otros cristianos, con católicos que están a punto de abandonar la Iglesia Católica Romana. Con ésos estoy trabajando yo (entrevista personal).

Debido a que la iglesia es autónoma, en otras palabras: no recibe apoyo alguno o financiamiento de la santa sede y tiene pocos miembros, su vicario se mantiene de su trabajo como laico. Su trabajo pastoral ha sido lento pero constante. Su única estrategia de difusión ha sido darse a conocer pasando la voz entre familiares y amigos. La Iglesia Católica de Jesucristo en Guadalajara tiene un promedio de diez miembros que se encuentran en trabajo de formación y compromiso constantes.

Sin embargo, dice haber celebrado la ceremonia de la eucaristía con muchas personas más, en los servicios religiosos particulares que ocasionalmente realiza. Mientras que en su trabajo con grupos discriminados o marginados, se ha centrado en indígenas, drogadictos y personas LGBT:

Con los adictos al alcohol, por ejemplo, ¿cuál fue la peculiaridad? Yo iba a un centro contra adicciones a celebrar la misa. En primer lugar, pues la gente no va a misa. Ahí a la gente le enjaretan la misa, que es muy diferente. Entonces me tocó, por ejemplo, con la gente de La Luz del Mundo, que me decían: “Padre, muchas gracias por venir aquí; por traernos la palabra de Dios”. ¡Gente de La Luz del Mundo! Cristianos que me decían: “Padre, usted no es como los otros padres: no nos regaña”. ¿Yo por qué los voy a regañar? Por ejemplo, una vez, un chavo me pide confesión y yo no sabía que era travesti. Ya en la confesión, me di cuenta. Yo me confío con él. Hay un acercamiento muy bonito y, a la hora que va a comulgar, sale travestido. Entonces los chavos, los otros, los adictos, se quedan así:

pelando los ojos como diciendo: “Lo va a regañar”. Yo le di la comunión como es el rito. ¿Por qué regañarlo? (entrevista personal).

Aun cuando realiza un trabajo pastoral con personas LGBT, la postura de la Iglesia Católica de Jesucristo para la institucionalización de una moral heterodoxa y post-heteronormativa (*queer*) se limita a la inclusión con restricciones a las orientaciones sexuales y las identidades no heterosexuales, ya que sólo en casos excepcionales tienen acceso a un ritual de bendición de pareja. Por ejemplo, aunque a los ojos de muchos parece una iglesia liberal, A. C. sostiene que retoma prácticas que la católica sostuvo en otros siglos, como el celibato opcional de los sacerdotes o las “fraternizaciones”, que eran las bendiciones para parejas del mismo sexo.¹

El trabajo que realiza con grupos marginados ha estado atravesado por sus múltiples facetas religiosas y políticas, así como por su orientación homosexual; pero también por su fuerte *habitus* religioso. Sus planes en el futuro inmediato son seguir trabajando con personas que ya hayan tenido un proceso de formación, como ex religiosos o ex seminaristas, con quienes pueda hacer crecer el trabajo de la iglesia: “Hay que trabajar para formar: para dejar algo” (entrevista personal).

Charles Taylor (1993), a propósito de su “política del reconocimiento”, señala que la ausencia de reconocimiento “puede constituir una forma de opresión”. Para él,

[...] la exigencia de reconocimiento se vuelve apremiante debido a los supuestos nexos entre el reconocimiento y la identidad, donde este último término designa algo equivalente a la interpretación que hace una persona de quién es y de sus características definitorias fundamentales como ser humano (43).

¹ Esta parte de la historia ha sido recuperada en el trabajo del historiador John Boswell, en sus obras *Cristianismo, tolerancia social y homosexualidad* y *Las bodas de la semejanza*.

Siguiendo tales premisas, se puede plantear que en la lucha por el reconocimiento de identidades encarnadas en un *habitus* situado en los intersticios del deseo y la creencia-pertenencia católica, el poscatolicismo heterodoxo de la Parroquia Anglicana de San Marcos y de la Iglesia Católica de Jesucristo se traduce en un catolicismo del reconocimiento, ya que desde los fundamentos católicos (que teológicamente no dejan de marcar restricciones) apuestan por la igualdad dentro de su comunidad religiosa y por el reconocimiento de las diferencias.

LAS MÚLTIPLES MODERNIDADES
Y LAS MÚLTIPLES SECULARIZACIONES
EN EL TIEMPO DE LOS DERECHOS

La vigencia de la modernidad radica en la noción de *autonomía*, que se actualiza y redefine en función de las luchas políticas, los movimientos sociales y las ideologías que se reconfiguran en el tiempo y dan forma al espacio social. Shmuel N. Eisenstadt (2001: 145) sostiene que una de las características más importantes de la modernidad radica en su potencial de autocorrección y su capacidad de hacer frente a problemas nunca imaginados en su programa original. El programa cultural de la modernidad trae consigo “[...] una concepción de futuro caracterizada por un número de posibilidades realizables a través de la acción humana autónoma” (*Op. cit.*: 141).

Para aprehender el mundo contemporáneo y para explicar la historia misma de la modernidad, Eisenstadt invita a pensar en modernidades múltiples; plantea que:

[...] una variedad de posibles modernidades emergen solamente cuando aquello que había sido visto como un cosmos inmutable deja de darse por sentado (*Op. cit.*: 140-141).

Si consideramos que tanto los movimientos sociales como las religiones despliegan distintos programas culturales que dan cuenta de

modernidades múltiples, el judaísmo reformista invita a pensar en un programa de modernidad que retoma el valor del conocimiento, de la ciencia, de la racionalidad para re-pensar la constitución del individuo en el mundo contemporáneo. La presencia del judaísmo reformista en México y —de manera concreta— en Guadalajara, se sitúa en la institucionalización de una ideología político-social marcada tanto por las libertades como por los derechos.

Aunque el judaísmo reformista tiene como punto de partida las concepciones clásicas de la modernidad, se posiciona en una agenda política y social actual que tiene como meta una modernidad en la que la autonomía humana cobre sentido en el reconocimiento de la igualdad en la diferencia.

En nuestros días, el judaísmo reformista adquiere relevancia por su inclusión sin restricciones de las identidades no heterosexuales, como las LGBT. Sin embargo, sus orígenes se remontan a finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX en Europa occidental. La influencia de las ideas de la Ilustración y de los postulados del movimiento emancipatorio que se generaba en el seno de la sociedad europea permitió a los judíos participar en todos los quehaceres que antes les estaban vedados.

Este ingreso a la modernidad representó para las comunidades judías un choque cultural sin precedentes [...]. La fe judía tenía que enfrentar desafíos desconocidos, provenientes de las premisas racionalistas que se derivaban de la ciencia, la filosofía, el arte y la literatura, disciplinas que se cultivaban independientemente de cualquier consideración dogmática (Tribuna Israelita, s/a).

Como lo señala Liz Hamui (2009: 20):

Con la Ilustración, la dinámica de la secularización tendió a ordenar el mundo con base en la razón humana y no en los designios divinos. Se creó un entramado institucional alternativo, y la religión pasó de lo público a

lo privado. La libertad de creencias hizo que la adscripción religiosa fuera un asunto personal y voluntario, y no algo dado e inamovible.

En este contexto de la modernidad y el progreso —que ya no se nutría únicamente de la matriz religiosa, de los mandatos divinos, sino que fue desplazando la hegemonía que ejercía la religión—, el judaísmo se colocó ante un frente contestatario nutrido de la ciencia, la filosofía y las humanidades. La renovación de la teología judía aparecía como imperativo urgente, y la creación de la corriente reformista o liberal fue su consecuencia.

El reformismo intentaba adecuar el judaísmo a la modernidad, ajustándolo a los principios universales de la razón; empero, surgieron otras posiciones intermedias, así como el arraigo de las posturas conservadoras:

Hubo judíos conservadores, menos radicales que los reformistas, que basaron sus conocimientos religiosos en la exégesis científica y racional de los textos sagrados, adoptando muchas de las ideas modernas, y también estaban los judíos ortodoxos contraculturacionistas que se negaron a acoger la Ilustración y decidieron preservar la vida judía premoderna (*Ibid.*).

Las bases ideológicas del reformismo se encuentran en los conceptos reformistas y nacionalistas tanto de los pensadores de la Revolución francesa como de los intelectuales de la Ilustración judía (Tribuna Israelita, s/a). Por esos orígenes ideológicos, y por ser una corriente que dialoga con la ciencia y con la filosofía, resulta comprensible que en el presente haya ampliado su espectro inclusivo a las orientaciones sexuales e identidades de género como las LGBT.

Inicialmente, el judaísmo reformista encontró gran resistencia entre los rabinos alemanes ortodoxos y de otros países de Europa oriental. No fue sino hasta la segunda mitad del siglo XIX, a raíz de la migración judía a Estados Unidos, que el reformismo se convirtió en el sistema dominante de creencia (*Op. cit.*).

El aumento de los judíos reformistas en ese país propició la creación de una guía definida de fe y práctica liberal, por lo que en 1885 se estableció la Plataforma de Pittsburgh, donde se dieron a conocer los principios del judaísmo reformista. En dicha declaración se establece el pleno reconocimiento al carácter progresivo de la religión judía; se abolen muchas de las leyes mosaicas, por considerarlas obsoletas e ineficaces para el judaísmo moderno, ya que —para los reformistas— las leyes dietéticas judías, la observancia del *shabat*, la pureza sacerdotal y la vestimenta (entre otras), obstruían la moderna elevación espiritual (*Ibid.*).

Actualmente, la postura del judaísmo reformista marca la (re) institucionalización de una pertenencia religiosa judía racional, que contrasta totalmente con la perspectiva dominante: la judía ortodoxa. La distinción entre las distintas corrientes del judaísmo resulta importante, pues mientras en el judaísmo liberal o reformista las personas LGBT gozan de plena aceptación e inclusión, en la corriente opuesta: el judaísmo ortodoxo, la homosexualidad es vista como una abominación, según su interpretación de la Torah.

La Torá dice claramente sus puntos de vista sobre el acto de la homosexualidad. El acto de la homosexualidad, es decir, dos hombres que tienen relaciones sexuales, está prohibido. El acto es doblemente llamado “*iToaiva*” y abominación, y es un pecado tan grave, que merece la pena de muerte en un sistema de corte judío. Si no fuera por el hecho de que la homosexualidad es frecuente en la sociedad occidental de hoy, habría controversia acerca de este pecado. Está claramente prohibido y nunca tolerado en cualquier lugar de la Torá (Amsel, s/a).

A pesar de la postura oficial que predomina en el judaísmo ortodoxo, algunas voces apelan por un cambio y una mayor inclusión para las orientaciones e identidades LGBT en esta corriente judía. En 2013, la organización rabínica ortodoxa líder en América, el Consejo Rabínico de América (RCA por sus siglas en inglés) rechazó la terapia reparadora de la orientación heterosexual.

Además, el rabino ortodoxo y académico del Talmud Aharon Lichtenstein (reconocido por su original estudio de la Torá, en el que articula una visión del mundo judío con elementos de la modernidad) invitó al mundo ortodoxo a bajar el tono “de su retórica estridente sobre la homosexualidad”. Y señaló:

Un joven rabino ortodoxo, Shmuly Yanklowitz, identificado públicamente a sí mismo como un aliado LGBT, y el rabino Yosef Kanefsky de Los Ángeles, escribieron que la homosexualidad es una “característica de la condición humana”. Las personas homosexuales “nunca más deben pagar el precio psicológico, emocional e incluso físico para nuestra comodidad teológica” (Greenberg, 2013).

La diversidad de posturas dentro del judaísmo deja ver la coexistencia de diferentes programas culturales que a su vez dan cuenta de distintos proyectos de modernidad. No obstante, de manera particular, el judaísmo reformista contribuye a pensar en el desarrollo del proceso de secularización y en la producción de secularizaciones múltiples. Históricamente, a la par de la producción de distintos proyectos de modernidad, la conceptualización de la *secularización* pasó de una noción caracterizada por el desencantamiento del mundo y la autonomización de esferas (Weber, 2003) al anuncio de la ausencia de religión en el mundo moderno (Berger, en Dobbelaere, 1994).

Más recientemente, la secularización se redefinió en función de la desregularización institucional de lo religioso y la recomposición de las creencias (Hervieu-Léger, 2004).

Tales distintas conceptualizaciones convergen en el proyecto de autonomía social que anuncia la modernidad. La secularización proclama la autonomía de los individuos en función de los sistemas religiosos, de los regímenes morales que las religiones imponen y que se intersectan con el régimen heteronormativo que se disputa tanto en el campo político como en el de la sexualidad y el género.

Desde esa perspectiva, el programa de modernidad del judaísmo reformista sustentado en el conocimiento, la racionalidad, y la ciencia,

también participa en la producción del proceso de secularización. Contribuye a dar forma a un tipo de secularización, descrito por Emerson Giumbelli (2008) y por Paula Montero (2013), en el que la religión cumple una parte activa en la producción de un proyecto de autonomía social; empero, de manera distinta de una iglesia activista, como la Iglesia de la Comunidad Metropolitana, que tiene presencia en el espacio público y lucha por la garantía de derechos y libertades.

El Judaísmo Reformista no se caracteriza por su presencia en el espacio público para luchar por el reconocimiento y garantía de derechos y libertades; pero reconoce plenamente esos derechos y libertades dentro de su comunidad religiosa, en la que hay una inclusión sin restricciones de las identidades no heterosexuales, las cuales generalmente pasan por un doble proceso de marginación: el de las instituciones religiosas hegemónicas y el de la regulación de la sexualidad y el género.

El judaísmo es un eslabón fundamental en la historia de las religiones, por ser la primera religión monoteísta y por su disgregación mundial que dio pie a lo que se conoce como la “diáspora judía”. En México, la presencia de los judíos tuvo su auge en las primeras décadas del siglo xx, en medio de los contingentes migratorios de esos años (Hamui, *Op. cit.* 7).

En Guadalajara los judíos que se establecieron como parte de ese movimiento migratorio, mantuvieron sus actividades religiosas en el ámbito privado, y desde 1920 fundaron la asociación civil Agudath Ajim: “[...] se reunían en la calle de Maestranza, en el centro de Guadalajara” (Gutiérrez Zúñiga, *et al.*, 2011: 46). La década de los cincuenta vio nacer la tercera generación de judíos tapatíos que ya se asumían como judíos mexicanos que pensaban en su futuro en México (*Op. cit.*: 53).

Para la primera década del siglo xxi, había entre 13 y 14 millones de judíos alrededor del mundo (Hamui, *Op. cit.*; Hoffs, 2011). De acuerdo con el Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI), para 2010 la comunidad judía en México estaba conformada por alrededor de 67 400 personas. La mayor parte (21 545) se ubican en la Ciudad de México. En Jalisco, la comunidad judía está integrada

por 1 721 personas (Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, 2011).

Por lo tanto, las estadísticas revelan que en México los judíos LGBT son parte de dos minorías: una marcada por su pertenencia religiosa y la otra, por su orientación sexual e identidad de género.

Los antecedentes de los judíos LGBT en México se remontan a 1994, con “Shalom Amigos”, el primer grupo en el país fundado en la Ciudad de México. Posteriormente, en esta misma ciudad se fundaron “Judíos LGBT, Familiares y Amigos”. Y en 2012, “Guimel”, que comparte con “Shalom Amigos” a algunos de sus fundadores.

Si consideramos la pertenencia de los judíos LGBT a una doble minoría (la religiosa y la sexogenérica), se puede entender que estos tres grupos —más allá de adscribirse a una corriente del judaísmo en particular— buscaran la igualdad y aceptación de las personas LGBT en toda la comunidad judía mexicana.

En Guadalajara, la Comunidad Brit Brajá representa la primera opción en la que judíos LGBT pueden ser parte de su comunidad religiosa. Tiene sus antecedentes en 2006 en la Ciudad de México, donde I. R. descubrió su interés por el judaísmo y estableció contacto con el actual rabino de la comunidad: Jacques Cukierkorn. I. R. emprendió solo el trabajo en la Ciudad de México, sin un lugar establecido.

Se fueron juntando de voz en voz. De repente en las familias se daban cuenta de estas personas conversas, personas que pertenecen a comunidades pero que son segregados por el hecho de estar en un matrimonio mixto. Entonces, aunque ya no eran aceptados en la comunidad donde crecieron, buscaban la aceptación de su nuevo estilo de vida. Y es ahí donde empieza el crecimiento de la comunidad (entrevista personal, O. J., Comunidad Brit Brajá Guadalajara).

La comunidad se formó poco a poco, hasta que en 2008 se establecieron como Comunidad Brit Brajá de México A. C.; dos años más tarde, en 2010, se fundó la Comunidad Brit Brajá Delegación Guadalajara. De

la misma manera se formaron otras delegaciones en ciudades como Morelia, Saltillo y Monterrey.

La Comunidad Brit Brajá de México A. C. es una institución autónoma que recibe a judíos mexicanos de diversos orígenes, pero que comparten un pensamiento liberal. Su principal objetivo es crear

[...] una red de judíos con sentido humano, para ser una comunidad abierta, incluyente y sin ningún tipo de discriminación debido a raza, género o nivel socioeconómico (Brit Brajá, s/a).

Esta asociación retoma las bases del judaísmo reformista o liberal, planteadas por su rabino Jacques Cukierkorn:

Afronta de una forma valiente los problemas de nuestro tiempo; acoge con agrado todos los avances en el campo del saber y responde de una forma constructiva para cambiar las circunstancias. Valora la verdad sobre la tradición, la sinceridad sobre el conformismo y las necesidades humanas sobre los tecnicismos legales [...]. El judaísmo liberal es el judaísmo del pasado en proceso de conversión para hacer el judaísmo del futuro (Brit Brajá, s/a).

Jacques Cukierkorn es un rabino reformista nacido en São Paulo, Brasil, en 1967. Descendiente de una familia con línea rabínica de 800 años de historia, se graduó de la carrera rabínica en el Hebrew Union College-Jewish Institute of Religion, en Cincinnati, Ohio, y obtuvo su título de rabino en 1994. Fue destinado como rabino asistente en la Beth Hebrew Congregation de Alexandria. También es asesor de la organización *Kulanu*, que ayuda a criptojudíos de todo el mundo. Es autor del libro *HaMadrij: la guía. Guía de los valores y prácticas del judaísmo moderno*, editado por la European Association for Jewish Studies. Actualmente sirve en el Templo Israel de Greater Kansas City, Missouri (Brit Brajá, s/a).

La Comunidad Brit Brajá de México A. C. da cuenta de la (re) institucionalización del capital religioso mediante un liderazgo

transnacional (masculino) y una jerarquía vertical. En su estructura jerárquica, se encuentra en primer lugar el rabino Jacques Cukierkorn,² líder espiritual de otras comunidades en Estados Unidos y Brasil; después, el presidente en México, I. R.; y en seguida los representantes de las ciudades en las que la comunidad tiene presencia. En Guadalajara, E. C. desempeña ese rol.

De origen católico, converso al judaísmo reformista, *gay* y fundador de la delegación de la Comunidad Brit Brajá en esta ciudad, E. C. se interesó por el judaísmo mediante sus búsquedas en internet sobre el tema, las cuales lo llevaron a conocer la corriente reformista. Posteriormente, en 2009, contactó a I. R. en la Ciudad de México; un año después, inició la comunidad en Guadalajara:

Entonces otra vez empieza lo mismo: contactarse con otras personas que también tienen inquietudes aquí en Guadalajara; y poco a poco se generó esta comunidad. Con un número pequeño de personas que de pronto no encuentran su lugar y empiezan a buscar, a informarse, a tratar de encontrar un lugar. Realmente no fue en un mes, una semana. Se ha ido creciendo. Y así como ha ido creciendo, hay personas que entran y salen, porque buscan un lugar establecido completamente y no es nuestro caso. Estamos en proceso de crecimiento (entrevista personal, O. J., Comunidad Brit Brajá Guadalajara).

El siguiente paso fue el establecimiento de un shul o sinagoga como su lugar de oración y estudio. En su calidad de comunidad autosustentable, sus integrantes asumen todos los gastos para el mantenimiento del espacio donde se encuentran instalados. El primer shul lo establecieron en la parte trasera de una casa. Para ese momento, la comunidad apenas estaba integrada por cinco personas. Posteriormente se sumaron ocho integrantes más y traspasaron el

² En el judaísmo no hay prohibiciones para que las mujeres asuman el rol como rabinas. Sin embargo, en el caso de Brit Brajá el liderazgo sigue siendo asumido por un hombre.

Shul cerca de la zona de Oblatos (al oriente de la ciudad), fuera del área de fraccionamientos de la gente acomodada:

Se empezaron a agregar dos familias que eran esposo y esposa, con hijos. Entonces ya de repente crecimos exponencialmente y buscamos algo mucho más grande. Realmente, no somos una organización que busque el estatus o el cliché que se tiene acerca del judaísmo: de que debes de tener dinero. ¡No! No buscamos eso. Simplemente buscamos un lugar para reunirnos. Entonces encontramos una casa muy grande, muy padre, que para ese entonces sí cumplía las necesidades que buscamos, que eran de espacio, por la estación Cristóbal de Oñate [...], cerca de Oblatos, por aquella zona [del otro lado de la Calzada]. La verdad sí estaba muy feíto. Varias personas se salieron. Porque aunque el reformismo sí busca un espacio para todos, realmente, ya en la práctica, no es para todos (entrevista personal, O. J. Comunidad Brit Brajá Guadalajara).

Las múltiples variantes dentro del judaísmo, tanto por observancia de las reglas judías (ortodoxo, conservador, reformista), como por las corrientes culturales referidas a posiciones geográficas (asquenazí y sefarditas), han llevado a la comunidad Brit Brajá de Guadalajara a definirse simplemente como “judíos reformistas mexicanos”, lo que los coloca en la apertura e inclusión de recibir a todos los judíos que se asuman como reformistas, sin que la orientación sexual e identidad de género sea asunto importante.

Si bien no son una Iglesia para la diversidad sexual, los postulados que históricamente han caracterizado al reformismo (relacionados con un pensamiento liberal y científico, de cambio en función de los tiempos que vive) los colocan en la institucionalización de la moral sexual heterodoxa y post-heteronormativa (*queer*), con una postura de inclusión sin restricciones de las identidades no heterosexuales:

Puedes llegar. Te puedes casar. Puedes venir con tu pareja a la comunidad. Dentro del judaísmo reformista no hay ningún problema. No es que se

promueva “sí, vengan homosexuales y *gays*”. No es específicamente para [...], pero existe la apertura completamente. Yo soy *gay*. E. C. también es *gay*. Hay otro chavo aquí que también es *gay*. En el D. F. hay como seis o siete y no hay ningún problema: pueden ir con su pareja a la comunidad y no es necesario que su pareja sea judío (entrevista personal, O. J., Comunidad Brit Brajá Guadalajara).

Dentro de la Comunidad Brit Brajá, adscrita al judaísmo reformista, también se celebra el ritual del matrimonio que puede realizarse entre parejas del mismo sexo. Sin embargo, hasta 2012 en la ciudad de Guadalajara no se había realizado ninguno, lo cual revela un proceso interesante, en el sentido de que aun cuando dentro de una institución religiosa hay apertura para realizar este tipo de rituales matrimoniales, desde la sociedad (en el caso que nos ocupa, desde los judíos LGBT de dicha ciudad) no se accede a este capital religioso, lo cual —en el caso de esta comunidad— podría encontrar una de sus explicaciones en términos de la generación, en el sentido de que los judíos *gay* adscritos a esta iglesia son muy jóvenes.

La celebración de los matrimonios entre personas del mismo sexo dentro del judaísmo reformista, bajo la *jupá* o *palió* nupcial, es relativamente reciente. Por ejemplo, en Estados Unidos —donde el reformismo se rige por la Central Conference of American Rabbins—, no fue sino hasta el año 2000 cuando se declaró en igualdad el matrimonio para todas las parejas (Fiesta Judía, s/a).

La Comunidad Brit Brajá en Guadalajara construye el Centro Cultural Sefarad Jadashá, en el que en el futuro pretenden dar clases de hebreo, historia del judaísmo, Kabbalah y yoga kabbalística:

No queremos que las personas se conviertan. Es un lugar para que conozcan y se acabe un cliché de que el judaísmo es cerrado y elitista. Muchas personas ven al judaísmo reformista como el judaísmo de izquierda (entrevista personal O. J., Comunidad Brit Brajá Guadalajara).

Imagen 3



Sinagoga de la Comunidad Brit Brajá en Guadalajara.
En un extremo se observa la bandera de México;
en el otro, la de Israel.

FUENTE: Elaboración propia.

Por su parte, E. C. contempla entre sus planes entrar al proceso de rabinato, para convertirse en el primer rabino mexicano: “Sería un rabino converso al judaísmo ‘reformista, *gay* y mexicano” (entrevista personal, O. J., Comunidad Brit Brajá Guadalajara).

La postura inclusiva con las orientaciones sexuales e identidades LGBT por parte del judaísmo reformista ha sido más evidente en los últimos años, lo que se traduce en mayor visibilidad en otros contextos y presencia en el campo religioso. Por ejemplo, en el Reino Unido —donde el reformismo es una de las principales corrientes del judaísmo— hay un proyecto pionero sobre judíos LGBT, puesto en práctica bajo la supervisión de Danny Rich, director ejecutivo del judaísmo liberal en este país, y bajo la organización del judaísmo liberal, miembro asociado del Congreso Mundial del Judíos LGBT: Keshet

Ga'avah.³ Se trata del “Rainbow Jews” o “Judíos Arcoíris”, proyecto que muestra y registra la historia de los judíos LGBT en Reino Unido desde 1950 hasta la fecha.

“Rainbow Jews” también es miembro de la Asociación de Historia Oral de Reino Unido. El proyecto se realiza con el apoyo de la Heritage Lottery Fund (*Jewish News*, 2014). La primera exhibición del proyecto fue presentada en febrero de 2014:

Acumuló 40 testimonios personales de judíos británicos LGBT, la exploración de las luchas, los cambios y los problemas experimentados por la comunidad desde la década de 1950 hasta hoy. La exposición explora la intersección de la identidad judía y la comunidad LGBT a través de una verdaderamente diversa colección de testimonios personales que incluyen las voces de las lesbianas ultra-ortodoxas, rabinos bisexuales, sobrevivientes del Holocausto *gay* y activistas transgénero (*Jewish News*, 2014).

Este acontecimiento coincidió con la primera inauguración en Tel Aviv, Israel, de un monumento en honor a los homosexuales víctimas del holocausto nazi. Se trata del primer monumento que aprueban en Israel que recuerda a víctimas de la segunda Guerra Mundial que no son judíos (*The Times of Israel*, 2014). El monumento inaugurado a principios de 2014 muestra un triángulo rosa, símbolo que portaron los prisioneros homosexuales en los campos de concentración nazis.

Se estima que entre 5 000 y 15 000 homosexuales murieron víctimas de los nazis. Monumentos similares ya existen en Ámsterdam, Berlín, San Francisco o Sidney (*Enlace Judío*, 2014).

³ El Congreso Mundial de Judíos Gays, Lesbianas, Bisexuales y Transgénero está conformado por 50 organizaciones miembro en Argentina, Australia, Canadá, Chile, Francia, Israel, México, Países Bajos, Reino Unido y Estados Unidos. Sus principales objetivos son: ser la voz mundial de los judíos LGBT y el soporte, inspiración y fortaleza de los grupos locales. En el caso de México, Guimel es la única organización miembro (*The World Congress of Gay, Lesbian, Bisexual, and Transgender Jews*, s/a).

Además, en 2010, Reuben Zellman fue la primera persona abiertamente transgénero que se ordenó como rabino en el seminario Judío Reformista Colegio de la Unión Hebrea, del Instituto Judío de la Religión en Cincinnati, Ohio, Estados Unidos. Durante más de 15 años, Zellman ha publicado artículos y ha dado pláticas en comunidades judías sobre las personas transgénero. Desde los últimos años, aumentaron las iniciativas de educación y promoción de derechos para este grupo de la diversidad sexual en las comunidades judías liberales de Estados Unidos; incluso el centro de atención de los derechos de *gays* y lesbianas se desplazó a la estigmatización que viven las personas trans (Spence, 2008).

En México, la presencia de los judíos LGBT avanza en distintas direcciones. Mientras el judaísmo reformista mantiene su ideología religiosa liberal sin tener presencia en el espacio público, otras agrupaciones como Guimel en la Ciudad de México empiezan a cobrar visibilidad.

Desde 2013, los integrantes de Guimel están presentes en la marcha de la diversidad sexual de la Ciudad de México. Marchan portando kipás y banderas con la estrella de David en los colores del arcoíris, mostrando su orientación sexual a la par de su identidad religiosa.

La kipá, pequeño gorro emblemático del judaísmo, generalmente es usada por los varones, aunque en las comunidades más abiertas también se permite su uso a las mujeres. Representa la superioridad de Dios sobre los hombres, por lo que usarla en tonos arcoíris connota la plena aceptación de Él a las identidades sexuales y de género disidentes, como las LGBT (véase la imagen 4 en la siguiente página).

Si bien no se cumplió el proyecto de transformación radical en las instituciones sociales que el Movimiento de Liberación Homosexual (MLH) pretendía desde su formación en la década de los setenta, el caso del judaísmo reformista revela otra manera en la que los agentes LGBT han logrado un paulatino reconocimiento en las instituciones sociales que pretendían transformar; entre ellas, las religiosas.

Imagen 4



Integrantes de Guimel durante la marcha de la diversidad sexual, Ciudad de México, 24 de junio de 2017.

FUENTE: Elaboración propia.

Como agentes religiosos, los judíos LGBT se posicionan en las disputas simbólicas que se desarrollan en el campo de la fe por la construcción de otros marcos morales. La fundamentación liberal o reformista también los coloca como agentes del proceso de secularización que apela por la autonomía de los individuos ante la moralización y normalización de las instituciones religiosas.

La postura inclusiva del judaísmo reformista con las orientaciones e identidades LGBT invita a pensar en las nuevas funciones de la

religión para generar procesos de inclusión y exclusión dentro y fuera del campo religioso, ya que (como lo señala Pierre Bourdieu, 2006: 33) los sistemas simbólicos que obtienen su estructura de los principios de división de la religión

[...] están predispuestos por su estructura misma a servir, simultáneamente, a funciones de inclusión y de exclusión, de asociación y de disociación, de integración y de distinción. Estas funciones sociales [...] tienden siempre más a transformarse en funciones políticas.

LA DESINSTITUCIONALIZACIÓN DE LO RELIGIOSO Y LA ESPIRITUALIDAD DE LA VIDA-ECLÉCTICA

Mandala es un grupo espiritual que —a diferencia de las Iglesias presentadas anteriormente— permite establecer contrastes mediante la desinstitucionalización de lo religioso. Aun cuando el Grupo Mandala converge en la lucha por legitimar un espacio de reconocimiento e inclusión para las orientaciones e identidades LGBT dentro del campo religioso, constituye la expresión de una tendencia que desde hace algunas décadas marca la dinámica de este campo; es decir, la desinstitucionalización de lo religioso, en la que “las creencias se diseminan; se ajustan cada vez menos a los modelos establecidos; imponen cada vez menos prácticas controladas por las instituciones”.

Sin embargo, paradójicamente, producen “la multiplicación de las pequeñas comunidades fundadas sobre las afinidades sociales, culturales y espirituales de sus miembros” (Hervieu-Léger, 2004: 54-55).

Prácticas como la religiosidad a la carta, en la que se crean distintos menús creyentes individualizados (De la Torre y Mora, 2001), así como la figura del peregrino que contrasta con la del converso (Hervieu-Léger, *Op. cit.*), se retoman para explicar la movilidad y el carácter fluido de las creencias religiosas, a la vez que revelan cómo la espiritualidad y la desinstitucionalización religiosa han ganado terreno en el campo religioso.

Han dado lugar, o al menos propiciado, lo que Paul Heelas (2007: 1) ha definido como “la revolución espiritual”, en la que “la espiritualidad de la vida interior” compite con las creencias en el teísmo trascendente.

El Grupo Mandala surgió en Guadalajara en 2009 de manera espontánea y sin una planeación rigurosa. Inició como un grupo de amigos que quiso explorar una nueva manera de estar juntos, mediante una convivencia estrecha que les permitiera profundizar en sus inquietudes espirituales; en primera instancia, a partir de un libro, y después surgió la idea de formar un grupo. La iniciativa estuvo a cargo de un conjunto de hombres y mujeres de entre 43 y 58 años que crecieron dentro de la Iglesia Católica Romana, pero que a lo largo de su vida fueron explorando otras opciones religiosas y espirituales.

El detonante para la formación del grupo fue la obra de Ken Wilber, *Un Dios sociable*. . . La lectura del texto los apasionó; encontraron sentido en la idea de que —a fin de cuentas— las religiones tienen más puntos de unión que de ruptura. Decidieron leer otros libros de este autor, como *Sexo, ecología, espiritualidad*. . . , con el propósito de seguir intercambiando opiniones. De ahí surgió la inquietud de abrir un espacio en el que pudieran tener un encuentro con lo espiritual “sin tenerle miedo a la palabra”.

Otros amigos apoyaron la idea, mientras que M. S. (sacerdote anglicano interesado en el ecumenismo y el diálogo interreligioso) y Jorge Manzano (sacerdote jesuita) expresaron su deseo de colaborar con ellos. Dada su larga trayectoria religiosa, social y filosófica, el apoyo de Manzano SJ resultó importantísimo para el Grupo Mandala. Se especializó en la filosofía de Platón, Nietzsche, Kierkegaard y Hegel. Fue profesor de Filosofía en el Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente (ITESO) e investigador del Departamento de Filosofía de la Universidad de Guadalajara (UDG). En 2012 recibió el Premio Jalisco al mérito humanístico y en 2013, el doctorado *Honoris Causa* por parte del Sistema Universitario Jesuita en la Ibero Santa Fe.

El nombre del grupo fue elegido por votación entre todos los integrantes. La propuesta fue de N. F., uno de los fundadores:

Fui investigando y me di cuenta de que un mandala es un ícono con muchos colores, como el arcoíris, que tiene mucho colorido. Cada uno de los colores es diferente, y [todos ellos] tienen un fin específico. Cada uno de nosotros tenemos una idea de crecer en algunos aspectos. Entonces, cuando coloreas un Mandala, eliges qué parte es de la que más deseas llenarte. Si el amor. O qué te falta en tu vida. Entonces dije: “Este grupo es eso: es la unión de muchos colores”. [Hay] gente que somos muy diversa, que somos de diferentes orígenes, con diferentes creencias, con diferentes deseos de superarnos en diferentes aspectos. Entonces dije: “¡Mandala!”. Y puse ahí mi papelito. Afortunadamente se quedó. Eso me hace sentirme todavía más ligado al grupo (N. F., entrevista grupal Mandala).

El término que da identidad a este grupo espiritual proviene del budismo y del hinduismo. En ambas religiones un mandala es un diagrama o representación simbólica del macrocosmos y el microcosmos. Sin embargo, para ellos representó la integración de lo diverso en un todo: un grupo en el que cada quien —a partir de sus diferencias— pudiera trazar un camino hacia la espiritualidad que cada cual desea construir. Hacia la espiritualidad que les permita el encuentro con Dios, tal como lo conciben.

Desde un principio, la idea fue conocer diferentes perspectivas sobre la espiritualidad, que a su vez les permitieran ir explorando y exteriorizando sus propias trayectorias de encuentro, de comunión con Dios, con lo trascendente. A. Ch., uno de los fundadores, recuerda los motivos originales para conformar el grupo:

Ya teníamos un cierto nivel de madurez —yo así lo veo— para quedarnos estancados en una sola visión. Queríamos explorar varias cosas y de manera espontánea. Desde que nos juntamos, vimos en qué podíamos profundizar, hablando de nuestras experiencias espirituales. Por ejemplo, ¿tú cómo te has encontrado a Dios? ¿Qué has hecho para encontrarte a Dios? A lo mejor dando algún testimonio. Era platicar un poquito de esa espiritualidad personal que cada uno habíamos ya explorado. Y luego preguntarle a algunos expertos o personas más avanzadas en el

camino de la espiritualidad, su orientación para seguir avanzando (A. Ch., entrevista grupal Mandala).

El Grupo Mandala renunció a la práctica de una tradición espiritual concreta y emprendió una búsqueda de espiritualidades alternativas al cristianismo. En ese proceso, seleccionó ingredientes para conformar una amalgama ecléctica de creencias y prácticas con las que construyeron una “espiritualidad de la vida”, como la ha denominado Heelas:

La vida es lo que yace en el corazón del llamado movimiento de la Nueva Era; la vida de las llamadas espiritualidades alternativas es lo que provee el vínculo crucial con el mayor de todos nuestros valores culturales: la vida misma y el cumplimiento de la vida experiencial [...]; muy buena parte de la esfera “alternativa” recae en la sencilla ecuación de vida = espiritualidad = vida = espiritualidad. Cuando se toma esta conjunción, es para estar en el corazón de lo que es vivir en el aquí y ahora (*Ibid.*).

La espiritualidad del Grupo Mandala se construyó en función de las necesidades espirituales y de conocimiento que tenía el grupo para acceder a los bienes de salvación para el aquí y el ahora; para construir una relación con Dios, que subjetivamente les posibilita reconciliar su orientación sexual e identidad de género con una amalgama de creencias y prácticas provenientes de distintas religiones o espiritualidades presentes en diferentes tradiciones, que les permite dar sentido a su manera de habitar el mundo.

Para sus fundadores, la espiritualidad parte precisamente del individuo: de su ser, de su persona, de su identidad; no de la tradición o de la institución. La perspectiva de la espiritualidad que sustenta Mandala quedó plasmada en sus trípticos de invitación, en los que señalan:

¿Andas en busca del sentido, la trascendencia, el espíritu, la luz? Deja de hacerlo, ya lo tienes todo, sólo quédate en calma y simplicidad, aquieta

los molinos de tu mente y obsérvalo con gozo desde lo más profundo de tu auténtico ser, de tu Dios interior. Luego, comparte lo amoroso con los otros y súmate a la nueva humanidad que tarde o temprano iluminará la faz de este planeta (Grupo Mandala, s/a).

De manera particular, los fundadores del grupo coinciden en que la espiritualidad parte de la búsqueda de Dios dentro de sí mismos, de cómo esto guía la acción que define sus relaciones con los otros para dar así sentido a su vida.

Para Paul Heelas (*Op. cit.*: 12), la revolución espiritual depende

[...] de la existencia de dos dominios distintos de la creencia: uno que plantea qué hacer con lo sagrado dentro de la vida, y otro que tiene que ver con un ser sagrado situado principalmente más allá de la vida de este mundo o cualquier otro “mundo” del universo.

Desde su perspectiva, los creyentes se adscriben a uno u otro dominio, ya que en sí mismos son paradójicos. La tesis de la revolución espiritual viene marcada por la prevalencia del primer dominio. Es decir, de aquel que se interroga qué hacer con lo sagrado dentro de la vida.

Si bien en el caso de México no se puede hablar de una revolución espiritual en todo el territorio nacional —como en algunos países de Europa donde estadísticamente predominan las creencias en la espiritualidad, más que en un teísmo trascendente—, el caso del Grupo Mandala evidencia que la revolución espiritual ocurre en algunos contextos. También revela que los vínculos con un ser sagrado situado más allá de la vida (como, por ejemplo, predica la Iglesia católica) no desaparecen. Su logotipo, en el que se observan distintos símbolos religiosos en conjunción con los de la diversidad sexual y de género, es ejemplo de ello.

La exclusión de los homosexuales y de otras orientaciones sexuales e identidades de género de las Iglesias hegemónicas garantiza un vínculo con lo religioso como un modo de conocimiento en el que se aplican otras interpretaciones bíblicas que —por el contrario— desha-

cen las tesis que sostienen su exclusión de dicha institución religiosa. Tal conocimiento hace posible la construcción de otras significaciones en las que desaparece el pecado que los excluye, y —por lo tanto— se posibilita la reconstrucción subjetiva de la idea de *Dios*, más que la reconciliación con la institución religiosa.

Esa idea de *Dios*, resignificada tanto por la experiencia personal como por la propia trayectoria religiosa, les permite dar sentido a su actuar en el aquí y ahora; pero también crear vínculos con lo trascendente en el encuentro y descubrimiento de su yo interior, mediante el cual se experimenta la conexión con el más allá de este mundo.

Para el mismo Heelas (*Op. cit.*: 16), la co-existencia e integración de esas dos fuentes de significación y vinculación con lo sagrado constituyen una tercera vía que podría desafiar la revolución espiritual definida en términos del contraste entre el teísmo y la espiritualidad de la vida interior. Si consideramos que resulta innegable el peso que la espiritualidad ha ganado en las salidas de las instituciones —tanto en la emergencia de subjetividades espirituales como en la dinámica del campo religioso—, se puede afirmar que esta “tercera vía”, como la denomina Heelas, más que desafiar la revolución espiritual, contribuye a redefinirla, a repensarla; sobre todo en contextos como el mexicano, donde la Iglesia católica ha tenido un gran peso religioso, político, social y —por supuesto— moral.

La primera reunión del grupo se realizó en septiembre de 2009 con el tema *Carpe Diem*, a cargo del sacerdote jesuita Jorge Manzano. Si bien la apuesta del Grupo Mandala se desplegó en el terreno espiritual, la reflexión sobre las religiones hegemónicas como el cristianismo, judaísmo, hinduismo y budismo desempeñaron un papel importante en la programación de sus reuniones. De manera paralela a la espiritualidad, también lo fueron las reflexiones sobre la sexualidad, el erotismo y el activismo.

Para los líderes del grupo, la deliberación de las perspectivas de algunas religiones hegemónicas no trajeron consigo contradicción o conflicto. Por el contrario, fue una oportunidad para conocer sus

puntos en común o bien retomar algunos de sus principios, lo cual les resultó enriquecedor y vivificante:

Todas las religiones, a fin de cuentas, en esencia, tienen algo en común. Entonces nosotros como grupo no estaríamos en ningún momento entrando en desarmonía con lo que ellos dicen. Al contrario, hay una serie de aprendizajes muy importantes que podemos tomar de aquí y de allá y de todas ellas. Sería importante retomar, rescatar, lo que de verdad las religiones nos enseñan. Lo que no queremos es algo institucional, sino precisamente algo libre: que cada quien encuentre su propia exploración y luego comparta con nosotros, sin tratar de formar o establecer un nuevo rito. Eso no nos preocupa tanto (A. Ch., entrevista grupal Mandala).

Hay una frase que dice: “las religiones dividen y la espiritualidad une”. Entonces creo que es importante el conocimiento de las religiones históricas y quedarnos con lo bueno; porque de ahí se pueden sacar tesoros. Pero se han manipulado a través de la historia y se han hecho reglas. Nosotros por eso buscamos esta libertad interior (L. S., entrevista grupal Mandala).

Por la diversidad de religiones abordadas, los fundadores del Grupo Mandala procuraron mantenerse en una postura imparcial, sin dar prioridad a alguna tendencia religiosa. Por este motivo, también rechazaron realizar las reuniones del grupo en las instalaciones de la Parroquia Anglicana de San Marcos, a cargo del padre M. S.

De haber aceptado la propuesta, habrían contado con un espacio fijo. Sin embargo, el lugar de las reuniones fue itinerante, según quién tenía posibilidad de ofrecer algún espacio o su casa. Así, decidieron seguir conduciéndose en libertad: “No queremos adoctrinarnos a una religión, sino que es abierto” (A. Ch., entrevista grupal Mandala).

La libertad que los constituyó como opción espiritual para la diversidad sexual, se expresa en la des-institucionalización del capital religioso ya que no tenían jerarquías: sólo un liderazgo grupal mediante un equipo organizador integrado por hombres y mujeres. Quedaban a su cuidado cuatro áreas: programación, logística, comunicación y memoria. La duración en los cargos era de un año, y quienes los habían

ocupado podían participar posteriormente como asesores del equipo organizador que se encontraba en funciones.

Para los fundadores del grupo, la trayectoria de Mandala se puede dividir en tres etapas. La primera inició con su nacimiento, en septiembre de 2009, y concluyó en septiembre de 2010. La segunda terminó en agosto de 2011 (un poco antes del segundo aniversario), ya que el grupo hizo un receso de septiembre de 2011 a enero de 2012. La tercera abarca desde enero de 2012 hasta 2013.

Durante la primera etapa, la principal dificultad a la que se enfrentaron fue

[...] tratar de mantener una línea congruente con la idea que teníamos de ser un grupo diverso, no integrado a una línea religiosa. Y creo que lo fuimos logrando con cierta facilidad, porque todos sintonizábamos con esa idea: teníamos claridad (A. Ch. entrevista, grupal Mandala).

Otra de las dificultades consistió en encontrar los espacios para celebrar las reuniones o a alguna persona que dirigiera la dinámica de la sesión con el propósito de presentar cierta exposición, practicar una meditación o llevar a cabo alguna otra práctica espiritual.

En la primera etapa, la decisión de participar en la XIV Marcha de la Diversidad Sexual en Guadalajara marcó al grupo y dio lugar a posiciones encontradas. Para algunos no tenía sentido ser parte del contingente, puesto que se trataba de un grupo espiritual más que de uno político; para otros era importante formar parte de la marcha para señalar una diferencia desde su membresía como grupo espiritual. L. S., una de las fundadoras, recuerda su experiencia:

A la hora de salir en la marcha yo les comentaba a los compañeros: “Es que por qué salir siempre y pelearnos con el cardenal y decir que por qué no nos acepta como *gays*, o por qué salir con pancartas y poner: “Exijo mis derechos”, y salir vistiéndote de una manera o de otra manera, ¿no? Entonces la opción de la marcha fue vestirnos de blanco y llevar pancartas que decían: “Nosotros somos naturaleza, nosotros somos amor”.

Nosotros somos todo lo que un ser humano es. Lo que es una persona heterosexual. Lo que es una persona *gay*, homosexual, en cualquiera de los aspectos. Al final de cuentas lo que Mandala trata de defender es que somos seres humanos y que lo que pretendemos es un crecimiento como seres humanos (L. S., entrevista grupal Mandala).

Durante la segunda etapa, cuando el segundo equipo coordinador entró en funciones, las dificultades fueron mayores. Algunos de sus integrantes desertaron o hicieron alguna pausa por motivos de salud, lo cual afectó la estructura y consolidación del grupo. Tal situación de desgaste y “desamparo” por parte de algunos integrantes del equipo coordinador llevó al grupo a tomar la decisión de hacer una pausa de septiembre de 2011 a enero de 2012:

Tuvimos que hacer un paréntesis, como una especie de plan de espera, porque veíamos que estábamos en un punto en el que no sabíamos cómo seguir adelante con el grupo (A. Ch., entrevista grupal Mandala).

Durante esos meses de pausa, algunos de los fundadores se dieron a la tarea de realizar una encuesta para plantear una siguiente etapa del grupo. La encuesta se realizó por correo electrónico y los resultados se dieron a conocer en la reunión de enero de 2012, en la que reactivaron su dinámica. Los resultados de la encuesta fueron los siguientes:

Propiciar espacios y momentos de interacción social para el mayor conocimiento personal, la generación y el fortalecimiento de vínculos de amistad.

Diversificar el esquema de las sesiones: menor duración de las exposiciones teóricas, mayor énfasis a la práctica espiritual; integración de dinámicas grupales; análisis colectivo de testimonios filmicos, bibliográficos o biográficos.

Expandir los horizontes temáticos, más allá de lo místico, hacia la comprensión del sentido de las cosas, de la mente y la naturaleza humana, las expresiones creativas y las necesidades prácticas de nuestra existencia.

Dar mayor flexibilidad al uso de tiempos y lugares, aumentar el número de opciones (así cuando algunos no puedan asistir en cierto momento, tengan oportunidad de participar en otras ocasiones) (Grupo Mandala, 2011).

Los resultados de la encuesta llevaron a los fundadores del grupo a tomar conciencia de que en las siguientes etapas debían preocuparse mucho más por las personas que por los temas. Para que los asistentes se conocieran más, convivieran y pudieran interactuar de manera más profunda. Para que las posibilidades de compartir el espacio, perspectivas, experiencias, fueran mucho mayores:

Que si tú eres o piensas de manera diferente, puedas tener la posibilidad de decir “¿Sabes qué? En Mandala tengo amigos”. Más que decir: “Hay un católico, un judío”, es “Tengo amigos y en ellos puedo ver a Dios: a través de los actos o de lo que nosotros compartimos” (N. F., entrevista grupal Mandala).

En la reunión del mes de enero de 2012, con la que Mandala reactivó sus actividades, A. Ch. decidió asumir el liderazgo, mientras se formaba un nuevo equipo organizador, el cual se constituyó en la siguiente reunión. En su tercera etapa, para Mandala era importante consolidarse como un grupo que creciera en colectivo, en el que sus integrantes pudieran compartir con los demás sus aprendizajes. Para los fundadores también era importante que Mandala tuviera presencia en otros espacios, ya que ello se traduciría en un mayor reconocimiento y en un crecimiento potencial como grupo.

La primera oportunidad para conseguirlo ocurrió con su participación en el Diálogo Multicultural Universal, realizado en Guadalajara en 2012, organizado por la fundación *Carpe Diem* Interfe, asociación civil tapatía encargada de generar un diálogo que permitiera conocer diversos modos de pensamiento y creencias. Entre los organizadores estuvieron el sacerdote jesuita Jorge Manzano y

el sacerdote anglicano M. S., ambos colaboradores muy cercanos del Grupo Mandala.

Para los fundadores fue importante destacar que Mandala era un grupo desligado de intereses económicos, políticos o religiosos. Por el contrario, les interesaba darse a conocer como un grupo muy abierto. Aunque fue fundado por homosexuales y lesbianas, no querían ser etiquetados como un grupo de gente *gay*:

Nos gustaría que finalmente hubiera un reconocimiento de que el grupo se fundó a partir de gente *gay*. Que finalmente la gente *gay* incluyó: que fue abierta, que nosotros sí incluimos. Que como grupo seguimos participando de esto que no es un problema exclusivamente de los *gays*. Yo creo que el respeto a lo diverso, el poder convivir, el continuar con la libertad es asunto de la humanidad. Que es un trabajo de todos los días; no es que ya la tengamos ganada (C. G., entrevista grupal Mandala).

Aun cuando el Grupo Mandala contribuyó a la institucionalización de una moral sexual heterodoxa y post-heteronormativa (*queer*) mediante la inclusión universal de la diversidad sexual, no quiso conformar un grupo para hablar sobre los problemas de las personas LGBT. Desde un principio se plantearon que no iba a ser un grupo terapéutico, para hablar de sus dificultades. Además, por la diversidad del grupo en pertenencias religiosas, en creencias, en identidades sexuales y de género, les pareció importante mantener esa apertura.

Como no les interesaba el activismo político, tampoco estaban entusiasmados en iniciar alguna lucha por lograr el reconocimiento de las familias homoparentales o bien la aceptación del matrimonio entre personas del mismo sexo dentro de alguna religión. Consideraban que no era algo que les correspondiera, ni un objetivo que se hubieran planteado como grupo; pero estaban de acuerdo en que eran luchas necesarias para que cada quien tuviera la libertad para elegir su vida matrimonial o familiar.

Lo que les interesaba era desarrollar una espiritualidad participando de otras tradiciones, ya que su actividad como grupo contribuía a generar un cambio en la sociedad:

Desde el hecho de que la gente que no sabía que un *gay* puede dedicarse a cuestiones espirituales y de repente, por invitación, llega al grupo y ve todo lo que se está haciendo, con eso ya estamos generando un cambio (N. F., entrevista grupal Mandala).

A diez años de la creación del Grupo Mandala, en medio de un receso indefinido, su iniciativa de una espiritualidad que al mismo tiempo pudiera ir generando un cambio en la sociedad, permanece en la historia de la búsqueda de reconocimiento de la diversidad sexual en el campo religioso; en este caso, como una espiritualidad de la vida, en la que los cambios, las transformaciones y vínculos con lo trascendente se producen para dar sentido a la existencia, para crear en este mundo un contexto de inclusión y de respeto a la diversidad religiosa y de creencias, no sólo sexual y de género.

CREYENTES LGBT

DE LA PERTENENCIA A LA LIBERTAD RELIGIOSA

La pertenencia a las Iglesias para la diversidad sexual y de género permite situar dos puntos de análisis: el primero, la libertad religiosa que se vive desde la vida cotidiana; el segundo, la relación de oferta-demanda que se produce a partir de la presencia de dichas Iglesias en el campo religioso.

La libertad religiosa en la vida cotidiana hace posible que un grupo de personas con orientaciones sexuales e identidades de género disidentes —que ha sido estigmatizado y marginado—, se adscriba a una Iglesia o grupo que transgrede los sentidos y los límites morales establecidos por las religiones judeocristianas.

Las Iglesias para la diversidad sexual y de género, vividas como comunidades emocionales en las que se apropian símbolos y rituales,

les permiten vivir sus creencias religiosas sin conflicto, sin las nociones de *pecado* establecidas por la Iglesia católica.

Sin embargo, en algunas ocasiones, la libertad religiosa que se experimenta en tales Iglesias se contrapone a la lógica de la libertad sexual que se proclama fuera del espacio religioso. El “ligue”, como rasgo particular de las identidades *gay*, que se producía o intenta producirse en algunas Iglesias, entrecruza y enfrenta la lógica de esas dos libertades, así como de los espacios de intersección en los que se sitúa el *habitus* entre-medio.

En el “ligue” entran en juego las disposiciones y representaciones que Guillermo Núñez Noriega (1999) identifica con el *habitus* homosexual como una manera de responder ante la diferencia, al igual que las disposiciones y representaciones religiosas que definen su necesidad de acceder a los bienes de salvación. El “ligue” también revela la homoerotización del espacio religioso en el que se deja al descubierto un sujeto del deseo que transgrede los límites morales del campo religioso; límites a los que no escapan dichas Iglesias.

Las Iglesias para la diversidad sexual y de género se caracterizan por llevar una dinámica que produce un espacio de socialización. En todos los casos se identificó un espacio —antes o después de las actividades religiosas— para la convivencia, el diálogo y el encuentro entre sus integrantes. La producción de un espacio de socialización sin discriminación evidencia una agencia que se produce a partir de lo religioso.

Sin embargo, en ciertos casos, tales espacios de socialización han traído como consecuencia que algunos piensen más en la iglesia como un lugar para buscar pareja. El ligue y la sacralización mantienen una tensión permanente que genera situaciones liminales en las que se difuminan o generan (o los dos casos) conflictos y rupturas al interior de un grupo religioso.

En el caso de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana, por ejemplo, T. G. reconoce que algunos de los asistentes sólo iban para “ligar”. Sin embargo, él siempre fue muy claro en que ése no era el propósito

de la Iglesia. El objetivo eran las cosas de Dios; para lo demás, había otros lugares como las discos y los bares. Así, D. L. recuerda:

Mientras estuve yo al frente, la iglesia marchó como soldadito: nunca se perdió la seriedad, nunca se perdió la fe y mucho menos se dejó que fuera un lugar de ligue (entrevista personal).

En cuanto notaba un ligue entre los asistentes, los citaba en su oficina para ponerles las cosas en claro:

Esto es esto; esto es esto. ¿Te parece? Eres bienvenido; si no, pues discúlpalos: de la puerta para allá, todo lo que quieras. De la puerta para acá, no. Tenemos que aprender a respetar (entrevista personal).

De acuerdo con H. G., anteriormente, el proceso de selección de clérigos fuera de Canadá y Estados Unidos era muy poco riguroso; por ello las Iglesias de la Comunidad Metropolitana fueron vistas como un lugar más para el “ligue”. En el caso de los pastores, H. G. señala que hasta hace unos años, la visita de un líder de la Iglesia implicaba también prácticas de turismo sexual; pero eso empezó a cambiar cuando Nancy Wilson fue electa moderadora de la Fraternidad Universal de Iglesias de la Comunidad Metropolitana (FUICM) en 2005 y se puso en marcha la reestructuración de la iglesia que se había planeado desde años anteriores.

Actualmente, la Iglesia de la Comunidad Metropolitana cuenta con un código de conducta para clérigos y *elders* en el que señala que no se puede abusar ni de las drogas ni del alcohol. No ser permisivos sexualmente. Si el pastor tiene pareja, debe cumplir con ciertas normas; y si se enamora de alguien de la comunidad, necesita de la aprobación de la mesa directiva para iniciar una relación.

Sobre la pertenencia a las Iglesias para la diversidad sexual y de género, es necesario considerar que quienes asisten y se adscriben a ellas muestran una capacidad de actuar de manera distinta, de producir una diferencia, lo que da cuenta de una “microfísica del poder”, en

términos de Foucault (1992). Se encuentra mediada por una necesidad religiosa de tener acceso a los bienes de salvación y de encontrar un sentido a “estar en el mundo”: a el aquí y el ahora.

La pertenencia a las Iglesias para la diversidad sexual y de género devela la relación oferta-demanda en el campo religioso, en el sentido de que si bien las orientaciones e identidades LGBT convergen en la exclusión vivida por las religiones hegemónicas (como la Iglesia católica), sus necesidades religiosas resultan diferentes. Ello ha permitido la construcción de una oferta religiosa para la diversidad sexual y de género.

La capacidad de agencia y el ejercicio de poder para producir una diferencia —en algunos casos— se observa en la apropiación y “sacralización” de espacios en los que se improvisa o se realiza el montaje de la iglesia. Algunos empiezan en el espacio disponible de una casa, o en un local rentado explícitamente para tales fines. Incluso durante los liderazgos de T. G. y D. L., la Iglesia de la Comunidad Metropolitana realizó ocasionalmente celebraciones eucarísticas y santas uniones en lugares que para algunos podrían ser el punto máximo de lo profano: los antros y los bares *gays* o “de ambiente”.

Sin embargo, ¿quiénes han integrado esas Iglesias? ¿Quiénes, mediante su pertenencia, han realizado un despliegue de su agencia? La respuesta a tales interrogantes se halla enraizada en dos puntos clave: el género y la generación, ya que las Iglesias para la diversidad sexual y de género han estado conformadas mayoritariamente por homosexuales y en menor medida por lesbianas. De manera aislada, algunas otras orientaciones sexuales e identidades de género como las bisexuales y las trans, han confluído en los espacios religiosos mencionados.

Sobre la generación, la mayoría de los asistentes se sitúa en la edad adulta: en un rango que va de los 30 a los 57 años, aproximadamente. Si nos colocamos en el escenario sociocultural de hace 30 años, resalta el hecho de que las orientaciones no heterosexuales (como las homosexuales) se vivían en un contexto de mayor discriminación y estigma. Asimismo, la libertad religiosa para cambiar de religión o

para construir itinerarios entre diversas creencias y prácticas religiosas, era menos evidente.

En nuestros días, el desarrollo del proceso de secularización de la moral y la cultura coloca a los jóvenes en escenarios socioculturales que se caracterizan por una mayor libertad para expresar y construir su identidad sexual y de género; así como para explorar diversas religiones o prácticas religiosas; al igual que para construir itinerarios de creencias variados dentro o fuera de las raíces católicas mexicanas.

La tabla que se presenta en la siguiente página da cuenta —de manera sintetizada— de las orientaciones sexuales e identidades de género que han marcado la pertenencia en las Iglesias para la diversidad sexual y de género. Los tipos de iglesia y grupo revelan las grandes categorías en las que se sitúa la diversificación de la oferta religiosa para la diversidad sexual.

La escasa información de que se dispone sobre el Grupo Fidelidad impide delinear los perfiles generales de sus asistentes. Sin embargo, a partir de la presencia mayoritaria de hombres en el Grupo Orgullo Homosexual de Liberación (GOHL), se puede pensar en una escasa presencia de mujeres dentro de él. En un artículo titulado “Lesbianas autónomas”, Márgaro Cortés, militante del GOHL, señaló que la participación de la mujer en dicho grupo había sido mínima en cifra y corta en tiempo. Además, aseveró:

Hasta el momento, el GOHL no ha sido capaz de responder a las demandas particulares de las compañeras lesbianas. Cuando hubo iniciativas de su parte, no encontraron el eco ni el apoyo deseado, por lo que finalmente decidieron retirarse del grupo. En este momento no existe ninguna mujer militando. El primer problema al que se enfrentaron fue la estructura organizativa del grupo. Estructura que seguía un esquema jerárquico patriarcal, facilitando o por lo menos manteniendo actitudes misóginas (Grupo Orgullo Homosexual de Liberación, 1984a).

Tabla 1
Pertenencia LGBT
en las Iglesias para la diversidad sexual y de género

<i>Iglesia o grupo</i>	<i>Integrantes por orientación sexual o identidad de género</i>	<i>Tipo de Iglesia o grupo</i>
Grupo Fidelidad	Homosexuales	Grupo que surge para la diversidad sexual
Iglesia de la Comunidad Metropolitana	Lesbianas, homosexuales, bisexuales y trans; heterosexuales (de manera aislada)	Iglesia que surge para la diversidad sexual
Iglesia de la Transfiguración	Lesbianas y homosexuales	Iglesia que surge para la diversidad sexual
Iglesia de la Reconciliación La Santa Cruz	Lesbianas, homosexuales, bisexuales y trans; heterosexuales (de manera aislada)	Iglesia que surge para la diversidad sexual
Parroquia Anglicana de San Marcos	Lesbianas, homosexuales y heterosexuales; trans (de manera aislada)	Iglesia inclusiva
Iglesia Católica de Jesucristo	Lesbianas, homosexuales y heterosexuales	Iglesia inclusiva
Judaísmo Reformista Comunidad Brit Brajá	Lesbianas, homosexuales y heterosexuales; trans (de manera aislada)	Iglesia inclusiva
Grupo Mandala	Lesbianas, homosexuales y heterosexuales	Grupo que surge para la diversidad sexual

FUENTE: Elaboración propia.

A partir de la participación diferenciada de hombres y mujeres en el activismo, se puede inferir que este esquema se repetía en los grupos religiosos como Fidelidad. Posteriormente, las agrupaciones de mujeres empezaron a surgir, y su rol en lo político y en lo religioso se volvió más frecuente.

La Iglesia de la Comunidad Metropolitana en Guadalajara fue formada inicialmente por 12 varones. Con el tiempo, se incorporaron algunas lesbianas, personas trans y —de manera menos visible— algunos bisexuales. También se registró aisladamente la presencia de

heterosexuales. Sin embargo, a lo largo de su trayectoria en Guadalajara, la presencia de los varones homosexuales ha sido dominante. Es probable que las mujeres no hayan encontrado un espacio para ejercer un liderazgo igualitario con los hombres; así, por ejemplo, la presencia de una de ellas al frente de una iglesia hubiera producido otras pautas de identificación con las lesbianas.

Por otra parte, los liderazgos masculinos —que reproducen las estructuras religiosas patriarcales— suelen ser considerados una incongruencia con las posturas feministas con las que comulgan los grupos lésbicos. También es probable que las lesbianas no activistas no encontraran en los varones homosexuales la camaradería necesaria para permanecer en una iglesia, o que no quisieran mostrar abiertamente su identidad sexogenérica en otros espacios como el religioso.

Durante el liderazgo de D. L. —pese a que había un Ministerio de la Mujer—, la presencia de los hombres siguió siendo mayoritaria. De acuerdo con A. G. y con una de las líderes del Ministerio de la Mujer, tan sólo entre 10 y 20% eran mujeres. Sin embargo, D. L. destaca que muchas de ellas acudieron a la Iglesia de la Comunidad Metropolitana para realizar su Santa Unión, y en eso tuvo mucho que ver la difusión que se dio a dicho ritual de unión matrimonial en revistas como *La Rola Gay*, publicación de Monterrey que tenía distribución nacional.

En el grupo de oración de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana que actualmente tiene presencia en Guadalajara, la asistencia de las mujeres ha sido mínima, con todo y los esfuerzos que D. G. y H. G. hicieron desde la formación del grupo. Inicialmente, H. G. y D. G. trataron de integrar a la Iglesia de la Comunidad Metropolitana a un grupo de 10 parejas de lesbianas que se reunían con fines de convivencia. Así que sostuvieron varias reuniones sociales con ellas; sin embargo, J. G. y D. H., líderes del grupo, notaron que tenían un poco de temor y resistencia para convivir con los varones.

Incluso alguien comentó que algunas de ellas no se sentían cómodas por estar en un grupo donde había hombres. J. G. y D. H. piensan que a veces las lesbianas se sienten más a gusto en lugares exclusivos para mujeres; además de que durante años han sido excluidas de

muchos espacios. “En Houston, siempre nos dábamos cuenta de que las mujeres operan diferente que los hombres. Eso lo sabíamos: es natural” (entrevista personal con J. G. y D. H.).

Sobre los transexuales y transgénero, D. L. siempre estuvo consciente de que dentro de la comunidad LGBT, eran los más discriminados; entre otras causas porque no enarbolan una bandera, porque su identidad como hombres o como mujeres no es del todo aceptada. D. L. recuerda que la llegada a la Iglesia de la Comunidad Metropolitana La Santa Cruz para las personas trans resultaba impactante:

Porque primero esperaban que se les recibiera de mala gana; pero la bienvenida que ellos recibían era la de: “Bienvenido. Estás en el lugar correcto”. Todo mundo los recibía con un aplauso y todo mundo los invitaba a sentarse con nosotros. Si querían tomar la comunión, si querían llegar a la adoración, podían tomar la comunión sin previa confesión.

Hasta el liderazgo de D. L., la Iglesia de la Comunidad Metropolitana también se distinguió por acoger a personas de perfiles muy variados, con alguna profesión o trabajadores con un nivel socioeconómico más bajo. Aun cuando la mayoría eran personas adultas, A. G. recuerda a algunos integrantes que desde muy jóvenes empezaron a asistir a los servicios y prácticamente fueron creciendo con la Iglesia.

En la mayoría de los casos, la religión de procedencia de los integrantes del grupo ha sido católica romana; algunos llevan consigo una extensa formación religiosa en seminarios, congregaciones religiosas o conventos, que interrumpieron a causa de su orientación sexual.

Si bien en las Iglesias que surgen para la diversidad sexual la presencia de heterosexuales ha sido aislada, en las Iglesias inclusivas el panorama resulta distinto, ya que la adscripción es mayoritariamente heterosexual. Los servicios religiosos que se celebran en español en San Marcos están conformados en su mayoría por personas adultas heterosexuales. Sin embargo, también asisten homosexuales y lesbianas que forman parte de esa congregación, al mismo tiempo que pertenecen a otras agrupaciones o instituciones religiosas.

A diferencia de otras Iglesias o grupos para la diversidad sexual que están formados exclusivamente por homosexuales, en San Marcos sí es posible encontrar lesbianas entre la congregación. Quizás el hecho de que ésta sea tan diversa en sexo, edad y orientación sexual, permite esa integración de hombres y mujeres homosexuales en una misma iglesia.

En la parroquia Anglicana de San Marcos también se registró la presencia de algunos jóvenes que asistían a ella debido a su política de inclusión a la diversidad sexual. El padre M. S. recuerda el caso de una señora que llegó con su hijo adolescente y le dijo: “Qué bueno que encontré esta iglesia. Yo he venido aquí porque mi hijo es *gay*” (entrevista personal, M. S.).

En el caso de la Iglesia Católica de Jesucristo, uno de los sentidos que dio lugar a su formación fue crear una instancia católica más abierta e inclusiva. Es decir, una heterodoxa sustentada en el postcatolicismo; visión que se repite en Guadalajara, pues las personas que participan en sus actividades son grupos marginados o estigmatizados en la sociedad: indígenas, drogadictos y homosexuales.

Aunque en las celebraciones eucarísticas que A. C. realiza de manera particular la dinámica es distinta y se pueden encontrar personas de perfiles socioeconómicos muy diversos, A. C. también presta particular atención al respeto a la persona, de manera integral y total; “tal como lo enseña la doctrina de la iglesia”, con los y las homosexuales.

En el caso de la Comunidad Brit Brajá de Guadalajara, ésta se encuentra conformada tanto por personas judías desde su nacimiento como por conversos. La comunidad, adscrita a la corriente reformista, busca acabar con los estereotipos clasistas relacionados con los judíos y crear un punto de apertura, por lo que construyen un judaísmo heterodoxo que se vive desde los márgenes.

Cuando se dan cuenta de que aquí no ofrecemos status, que aquí no ofrecemos apellidos, que no vas a conocer empresarios, entonces las personas se quedan así de: “Uy no, pues entonces déjame ver; déjame pensar”. Entonces es ahí cuando decimos: “Aunque es para todos, no es

para todos”. Y sobre todo en esta comunidad, aquí en Guadalajara, más que necesitar gente que venga y se siente, necesitamos personas que vengan y que estén dispuestas a trabajar, porque estamos en un lugar donde, aunque sí existe el reconocimiento institucional, no existe el reconocimiento social. Entonces vamos buscando esos dos lados (entrevista personal, O. J.).

La conversión al judaísmo reformista en la Comunidad Brit Brajá es prolongada: puede durar uno o dos años.⁴ Este proceso riguroso contrasta y a la vez explica la inclusión total dentro del judaísmo reformista. La base del conocimiento necesario para la conversión está en el libro *Ha Madrij*, escrito por su rabino Jacques Cukierkorn.

Las conversiones realizadas por un rabino de cualquier otra institución judía (ortodoxa, conservadora, reformista, reconstruccionista o humanista) son plenamente reconocidas. Sin embargo, si desean ser parte de Brit Brajá, deben comulgar con sus bases reformistas.

Aun cuando la Comunidad Brit Brajá de Guadalajara ha mostrado una inclusión total con las personas LGBT, y ha declarado en varias ocasiones que no son una iglesia exclusiva para estas orientaciones e identidades, estuvieron presentes en la marcha de la diversidad sexual de 2010. Su participación no tuvo otra intención más que hacerse presentes; es decir, “Sin ningún afán proselitista; nada más para decir: ‘Aquí estamos’” (entrevista personal, O. J.). También han sostenido relación con el Grupo Mandala, opción espiritual para la diversidad sexual.

⁴ En general, el proceso de conversión consta de los siguientes pasos (Brit Brajá, s/a): 1) Ser aceptado por un rabino como alumno; 2) un periodo de estudio determinado por un rabino; 3) un examen final donde se determina si los conocimientos y la actitud del candidato son los adecuados; 4) comparecer ante un Beit Din o tribunal rabínico; 5) Brit Milá o Atafat dam brit (dependiendo del caso); 6) Mikvé o inmersión ritual en corrientes de aguas naturales; 7) firma de Teudat Guerut; 8) copia del certificado en una agencia central de archivos judíos. En el proceso de conversión también se incluye una parte llamada Tzedaka, que consiste en una donación simbólica pero que implique un sentido de desprendimiento, de esfuerzo.

La comunidad está conformada por familias y adscripciones particulares de hombres y mujeres. Su característica distintiva es que a los servicios asisten predominantemente varones homosexuales, lo cual puede tener una de sus explicaciones en que su líder, E. C., es homosexual. En algún momento también estuvo participando una mujer transexual que pertenecía a una comunidad conservadora en la que no fue bien aceptada con su nueva identidad.

Finalmente, en el Grupo Mandala su reunión de arranque se caracterizó por la asistencia exclusiva de varones. Las mujeres no se incorporaron sino hasta la segunda sesión; empero, la presencia de los varones continuó siendo mayoritaria. Una característica fundamental del Grupo es que aun cuando hubo algunos jóvenes, la mayoría de los integrantes tenía una edad que rebasaba los 40 años.

En términos de la diversidad de pertenencias religiosas, predominaba un perfil en el que los integrantes provenían o incluso formaban parte de la Iglesia católica o de la anglicana. Aunque también han tenido presencia judíos, budistas, cristianos, gnósticos, Hare Krishna, wikas; incluso personas que se asumen como ateos. A. Ch., uno de los fundadores del grupo, describe el común denominador:

Todos tenemos algo que ver con alguno del grupo fundador o con que fulanito ha invitado a otro y ya lleva a otro y lleva a otro. Entonces, entre todos es como una comunidad; y eso a mí me gusta mucho. Es como una comunidad de amigos. Los amigos de mis amigos, de mis amigos, de mis amigos (A. Ch., entrevista grupal Mandala).

Aunque el Grupo Mandala fue fundado por personas homosexuales, no era exclusivo para las personas LGBT. Todos eran bienvenidos, ya que su punto de unión es el crecimiento espiritual y no la identidad sexual ni de género. Con esta perspectiva, el Grupo continúa desarrollando su labor de constituir un espacio para encontrar y hacer amigos en medio de la búsqueda y el desarrollo espiritual.

Indudablemente, las trayectorias de las Iglesias inclusivas y para la diversidad sexual presentadas, dan cuenta de una ruptura con la

normalización y regulación de la sexualidad y el género que ejercen los monopolios religiosos y políticos. La tendencia a la diversidad religiosa en el campo religioso tapatío y a la diversidad sexual (favorecida por las condiciones de liberación de la sexualidad, así como la laicidad) han beneficiado el desarrollo de los modelos de institucionalización presentados, los cuales dejan al descubierto una fragmentación y diversificación de la oferta religiosa para la diversidad sexual que no escapa al proceso de transnacionalización del campo religioso.

Las distintas adscripciones religiosas de las Iglesias inclusivas y para la diversidad sexual, su posición heterodoxa en el campo religioso mediante la cual realizan una importación y re-significación del capital religioso, así como su participación en el espacio religioso o en el espacio público para la institucionalización de una moral sexual heterodoxa y post-heteronormativa (*queer*), hacen posible analizar el desarrollo del proceso de secularización en función de la pluralización de la religión y de la sociedad. Es en la pluralización donde entran en juego las alteridades y las agencias a partir de las cuales surge el sujeto de reconocimiento descrito por Hommi Bhabha:

El *sujeto* de reconocimiento es el proceso por medio del cual surge la “agencia” a través de las estructuras mediadoras de la alteridad que constituyen la representación social [...]. Es en y mediante este campo abierto de alteridad que se plantea la lucha por el reconocimiento: sólo allí es posible representar los alineamientos y antagonismos del reconocimiento bajo la forma de una “[i]gualdad [...] [que] no supone la neutralización de las diferencias (ecualización), sino la condición y el requisito para la diversificación de libertades” (Balibar, 1994: 56), el lugar contradictorio de la universalidad frente a lo particular, la *transformación* de la subjetividad en acción o agencia, el *conflicto* entre la ética de la dignidad igualitaria y la política de la diferencia (2013: 34-36).

Aun cuando desde la institucionalización o desinstitucionalización religiosa las iniciativas religiosas presentadas revelan el desarrollo de una sociedad autónoma en función del pensamiento religioso,

algunas instituciones religiosas y políticas siguen ejerciendo un poder hegemónico. Por ello, el fortalecimiento de la sociedad secularizada y laica sigue estando determinado por procesos de larga duración, de movimientos entre lo instituido y lo instituyente, entre lo estructurado y lo estructurante.

Excurso 4

El Grupo Diversidad Católica: de la visibilización a la inclusión de los laicos católicos LGBT

De acuerdo con Machado y Piccolo (2010: 54-55),

[...] existe siempre la posibilidad de flexibilizar la moral sexual de la institución religiosa en la actividad pastoral; pero eso también depende de una serie de factores, como el cargo eclesiástico, las historias de vida de los religiosos y su capacidad de crítica de las orientaciones de El Vaticano.

En la ciudad de Río de Janeiro, la postura del sacerdote Luis Correa es emblemática de este planteamiento, ya que desde su vida pastoral busca desestigmatizar la presencia, pertenencia y visibilidad de los homosexuales en la Iglesia católica, tal como lo hace el grupo Diversidad Católica desde un espacio laico. En su carta a los padres de hijos homosexuales, el sacerdote jesuita señala:

Tener hijos homosexuales remite a una compleja realidad de la diversidad sexual. A lo largo de la historia en diferentes culturas, esta cuestión fue tratada de varias formas. En nuestra tradición de siglos distantes y recientes, se consideró a las relaciones entre personas del mismo sexo como una abominación y una enfermedad seria, imponiendo una carga pesada para los *gays* y lesbianas. Sin embargo, hay cambios que no pueden ser desatendidos, como la evolución de los derechos humanos, la superación de la lectura de la Biblia al pie de la letra. En el año de 1990, la homosexualidad se eliminó de la lista de enfermedades de la Organización Mundial de la Salud. Se trata de una condición, y no de una opción, que algunos

cargan toda la vida. La sociedad y las familias están por aprender una nueva manera de lidiar con la homoafectividad. La Iglesia católica, que es parte de la sociedad, también. [...] Dios no ama menos a una persona por ser *gay* o lesbiana. El sida no es un castigo divino. [...] Los padres de homosexuales no están obligados a llevar a sus hijos a terapias de reversión para volverlos hétero. Los padres son alentados para demostrar el amor incondicional a sus ojos (Modesto, 2008: 319-320).

La carta del padre jesuita Luis Correa refleja la lucha de un grupo como Diversidad Católica, el cual fue integrado en 2006 por algunas personas que empezaron a conversar sobre la necesidad de disponer de un espacio en el que pudieran reflexionar sobre ser *gay* y ser católico.

Entre los fundadores estaba una lesbiana, un sacerdote *gay* que había abandonado la vida religiosa, un sacerdote heterosexual, dos mujeres cuyos hermanos son *gays*, y un joven *gay* que en ese momento no reconocía que era católico, de quien decían que era un “católico en el armario”.

Desde esa diversidad de orientaciones sexuales y laicas, nació el grupo que en junio de 2007 inauguró su página de internet: <*diversidadecatolica.com.br*>, en la que pusieron a disposición de todos los usuarios una serie de textos en los que se explica que es posible ser *gay* y católico. Junto con estos materiales, el lanzamiento de la página hizo que varias personas entraran en contacto con los líderes, lo que demandó el inicio de los encuentros presenciales una vez por mes. No obstante, el grupo creció rápidamente, y las reuniones tuvieron lugar cada 15 días.

Los eventos públicos inauguraron otra etapa del grupo, que sus propios fundadores percibían que había ganado mayor fuerza y madurez. El primer evento abierto se realizó en 2012, con el propósito de presentar públicamente su causa. Un año más tarde, en 2013, a propósito de la Jornada Mundial de la Juventud en Río de Janeiro, realizaron un segundo evento que abordaba el tema de los jóvenes homosexuales en la Iglesia católica, temática que ponían de relieve

ante la reciente llegada del papa Francisco, quien ya había dado muestras de un discurso distinto en relación con los homosexuales.

C. S., una de las líderes del grupo, señala: “Yo pienso que ese cambio de actitud comenzó a hacer que las personas regresaran para la Iglesia [Católica]” (entrevista personal, C. S., líder de Diversidad Católica).

El perfil de los integrantes del grupo está claramente delineado: hombres blancos de clase media o media alta. Las mujeres representan 15% del grupo. El mismo porcentaje da cuenta de la presencia de personas de raza negra. En relación con las orientaciones sexuales e identidades de género, el grupo está integrado casi de manera absoluta por homosexuales y lesbianas. No fue sino hasta julio de 2014 cuando se presentó la primera persona travesti, en su Primer Encuentro Nacional de Católicos LGBT.

Dicho evento constituyó un parteaguas en su historia. Estuvieron presentes grupos de São Paulo, Recife, Paraná, Ribeirão, Brasilia y Río de Janeiro. En ese encuentro se escucharon testimonios que daban cuenta de las dificultades a las que muchos homosexuales hacen frente para asumir su orientación sexual, en conjunto con sus creencias y su identidad religiosa. Como lo explica una de las líderes del grupo:

Yo tenía dificultades para aceptarme como *gay* y católica. Nunca tuve una vida parroquial y pensaba que el pueblo de la iglesia era muy raro. Pensaba que el grupo [Diversidad Católica] sería un montaje de *gays* extraños; pero fui. Participé de la primera reunión, y tuvieron la primera misa. Fue la primera vez que participé en una misa en la que todos sabían que era *gay*. ¡Fue increíble! En ese momento me di cuenta del impacto emocional de estar viviendo mi fe entera como una persona entera. Yo no tenía cómo saber que hasta ese entonces había dejado un pedazo de mí afuera. En aquel momento, me sentí entera. Percibí que era la primera vez que me sentía entera y que me daba cuenta de la violencia que había cometido hasta ahí, de amputar una parte de mí (entrevista personal, C. S., líder de Diversidad Católica).

El discurso de otros integrantes del grupo revela la misma dificultad para conciliar la orientación sexual con las creencias religiosas. Uno de ellos señaló: “Para mí, salir del armario era asumirme católico; ya me había asumido como *gay* hacía mucho tiempo” (conversación informal), lo cual revela que la constitución del *habitus* entre medio pasa por distintas confrontaciones y resignificaciones internas.

Aun cuando ocasionalmente se han celebrado misas en los espacios de reunión del grupo, los líderes y los integrantes tienen muy claro que no quieren convertirse en una Iglesia aparte; ni ser vistos como una disidencia, o un gueto dentro de la Iglesia católica, sino, más bien, ser visibles y reconocidos en igualdad en sus actividades parroquiales, así como en las trayectorias que han construido en esos espacios como líderes de grupos pastorales y catequistas. Aunque también hay personas que no tenían trayectoria en ese ámbito antes de integrarse a Diversidad Católica.

La perspectiva de los integrantes del grupo de quedarse en sus parroquias y tomar visibilidad en ellas se refleja también en la apuesta política y religiosa que han colocado en el lema que los identifica. Inicialmente los definía como *Diversidad católica: por la inclusión gay en la iglesia*; no obstante, se dieron cuenta de que hablar de “inclusión” resultaba obsoleto, porque ellos están dentro de la Iglesia, ya son parte de la Iglesia católica. C. S. relata:

No se trata simplemente de incluir o de decir que se puede ser católico o que se puede ser *gay* siendo católico. Cada vez más percibimos que, en tanto grupo, ya existe una apropiación del hecho de que nosotros estamos dentro (entrevista personal, C. S., líder de Diversidad Católica).

Si bien la pérdida de vigencia de la “inclusión” de los católicos LGBT es confirmada por la trayectoria, las perspectivas y los significados construidos en el grupo Diversidad Católica, es necesario considerar que hace más de 40 años, en Estados Unidos —y un poco más de 20 años en México—, este discurso centrado en la inclusión fue el que dio sentido a los primeros grupos de católicos homosexuales como el

Grupo *Dignity* y el Grupo Fidelidad, respectivamente. En el presente, el grupo brasileño se identifica como “Diversidad católica: por la ciudadanía LGBT”, ya que desde su perspectiva la ciudadanía consiste en apropiarse de un lugar. En este caso, del lugar que les corresponde como católicos en la Iglesia y —a partir de eso— hacerse visibles, ya que “la visibilidad también es una cuestión política” (entrevista personal, C. S., líder de Diversidad Católica).

Si bien desde la perspectiva de los integrantes del grupo este lema centrado en la ciudadanía LGBT está relacionado con un mensaje del Evangelio, es evidente que también se inserta en un discurso más amplio: el de los derechos humanos, en tanto discurso de reconocimiento de la diversidad en igualdad.

Actualmente —y después de un intento fallido por crear una estructura organizacional con roles definidos—, Diversidad Católica se organiza por liderazgos asumidos de manera voluntaria, a la par de que reafirman su identidad como un grupo de laicos católicos LGBT que busca la visibilidad dentro de la Iglesia católica.

El 1 y 2 de junio de 2018, realizaron su II Encuentro Nacional de Católicos LGBTI+, en São Paulo, Brasil, con el tema “Superación de la violencia contra las personas LGBTI+ en la Iglesia y en la sociedad”.

Liderazgos religiosos para la diversidad sexual y de género

Las Iglesias para la diversidad sexual y de género colocaron en el campo religioso al sujeto del deseo identificado por Foucault (1984: 8), sujeto para quien el placer toma una posición abierta y fundamental en la conformación de su identidad.

Sin embargo, los liderazgos religiosos para la diversidad sexual y de género también revelan que en la configuración de la identidad, el placer que lleva consigo un libre ejercicio del cuerpo y de la sexualidad —así como la libertad para amar sin condicionamientos morales heteronormativos— es tan importante como las creencias religiosas.

Por lo tanto, estamos ante identidades caracterizadas por un tipo de *habitus* que se produce en la articulación tanto de las diferencias (Bhabha, 2002: 18) como de las disidencias religiosas, sexuales y políticas.

El *habitus* marcado por la tensión entre las creencias religiosas y el placer ha sido el punto de partida de quienes buscan la inclusión al igual que el reconocimiento de la diversidad sexual en el campo religioso, ya sea desde la feligresía o desde el liderazgo en las Iglesias. Por ello, este *habitus* no se *sitúa* únicamente en un dominio especializado (como el analizado por Bourdieu, 2006, al plantear el estudio del *habitus* religioso o del *habitus* académico), sino que se trata de un *habitus* que se forma entre espacios umbrales y que por lo tanto configura y moldea identidades umbrales.

Siguiendo a Hommi Bhabha, se trata de espacios “entre-medio” (*in-between*) que

[...] proveen el terreno para elaborar estrategias de identidad, y sitios innovadores de colaboración y cuestionamiento, en el acto de definir la idea misma de sociedad (2002: 18).

Por lo tanto, se puede hablar de un *habitus* entre-medio (*in between*) para identificar los liderazgos religiosos para la diversidad sexual y de género que por su orientación sexual o identidad de género, no se sitúan exclusivamente al interior de campos especializados, sino en un espacio de intersección entre lo religioso, lo político y lo sexual.

Para explicar esos liderazgos, se presentan las trayectorias de los líderes de las Iglesias y grupos para la diversidad sexual y de género en Guadalajara. Líderes religiosos que han puesto en circulación un capital acumulado a partir de los recursos que se desprenden de un *habitus* situado en espacios “entre-medio”: entre lo sexual, lo religioso y lo político. Es decir, un *habitus in between*, que —a su vez— representa una contradicción e incompatibilidad dentro de la Iglesia Católica Romana.

Se trata de varones homosexuales que despliegan una serie de recursos para ejercer un liderazgo dentro de su Iglesia o grupo, sin renunciar al placer. En otras palabras, son sujetos del deseo que ejercen su sexualidad libremente y, a la vez, profesan una religión.

Las trayectorias de los líderes de las Iglesias para la diversidad sexual y de género revelan que —a diferencia del planteamiento clásico acerca de que “el campo estructura el *habitus*” (Bourdieu y Wacquant, 1995: 87)— el *habitus* conformado por sujetos no confinados a un campo especializado también estructura el campo.

Bourdieu también indica que el campo religioso es un espacio ocupado por un cuerpo de especialistas que compiten por la gestión de los bienes de salvación,

[...] socialmente reconocidos como los detentadores exclusivos de la competencia específica que es necesaria para la producción o la reproducción de un cuerpo deliberadamente organizado de saberes secretos (luego raros) (Bourdieu, 2006: 42-43).

Sin embargo, en contraposición a lo establecido por el sociólogo francés (2006), la presencia de las Iglesias para la diversidad sexual y de género en el campo religioso ha estado marcada por un cuerpo de “agentes” y no tanto por especialistas, ya que —a diferencia de los liderazgos religiosos tradicionales— éstos son producto de un *habitus* entre-medio y de capitales incorporados que provienen tanto del campo religioso como del de la sexualidad y el género, al igual que del político.

Si bien una parte de estos agentes habían adquirido formación religiosa y teológica para el ejercicio del ministerio sacerdotal, otra parte carecía de ella. Con el paso del tiempo, se dotaron de la preparación y del *expertise* que les permitió una organización más compleja, liderazgos más sólidos, así como la participación en la producción de ese cuerpo de “saberes secretos (luego raros)” que señala Bourdieu (2006), mediante los cuales desestigmatizan a las identidades LGBT. Asimismo, como se mostró anteriormente, crearon modelos distintos de institucionalización en el campo religioso.

Los liderazgos religiosos para la diversidad sexual dan cuenta de diferentes tipos de capital incorporado que se desprenden de un *habitus* entre-medio, no sólo de un *habitus* religioso. Se trata de sujetos que tienen una orientación homosexual y una formación religiosa, en un contexto cultural como el tapatío (el mexicano en general), donde la religión es importante porque les permite colocarse en las disputas por el acceso y la gestión de los bienes de salvación para todas las orientaciones sexuales e identidades de género (no únicamente las homosexuales).

Sin embargo, también son sujetos con intereses políticos relacionados con el ejercicio de libertades y derechos: sujetos que intentan recuperar el derecho a ejercer libremente su sexualidad, a ser reconoci-

dos como un sujeto del deseo. Por ello, desde un espacio de intersección entre campos, buscan el reconocimiento de la diversidad sexual en igualdad al igual que la construcción de una moral pública que se sustente en la libertad religiosa y la libertad sexual, en el derecho a decidir sobre el propio cuerpo así como en el derecho al matrimonio y a la conformación de una familia, independientemente de la orientación sexual o la identidad de género.

Las trayectorias de los líderes de las Iglesias para la diversidad sexual y de género revelan que en el campo religioso se ejerce una agencia sexual, religiosa y política, que se traduce en la re-significación de las pertenencias, creencias y rituales religiosos, ya que (como lo señala Scott, 2011: 106-107, mediante el trabajo de Mahmood)

[...] la capacidad de agencia no está entrañada únicamente en la resistencia a las normas, sino también en las múltiples maneras en las que esas normas se habitan.

De acuerdo con Hommi Bhabha:

La articulación social de la diferencia, desde la perspectiva de la minoría, es una compleja negociación en marcha que busca autorizar los híbridos culturales que emergen en momentos de transformación histórica. El “derecho” a significar desde la periferia del poder autorizado y el privilegio, no depende de la persistencia de la tradición; recurre al poder de la tradición para reinscribirse mediante las condiciones de contingencia y contradictoriedad que están al servicio de las vidas de los que están “en la minoría” (2002: 18-19).

En gran medida, los líderes de las Iglesias para la diversidad sexual y de género crean marcos morales inclusivos y apuestan por la legitimación de todas las orientaciones sexuales e identidades de género, así como de otros modelos de pareja y de matrimonio que siguen sustentados en un valor clave: el amor.

La re-significación y re-apropiación del capital religioso trabaja como una táctica en la que, como lo plantea Michel de Certeau (1996: 43-45), los líderes de las Iglesias para la diversidad sexual y de género “[...] actúan con el terreno que impone y organiza las fuerzas dominantes en el campo”, lo cual les permite tener presencia y ganar un espacio en el campo religioso.

La re-apropiación y re-significación del capital religioso también se produce mediante las nuevas interpretaciones de las fuentes bíblicas, que incluso han permitido la elaboración de una teología *queer*, que retoma la teología de la liberación para cuestionar las opresiones de género presentes en dichas interpretaciones y la teoría *queer* para situar las construcciones de género más allá de las categorías binarias. Marcella M. Althaus-Reid, una de sus principales representantes, señala:

La Teología de la Liberación encontró un Dios en Cristo entre los marginalizados, pero no reconoció en Jesús la presencia de un Dios marginal. O sea, no un Dios que deja la gloria para reunirse brevemente con los pobres y los excluidos: no. Un Dios que se asume pobre y excluido. Un Dios extraño, torcido, *Queer*. Un Dios fuera del armario de las ideologías sexuales y políticas; fluido e inestable como nosotros, a cuya imagen y semejanza fuimos hechos. Un Dios que se ríe y halla placer en su destino divino de justicia transgresiva, la clase de justicia que desarticula las leyes y que finalmente hace de nosotros, más que discípulos, amantes de Dios (Althaus-Reid, 2008: 69).

Los rituales son otra fuente importante para la re-apropiación y re-significación del capital religioso. En tal sentido, no resulta casualidad que los líderes de las Iglesias para la diversidad sexual y de género ofrezcan un servicio religioso dominical, como sucede en las Iglesias cristianas hegemónicas.

Sin embargo, el ritual que de manera más evidente revela esta re-apropiación y re-significación es el del casamiento, que en sus diversas

maneras de llevarlo a la práctica ha hecho posible el matrimonio o bendición de parejas del mismo sexo.

En dichos rituales, los líderes de las Iglesias para la diversidad sexual y de género ejercen su agencia religiosa para la legitimación de marcos morales distintos de los fundamentados en la moral religiosa dominante en México. De ella se desprenden los elementos que históricamente han dado sentido y marcado la construcción de otra institución social: la familia.

A lo largo de la historia, la monogamia, la heterosexualidad y la procreación han constituido la base moral tanto del matrimonio civil como del religioso.

No obstante, en los últimos años en algunos contextos se ha logrado la ampliación de este derecho hacia otras orientaciones como las homosexuales; ello ha alentado cambios en dos sentidos diferentes: en el caso del matrimonio civil, en el respeto y garantía de los derechos civiles por las instituciones políticas del Estado; así como en el del matrimonio religioso: la legitimidad moral que se traduce en una legitimidad para habitar instituciones sociales como la familia, con hincapié en el amor de pareja homosexual y en el placer, más que en la indisolubilidad del vínculo matrimonial.

En marzo de 2018 se cumplieron ocho años de que en la Ciudad de México se aprobó el matrimonio entre personas del mismo sexo; ello a partir de la modificación del artículo 146 del Código Civil del Distrito Federal, el cual definía el matrimonio como “la unión entre un hombre y una mujer”.

A la cronología de batallas ganadas en el acceso al matrimonio civil igualitario, del cual resulta indudable su peso y necesidad para la garantía de derechos, es necesario sumar la trascendencia que desde la década de los ochenta tuvieron las santas uniones. El ritual es practicado por la Iglesia de la Comunidad Metropolitana; con él logró unir a una gran cantidad de parejas del mismo sexo cuando su derecho al matrimonio civil todavía les era negado.

Los liderazgos religiosos para la diversidad sexual y de género que se presentan a continuación revelan cómo —mediante la re-

apropiación y re-significación del capital religioso— ha ido creándose una agencia para el reconocimiento y la legitimación de la diversidad sexual.

Sin embargo, es necesario situar dichos liderazgos en función del género y la generación, ya que se trata de líderes religiosos homosexuales que empezaron su trayectoria en las Iglesias para la diversidad sexual y de género en la edad adulta. Por lo anterior, tales agencias religiosas no son resultado de una etapa de vida juvenil, en la que comúnmente se sitúa la resistencia o reinención de las normas sociales, sino más bien de una trayectoria de vida consolidada en la que —en la mayor parte de los casos— se llegó a la aceptación plena y abierta de la orientación sexual.

Las trayectorias se sitúan en torno a una agencia religiosa, porque es el campo religioso donde se juega el reconocimiento y la legitimidad de la orientación sexual o de la identidad de género, donde se transgreden las normas morales tradicionalmente establecidas que rechazan las orientaciones sexuales e identidades de género diversas, así como el ejercicio de su sexualidad dentro de las Iglesias hegemónicas judeocristianas.

No obstante, esa agencia religiosa se ampara en una agencia sexual y en una política. La agencia religiosa es el resultado de los *habitus* y capitales de un espacio entre campos; es decir, de un *habitus* entre-medio, que —partiendo del *habitus* homosexual planteado por Guillermo Núñez, 1999— se puede definir como un *habitus* homorreli-gioso presente en sujetos que no renuncian a su identidad homosexual ni a sus creencias religiosas; que, además, en mayor o menor medida, tienen intereses o aspiraciones políticas.

Los líderes de las Iglesias para la diversidad sexual y de género en Guadalajara profesan distintas religiones, lo cual revela que —en algunos casos— los orígenes de dichas agencias religiosas se encuentran fuera del catolicismo, la religión de mayor peso histórico, social y moral en México.

Las trayectorias de los líderes de las Iglesias para la diversidad sexual y de género permiten establecer seis tipos de liderazgo: de

representación; religioso y político; religioso y de sociabilidad; interreligioso, interpolítico; y para la vida. La tipología deja ver cómo tales agentes se dotaron de cierto *expertise* en su formación para el ministerio sacerdotal,¹ lo cual se tradujo en un capital religioso re-apropiado y re-significado que les permitió participar en las disputas simbólicas por el acceso y la gestión de los bienes de salvación para orientaciones sexuales e identidades de género no hegemónicas.

LIDERAZGO RELIGIOSO DE REPRESENTACIÓN

En 1947 nació en la Ciudad de México el líder espiritual de una Iglesia inclusiva, pastor de homosexuales, y fundador de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana en la ciudad de Guadalajara: el reverendo T. G. Creció en un hogar cristiano, pues sus padres fueron fundadores y pastores de una Iglesia de denominación cristiana protestante, conocida también por su trabajo como organización no gubernamental. Es el primer hijo del segundo matrimonio de su padre. Tiene dos hermanos mayores del primer matrimonio de su papá y dos menores del matrimonio de sus padres.

T. G. relata que sus papás y sus hermanos supieron de su orientación homosexual desde niño, pero nunca lo señalaron o lo hicieron a un lado. Aun cuando mostraba rasgos y gustos femeninos, su familia nunca lo marginó:

Dicen mis hermanos más grandes que cuando yo era pequeño, como a los seis, siete años, le decían a mi papá: “Mira cómo camina: parece niña” [...]. A mí me gustaban las muñecas; jamás fútbol, nada de carritos, nada de esas cosas. Y entonces mi mamá me dice que una vez me subí a una silla y quise bajar todos los trastes donde estaban guardados. Los llevaba a lavar; cosas así. [...] lo hacía muy seguido y me regañaban. Otra vez, agarré un muñeco de aserrín; lo quise bañar. Todo se desbarató, el

¹ Esta formación no aplica para quienes únicamente ejercen un liderazgo religioso, sin el ministerio sacerdotal.

pobre [...]. Entonces mi infancia la viví a gusto, tranquilo, sin nadie que me reprimiera (entrevista personal).

No obstante, desde pequeño sus hermanos mayores (hijos del primer matrimonio de su padre) lo disciplinaron para que se sentara y posara “como hombre”, lo cual ahora les agradece porque gracias a ello no sufrió discriminación alguna, ya que los demás no sospechaban de su homosexualidad.

Después de la secundaria, gracias a las relaciones de sus padres como pastores del Ejército de Salvación, ingresó a un seminario nazareno en San Antonio, Texas, Estados Unidos. Desde entonces sentía el llamado religioso; sin embargo —después de un año de estudiar en el seminario— hubo problemas con la beca que le permitía estar allá. Regresó a México en 1968.

T. G. siempre fue un líder. Dirigió grupos en la asociación Scout, y en el templo que estaba a cargo de su papá; fue líder de la escuela bíblica dominical y del grupo de jóvenes. A su regreso del seminario en San Antonio, Texas, cuando tenía 16 años, jubilaron a su papá del Ejército de Salvación; toda su familia se mudó a Guadalajara. En esta ciudad contactó a la asociación Scout y estuvo a cargo de un grupo que se formó en una Iglesia metodista; durante ese tiempo, mantuvo su orientación sexual en secreto, aunque ya ejercía su sexualidad de manera discreta.

En la asociación Scout conoció a G. P., quien más tarde fue su copastor en la Iglesia de la Comunidad Metropolitana. Recuerda: “Nos hicimos amigos; él sabía bien de qué pie cojeaba” (refiriéndose a su orientación sexual). Sin embargo, nadie más lo percibía, incluso varias mujeres quisieron entablar una relación amorosa con él, ya que era conocido como el *latin lover*.

Al terminar la preparatoria, T. G. regresó a la Ciudad de México e ingresó a la Facultad de Medicina en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). No obstante, la muerte de su papá lo obligó a regresar a Guadalajara, ya que por una parte se quedó sin apoyo económico; por otra, sus medios hermanos le pidieron que volviera

para ayudar a su mamá. En Guadalajara no pudo continuar con sus estudios de Medicina, e ingresó a la Normal Superior, donde estudió Ciencias Biológicas.

T. G. se desempeñaba como profesor de Biología en una escuela secundaria, cuando en la semana cultural de la diversidad sexual, organizada por el Grupo Orgullo Homosexual de Liberación (GOHL) en Guadalajara en 1984, conoció a los líderes de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana, quienes después de impartir una conferencia, lo introdujeron en el interés por escudriñar la relación entre la Biblia y la homosexualidad. Ese día vendieron ejemplares del libro *También es nuestro Dios*, de Thomas L. R. Swicegood, en el que se relata la historia de la Fraternidad Universal de Iglesias de la Comunidad Metropolitana (FUICM) de manera novelada. El libro cambió su vida al liberarlo de la culpa y el rechazo que le producía ser homosexual:

Yo compré el libro porque mi padre era pastor cristiano. Nací en un hogar cristiano y siempre se me había inculcado el rechazo por ser homosexual. Y yo me sentía rechazado: directito al infierno, ¿verdad? Entonces leí el libro y cambió mi vida completamente. Di una vuelta de 360 grados a mi pensamiento. Me enamoré de la Iglesia perdidamente, porque yo había nacido en un hogar cristiano (entrevista personal).

Al conocer una Iglesia como la de la Comunidad Metropolitana, donde no sería rechazado por ser homosexual, resurgió su llamado para ser clérigo. De tal manera, junto con otro grupo de hombres homosexuales, fundó la primera Iglesia de la Comunidad Metropolitana en Guadalajara. Considera que cuando la Iglesia inició, era tan grande la seguridad en lo que creía, que la transmitió a quienes formaron parte de la Iglesia:

Los muchachos empezaron a crecer mucho espiritualmente; tanto que, aunque no estoy en la Iglesia en este momento, me hablan. Los que estuvieron hace muchos años. Casi todos son profesionistas: un ingeniero, un contador público, abogados hay varios y me hablan. Incluso han venido

los muchachos a celebrar mi cumpleaños: “Tú no te preocupes: nosotros te llevamos todo”. Y seguido me están hablando (entrevista personal).

En junio de 1986, empezó su preparación para clérigo de la Fraternidad Universal de Iglesias de la Comunidad Metropolitana en el Instituto Samaritano, en Los Ángeles. La experiencia también fue muy significativa para él, ya que Troy Perry, fundador de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana, fue su maestro. Además, tuvo la oportunidad de conocer la primera de ellas en Los Ángeles.

Posteriormente fue ordenado como clérigo de la Fraternidad Universal de Iglesias de la Comunidad Metropolitana. En 1991 fue nombrado coordinador de México y Centroamérica y quedó a cargo de las Iglesias de Guadalajara, Ciudad de México, Cuernavaca, Costa Rica y Buenos Aires.

También formó parte del Consejo Internacional de Iglesias de la Fraternidad Universal de Iglesias de la Comunidad Metropolitana:

Casi, casi, éramos una persona por continente. Yo era el único hispano. Había uno que vivía en Estados Unidos, en las oficinas de la fraternidad. Era de origen hindú. Había otro de los líderes internacionales que venía de Inglaterra. Total: éramos cinco (entrevista personal).

Aun cuando la Iglesia de la Comunidad Metropolitana es activista, también constituye el resultado de distintas agencias religiosas, en las que juegan de manera distinta los capitales y los intereses políticos. En el caso de T. G., por su formación religiosa en el Colegio Samaritano —en un momento clave de la expansión mundial de la Iglesia—, su trayectoria estuvo mucho más centrada en un liderazgo religioso de representación en el que mediante los cargos que ocupó dentro de ella, colaboró en la expansión que logró en América Latina.

Mediante sus distintas participaciones mediáticas, llevó el mensaje de inclusión religiosa que la Iglesia de la Comunidad Metropolitana pregonaba. Por lo que el rol activista de la Iglesia —en el espacio público o en la colaboración con los grupos de homosexuales y lesbianas de

la ciudad que buscaban incidir en la política— quedó principalmente en manos de los miembros. T. G. recuerda:

Yo salí en muchas revistas a nivel de América por el Congreso de la International Lesbian and Gay Association (ILGA). Salí en los periódicos. Yo creo que esto hizo que yo me diera más a conocer como Iglesia. No era T.: era la Iglesia de la Comunidad Metropolitana. Y cuantas veces yo hablaba era para que la gente sintiera que Dios los amaba, que en la Iglesia no se deberían sentir rechazados. Tanto fue esto, que me tocó dar una conferencia con todos los empleados de los centros de readaptación social. También me invitaron al Hospital Civil, con las personas que están en etapa terminal para platicar con ellos; y no eran gente de la Iglesia. Entonces era la Iglesia la que estaba presente en todo (entrevista personal).

Para el tiempo en que era clérigo, su mamá se convirtió en una figura muy importante para la labor que él desempeñaba. Recuerda que ella tenía algo de clarividencia: que le anticipaba las invitaciones que recibiría de la Fraternidad Universal de Iglesias de la Comunidad Metropolitana para predicar:

Me dijo mi mamá: “Te van a invitar a predicar en un lugar muy importante”. A los pocos meses me llegó una carta de la Fraternidad para un congreso internacional. En las noches iba el gobernador de ahí o el representante del gobierno. Los sermones de la noche eran los más importantes, y me invitaban a predicar en la noche de ese congreso internacional. Le dije a mi mamá: “¡Mira! Ven, Dios te dio el mensaje”. Tenía que predicar con alguien de Alemania. A la hora que nos encontramos, me dijo: “¿Quieres predicar primero?” Y le dije: “No, tú predica primero”. Predicó él y todo tranquilo. Cuando yo prediqué, Dios había preparado un mensaje. Compañeros que tuve en el Instituto Samaritano se paraban en medio y gritaban: “Amén”. Y la gente gritaba también, y yo dije: “Esto no pasó con el que acaba de predicar”. Cuando yo acabé de predicar, filas y filas hasta la entrada, para felicitarme, para abrazarme, para darme regalos. Entonces yo llegué con mi mamá y le dije: “Esto es obra de Dios:

Dios quiso que yo llevara el mensaje”. Por eso yo siento que Dios me llamó. Y estoy aquí no por mi bonita cara, ni porque soy líder, sino porque Dios me puso en esto para algo (entrevista personal).

Los momentos de clarividencia de la mamá de T. G. se repitieron en la invitación que recibió para predicar en un congreso de la Fraternidad Universal de Iglesias de la Comunidad Metropolitana, con todos los líderes de América en el edificio Rockefeller de Nueva York.

Sin embargo, esos reconocimientos por su liderazgo se vieron oscurecidos por las fragmentaciones que sufrió la Iglesia de Guadalajara, así como por las acusaciones que se le fincaron por el mal manejo que hizo de los recursos.

El punto de quiebre fue la queja presentada ante las autoridades de la Fraternidad Universal de Iglesias de la Comunidad Metropolitana por permitir que en la distribución de propaganda de la Iglesia apareciera la imagen de un varón con poca ropa. El uso de ella revela cómo el homoerotismo es un elemento que se juega de manera abierta en la dinámica de estas Iglesias.

No obstante, la imagen elegida para hacer promoción a la Iglesia de la Comunidad Metropolitana causó desacuerdos en un contexto de profundas raíces católicas, como el tapatío. De acuerdo con T. G.:

Un muchacho, que era el tesorero de la Iglesia, hizo una propaganda que yo había visto en algunas Iglesias de Estados Unidos, donde sale un muchacho muy bien formado con poca ropa, con el pantalón medio abierto, y dice: “Ven, para que conozcas más chicos en la Iglesia”. Esta propaganda se repartía en las discos y esa fue la gota que derramó el vaso. Yo no sabía de esa propaganda, porque él la mandó hacer. Me dijo: “¡Te voy a dar una sorpresa!”. La mandó a hacer; la repartió y luego me la entregó. Le digo: “No, esto no puede ser. ¡Suspéndelo inmediatamente! Porque es de nuestra Iglesia”. Y me dijo: “Pero es que ya repartí”. Pues ya no (entrevista personal).

T. G. quedó fuera de la Fraternidad Universal de Iglesias de la Comunidad Metropolitana y sin su licencia como clérigo hasta 2003, cuando la obispa D. G. lo reintegró como tal; en su parecer, no había incurrido en ninguna falta durante el liderazgo que había ejercido dentro de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana. Aun cuando en 2004 estuvo a cargo de uno de los grupos de la Iglesia que tenía presencia en la ciudad, su trayectoria más notable se mantuvo en la etapa fundacional de esta Iglesia en Guadalajara, a mediados de la década de los ochenta.

Así como la Iglesia alberga agencias religiosas distintas, la reapropiación y re-significación del capital religioso también es un proceso muy variado que siempre va en función de los liderazgos. Se trata de una Iglesia cristiana que —por la formación evangélica de su fundador, el reverendo Troy Perry— en sus inicios recibió una fuerte influencia de las Iglesias pentecostales.

A lo largo de su trayectoria y expansión, ha ido incorporando prácticas de otras Iglesias, además de apostar por el ecumenismo como una de las principales bases que sostiene su labor como Iglesia. De acuerdo con el reverendo H. G., en la actualidad la Iglesia de la Comunidad Metropolitana puede definirse “[...] como una Iglesia radicalmente inclusiva que afirma la sexualidad del ser humano en plenitud” (entrevista personal).

Por sus raíces cristianas, cada domingo las Iglesias de la Comunidad Metropolitana realizan un servicio religioso en el que se celebra la eucaristía; es decir, hay un servicio de comunión. En ella, ser bautizado no es requisito, ya que el único sacramento que imparten es la eucaristía; como rito, la Santa Unión, en la que se une a las parejas del mismo sexo.

En ella el servicio religioso dominical es muy libre: cada clérigo puede organizarlo de acuerdo con sus convicciones: Ello permite que dentro de la Iglesia se disponga de un abanico de posibilidades.

El único principio consiste en que la mesa está servida. Es decir, quien lo desee puede comulgar, sin necesidad de confesarse. De hecho, en la Iglesia de la Comunidad Metropolitana la confesión no se practica. Sin embargo, quien lo desee puede hablar con alguno de

los clérigos en los términos en los que dentro de la Iglesia Católica se realiza tradicionalmente una confesión; pero no se trata de un deber. La comunión es directa con Dios: sin intermediarios.

T. G. se inspiró en el ritual que sigue la Iglesia anglicana y decidió no llamarlo “misa”, sino “servicio religioso”, como también se le denomina al servicio dominical de la Iglesia a la que pertenecía. Y aun cuando visitó varias Iglesias cristianas (acompañado de algunos integrantes de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana), para elegir las alabanzas que iba a invocar escogió las de la Iglesia católica; de tal modo que una buena parte de los fieles se identificara con ellas, pues profesaban predominantemente dicha religión.

Sin embargo, la profundidad de las raíces católicas de los feligreses no iba en proporción directa con la regularidad de su asistencia a ella. T. G. pensaba que así como en la Iglesia católica la práctica de asistir cada domingo a misa se encuentra arraigada, en la de la Comunidad Metropolitana sucedería lo mismo. Aun cuando la asistencia podía variar, domingo a domingo la capilla de la Iglesia que se ubicaba en Chapalita se llenaba.

A T. G. —que creció en una Iglesia cristiana en la que el ritual dominical no era tan estructurado— le costó mucho trabajo usar las vestiduras de sacerdote católico y el cuello blanco. Incluso le parecía raro que algunos de los asistentes le besaran la mano, le llamaran “padre” y se refirieran al servicio religioso como “misa”. Dicha práctica era común hasta en los que no eran católicos, lo cual es muestra del arraigo social y cultural del catolicismo en México.

Le resultó altamente gratificante y significativo que cuando fue clérigo de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana en la colonia Chapalita, su madre —que en su niñez se opuso a que un amiguito durmiera con él por la homosexualidad que intuía en su hijo— llevaba a todos sus sobrinos a tomar la comunión con él.

Durante su liderazgo, además del servicio religioso dominical, entre semana también se organizaba el grupo de oración, el de estudio bíblico y el curso de Homosexualidad y la Biblia, cuya asistencia era variada: de 10 a 15 personas. En el servicio religioso dominical de mar-

zo de 1992 (que quedó plasmado en el documental “Servicio religioso”, dirigido por Luis Gerardo Chávez, para una de sus clases de cine y que fue producido por el copastor G. P.) se revela la re-apropiación del capital religioso tanto en la homilía como en los cantos durante esta etapa de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana. El servicio religioso estuvo a cargo del copastor G. P., durante el liderazgo de T. G.

Ese día asistieron 20 varones homosexuales; algunos de ellos formaban parte del coro, acompañado por una guitarra. Se leyó el evangelio de san Mateo, en el que Jesús sana a un leproso. En su homilía, el pastor G. P. retomó el ejemplo del evangelio, para señalar que —así como tener un hijo leproso era considerado una maldición— muchos padres de familia consideraban una calamidad tener un hijo homosexual: “Por qué se nos quiere marginar de algo tan importante como el reino de Dios; por qué se nos quiere mandar fuera del reino de Dios”.

Además de la lectura del evangelio y la homilía, el servicio religioso tuvo un momento para la entrega de las ofrendas, en el cual se ofreció pan y vino. Prosiguió el saludo de la paz, que se complementa con un beso en la mejilla. El momento de la consagración estuvo acompañado del canto que se presenta a continuación, en el que se suplanta la norma religiosa que regula la sexualidad por el valor del amor. El amor homosexual se identifica como una manera válida de ejercerlo, de des-estigmatizar la homoerotización y sublimarla:

Poner los pies sobre la tierra
y despreciar la guerra: eso es amor.
Tratar con más delicadeza
a quien sufre pobreza:
eso es amor.
Jugar con niños muy pequeños
y realizar sus sueños:
eso es amor.
Y tú, que no sabes amar,
pretender condenar

como hago yo,
 pues si
 mi manera de amar
 no te puede gustar,
 le gusta a Dios.

Después de la consagración del pan y el vino, en el momento de la comunión, los asistentes pasan al altar, toman una hostia y beben de la misma copa de vino. A continuación, cuando se hacen las peticiones todos forman un círculo y se toman de la mano. Finalmente, hay un canto de salida y un espacio para los avisos. La descripción de este servicio religioso muestra grandes similitudes con una misa católica, aunque no se incluyen algunas oraciones y lecturas bíblicas.

Sin embargo, la semejanza tan grande revela cómo la re-apropiación y re-significación del capital religioso hegemónico por parte de los líderes de las Iglesias para la diversidad sexual y de género hizo posible la transformación de un dogma excluyente, en una doctrina que acoge a los excluidos debido al ejercicio de una sexualidad disidente, que transforma el pecado en amor, acerca a los homosexuales a Dios y los coloca en igualdad de condiciones con el resto de los creyentes.

El proceso referido también es evidente en el ritual que ha marcado la historia de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana; es decir, la Santa Unión, en la que se une a parejas del mismo sexo. T. G. fue quien realizó la primera de ellas en Guadalajara, en 1986, cuando ya era estudiante para ordenarse de clérigo en El Colegio Samaritano y contaba con la autorización y los formatos de la Fraternidad Universal de Iglesias de la Comunidad Metropolitana para realizar los enlaces.

Recuerda que los primeros que pidieron el servicio fueron gente cercana a Pedro Preciado, fundador del Grupo Orgullo Homosexual de Liberación. De hecho, las santas uniones se realizaban en una casa muy grande que Pedro Preciado rentaba en la Avenida Madero.

[...] iba tanta gente, que me pedían que también celebrara su unión. Porque ya se oía de la Iglesia en todas las semanas culturales. A partir

de la primera, me invitaron todas las semanas culturales. Yo siempre estaba hablando sobre la homosexualidad y la Biblia. Entonces ya mucha gente sabía de la Iglesia. ¡Que Dios bendiga a Pedro Preciado! (entrevista personal, T. G.).

Cuando estuvo al frente de la Iglesia, realizó santas uniones de muchas parejas de mujeres; incluso un obispo católico de Colima le mandó una pareja de ellas para que las uniera. Actualmente se mantiene en contacto con algunos ex integrantes de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana por la celebración de los servicios memoriales que realiza para los amigos o ex integrantes de la Iglesia que ya han muerto.

“No creas que nada más llevo, predico y celebro la comunión. Es una convivencia entre todos: 40, 60 gentes ha habido”. Dichas celebraciones religiosas se complementan con una reunión social que tiene lugar después del servicio religioso.

Tanto el obispo de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana para Iberoamérica, H. G., como algunos de los ex integrantes de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana (que forman parte de la feligresía de la Parroquia Anglicana de San Marcos), le insisten en que abra un nuevo grupo. De decidir hacerlo, le gustaría en primer lugar terminar su formación religiosa en teología.

Por el momento, T. G. asiste a la Iglesia católica porque es una opción que le resulta cómoda, ya que acompaña a un amigo muy cercano que pertenece a esa religión. Aun cuando frecuenta esta Iglesia —que en su doctrina y jerarquía lo rechaza—, concibe la imagen de un Dios que se halla de su lado:

Dios está de mi lado porque me lo ha comprobado, y eso lo transmito cuando estoy con los grupos de homosexuales y lesbianas. Yo estoy seguro de que ya tengo un lugar en el cielo. El día que yo muera, sé que me voy a encontrar con Dios. Un Dios que no me está juzgando como los hombres me pueden estar juzgando en la Tierra, por ser homosexual (entrevista personal).

LIDERAZGO RELIGIOSO Y POLÍTICO

D. L. nació el 31 de julio de 1960 en el seno de una familia tapatía que ya daba muestras de cierta apertura religiosa. Su padre era católico y su madre pertenecía a una Iglesia protestante. D. L. y sus cinco hermanos (tres varones y dos mujeres) crecieron en el contacto con ambas religiones, aunque recibieron más influencia de la católica. De hecho, sus padres contrajeron matrimonio en la Iglesia católica, porque su papá era “el que mandaba”.

Para él, es motivo de gran orgullo formar parte de una familia muy unida.

Desde niño sintió gran interés por las cuestiones religiosas, pero por su orientación sexual decidió dejar de lado su vocación religiosa. Pensaba que iba a ser marginado y no lo aceptarían en ninguna parte. Sin embargo, emprendió una búsqueda religiosa exhaustiva, esperando encontrar una religión que lo llenara completamente. Recuerda:

Primero estuve en la iglesia católica. Luego estuve en la bautista. Fui adventista. . . , lo único que no fui fue testigo de Jehová. Fui bautista, adventista, anglicano, pentecostal o pentecostés (entrevista personal).

Dentro de la Iglesia católica también formó parte de varios grupos

Yo pertenecía a cofradías y archicofradías. Fui de la tercera orden; fui franciscano; fui dominico; fui mercedario; de la vela perpetua; del rosario perpetuo. . . Todo lo habido y por haber (entrevista personal, D. L.).

La búsqueda llegó a su fin cuando por accidente conoció la Iglesia de la Comunidad Metropolitana en 1997. Un amigo lo invitó como padrino en la santa unión que realizaría en ella; asistió motivado por la incredulidad de que una pareja homosexual pudiera unirse en matrimonio:

—¿Padrino de qué?

—Es que me voy a casar.

- Estás loco —le digo.
- No, sí me voy a casar.
- ¿Y con quién te vas a casar?
- Con Marcos (entrevista personal).

La primera vez, D. L. asistió para descubrir a su amigo en la mentira de que iba a contraer nupcias. Al darse cuenta de que no se trataba de un juego, aceptó su rol como padrino y tomó unas pláticas con el pastor interino: G. P.

Recuerda: “En ese entonces la Iglesia estaba en sus plenos apogeos aquí en Guadalajara” (entrevista personal, D. L.).

El nombre que dio a la Iglesia durante su liderazgo: Iglesia de la Comunidad Metropolitana La Santa Cruz, es muy significativo para él, ya que representa el cruce de su vida con la religión, ocurrido al conocer esa Iglesia.

El hecho también quedó plasmado en el diseño de la cruz que encabezaba el altar: una cruz peculiar, más cuadrada que la convencional, que también constituye una expresión de la agencia (véase imagen 1 en la siguiente página). En el altar sólo se colocó dicha cruz, debido al ecumenismo que se predicaba en la Iglesia y que buscaba que todos (sin importar su religión de procedencia) se sintieran cómodos ahí: buscando lo que los une y no lo que los separa.

Desde que conoció la Iglesia de la Comunidad Metropolitana, ya sostenía una relación de pareja. Por lo que —para delinear su agencia religiosa— resulta necesario considerar que —a diferencia de lo que sucede en las Iglesias de moral sexual conservadora— construyó su trayectoria como líder religioso en presencia y absoluta visibilidad de su compañero sentimental, quien no era muy apegado a los asuntos religiosos, pero con el tiempo se enroló en las actividades de la Iglesia, al grado de llegar a ser el sucesor de T. G. en calidad de coordinador de área de la Fraternidad Universal de Iglesias de la Comunidad Metropolitana.

Imagen 1



Cruz que encabezaba el altar de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana La Santa Cruz. Sobre la mesa hay una Biblia y dos veladoras con el símbolo de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana. Una es la vela de la presencia, que recuerda la de Dios; la otra, la vela de la solidaridad, por las personas que padecían VIH-sida o cualquier enfermedad incurable.²

En la Iglesia de la Comunidad Metropolitana, D. L. confirió un nuevo sentido a su identidad como *gay* cristiano. Para él, ser *gay* constituye una responsabilidad que se sostiene en una bandera llamada “dignidad”: “Nadie, absolutamente nadie, puede marginarte si no lo permites. Si tú lo permites, todo mundo va a pasar sobre ti y te va a pisotear por ser *gay*” (entrevista personal).

Como cristiano, ha entendido que la cabeza de la Iglesia es Cristo; y él no discrimina ni segrega: “No me está discriminando Jesús: me está discriminando la Iglesia. La discriminación no existe en ninguna parte de la Biblia” (entrevista personal).

Nunca ejerció alguna militancia política en algún partido o asociación civil. De hecho, acepta que la política nunca le gustó. No

² Imagen tomada del archivo personal de D. L.

obstante, dentro de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana La Santa Cruz, ejerció un liderazgo religioso y político, ya que se colocó en tal escenario mediante su trabajo desempeñado en las organizaciones de la diversidad sexual de Guadalajara.

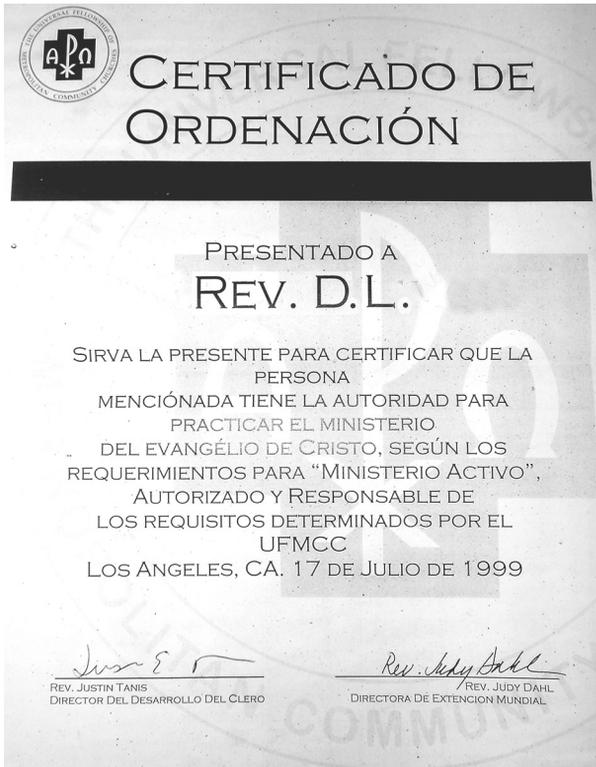
Durante el liderazgo que ejerció en la Iglesia de la Comunidad Metropolitana, realizó un trabajo político que le daba voz y voto tanto en la agenda como en los debates del movimiento LGBT de la ciudad. Incluso varias veces cumplió funciones de mediador de algunos grupos de activistas que se distanciaban por tener posturas distintas sobre el rumbo que el movimiento LGBT debía tomar.

Las experiencias que había vivido en otras Iglesias, hicieron que su labor religiosa dentro de aquella de la Comunidad Metropolitana “fueran pan comido”. No obstante, cuando se abrió el Instituto Samaritano en Los Ángeles, California, para los estudiantes a clérigo de la Fraternidad Universal de Iglesias de la Comunidad Metropolitana, fue de los postulados para formarse como clérigo. No obstante, el desconocimiento del idioma inglés y la falta de recursos económicos lo colocaron en desventaja para poder acceder a esa oportunidad.

Gracias a las gestiones de G. P., en 1991 inició por correspondencia su formación clerical. Pasaron ocho años para que se ordenara formalmente como clérigo de la Fraternidad Universal de Iglesias de la Comunidad Metropolitana. Obtuvo su certificado de ordenación el 17 de julio de 1999, aunque desde muchos años antes ejercía ya tales funciones. Así lo relata:

Toda mi formación clerical la fueron haciendo por detrás de mí, y yo nunca me di cuenta. Nunca me di cuenta de que me estuvieron preparando para una carrera clerical. Fueron ocho años de preparación. Fueron muchos años de preparación. Y siempre me insistían para que me ordenara; pero yo les dije que no, porque la ordenación no estaba entre mis propósitos. Yo siempre aprendí dentro del servicio que presté a la Iglesia. Nunca tuve interés ni económico, ni personal, . . . siempre lo hice por fe y por vocación (entrevista personal, D. L.).

Imagen 2



Certificado de ordenación, reverendo D. L.³

Durante aproximadamente 15 años, D. L. combinó su trabajo como pastor de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana La Santa Cruz con su trabajo civil como dueño de una vulcanizadora. Su caso revela que el espacio de intersección entre campo religioso, político, y de la sexualidad y el género se dinamiza mediante la agencia de *habitus* no especializados. Por ello, a diferencia de la dinámica del campo religioso definida por Bourdieu (2006), conviene dar cuenta del movimiento producido por agentes, más que por especialistas.

³ Imagen tomada del archivo personal de D. L.

Para unos, el hecho de que carezca de educación escolarizada de nivel superior ha sido motivo de crítica; incluso argumento para desdeñar su trabajo y liderazgo. Otras voces —por el contrario— colocan su capacidad de liderazgo y su carisma por encima de cualquier preparación profesional. Él así recuerda esos días:

En mi trabajo tenía mi oficina. Todo lo hacía en mi oficina. En realidad yo no supe cómo le hacía para tanto. Llegó un momento en que mi pareja se enojaba mucho, porque la gente iba a buscarme a mi trabajo y un día les puse en mi trabajo un letrero que decía: “Los asuntos de la iglesia, se resuelven en la iglesia. Prohibidas visitas de Iglesia en el trabajo” (entrevista personal).

Durante su liderazgo, el servicio religioso dominical era conocido como “el culto”. Iniciaba a las 13 horas y duraba entre hora y media y dos horas. Al terminar, había una convivencia. El culto constaba de tres partes: llamado a la adoración, liturgia de la palabra y liturgia de la eucaristía. En el llamado a la adoración,

[...] sonaban unas campanas, había una música de introducción e inmediatamente [...] un llamado a la adoración que el pastor iniciaba con una oración. La comunidad respondía: llamado-respuesta, llamado-respuesta. Inmediatamente había una oración para invocar la presencia de Dios y [se entonaba] un himno. A veces entraban los avisos ahí; si no, entrábamos de lleno con la lectura de un salmo; y después otro himno. Todo llevaba música: teníamos un ministerio de música. Después del salmo responsorial, había otra oración y el encendido de las velas. En el altar había dos velas: la vela de la presencia que nos estaba recordando constantemente la presencia de Dios en el espacio y la vela de la solidaridad, por las personas que tenían cáncer, VIH-sida o cualquier otra enfermedad que no tuviera cura. Después había peticiones, la oración familiar, e inmediatamente entrábamos a la liturgia de la palabra (entrevista personal).

En la liturgia de la palabra:

Entrábamos de lleno con una doxología, una preparación para las lecturas. Había una lectura del Antiguo Testamento, una lectura del Nuevo Testamento y otra vez la gran doxología. Después venía la lectura del evangelio y una pequeña oración para pedir la presencia del Espíritu Santo. En seguida venía la homilía (entrevista personal).

Después de la homilía, comenzaba la liturgia de la eucaristía, con la que el culto llegaba a su conclusión:

Había la oración de reconciliación, y pasaban todos a comulgar. Después de la comunión, venía la oración de acción de gracias, donde todos hacíamos un gran círculo. Si no cabíamos, hacíamos varios círculos: todos tomados de la mano para hacer la oración de acción de gracias por la comunión. Después de la comunión, venía otra vez el llamado de la oración, envío en comunidad. Empezaba el envío otra vez. El pastor o el encargado de hacer la oración y la comunidad, respondían. Después había un himno, la bendición, y el himno de salida. Salía el pastor y, después, la comunidad (entrevista personal).

Como clérigo, D. L. también acudió a bendecir algunos lugares de ambiente en la ciudad de Guadalajara, como *El Taller* (discoteca de Pedro Preciado) y *La Malinche*:

Donde era una revoltura. Había prostitutas, homosexuales, lesbianas y drogadictos: había de todo. Y según eso, la dueña era mamá de un chavo que iba a la Iglesia. Me mandó decir que si podíamos hacer la bendición. Hicimos una junta dentro de la mesa directiva de la Iglesia y todos optaron que sí. Y fuimos a hacer la bendición (entrevista personal).

Durante su liderazgo, también coordinaba el grupo de oración que se reunía los martes, el grupo de estudio bíblico que tenía sesión los jueves, así como los ministerios de la Iglesia: el Ministerio de la Mujer (encargado de acercar a las mujeres a la Iglesia de la Comunidad Metropolitana); el ministerio de Alanon (para los adictos al alcohol);

y el ministerio de colores (encargado de la publicidad de la Iglesia). Asimismo, destinaba el día lunes para la consejería pastoral, a la que acudían quienes se encontraban en medio de algún conflicto espiritual.

Además, organizaba las actividades que se realizaban anualmente en la Iglesia de la Comunidad Metropolitana La Santa Cruz. En relación con la liturgia, el calendario empezaba en diciembre con el adviento.

En enero, se realizaba la planeación del año litúrgico, de las actividades y viajes de los grupos.

En febrero, en el marco del día de amor y la amistad, se efectuaban santas uniones y bendiciones de parejas, con el propósito de visibilizar el amor homosexual.

En marzo, empezaba la preparación de la cuaresma.

En mayo, tenían lugar las actividades de los grupos y un concierto que se realizaba cada año.

En junio, empezaban los preparativos para la marcha de la diversidad sexual, así como para recibir las visitas de las Iglesias de Estados Unidos en Guadalajara. La Iglesia de la Comunidad Metropolitana La Santa Cruz era hermana de las Iglesias de la misma denominación en Toronto, Houston y Nueva York, por lo que cada año sus miembros pasaban el verano en Guadalajara. La feligresía de ahí también podía viajar a las ciudades de las Iglesias hermanas.

En septiembre se realizaba una vigilia por las víctimas del VIH. En esa actividad participaban grupos de la diversidad como Comité Humanitario de Esfuerzo Compartido Contra el Sida y la Unión de Amigos Gays de Guadalajara.

Por último, en octubre se realizaba el aniversario de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana. El primer domingo del mes, los festejos tenían lugar en la de la Ciudad de México; el último domingo del mes, en la de La Santa Cruz.

D.L. recuerda: “Hacíamos cuatro días de celebraciones, así que era pesadísimo. Había talleres, cine, obra de teatro; y diario, fiesta; diario, convivencia” (entrevista personal).

Cuando la Iglesia cambió de nombre a Iglesia de la Reconciliación La Santa Cruz, D. L. siguió con esa misma dinámica de actividades.

Imagen 3



XVII aniversario de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana en Guadalajara. De izquierda a derecha, el reverendo J. S. y el reverendo D. L.⁴

Cuando D. L. estuvo al frente de ella (posteriormente, Iglesia de la Reconciliación La Santa Cruz), también ejerció su agencia religiosa en la re-apropiación y re-significación del capital religioso que efectuaba durante la realización de las santas uniones, así como de las bendiciones de pareja (en las que —a diferencia de la santa unión— los contrayentes no expresan sus votos frente al clérigo) y los matrimonios entre personas heterosexuales, rituales que se sumaron durante su liderazgo. Por lo regular, tales celebraciones se realizaban en “el culto”; es decir, durante el servicio religioso dominical, con algunas variaciones en sus elementos:

⁴ Imagen tomada del archivo personal de D. L.

Imagen 4



Imágenes de la celebración de santas uniones en la Iglesia de la Comunidad Metropolitana La Santa Cruz en Guadalajara. Resulta interesante que en la Guía para el Servicio de Santa Unión, se usara la imagen de dos ángeles, ya que los ángeles son bisexuados, su rostro refleja inocencia y muestran un cuerpo desnudo. Tales rasgos hacen evidente la aceptación divina de otras sexualidades. Dicha aceptación encuentra sentido en la frase “Dios te ama como eres”.⁵

Podíamos quitarle o ponerle. Se cambiaba la liturgia. Incluso dentro de un rito de bendición de pareja no había comunión, ni consagración; sólo la bendición, que se le hacía un preámbulo, un llamado a la adoración, liturgia de la palabra, el rito y el envío. Aun así era largo: se tardaba de 45

⁵ Imágenes tomadas del archivo personal de D. L.

minutos a una hora. En la santa unión se podía hacer consagración y sí se podía hacer comunión; y como nunca se han podido cortar el cordón umbilical con la católica, siempre querían la comunión (entrevista personal).

El activista de la diversidad sexual, A. G., recuerda que las santas uniones se realizaban con gran naturalidad. Su relato revela que a diferencia del matrimonio católico —que asigna su indisolubilidad al final de la vida—, en el ritual matrimonial practicado en la Iglesia de la Comunidad Metropolitana, el fin se asigna al extinguirse el amor:

Se me hacía muy curioso que pasara y que pasara de manera tan regular, porque hicieron muchas [...]. Me llamaba muchísimo la atención que no se basaban en el principio de “Hasta que la muerte los separe”, sino que “Hasta que la muerte del amor los separe”. Eso me hacía pensar mucho. . . Decir: ¡Qué padre! Me ponía mucho a pensar en eso; o sea, no era un rito que pretendiera la eternidad, sino hasta que los sentimientos que los estaban uniendo ya no existieran, se podían separar; pero eran ritos formales (entrevista personal).

Particularmente, recuerda la Santa Unión de unos amigos cercanos, que en su momento consideraron estar muy convencidos de unirse por dicho ritual:

Me sorprendió mucho, porque no solamente fue el rito religioso donde se casaron. Sino que después hubo una fiesta donde estuvo una parte de la familia. Los que estaban de acuerdo con el matrimonio, ahí estaban presentes en la fiesta. Entonces era todo el asunto de casarse; luego, celebrar; y luego, vivir juntos (entrevista personal).

En la Iglesia de la Comunidad Metropolitana La Santa Cruz, lo más común eran las santas uniones y bendiciones de pareja; matrimonios, hubo muy pocos. El primero se realizó entre una pareja que no podía casarse por la Iglesia católica porque el contrayente era divorciado. La trayectoria de D. L. en ella concluyó en 2005, cuando la Iglesia se

desafiló de la Fraternidad Universal de Iglesias de la Comunidad Metropolitana.

Sin embargo, su liderazgo dentro de la Iglesia de la Reconciliación continuó hasta 2007, cuando tomó la decisión de retirarse. En ello tuvo mucho que ver el hecho de que desde un año antes había empezado a estudiar metafísica por su cuenta. Además, para ese momento, liderar la Iglesia ya se había vuelto un trabajo demasiado arduo:

Llegó un momento en que ya no podía con tanta carga. Va a sonar esto como herejía (que en realidad lo es), pero lo que pasó fue que empecé a estudiar metafísica. Y llegó un momento en que la Iglesia ya no me llenaba. El servicio que yo daba sí, pero ya el estudio de la Iglesia era insuficiente para mí. Yo ya quería algo más. Seguí estudiando metafísica. Hablé con J. S. [reverendo en la Ciudad de México] y le dije: “Yo me voy de la Iglesia”. Y de ahí no hubo poder alguno que me hiciera quedarme (entrevista personal).

Se despidió de la feligresía con un servicio de adoración de homilía breve. Después recogió sus objetos personales, los reconocimientos que tenía en su oficina, y no volvió a saber nada más de la Iglesia. Durante seis o siete meses quedó a la deriva, preguntándose qué iba a ser de su vida, ya que estaba totalmente entregado a la Iglesia, al grado de sentir que dependía emocional y espiritualmente de ella.

Durante ese tiempo, continuó con sus estudios de metafísica y más tarde encontró una página en internet de un grupo de Serapis Bey que se reúne en Guadalajara.

Serapis Bay es un maestro ascendido,⁶ a quien se conoce con el nombre de *El egipcio*.

⁶ Los Maestros Ascendidos eran seres reales quienes reencarnaron en la tierra como almas humanas. Elevaron su conciencia en una unidad pura con Dios y sus cuerpos físicos se hicieron inmortales, luz divina. Eran capaces de “pasar” del plano físico a una dimensión más ligera de la vida, bien llevando su cuerpo con ellos o sufriendo la transición de la experiencia de la muerte. Los Maestros Ascendidos sirvieron la humanidad desde una dimensión más alta y muchos de ellos están fundiendo su conciencia con la nuestra

Dirige los movimientos artísticos de la Nueva Era: la pintura, las letras, la danza, la arquitectura, la escultura, el teatro, la poesía, el cine, el diseño gráfico y la peluquería; sobre todo la música, ya que la radiación de la Jerarquía Espiritual se transmite por medio de ésta (Metafísica México, s/a).

Quedó muy entusiasmado con lo que hasta ese momento conocía del grupo, así que decidió ponerse en contacto con ellos.

En el grupo de Serapis Bay le pasó lo mismo que en la Iglesia de la Comunidad Metropolitana: cuando menos lo pensó ya estaba muy involucrado con ellos. Relata: “Nomás que aquí no me han hecho que me meta como instructor ni nada. Ni saben que fui clérigo; ni sospechan. . .” (entrevista personal).

En la actualidad continúa con sus estudios de metafísica; y aunque sigue frecuentando a algunas personas que eran muy cercanas a él, no ha querido volver a saber nada de lo relacionado con la Iglesia de la Comunidad Metropolitana; tampoco de la Iglesia de la Reconciliación. A finales de 2009, la muerte del reverendo J. S. a causa de una neumonía, representó un golpe muy fuerte para él, al grado de que desde entonces no ha regresado a la Ciudad de México.

A pesar de que ahora se encuentra inmerso en la vivencia de su espiritualidad —más que en la práctica de alguna religión—, conserva la idea de *Dios* que aprendió y predicó tanto en la Iglesia de la Comunidad Metropolitana como en la de la Reconciliación. Un Dios que es amor, que enseña a amarse a sí mismo y al prójimo. D. L. asevera: “Para poder amar a Dios, primero te tienes que amar a ti. Amarás a Dios sobre todas las cosas, pero ámalo como a ti mismo”.

La idea que tiene de Dios, compartida por otros homosexuales que forman parte de las Iglesias para la diversidad sexual y de género, cumple el doble objetivo de la aceptación; es decir, la aceptación de la orientación sexual y la aceptación divina. Esta idea de Dios los coloca

para asistir a nuestra propia ascensión de la dualidad” (Gran Hermandad Blanca, s/a). Por ejemplo, Jesús de Nazareth y María Magdalena también son considerados maestros ascendidos.

de manera distinta con ellos mismos, con sus relaciones cercanas y con las Iglesias que los rechazan.

LIDERAZGO RELIGIOSO Y DE SOCIABILIDAD

J. G. y D. H. nacieron en 1951 en Houston, Texas, y Farmington, Misuri, respectivamente. Son una pareja de varones estadounidenses, líderes del grupo de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana que actualmente tiene presencia en la ciudad de Guadalajara. Ambos crecieron dentro la Iglesia bautista; sin embargo, la aceptación de su orientación sexual y el deseo pleno de dar a Dios un lugar en su vida los ha llevado a consolidar su trayectoria como líderes en distintos grupos de dicha Iglesia. Primero, en Estados Unidos; en los últimos años, en Guadalajara, Jalisco.

D. H. estuvo casado durante ocho años con una mujer; no tuvieron hijos. No aceptó su vida *gay* sino después de su divorcio, cuando empezó a salir con otros varones. Ocho años más tarde, en 1995, conoció a J. G.; desde entonces han compartido sus vidas mediante su relación de pareja. D. H. entró en contacto con la Iglesia de la Comunidad Metropolitana después de su divorcio, cuando con la aceptación de su homosexualidad tuvo la necesidad de acercarse a Dios, pero sin culpa ni discriminaciones.

En ese tiempo se enteró de la existencia de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana. Asistió por primera vez en 1987 en Dallas, Texas; posteriormente se mudó a Austin, donde continuó siendo parte de esa Iglesia.

En la Iglesia de la Comunidad Metropolitana aprendió que por medio del mensaje inclusivo de Cristo —quien ama a todos por igual, sin distinciones— es posible ser *gay* y cristiano. Ese aprendizaje implicó la re-constitución de su *habitus*, que se configura en un espacio de intersección marcado por la sexualidad, el género y la religión; es decir, un *habitus* entre-medio.

Ya no seguía prevaleciendo el dilema de renunciar a vivir su orientación sexual abiertamente, sin culpas, o a sus creencias religiosas;

por el contrario, todos los días vive su fe y amor a Cristo mediante el lugar que otorga a Dios tanto en su vida como en su relación de pareja. Durante 20 años trabajó en el Departamento de Gobierno de Estados Unidos. En Guadalajara, ya jubilado, da clases de inglés y disfruta mucho de esta etapa de su vida.

Por su parte, J. G. es el hijo mayor de un total de seis hermanos, de padres mexicanos. Aunque desde pequeño se crió en la religión bautista, en el oeste de Texas, sabe que sus padres eran católicos; incluso fue bautizado en la Iglesia católica. Estuvo casado durante 20 años y tuvo una hija que hoy cuenta 38 años. Es profesora de ciencias y de danza.

J. G. estudió una maestría en Educación y Administración; al concluir sus estudios, le ofrecieron una oportunidad de trabajo en Austin, Texas, como director de una escuela. Anteriormente se había desempeñado como profesor de Español, Inglés e Historia. En Austin se dio cuenta de que ya no podía seguir con su vida matrimonial; en ese tiempo comenzó la aceptación de su orientación sexual, lo que culminó con su divorcio.

Su “salida del clóset” resultó un proceso difícil, porque no podía expresarlo en su trabajo; fue un proceso en el que pasó por depresiones; dudó de las decisiones tomadas; de su orientación sexual. . . , aunque reconoce que, en lo personal, al final encontró un alivio.

Después se cuestionó mucho cómo podía ser *gay* y cristiano, porque tenía arraigada la idea de que ser homosexual era malo y que se iría al infierno. No fue sino hasta que se enteró de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana cuando comprendió que era posible. Asistió por primera vez a la Iglesia en 1994, cuando conoció a D. H. Alguien le comentó que había una Iglesia para *gays*: “¿Sí? Qué raro. Fui a ver y me gustó” (entrevista personal, J. G. y D. H.).

En un inicio, las reuniones tenían lugar en una escuela. Después, en un templo. En su segundo año en Austin, conoció a D. H. Un año después empezaron a vivir juntos. La Iglesia de la Comunidad Metropolitana tuvo que ver mucho en su relación, ya que cuando empezaron a salir como pareja, hablaron sobre la importancia que Dios ejercía en sus vidas. Eso fue lo que atrajo a uno del otro.

Aun cuando ya había salido del clóset, J. G. era precavido en las actividades que la Iglesia de la Comunidad Metropolitana realizaba como Iglesia activista. Por ejemplo, se abstuvo de participar en las santas uniones que se realizaban en espacios públicos y ante la presencia de medios de comunicación masiva, para dar visibilidad al matrimonio homosexual. Recuerda:

Yo le decía a D. H.: “Yo no puedo estar, porque mis niños que yo enseño, los que están en mi escuela, me pueden ver y me pueden expulsar por ser tan activista en ese tipo de manifestaciones”.

Además de formar parte de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana, J. G. asistía a una iglesia muy grande, una *mega Church*:

Asistir a ese tipo de Iglesia era un descubrimiento: algo muy sincero, al punto que creías que Dios estaba ahí. Yo sé que no aceptan los *gays*, yo sé que no; pero hasta cierto punto ese tipo de experiencia fue muy real. Enseñan bastantes cosas buenas: buenas acciones, pero no aceptan a todos totalmente. No era abierto, no podías tomar la mano de tu novio (entrevista personal, J. G. y D. H.).

Pese a que en la Iglesia de la Comunidad Metropolitana encontraba un espacio religioso de aceptación total, la *mega church* le permitía experimentar una vivencia espiritual más profunda, aun cuando sabía que por su orientación sexual no era bienvenido.

Los itinerarios de pertenencias y creencias religiosas múltiples como éste —tanto en los líderes como en los feligreses de las Iglesias para la diversidad sexual y de género— muestran un proceso de transición en el que necesitan arraigarse a determinados elementos o creencias de su religión de pertenencia (o de religiones hegemónicas con un espacio ya legitimado en el campo religioso), aun cuando sean rechazados por su orientación sexual.

Es decir, se trata de otra manera de re-constituir un *habitus* que se juega en distintos espacios de intersección y que va siendo moldeado por su agencia religiosa. J. G. relata:

Yo me quedaba muy asombrado porque cuando fui [a la Iglesia de la Comunidad Metropolitana], había parejas del mismo sexo [tomadas] de la mano, [recibiendo] la comunión. Algunos iban hasta disfrazados, como si fueran al club. Oye, ésta es una Iglesia que tiene respeto; y así como vivían, iban a la Iglesia: así como son. Eso era lo que me gustaba: era más real, más sincero. Y acá [en la *mega Church*] era más espiritual; pero no al mismo punto que esto: no abierto. Creo que era más emocional. Hay unos predicadores que te hablan y te van jalando. Eso sí tenían. Eran muy expertos en eso (entrevista personal).

Al segundo año de estar juntos, J. G. y D. H. decidieron mudarse a Houston en busca de mejores oportunidades. Ahí, aun cuando asistían a una Iglesia de la Comunidad Metropolitana, localizaron una iglesia bautista, ya que ambos se criaron en esa religión. Cerca de su casa encontraron una, pero no permanecieron mucho tiempo en ella, porque para ese momento ya no resistían su perspectiva condenatoria de la homosexualidad.

Dentro de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana de Houston, ambos comenzaron su trayectoria como líderes de grupo. La de esta ciudad es la más grande dentro de Estados Unidos: cuenta con cinco clérigos y 600 miembros que asisten regularmente, los cuales se organizan en distintos grupos para mantener un contacto más directo.

Hay grupos para lesbianas, para negros, para los hijos de *gays* y lesbianas. Un grupo exclusivamente para varones, otro para solteros; así como un Ministerio de Justicia Social, integrado por activistas de la Iglesia que se encargaban de organizar protestas pacíficas en fechas como el 14 de febrero, cuando realizaban uniones civiles simbólicas.

El primer grupo que conformaron dentro de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana de Houston fue para las personas que vivían lejos de la Iglesia; como era su caso. Ellos vivían a una hora de la Iglesia, por

lo que dicho grupo resultaba ideal para quienes —dada la lejanía— no podían asistir cada domingo.

Formaron el segundo grupo cuando se mudaron al centro de Houston y vivían a seis calles de distancia de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana. El grupo religioso tenía como propósito que sus integrantes se conocieran a profundidad; por eso realizaban reuniones religiosas en las que también disponían de un espacio para socializar.

Desde ese momento descubrieron la importancia que cobra combinar el espacio religioso con un espacio de socialización, para fortalecer la pertenencia a la Iglesia de la Comunidad Metropolitana, así como para construir una feligresía más fuerte; pero también para que otras personas que previamente no mostraran un interés religioso tan fuerte, sintieran la necesidad de acercarse a la Iglesia. Trasladaron a Guadalajara esta misma modalidad de grupo. De ahí que su agencia religiosa se defina principalmente en esos términos.

Como parte de su proyecto de vida como jubilados, en 2008 se mudaron de Houston a Guadalajara. En esa ciudad formaron el Grupo Iglesia de la Comunidad Metropolitana Homegroup. También formaron parte de la feligresía de la Parroquia Anglicana de San Marcos, ya que D. H. era integrante del coro en el servicio religioso en inglés.

La dinámica del grupo de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana en Guadalajara —que desde 2008 se mantuvo bajo el liderazgo de J. G. y D. H.— es más sencilla ya que (como grupo de oración y estudio bíblico) no están facultados para realizar servicios religiosos dominicales; tampoco para llevar a efecto la celebración de bendiciones de pareja o santas uniones.

Sin embargo, debido a que el reverendo H. G. (obispo de Iglesia de la Comunidad Metropolitana para Iberoamérica) radica en Guadalajara, tales rituales matrimoniales siguen realizándose.

Las reuniones del grupo de oración y estudio bíblico comprenden dos partes fundamentales: la religiosa y la social. En la primera, el punto nodal es la lectura de un fragmento de la Biblia, seleccionado por J. G., acorde con el tema de las sesiones. Dicha lectura generalmente retoma la figura de Jesucristo y sus enseñanzas.

En la Iglesia de la Comunidad Metropolitana, Jesucristo es la figura más importante, ya que se trata de una Iglesia cristiana ecuménica; por lo tanto, en México la virgen ocupa un lugar destacado, aunque secundario. J. G. selecciona los temas sobre los que se reflexionará en las reuniones del grupo; toma en cuenta lo que se necesita estudiar para ser un buen cristiano:

Por eso casi todos los temas vienen muy relacionadas a Cristo o a las personas que Cristo enseñó, como a Pablo, a los discípulos. No quiere decir que ellos eran mejores personas, sino que todos somos humanos (entrevista personal, J. G. y D. H.).

El sábado 5 de mayo de 2012, a las 19 horas, el reverendo H. G. tuvo la iniciativa de celebrar el primer servicio religioso de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana en esta nueva etapa marcada por el liderazgo de J. G. y D. H. Si bien el grupo no se ha distinguido por desarrollar una faceta activista (como ocurrió en otros momentos de la historia de la Iglesia en la ciudad, o como sucede en otros países), retoman la Confesión de Fe Inclusiva de esta denominación religiosa, con la que abren un espacio a los derechos humanos y se reafirman como una Iglesia radicalmente inclusiva.

Creo en Dios, Padre/Madre de todos, que dio la tierra a todos los pueblos y a todos los ama sin distinción. Creo en Jesucristo, que vino para darnos valor, para curar los pecados al margen del amor y para liberar de toda la opresión. Creo en el Espíritu Santo, el Dios vivo que está entre nosotros y actúa en todo hombre y mujer de buena voluntad. Creo en la Iglesia que ha sido puesta como farol para todas las naciones, y es guiada por el Espíritu Santo para servir a todos los pueblos. Creo en los derechos humanos, en la solidaridad de los pueblos, en la fuerza de la no violencia. Creo que hombres y mujeres son igualmente humanos. Creo que existe un derecho igual para todos los seres humanos, y que no soy libre mientras una persona permanezca esclava. Creo en la belleza, en la simplicidad, en el amor que abre los brazos a todos, en la paz sobre tierra. Creo, siempre a

pesar de todo, en la Humanidad nueva y que Dios creará un cielo nuevo y una tierra nueva, donde florecerá el amor, la paz y la justicia. Amén.

J. G. y D. H. creen que sería necesario contar con Iglesias que fueran completamente inclusivas como lo fue Cristo; en ellas, todos los que quisieran entrar debieran ser bienvenidos, sin cambiar sus maneras de ser. Por lo pronto, J. G. sigue ejerciendo su liderazgo y su agencia dentro de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana, con el objetivo de predicar a los *gays* que Dios los ama:

Lo que quiero que entiendan es que no es importante ser *gay*: lo importante es saber el amor de Dios, que sí se pueden ser las dos cosas; pero lo más importante es el amor de Dios (entrevista personal, J. G. y D. H.).

LOS DERECHOS HUMANOS COMO CREENCIA SECULAR

En la Confesión de Fe Inclusiva de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana —que se repite en los servicios religiosos de todas sus Iglesias en todo el mundo—, los derechos humanos figuran como creencia que proviene de un discurso secular. El emplazamiento de éste en un espacio religioso, es resultado de sus esfuerzos por colocarse en el campo religioso como “la Iglesia de los Derechos Humanos”, tal como se denominan.

No obstante, si consideramos que los derechos humanos también son objeto de disputa en este campo —por legitimar determinadas posturas religiosas o morales—, el objetivo de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana no resulta asunto sencillo, sobre todo si se toma en cuenta que su perspectiva sobre los derechos humanos se centra en la defensa de los derechos de homosexuales y lesbianas, como ha venido sucediendo desde su fundación en 1968.

Los derechos humanos también revelan la importancia y autonomía del espacio de intersección que Scott define como “sexularismo”: la permanencia de discriminaciones de género en las sociedades

secularizadas (Scott, 2011: 115); en dicho espacio convergen los campos político y religioso, al igual que el de la sexualidad y el género.

Tienen su origen en la dignidad y valor de la persona, quien debe ser sujeto de protección jurídica bajo la responsabilidad primordial del Estado. Por lo tanto, éste tiene el deber de promover y proteger todos los derechos humanos y las libertades fundamentales, eliminando los motivos que ocasionan que dichos derechos sean violados o los obstáculos para que ellos puedan ejercerse a plenitud.

Si tomamos en consideración que los derechos humanos llevan consigo obligaciones que deben ser cumplidas por el Estado, sólo él puede respetarlos o garantizarlos, al igual que incumplirlos o violarlos.

Para Bobbio (1996: 196-197), la proclamación de los derechos humanos “[...] es un parteaguas en el curso histórico de la Humanidad por lo que se refiere a la concepción de las relaciones políticas”, ya que afirmar que el hombre goza de derechos preexistentes al Estado, significa invertir la concepción tradicional de la política en al menos dos sentidos: el primero, en el hecho de que los individuos se contraponen a la sociedad, a la ciudad; especialmente al Estado.

Ello implica considerar que las relaciones políticas ya no van de arriba hacia abajo, sino de abajo hacia arriba: ya no desde el punto de vista del gobernante, sino desde el del gobernado, devenido en ciudadano; el segundo, en el hecho de que el derecho (no el deber) es el antecedente de la relación moral y jurídica.

En el cristianismo social, en el documento “*Iustitia et Pax*” se reconoce que en el curso de los siglos la afirmación de los derechos fundamentales del hombre “no siempre” fue “constante”. Sobre todo en los dos últimos siglos, se verificaron “dificultades”, “reservas” y a veces “reacciones” de parte del catolicismo ante la difusión de las declaraciones de los derechos humanos, proclamadas por el laicismo y el liberalismo.

No fue sino hasta 1991, en la encíclica *Centesimus annus*, cuando la Iglesia católica afirmó la importancia que se atribuye al reconocimiento de los derechos humanos (*Op. cit.*: 198). Por ello, históricamente, la Iglesia de la Comunidad Metropolitana antecede a la Iglesia católica

en el reconocimiento de tales derechos. Además, es pionera en el reconocimiento de los derechos de homosexuales y lesbianas.

El rol de una Iglesia como la de la Comunidad Metropolitana ante el reconocimiento y defensa de los derechos humanos, revela dos procesos importantes y paradójicos. El primero es el emplazamiento de un discurso secular como creencia, como ocurre con su Confesión de Fe Inclusiva; el segundo, una faceta de la secularización de la moral y la cultura, ya que los derechos humanos se posicionan como un discurso secular ante la moral heterosexual que predomina en el campo religioso y en el político.

La International Lesbian and Gay Association (ILGA) [Asociación Internacional de Lesbianas, *Gays*, Bisexuales, Trans e Intersexuales] así como la International Gay and Lesbian Human Rights Commission (IGLHRC) [Comisión Internacional para los Derechos Humanos de *Gays* y Lesbianas] son dos de las organizaciones que desde su creación en 1978 y 1990, respectivamente, han trabajado de manera exclusiva por fomentar el respeto a los derechos humanos de las personas LGBT.

Otras organizaciones con presencia internacional como Human Rights Watch (1978) y Amnistía Internacional (1961) también son actores importantes en la defensa de los derechos LGBT, aunque su trabajo no se restringe a dicho grupo.

Desde la sociedad civil destaca la presencia de Católicas por el Derecho a Decidir (CDD), ya que aun cuando priorizan las acciones encaminadas a la salvaguardia de los Derechos Sexuales y Reproductivos, también han incursionado en la defensa de los derechos humanos de las personas LGBT.

En las demandas por la garantía de los derechos humanos para las personas LGBT, destacan dos declaraciones sobre derechos humanos: orientación sexual e identidad de género, así como la declaración de los Principios de Yogyakarta.

La primera se presentó ante el Consejo de Derechos Humanos el 1 de diciembre de 2006 a petición de Noruega; consiguió el apoyo de 54 países. Asimismo, constituyó el antecedente de los principios de Yogyakarta.

La segunda declaración se presentó en la Asamblea General de la Organización de las Naciones Unidas el 18 de diciembre de 2008; 85 países, entre ellos México, la aprobaron.

LIDERAZGO INTERRELIGIOSO

M. S. nació en la Ciudad de México en 1939. Es hijo único. Sus padres eran metodistas, por lo que se crió en esa religión. Desde muy pequeño sintió su vocación religiosa: “Una de las primeras cosas que yo pedí cuando me decían ‘¿Qué quieres de regalo?’. Yo quiero una Biblia, quiero conocer qué dice la Biblia” (entrevista personal).

En su adolescencia, la Iglesia se convirtió en su familia:

Ahí encontré una verdadera familia. Con la gente de la Iglesia me enamoré de la actividad religiosa y dije: “Yo lo que quiero es llegar a ese púlpito y predicar y todo eso” (entrevista personal).

Su segunda gran vocación fue ser maestro. Durante 27 años dio clases de Inglés en el nivel medio superior, hasta que lo eligieron secretario general de la Iglesia anglicana y presentó su renuncia.

Recuerda:

Fui muy estimado de mis alumnos, de mis compañeros. Jamás nadie me faltó al respeto. Nunca, nunca, nunca nadie me faltó al respeto. Tuve una vida muy plena, puedo decir (entrevista personal).

Su llegada a la Iglesia anglicana no fue inmediata, ya que estudió en un seminario interconfesional, de raíces protestantes. Se ordenó como pastor metodista. Sin embargo, sus desacuerdos con la perspectiva conservadora del protestantismo en temas como la sexualidad lo llevaron a buscar otras opciones. Encontró grandes afinidades con la doctrina católica, mas no con la romana. La anglicana le atrajo más. En aquel momento, a la Iglesia anglicana en México se le denominaba “Iglesia Episcopal de México”.

Dije: “De aquí soy. Esta Iglesia es libre. Aquí no te imponen de que tienes que creer en esto o no”. Nosotros tenemos el criterio de que son tres bases sobre las que descansa nuestra doctrina: Biblia, tradición (experiencia de 2000 años) y razón (sentido común). Y las tres deben estar exactamente igual. Lo que no me puede decir la Biblia me lo va a decir la tradición, o me lo va a decir la razón. Lo que la razón ya no me puede explicar, como la muerte o la vida después de la muerte, me lo va a explicar la Biblia o la tradición. Y eso me encantó (entrevista personal).

En 1972, M. S. ingresó a la Iglesia episcopal, ahora Iglesia Anglicana de México. En ella encontró una perspectiva más libre e inclusiva sobre la sexualidad y ahí se sentía más cómodo; aunque su orientación sexual y relaciones de pareja se mantuvieron como asunto muy discreto y exclusivo de su vida privada. Recuerda haber conocido mucha gente *gay* dentro de la iglesia. Además, en la Iglesia episcopal comenzó a trabajar en una inquietud que tenía desde años antes: la inclusión de *gays* y lesbianas en las iglesias.

Durante el periodo en que fue rector en la parroquia de San Jorge en la Ciudad de México, recuerda la apertura que prevalecía para que los homosexuales se integraran en la Iglesia. Su trayectoria como líder religioso ha estado marcada por dos grandes causas: la inclusión de *gays* y de lesbianas en la Iglesia así como el diálogo interreligioso.

Aunque confiesa que no le gusta la política, que le aburre, ha trabajado arduamente en favor de esas dos causas. De hecho, su pertenencia y trabajo en el grupo de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana de Guadalajara, en el Grupo Mandala —así como dentro de la fundación *Carpe Diem* Interfe, A. C. en favor de la inclusión de los homosexuales y lesbianas en las Iglesias—, es lo que lo define como líder interreligioso.

En la Ciudad de México en la década de los noventa, fue fundador del Grupo Interreligioso de México, en el marco de la aprobación de la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público, promulgada en 1992:

Yo estuve participando con el cardenal [Corripio Ahumada], con el arzobispo Chedraui de la Iglesia ortodoxa, el obispo Carranza anglicano, un rabino principal de México, budistas, sufís, de todas religiones.

También formó parte del Grupo Ecuménico “Juan XXIII” para el diálogo entre grupos cristianos, auspiciado por la Iglesia Católica Romana. En Guadalajara, en 2008, fue uno de los pioneros en la Fundación *Carpe Diem* Inter Fe A. C., ideada por el sacerdote jesuita Jorge Manzano.

La Parroquia Anglicana de San Marcos es una Iglesia cristocéntrica; en ella, el centro físico y espiritual es Jesucristo. En su altar se le representa con una cruz al centro; en ella —por cierto— se suprime la imagen de un Cristo sufriente. A diferencia de la Iglesia Católica Romana, en la Católica Anglicana la Virgen María tiene una posición diferente, menos trascendental.

La mayor o menor devoción consagrada a la virgen también varía según la parroquia. En San Marcos se conmemoran algunas festividades de la virgen; como en todas las Iglesias anglicanas, en uno de los muros laterales colocan una imagen de Nuestra Señora de Walsingham, la única advocación anglicana.

Sus festividades incluyen actividades religiosas y seculares. En las primeras se incluyen la fiesta patronal de San Marcos, el domingo de ramos, la cena del seder o de la pascua cristiana, el jueves santo, el viernes santo y la pascua de resurrección. En las seculares: la independencia de México, el día de Canadá y la independencia de Estados Unidos, en atención a su feligresía canadiense y estadounidense.

Sus principales sacramentos son el bautismo y la eucaristía. Una particularidad importante del ritual eucarístico consiste en que la comunión se recibe siempre en dos especies: el pan y el vino. Además, para acceder a la comunión no es necesario un acto previo de confesión ante el clérigo, pues la confesión es obligatoria, pero la manera de llevarla a efecto resulta opcional.

El padre M. S. asevera: “En la Parroquia Anglicana de San Marcos no estamos explotando la culpa. En los sermones no estoy diciendo ‘Son pecadores, y son pecadores y el pecado y el pecado’”. Éste tiene también una concepción distinta: no es el quebrantamiento de las normas, sino cualquier acto, pensamiento o palabra que no lleva consigo el amor.

Tal perspectiva centrada en el amor es la que el padre M. S. retoma en sus sermones, con el propósito de plantear la importancia de la inclusión de los que han sido estigmatizados por la sociedad y la Iglesia. En la homilía del 25 de septiembre de 2011, apuntó:

En general yo diría que hay dos clases de creyentes. Aquellos que sienten que si obedecen a la institución y a las reglas establecidas por la misma, están haciendo la voluntad de Dios. [...] Es decir, que la voluntad de Dios está expresada por una serie de reglas y dogmas que reclaman ser de inspiración divina y que hay que seguir al pie de la letra para poder sentir que se está haciendo lo agradable en los ojos del Creador. Y esto, por supuesto, presupone el abstenerse de muchas cosas placenteras para nosotros, pero que están prohibidas por Dios de acuerdo a estos criterios [...]. El segundo grupo consiste en aquellos que creen que las acciones son más valiosas que las palabras y están seriamente comprometidos por ayudar a sus semejantes y seguir los mandatos de sus conciencias, antes que dedicarse a estudiar los dogmas de determinada Iglesia [...]. Bueno, pues en muchas circunstancias de la vida, las posiciones de estos grupos son irreconciliables. Para los primeros es indispensable seguir las enseñanzas y mandatos de la institución a la que pertenecen porque en cumplirlos estriba —según ellos— el hacer la voluntad de Dios. Si alguien se desvía un poco de esas reglas, automáticamente se le considera como un pecador que está fuera de la voluntad divina. “Realmente les digo, los recaudadores de impuestos y las prostitutas van delante de ustedes hacia el Reino de Dios”. [...] No debemos juzgar según las apariencias. Aquella persona cuya conducta y forma de ser nos es tan desagradable y pensamos que es un réprobo, delante de Dios puede ser alguien muy útil y que de alguna forma está ayudando a sus semejantes y haciendo la voluntad de Dios (Homilía M. S., servicio religioso dominical, 25 de septiembre, 2011).

Aunque no hace alguna referencia explícita a la homosexualidad, mediante sus palabras el padre M. S. genera un espacio para hablar de la importancia del placer. Dichas palabras son un eco de su perspectiva, en la que la sexualidad y el placer constituyen una expresión

más del amor: no una práctica pecaminosa. Por el contrario, como ya lo señaló, el pecado es cualquier acto, pensamiento o palabra que no lleva consigo el amor. Para el padre M. S.:

El sexo es una cosa hermosa. Es lo más hermoso que puede hacer el ser humano. ¿Por qué? Porque es la forma como expresamos nuestro amor, es la forma como expresamos el amor en absoluto. Cuando nos entregamos al ser amado, ¿qué usamos? El cuerpo, el sexo y lo entregamos. Ahora, por algo Dios puso sensaciones placenteras en él, como las demás cosas. Satanizar el sexo sería como satanizar la comida, que algunas veces también: “No, no, no. Si comes y obtienes placer en la comida, eso es pecado”. Debemos renunciar al placer. ¿Por qué? Si Dios nos lo dio (entrevista personal).

La perspectiva que el padre M. S. expresa sobre el amor, la sexualidad y el placer fue congruente con el apoyo que siempre expresó para la realización de las bendiciones de parejas homosexuales en la Parroquia Anglicana de San Marcos. Hasta antes de 2011, se podían celebrar bendiciones de pareja entre personas del mismo sexo en el ámbito privado. Así lo llevó a la práctica, hasta que en el sínodo general del mismo año los obispos mexicanos señalaron que la sociedad mexicana todavía era muy conservadora y no estaba preparada para esa clase de ceremonias.

Sin embargo, en su momento se abrió una brecha para ampliar la inclusión de las parejas del mismo sexo en una de las parroquias anglicanas, casualmente ubicada en la “capital *gay* de México”. En 2013, el padre M. S. se jubiló y dejó la rectoría de San Marcos, pero continúa participando de las actividades de otros grupos religiosos-espirituales para la diversidad sexual.

LIDERAZGO RELIGIOSO INTERPOLÍTICO

Desde niño, A. C. sintió la vocación al sacerdocio. Considera que su trayectoria religiosa y activista de inmersión social ha estado marcada por Dios, tal como se expresa en el Salmo 23:

El señor es mi pastor; nada me falta. Me hace descansar en verdes pastos, me guía a arroyos de tranquilas aguas, me da nuevas fuerzas y me lleva por caminos rectos haciendo honor a su nombre (¡Amén-Amén!, 1960).

A. C. nació en 1947 en Guadalajara. Los recuerdos de su niñez están marcados por momentos clave para la Iglesia católica en la década de los sesenta, lo cual —a su vez— habla de un profundo *habitus* religioso:

Estaba el furor del Concilio Vaticano II. De hecho, yo me doy cuenta del Concilio Vaticano II cuando la muerte de Juan XXIII y el ascenso de Pablo VI. Yo tendría 6 o 7 años. Me entero de eso por parte de mi casa. Teníamos televisión, y yo vi el funeral de Juan XXIII. Eso me llamó la atención (entrevista personal, A. C.).

El Concilio Vaticano II marcó su juventud. Desde ese momento tomó conciencia del compromiso católico en función del evangelio social, que desde su perspectiva se fundamenta en el bien común y en la doctrina más elemental de la Iglesia: “Ama a tu prójimo como a ti mismo”. A partir del Concilio, interiorizó la importancia de luchar por la justicia, de involucrarse en acciones políticas. Hizo consciente la importancia que tiene la participación del laico en la vida del aquí y del ahora, en la vida de este mundo.

Desde niño, A. C. fue un líder en la Iglesia católica: primero como catequista y después como líder juvenil. En su juventud inició su inmersión en los procesos sociales —también dentro de la Iglesia católica— mediante las Comunidades Eclesiales de Base.

Cuando A. C. tenía 31 años, Juan Pablo II llegó al papado; fue un acontecimiento muy importante para él. Representaba un momento de esperanza para la Iglesia católica, porque el papa provenía de un país eslavo y comunista; además, el hecho rompía con la tradición a la que sus antecesores habían tenido que someterse: tener la nacionalidad italiana.

A. C. siempre mostró una arraigada convicción por el catolicismo. Por sus acercamientos con el clero diocesano (cuando estaba profundamente involucrado en las Comunidades Eclesiales de Base y su liderazgo juvenil), pensó en ordenarse como sacerdote de esa circunscripción. Sin embargo, los caminos lo llevaron a la Compañía de Jesús, donde permaneció hasta el noviciado, cuando fue despedido por un incidente que tuvo con otro compañero.

El hecho marcó su vida y trayectoria religiosa a los 23 años de edad. Aunque posteriormente intentó en varias ocasiones regresar a la Compañía de Jesús, tuvo que realizar una amplia búsqueda en distintas congregaciones religiosas, por cumplir su deseo de abrazar la vocación sacerdotal. El trayecto no resultó fácil porque la negativa para ingresar a otra orden religiosa siempre estuvo marcada por el antecedente por el que fue despedido de la Compañía de Jesús.

La inmersión en los procesos sociales que vivió, rebasó su trabajo dentro de la Iglesia y penetró en el terreno político. Después de su salida de la Compañía de Jesús, se mantuvo en la búsqueda de un espacio en el que pudiera ejercer su vocación sacerdotal, pero siempre a la par de una militancia política tanto en diversos movimientos sociales de izquierda como en el activismo por los derechos de la diversidad sexual.

Recuerda: “Estoy convencido: las convicciones no se claudican, y ésta es una convicción de la fe y de la vida” (entrevista personal, A. C.). Por su fuerte identidad católica, así como por sus múltiples pertenencias y liderazgos políticos, A. C. representa un liderazgo religioso interpolítico.

En la trayectoria de A. C., los vínculos entre lo político y lo religioso indudablemente estuvieron mediados por los estudios de la licenciatura en Filosofía que cursó en la Universidad de Guadalajara. Señala: “Yo siempre tuve dos vertientes: la vertiente social-política y la religiosa. Siempre las tuve y hasta la fecha. De hecho, para mí todo proceso social tiene que ver con la fe”.

Dicha perspectiva lo llevó a formar parte del primer grupo activista homosexual de la ciudad: el Grupo Orgullo Homosexual de

Liberación. Sobre su militancia por los derechos de homosexuales y lesbianas en ese tiempo, recuerda:

Ahí siempre me mantuve como católico. De hecho, la gente me rechazaba o me criticaba por mantener mi fe católica, porque ellos decían que era una incongruencia ser católico. Para mí nunca fue una incongruencia creer en Cristo o pertenecer a la Iglesia católica (entrevista personal).

Su inmersión política estuvo asentada en los movimientos de izquierda, de orientación socialista y progresismo socialista eclesial como el Movimiento Urbano Popular; el Movimiento Campesino; el Movimiento Indígena; el Frente “Farabundo Martí”; y el Frente Sandinista. Fue también líder sindical de obreros en una empresa transnacional a la que demandaron por hacer una repartición injusta de las utilidades. Dadas todas esas pertenencias sociales y políticas, se resiste a que la gente reduzca su trayectoria al activismo homosexual en Guadalajara, el cual estuvo enraizado durante muchos años en el trabajo que realizó en una asociación civil.

Para él, dicha faceta es una de tantas.

Por ejemplo, recuerda que durante el levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en Chiapas en 1994, fue zapatista civil *gay*, con lo que mostraba su identidad como católico, homosexual y simpatizante de los movimientos sociales de izquierda, al igual que un *habitus* entre-medio formado en un espacio de intersección de lo religioso con lo político y lo sexual. Relata:

Cuando vinieron aquí los zapatistas a Guadalajara, yo me puse ante la catedral con un estandarte guadalupano, un estandarte del EZLN, la bandera de México y la bandera *gay* [...]. La gente decía: “¿Qué está haciendo la Virgen de Guadalupe allí?” (entrevista personal).

En su búsqueda religiosa también conoció la Iglesia de la Comunidad Metropolitana. En 1985, acudió por primera vez a las actividades que dicha Iglesia llevaba a cabo en la ciudad, motivado por haber encon-

trado una Iglesia cristiana que se pronunciaba en favor de las personas homosexuales. Sin embargo, no estaba convencido de permanecer ahí, pues no encontró afinidad ideológica en lo referente a la participación en un movimiento social amplio. Señala:

Yo venía de un proceso de lucha social, de procesos sociales ya, como católico, de las comunidades eclesiales de base; y me parecieron demasiado *light*, demasiado *soft* (entrevista personal, A. C.).

Aun cuando la Iglesia de la Comunidad Metropolitana no “llenaba” sus expectativas, reconoce su importancia como opción para las personas LGBT:

Veo la importancia de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana. Aunque a mí me parezca *light*, la importancia yo creo que es más (entrevista personal, A. C.).

No fue sino hasta 1996 cuando, después de agotar en Guadalajara todas las opciones para ordenarse como sacerdote, decidió dejar todo lo que tenía en Guadalajara para viajar a Santa Fe, Nuevo México, en busca de otra posibilidad, que también culminó en un rechazo. Ahí dio inicio a otro viaje que tuvo como destino la ciudad de Nueva York:

Allá me conecté con otro grupo muy importante: Catholic Worker, que trabajan con migrantes y los *homeless* en Nueva York; y en California, con los migrantes campesinos de Fresno. En Nueva York también trabajé con los Hermanitos de Jesús; con enfermos terminales de VIH; con migrantes latinoamericanos; activistas políticos de Puerto Rico, República Dominicana. . . , y allá los cursillistas sí tenían un proceso muy similar a las comunidades de base. Por ejemplo, iban a las marchas pidiendo el seguro para los migrantes, y eso era lo mío (entrevista personal, A. C.).

Después de dos años de permanecer en Nueva York y de trabajar en todas esas redes, A. C. seguía sin encontrar un espacio para terminar

su formación como sacerdote, por lo que decidió regresar a México. Para él nunca hubo incompatibilidad entre su homosexualidad y su vocación sacerdotal, porque considera que todos somos hijos de Dios, hechos a su imagen y semejanza. A propósito de ese tiempo, reflexiona:

Yo sentía un fuego que no podía apagar: la vocación sacerdotal. Entonces, dije: “¿Qué estoy haciendo en Nueva York? Me regreso a mi país”. Me regresé y me impulsé en el trabajo católico: el trabajo del activismo, como si nada hubiera pasado; pero mantuve relaciones con gente de Nueva York (entrevista personal).

Años más tarde, se ordenó como sacerdote en una Iglesia católica ecuménica; ello lo posiciona como agente del post-catolicismo y la heterodoxia. Asimismo, ejerce su agencia en la re-apropiación y re-significación del capital religioso, la cual lleva a la práctica en la celebración de cualquiera de los sacramentos.

Las celebraciones se desarrollan en espacios particulares, ya que no tiene un lugar fijo para celebrar el culto. Sólo dispone de una pequeña capilla en su casa, que tiene capacidad para cinco personas. La eucaristía sigue el rito católico romano. Explica:

En la plegaria eucarística pedimos por el papa. Nombro al obispo diocesano del lugar; al arzobispo de la Iglesia de Constantinopla y al líder de la Iglesia Anglicana, porque somos ecuménicos (entrevista personal).

Las personas que lo han llamado para la celebración de alguno de los sacramentos (principalmente bautizos, eucaristías, reconciliación y unción de los enfermos), se han enterado del servicio religioso por sus amigos: de voz en voz. Hasta ahora ésta ha sido su única estrategia de difusión. El servicio religioso que imparte se enfoca en dos grandes áreas:

1. Una pedagogía entre las personas que tienen una afiliación o simpatía con la Iglesia para dar a conocer el compromiso como católicos.
2. El trabajo asistencial mediante la unción de los enfermos, la consejería, los velorios, las confesiones.

Identifica la necesidad de pedagogía religiosa entre *gays* y lesbianas en el hecho de que desearían que todos los temas estuvieran vinculados con la identidad homosexual; empero, desde su perspectiva, el evangelio es más amplio. En el área asistencial, su práctica se concentra en la unción a los enfermos y la confesión. Sobre todo en esta área, se hace visible de manera más clara el trabajo que cumple con las personas homosexuales; aunque —como él lo subraya— no pertenece a una Iglesia *gay*. Indica:

Yo atiendo a la gente *gay*; por ejemplo, los cito en el Café de la ciudad o donde me digan; incluso una confesión. “¿Dónde quieres?” “En el templo de la ciudad”. Y ahí está la confesión. Entonces hay un seguimiento individual. En crisis de suicidio, he asistido también a la gente, porque no hallan para donde correr, pues hay muchas cosas. Primero porque la gente no se acepta a sí misma; luego el entorno es duro. Asistí al funeral de una pareja de dos hombres; en el funeral donde está el viudo con el compañero que fue su pareja y familiares. Acabo de tener una viuda *gay*, una lesbiana *gay* que su pareja de 25 años de relación murió, y la familia le quitó todo a la viuda. Traslado los conceptos heterosexuales a los homosexuales. Yo he trabajado con viudos y viudas *gays*. He trabajado con los hijos de los *gays*. ¡Con los hijos! Yo le digo a un papá *gay*: “Ha recibido un regalo de Dios. Dale las gracias a Dios que eres padre”. La paternidad y la maternidad es también inherente a la gente *gay*; no lo inhibe (entrevista personal).

El liderazgo de A. C. también estuvo presente en las bendiciones que dio a parejas homosexuales durante una temporada, con lo cual contribuía a la producción de una moral post-heteronormativa (*queer*). Sin embargo, decidió suspenderlas.

En su relato: “Las suspendí precisamente porque la gente no entiende que se trata de un acto de fe y religioso: no es el *show*” (entrevista personal). Sin embargo, cuando una pareja muestra estabilidad y seriedad hacia el ritual religioso, accede a llevarlas a cabo.

La primera bendición que dio fue en Bacabureachi, Chihuahua: a una pareja que tenía 25 años de relación. Previo a dicho ritual, se realiza una serie de pláticas en las que la pareja habla de la estabilidad de su convivencia; el sacerdote, de la seriedad y acto de fe que representa. Sin embargo, siempre les aclara que no se trata de un matrimonio.

Aunque indica que las bendiciones de pareja se han realizado de manera espontánea; que son ceremonias sencillas, sin padrinos, ni intercambios de anillos. Una de las integrantes de la Iglesia comentó que el día que se celebró la suya,

[...] el sacerdote sólo dijo que éramos amigas y que íbamos a bendecir nuestra amistad. Nos pusieron el lazo, los anillos y toda la cosa. Fue como una misa, yo me sentía un poquito extraña (conversación informal con un miembro de la Iglesia).

El hecho de denominar esta unión como “bendición de amistad” en lugar de una bendición de pareja, da cuenta de cómo dentro de las Iglesias no hay consenso sobre el tema. Además de que dichas Iglesias marcan su posición reiterada sobre la inclusión al expresar: “No somos una Iglesia *gay*” (entrevista personal).

A. C. refiere que por petición de su obispo dejó el activismo político y homosexual: “[...] muy conscientemente y en paz” (entrevista personal). Sin embargo, traslada toda la dinámica que vivió en el activismo *gay*, en la impresión social de la Iglesia católica —incluso en su trabajo como laico—, al trabajo pastoral que realiza en la Iglesia:

Por eso es importante la doctrina de la Iglesia: asociar el evangelio con la vida de aquí y ahora. Dios nos habla en el aquí y ahora. Entonces todo el trabajo anterior como laico me respalda como sacerdote. Por eso, aunque

la gente sea *gay*, yo necesito saber qué quiere, qué busca: cree en Dios o no cree en Dios.

Además de sus actividades como ministro religioso, trabaja en una institución educativa, como coordinador académico. Está consciente de que sus múltiples facetas como laico y religioso, como activista y sacerdote, causan sorpresa entre la gente que lo conoció sólo en alguna de ellas. Sin embargo, reafirma su postura de que su vida está compuesta y entramada en múltiples facetas: no sólo en la de activista *gay*, en la que transcurrió gran parte de su vida. Por ello pide ser visto en conjunto: desde una perspectiva integral, completa.

Lo dicho por A. C. revela cómo su liderazgo religioso interpolítico se despliega en espacios intersticiales: en un lugar de intersección del campo religioso con el de la sexualidad y el género y el político. En tal espacio entre-medio, distintos *habitus* y capitales se enfrentan para disputar la legitimación de otras identidades sexuales y de género que, a su vez, ejercen una agencia política.

LÍDERES ESPIRITUALES PARA LA VIDA

La agencia religiosa para la vida (Heelas, 2007) de los líderes espirituales del Grupo Mandala tiene sus raíces en la búsqueda de una experiencia más directa con Dios: sin intermediarios, en una vivencia de la espiritualidad sin ataduras institucionales (ecléctica y dinámica) que abrevia de diversas prácticas espirituales; pero también de su acercamiento a diversas religiones para encontrar puntos de convergencia.

Su idea de Dios sintetiza cómo su agencia religiosa se ejerce para el aquí y el ahora: para encontrar un sentido a la vida y una manera de ser y estar con los demás.

Las trayectorias de los fundadores del Grupo Mandala (quienes han llevado el liderazgo del grupo como parte del equipo organizador o como asesores) revelan los anclajes de la agencia religiosa para la vida. Dichas agencias, que se ejercen para la desinstitucionalización religiosa pero que al mismo tiempo generan espacios de inclusión

para el crecimiento espiritual de la diversidad sexual, convergen con las del resto de los líderes religiosos en la manera como sus *habitus* y sus capitales (homoeróticos, religiosos y espirituales) se despliegan en un espacio de intersección entre campos.

A. Ch. es un hombre de 52 años; profesor universitario. Toda su vida le interesó el tema de la religiosidad y la espiritualidad; pero su orientación sexual le impidió avanzar en alguna religión o espiritualmente. Recuerda:

Como *gay*, las Iglesias me rechazaban, aunque yo soy católico. Pero de repente encontraba una incongruencia entre lo que las Iglesias me decían y entre lo que yo sentía que podía lograr como persona en mi encuentro con Dios y satisfacer mi necesidad espiritual (A. Ch., entrevista grupal Mandala).

Su búsqueda religiosa por encontrar un espacio de aceptación total —que al mismo tiempo le permita un auténtico encuentro con Dios— lo ha llevado a explorar distintas religiones. Con el tiempo, se dio cuenta de que lo que buscaba era una relación directa con Dios, sin necesidad de intermediarios.

En su búsqueda religiosa, a principios de la década de los noventa formó parte de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana de Guadalajara. Más tarde se involucró en diversas prácticas espirituales. Actualmente no pertenece a alguna religión, porque está convencido de que puede llegar a una relación directa con Dios sin el intermedio de alguna institución.

A. Ch. imagina a Dios como una energía generadora. Relata:

Más que una personalidad o ente, es una energía cósmica. Es algo inexplicable que es todo o es nada. Que genera este misterio que es esta existencia y a donde finalmente ese misterio y esa existencia va a terminar por refluir (A. Ch., entrevista grupal Mandala).

C. G. tiene 54 años. Es psicólogo y realizó una maestría en terapia familiar. Trabaja en el sector educativo y como terapeuta. Creció en una familia católica; sin embargo, nunca estuvo muy cerca de esa religión, por lo cual no se sintió rechazado por la Iglesia.

La discriminación y el rechazo en otras religiones o espiritualidades tampoco fue su punto de unión con Mandala. Más bien, el grupo representó una manera de vincularse con sus amigos y funcionó para explorar en distintas religiones que pudieran aportar a su crecimiento.

C. G. señala que, mediante la espiritualidad, su relación con Dios ha sido mucho más íntima. Además, considera que tanto la religión como la espiritualidad pueden contribuir a generar espacios de inclusión y de paz. Señala:

Las religiones, cualesquiera que ellas sean, tienen un tronco común que pudiera ser un encuentro verdaderamente humano. Un principio de lo que son las raíces y lo que son los derechos humanos para crear la libertad y el respeto al individuo. Me parece que si existen estas formas de relacionarnos a través de cualquier religión o espiritualidad, estamos generando la paz (C. G., entrevista grupal Mandala).

Para C. G. resulta imposible definir a Dios, pero puede sentir y materializar su presencia por medio del amor, valor que le confiere el sentido de una espiritualidad para la vida.

N. F. tiene 43 años; trabaja en la difusión de la cultura. Llegó invitado por C. G., y desde la segunda reunión, ha sido parte del grupo. Mandala es muy especial para él, porque ahí conoció a su actual pareja, con quien sostiene una relación que se extiende a un poco más de cinco años.

Proviene de una familia "100% católica". Para sentirse aceptado, normal, tuvo novias; incluso estuvo a punto de casarse. Después decidió ingresar en la orden de los franciscanos para formarse como fraile; con ellos pasó diez años de su vida. En ese tiempo vivió la estigmatización de sus mundos de vida; es decir, su orientación sexual y su formación como fraile.

No obstante, le sirvió para aceptar su homosexualidad. Su salida de la orden franciscana se debió a que sus superiores no lo dejaron estudiar psicología. N. F. lleva más de 10 años viviendo en Guadalajara, ciudad que —pese a sus raíces conservadoras— le ha permitido vivir su orientación sexual y crecer espiritualmente por medio del Grupo Mandala.

Le gustaba pertenecer a Mandala porque es un grupo abierto, sin las estructuras de una institución religiosa:

No es ni católico, ni anglicano, ni es budista. No nos manejamos más que con una bandera: somos Mandala; somos gente que queremos crecer espiritualmente (N. F., entrevista grupal Mandala).

La idea que N. F. ha construido de Dios, le permite actuar en el aquí y en el ahora, al igual que atribuir un sentido a su vida. Es decir, se trata de una idea de Dios para la vida.

Dios es la energía que me mueve a hacer algo por los demás. Lo que me mantiene vivo, con todo lo que hay a mi alrededor, con todo mi entorno. Eso para mí es Dios (entrevista grupal Mandala).

A. T. tiene 56 años. Es psicóloga educativa y terapeuta familiar. Conoció a C. G. y A. Ch. hace 30 años. Desde entonces han compartido gran parte de sus vidas. La idea de “los muchachos”, como ella los llama, de formar el Grupo Mandala, le permitió volver a conectarse con sus amigos. Perteneció a una familia católica “[...] aunque no con costumbres muy arraigadas, pero sí con costumbres convencionales de ir a misa los domingos” (A. T., entrevista grupal Mandala).

Por iniciativa propia, nunca retomó esta costumbre familiar; por el contrario, fue pasando por distintas experiencias espirituales de tipo oriental como el Reiki, el Tai-chi y la meditación con grupos hindúes.

Para ella, formar parte del Grupo Mandala fue una experiencia “espiritualmente enriquecedora” e interesante, porque conoció otras religiones y a las personas que las practican. Se encontró con un gru-

po que estaba en su misma sintonía de buscar opciones para crecer espiritualmente. Además, disminuyó la culpa que le generó alejarse de sus raíces católicas para explorar otras espiritualidades.

Aun cuando las distintas religiones y espiritualidades que ha conocido le agradan, no siente la necesidad de entregarse a alguna en concreto. Su perspectiva resulta coherente si consideramos que su agencia corresponde a una espiritualidad para la vida. Al igual que sus compañeros, tiene una idea de *Dios* que le permite dar sentido a su presencia en el mundo: a su aquí y su ahora:

Yo concibo a Dios como todo. Yo, tú, él, la flor. Así lo concibo. Es como valorar mi mundo: mi mundo es Él. El nombre lo aprendí. No sé, si hubiera nacido en otra vida, qué nombre le pondría. Pero en esta vida, así le llaman a esa sensación, a ese comulgar, a ese ser parte del todo. Todos somos Dios: Dios es todo (A. T., entrevista grupal Mandala).

D. U. es la de mayor edad en el grupo: tiene 58 años. Trabaja en el sector educativo. Creció en una familia sumamente católica que le enseñó a acercarse a Dios. Cuando era niña anunciaba a su mamá que iba a ser monjita: “[...] pero no de las encerradas”. La acompañaba todos los días a misa de las 7 de la mañana. Le gustaba rezar y se sentía muy bien con esa parte religiosa en su vida.

Sin embargo, su formación escolarizada siempre le pareció muy tradicionalista y conservadora. No fue sino hasta la universidad que conoció otras perspectivas religiosas más abiertas.

Estuvo unida en un matrimonio heterosexual y es madre de una mujer que ahora cuenta 25 años. Después de su matrimonio, inició el proceso de aceptación de su homosexualidad. Recuerda que su primera relación de pareja con otra mujer fue muy difícil, debido a su proceso de aceptación y las reacciones de su hija. Además de que durante muchos años vivió su orientación sexual con culpa, a causa de la condena a la homosexualidad que predomina en el catolicismo.

La culpa que le generó su orientación sexual la llevó a emprender o involucrarse en proyectos de cambio social, mediante los cuales se

acercó a las perspectivas indígenas y a la espiritualidad oriental. Trabajó como masajista durante casi 25 años y por medio de esa práctica también se acercó a la espiritualidad:

Cuando yo hago mis masajes, sé que se mueve muchísima energía, y que hay una interacción muy fuerte con el espíritu de la otra persona (D. U., entrevista grupal Mandala).

Más tarde, conoció a los integrantes de la asociación civil Colega O, en la que colaboró como activista. También se integró a la Iglesia Católica de Jesucristo, donde recibió su bendición de pareja. La Iglesia le permitió la vivencia de un ritual “matrimonial” que se traduce en una práctica institucionalizada para la legitimación de una vida en pareja.

Sin embargo, su participación en el Grupo Mandala hace posible su crecimiento espiritual y la pertenencia a un grupo de amigos. Para ella, Dios está en todo lo que existe: *es la totalidad*.

L. S. tiene 55 años. Nació en una familia católica. Se define a sí misma como una persona que siempre ha estado en búsqueda de una respuesta que se encuentre en la fe. Dicha exploración inició cuando tenía 19 años y conoció a unas religiosas en Guatemala; para entonces ya se había dado cuenta de que las mujeres le atraían de manera especial:

Yo le pedía mucho a Dios que si esto estaba mal, que me quitara eso. Y hacía mucha oración e iba a grupos. Le pedía al Espíritu Santo y me ponía a llorar. “Si eso está mal, quítamelo. Yo no quiero eso” (L. S., entrevista grupal Mandala).

Tal experiencia de vida religiosa terminó cuando se enamoró de una de sus superiores. En el convento le pidieron salir a la vida mundana para que aclarara sus pensamientos, por lo que decidió regresar a México; pero intentó seguir con su vocación e ingresó a otro grupo de religiosas. Sin embargo, la historia se repitió al enamorarse de

su superiora. Posteriormente regresó a Guadalajara, donde estudió Ciencias de la Comunicación.

En esos años vivió el proceso de aceptación de su orientación sexual, que constituyó la revelación de un mundo completamente distinto: un mundo que vivía entre el asombro de conocer lugares y emociones diferentes y la carga de la culpa.

Sin embargo, una relación de pareja complicada la motivó a cambiar su residencia a California, Estados Unidos, donde formó parte de un grupo católico LGBT que lleva por nombre “Emaus”. En California también conoció la Iglesia Episcopal o Iglesia Anglicana en México.

Años más tarde, después de terminar una relación de pareja, regresó a Guadalajara y tomó la decisión de seguir su llamado hacia la vocación religiosa, por lo que durante algunos años se preparó para ser sacerdotisa en la Iglesia anglicana. Además de ser una de las fundadoras del Grupo Mandala, participa en otros grupos religiosos. Ocasionalmente colabora en actividades organizadas por asociaciones civiles que se pronuncian en favor de la diversidad sexual.

Para L. S., la diversidad de pertenencias, de experiencias religiosas y espirituales, es importante en tanto muestra su apertura a la diversidad: a los que son diferentes. Además de que, antes que cristiana, considera que primero es un ser humano, y eso la hace sentirse integrada a todo:

Creo en lo que Jesús nos enseñó; pero primero pertenezco al universo como ser humano. Y pienso que es importante eso. No me quiero cerrar a lo que soy (L. S., entrevista grupal Mandala).

Si bien la trayectoria de L. S. se caracteriza por una multiplicidad de pertenencias religiosas y espirituales, encuentra la unidad en la idea que construye sobre Dios. Para ella, Él es unidad, paz, armonía, equilibrio y amor: significación que mediante valores como el amor, se sitúa en la espiritualidad para la vida.

Con el Grupo Mandala, sus fundadores y líderes buscaron consolidar un espacio de crecimiento espiritual y de inclusión de

todas las orientaciones sexuales e identidades de género; es decir, buscaron ser parte de la construcción de una cultura inclusiva. Desde su fundación tuvieron la intención de que no fuera un grupo cerrado, exclusivo de *gays* y lesbianas. Por ese motivo, incorporaron temáticas de interés general.

Del mismo modo, asumieron el reto de generar una dinámica que hiciera posible una mayor interacción entre los integrantes del grupo, con el propósito de generar y fortalecer los lazos de amistad.

Las trayectorias religiosas y espirituales de los líderes de las Iglesias para la diversidad sexual y de género confluyen en un *habitus* entre-medio que se vive en un espacio de intersección entre campos para el ejercicio de la agencia, que a la vez se articula desde categorías marginales de los campos.

Dicho proceso se observa en el peso que ejerce la religión y las búsquedas religiosas o espirituales (o ambas) a lo largo de sus trayectorias de vida, en las cuales va produciéndose la aceptación y vivencia abierta de la orientación sexual.

El *habitus* entre-medio que caracteriza a los líderes homosexuales de las Iglesias para la diversidad sexual y de género se compone de disposiciones, percepciones, representaciones, emociones y creencias sobre las religiones y la espiritualidad; aunque también sobre la sexualidad, el género y la política.

Por intermedio de él, la creencia y la trascendencia religiosa se sitúan en un lugar fundamental desde el cual se produce una capacidad de agencia que hace posible una re-apropiación del capital religioso desde una perspectiva inclusiva con todas las orientaciones sexuales e identidades de género. No únicamente las homosexuales, lo que contribuye al desarrollo de una cultura inclusiva y —con ello— al proceso de secularización y a la producción de una moral post-heteronormativa (*queer*).

A pesar de los obstáculos a los que hace frente la inclusión de todas las orientaciones sexuales e identidades de género, es previsible que con los años las Iglesias para la diversidad sexual y de género consoliden sus posiciones y ganen terreno en las disputas simbólicas en torno

a la moral, la sexualidad y el género, que se producen en el campo religioso; y —de tal modo— se conviertan en espacios de inclusión radical en los que todos, desde sus diferencias, tengan cabida compartiendo —de manera igualitaria— el acceso a los bienes de salvación.

La perspectiva inclusiva de dichas Iglesias seguirá ampliándose, incorporando una cantidad mayor de personas heterosexuales en los espacios de oración que surgen para la diversidad sexual (tal como ha sucedido en algunas de la Comunidad Metropolitana en Estados Unidos). Por otra parte, resulta previsible que en las Iglesias inclusivas se integre una mayor cantidad de personas no heterosexuales.

La inclusión y convergencia de todas las orientaciones sexuales e identidades de género reforzarían el planteamiento de definir a tales instancias como Iglesias para la diversidad sexual y de género, así como el hecho de que —desde ellas— se despliega una agencia que mueve y modifica la dinámica del campo religioso.

Imagen 5



La Parroquia Anglicana de San Marcos
en un domingo de celebración eucarística,
en la que convergen personas homosexuales y heterosexuales.

FUENTE: Elaboración propia.

Excurso 5

El liderazgo religioso en una Iglesia evangélica inclusiva en Brasil

Las Iglesias evangélicas, en general, convergen en una moral sexual conservadora en la que la homosexualidad es equiparada a una posesión demoníaca. De acuerdo con Edith Modesto (2008), para las madres evangélicas resulta más difícil aceptar la homosexualidad de sus hijos, a diferencia de lo que ocurre entre las madres católicas, quienes —mediante la idea que subjetivamente construyen de la divinidad— asumen que Dios es amor y de tal modo pueden aceptarla sin mayores problemas.

También hay posturas más radicales de madres católicas que no aceptan la homosexualidad de sus hijos, así como posturas de madres evangélicas que poco a poco van tornándose más flexibles y por ello emprenden vías de aceptación. Tal contraste —a la par del crecimiento de los evangélicos en Brasil— constituye un buen punto de partida para pensar por qué la Iglesia para la diversidad sexual y de género con la membresía más grande en este país, es una Iglesia evangélica, pese a su moral sexual conservadora.

En todo Brasil, la Iglesia Cristiana Contemporánea cuenta con 2500 miembros y 20 pastores, más los diáconos y obreros. La Iglesia más grande es la de São Paulo, a la que asisten aproximadamente 500 personas. Una Iglesia con tales características encuentra sentido en las palabras de Marcelo Natividade (2005: 269), quien señala que la búsqueda del espacio religioso aparece como posibilidad de alivio para la aflicción, para la recuperación de la autoestima, así como necesidad de encuadramiento de la sexualidad en los valores del grupo social de origen.

La Iglesia Cristiana Contemporánea se formó en 2006. Para trazar su presencia en el campo religioso brasileño, es indispensable retomar la trayectoria de su fundador y líder, M. G.: de 38 años de edad, abogado, casado con un pastor de la Iglesia y padre de dos hijos adoptivos. M. G. creció en una familia católica, pero a los 14 años se

convirtió a una Iglesia evangélica porque sentía la necesidad de una experiencia religiosa más viva.

A esa edad descubrió el hallazgo más maravilloso de su vida al encontrar a Jesús; empero, al mismo tiempo, comenzó a vivir su mayor conflicto cuando su orientación sexual y su fe chocaron, ya que la Iglesia a la que se convirtió, la Iglesia Evangélica Congregacional, es muy conservadora y no acepta la homosexualidad.

Para ocultar su orientación sexual, se hizo novio de una chica. La relación duró cinco años. El fin vino acompañado de cambios importantes en su vida, anunciados con antelación por la predicadora de una pequeña Iglesia. En una visita que realizó con su novia al lugar, una mujer le dijo:

Dios necesita hablar mucho contigo, pero no va a ser aquí en Brasil. Dios te va a mandar fuera: Dios te va a mandar para los Estados Unidos (entrevista personal, M. G., fundador de la Iglesia Cristiana Contemporánea).

Tres meses después, M. G. se encontraba en San Francisco, California, Estados Unidos, descubriendo un mundo muy diferente que no le había sido revelado en Brasil, como ver a una pareja de hombres besándose o llegar a un restaurante *gay*.

Después de eso, tomó dos de las decisiones más trascendentales de su vida: asumir su homosexualidad y dejar su Iglesia. Posteriormente se enteró de la existencia de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana en San Francisco, y en Brasil fue de los pioneros para la formación de ella.

Fue líder de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana Río de Janeiro hasta 2006, cuando se dio cuenta de que no simpatizaba con la faceta activista de esta Iglesia, ni con su moral sexual más abierta; tampoco le gustaba que se hubiera alejado de sus raíces pentecostales para convertirse en una Iglesia ecuménica.

Por ello decidió fundar la Iglesia Cristiana Contemporánea.

La Iglesia inició en Lapa, por ser un barrio multicultural de Rio de Janeiro, con menos prejuicios hacia los homosexuales; no obstante, creció de manera muy rápida y en poco tiempo abrieron una más:

Nueva Iguaçu. Después, otra en Campo Grande, ambas en el estado de Rio de Janeiro, donde actualmente cuenta con seis Iglesias, entre ellas la sede nacional en Madureira (un barrio *gay* de la ciudad de Rio de Janeiro, rodeado de varias Iglesias evangélicas). Además, dos Iglesias en São Paulo, dos más en Minas Gerais, una en Espiritu Santo y otra en Bahía.

Su crecimiento en zonas marginales de la ciudad coincide con la expansión territorial que el resto de las Iglesias evangélicas han logrado.

La Iglesia Cristiana Contemporánea tiene planes de transnacionalización, ya que recibe mensajes de personas de Estados Unidos, Portugal y Chile que escuchan la programación de su estación de radio y su canal de televisión vía internet, y les piden que abran una Iglesia en sus países. En breve, estos planes de expansión iniciarán con la traducción de sus materiales al idioma inglés y al español.

En su calidad de Iglesia evangélica, el diezmo cumple una función de considerable importancia en el culto, sustentado en la teología de la prosperidad. M. G. señala:

Tenemos una visión bíblica del diezmo. Todo miembro de la Contemporánea debe diezmar, por un compromiso con su Iglesia, como expansión del evangelio. Tenemos más de 15 inmuebles rentados y una gama de cosas que son sustentadas todo el mes.

La Iglesia Cristiana Contemporánea es una Iglesia pentecostal en la que se cree en el espíritu santo y en la santidad que se vive día con día. La parte medular para conseguir la santidad está relacionada con la moral sexual, la cual se basa en la monogamia, el matrimonio y la fidelidad. Esta perspectiva se manifiesta en el hecho de que desde la fundación de la Iglesia hasta 2014, el porcentaje de feligreses casados pasó de 20 a 70%. M. G. señala:

Un pecado para nosotros es ir donde otra persona para tener relaciones sexuales, sin ningún compromiso. Para nosotros sigue siendo promiscuidad [...], actuamos como cualquier grupo evangélico. No somos diferentes

de cualquier otra Iglesia evangélica. Sólo en la comprensión de que la homosexualidad es una cosa normal y natural (entrevista personal, M. G., fundador de la Iglesia Cristiana Contemporánea).

Imagen 6



Feligres que porta la playera de la Iglesia Cristiana Contemporánea en la que está plasmado su lema “Sin prejuicios”, barrio de Lapa, Río de Janeiro.

FUENTE: Elaboración propia.

Dado este panorama, se puede plantear que aun cuando el fundador, los pastores y miembros de la Iglesia son portadores de un *habitus* entre-medio en el que, a partir de su orientación sexual e identidad de género, buscan acceder a los bienes de salvación. No se colocan como sujetos del deseo que libremente ejercen su sexualidad y deciden sobre su cuerpo. Más bien se alinean con el régimen que dicta la normalización de la sexualidad; pero desde orientaciones sexuales e identidades de género no normativas.

Por lo tanto, la Iglesia Cristiana Contemporánea constituye una expresión de la normalización de la homosexualidad, a la par de la

internalización tanto en las predicaciones de los pastores como en la evangelización que se vive en la Red de Matrimonios y en la Red de Solteros.

Imagen 7



Pareja homosexual en el culto
de la Iglesia Cristiana Contemporánea,
Sede Nacional en Madureira, Río de Janeiro.

FUENTE: Elaboración propia.

Como sucede en muchas Iglesias, en la Cristiana Contemporánea hay una preparación prematrimonial; pero las pautas para la vida conyugal se consolidan en espacios como la Red de Matrimonios, en la que se organizan encuentros para dar consejos sobre cómo combatir las dificultades que se presentan en las relaciones de pareja.

Por otro lado, la Red de Solteros contempla entre sus propósitos la aceptación de sus integrantes respecto de su soltería de modo que no se avergüencen de ella. Sin embargo, dicha red constituye una táctica para controlar el ejercicio de la sexualidad tanto en las relaciones sexuales prematrimoniales como en la fidelidad.

Desde la perspectiva de A. N., pastora de la Iglesia, las relaciones sexuales pueden ocurrir antes del matrimonio, siempre y cuando no se trate de un simple novio o novia, sino que se tenga la convicción de permanecer en el futuro con esa persona.

Tales criterios también quedan plasmados en el discurso mediático que circula en la página de internet que tiene la Iglesia, mediante la cual se puede acceder a un canal de televisión, una estación de radio y varios enlaces, a videos en *YouTube*. Entre ellos los del programa “Clínica del corazón”, en el que el pastor fundador habla sobre los criterios para la elección de las parejas y el desarrollo de la vida amorosa.

En la moral sexual de la Iglesia Cristiana Contemporánea, prácticas como el poliamor, que trastocan normas como la fidelidad y la monogamia, son consideradas como cuestiones demoniacas, que se traducen en un acto de infidelidad a la pareja y a Dios.

Desde que M. G. decidió separarse de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana de Rio de Janeiro y formar una propia, tenía claro que su visión del evangelio era muy diferente de “[...] la de una como la de la Comunidad Metropolitana que lucha por los derechos humanos, una Iglesia de militancia, una Iglesia ecuménica”. Su propuesta era prácticamente la opuesta; es decir, una Iglesia evangélica: que no hablara de militancia pero que mostrara en la práctica aquello que debe ser una Iglesia que acoge homosexuales.

Esa perspectiva puede estar relacionada incluso con el hecho de que en las predicaciones de los servicios religiosos no se hable de homosexualidad y homoafectividad; también con que en lugar de tener una bandera arcoíris, se coloque la bandera de la Iglesia. Aunque de acuerdo con M. G., este hecho tiene que ver con que el tema se asume con naturalidad, por lo que retomarlo en los servicios religiosos puede contribuir a que los integrantes de su Iglesia se sientan parte de una minoría.

Si bien la perspectiva del fundador sobre el hecho de que una Iglesia inclusiva no sólo es para homosexuales sino para todos, resulta totalmente cierta, asombra que no se discutan otros aspectos relacionados con los derechos humanos de las personas LGBT, cuando

en muchos sectores son fuertemente estigmatizados y discriminados y—más bien—se les inserte en un escenario de normalidad “ilusoria”, en el que se ponen en acción *performances* y discursos que les permiten encuadrarse en las normas, en lugar de participar en la lucha por la garantía de sus derechos.

Aun cuando M. G. reconoce que los logros de la militancia y de los derechos humanos han traído consigo cambios importantes en la sociedad, como el matrimonio entre personas del mismo sexo: “Hace 10 años, nunca me imaginé que iba a estar casado”. Reconoce que su Iglesia no trabaja por los derechos humanos como militancia, porque

Ya hay bastantes organizaciones que hacen eso. Nosotros tenemos una cuestión mucho más de hablar de la palabra de Dios (entrevista personal, M. G., fundador de la Iglesia Cristiana Contemporánea).

No obstante, trabajan en una actividad de compromiso social que desde su perspectiva también está relacionada con los derechos humanos; como ocuparse de suministrar la alimentación básica de 46 niños de la comunidad de Quitungo y, en São Paulo, donar cada mes la leche que requiere un albergue de niños con sida.

El panorama desplegado revela los distintos posicionamientos sobre los derechos humanos que giran en torno al programa de modernidad de cada Iglesia (Gauchet, 2004). En el caso de la Iglesia Cristiana Contemporánea, dicho programa se encuentra alejado de los derechos humanos entendidos como militancia LGBT.

Sin embargo, es necesario considerar que el hecho de que la Comisión de Derechos Humanos y Minorías de la Cámara Federal estuviera a cargo del pastor pentecostal Marco Feliciano, del Partido Social Cristiano, muestra que en Brasil los derechos humanos—ahora con mayor fuerza que en otros momentos—se colocan en una disputa política y religiosa importante, en términos de una moral sexual que debe garantizar derechos y libertades en igualdad.

La trayectoria de la Iglesia Cristiana Contemporánea permite plantear que en ella prevalece una agencia que se ejerce para la inclusión y

el reconocimiento de la diversidad sexual en el campo religioso; mas no para participar en las disputas que se desarrollan con el objetivo de construir una moral sexual heterodoxa y post-heteronormativa (*queer*).

Por ello, la moral sexual se vive en el marco de la ortodoxia moral y religiosa; es decir, como un transitar entre las pautas y las normas, insertándose en un sistema de “normalización” religiosa (evangélica-pentecostal).

Comentarios finales

Las Iglesias para la diversidad sexual y de género revelan un espacio en el que confluyen campos que por lo general aparecen disociados: el religioso, el político, así como el de la sexualidad y el género.

Comúnmente, las relaciones entre el campo religioso y el político se plantean desde una perspectiva en la que destaca el poder hegemónico de las instituciones para imponer, regular o sancionar el ejercicio de la sexualidad o la manera como se asumen los roles de género.

Por otra parte, la relación entre el campo religioso y el de la sexualidad y el género se plantea en términos de la exclusión de las orientaciones sexuales e identidades de género que escapan de la norma.

Sin embargo, las Iglesias para la diversidad sexual y de género ponen de relieve un espacio de intersección entre los tres campos; dicho espacio sirve para analizar la agencia mediante un poder que se ejerce desde los márgenes, por parte de un conjunto de orientaciones e identidades disidentes. Tal planteamiento constituye un aporte importante para el estudio de las diversidades religiosa, sexual y de género, así como para el análisis de la dinámica del campo religioso.

Dicho espacio de intersección consolida su autonomía en los campos que ahí convergen, gracias a las distintas arenas de conflicto y disputas que en él se desarrollan. En este libro, por vía de las coordenadas trazadas en México y Brasil, se plantearon tres disputas relacionadas con:

1. la competencia y el acceso a los bienes de salvación para las orientaciones sexuales e identidades de género no normativas;
2. el reconocimiento de la diversidad sexual y de género en igualdad; y
3. la construcción de una moral pública que trascienda las fronteras de la heteronormatividad.

Sin embargo, otras disputas y arenas de conflicto también confirman la relevancia de analizar dicho espacio de intersección entre campos, como las relacionadas con las libertades sexual, religiosa, de conciencia; al igual que con los derechos al matrimonio y a construir una familia, los cuales deben estar garantizados por el Estado.

Una de las partes más importantes del presente libro es la genealogía de lo “clandestino” y lo “invisible”, en la que se presentan los entramados políticos y religiosos que en Guadalajara marcaron las condiciones seculares para la búsqueda de reconocimiento de la diversidad sexual en el campo religioso.

En esa genealogía se revela una historia no contada sobre Guadalajara en la que converge la trayectoria de un movimiento político, el movimiento LGBT, con un grupo de orientaciones sexuales e identidades de género disidentes que buscaban reconocimiento dentro del campo religioso y el acceso a los bienes de salvación.

En dicha genealogía se establecen distintas relaciones entre lo local y lo global al plantear una temática transnacional en un contexto “conservador”. Es decir, se coloca como punto de partida la fundación de las Iglesias para la diversidad sexual en Estados Unidos, en el marco del crecimiento de las Iglesias pentecostales. No obstante, se analizan las condiciones de su surgimiento en un contexto diferente, como el caso tapatío.

Por lo tanto, se revela un panorama distinto al dar cuenta de un campo religioso situado en un contexto conservador caracterizado por una hegemonía católica y que intenta invisibilizar las expresiones de la diversidad.

Otros estudios como los realizados por Melissa Wilcox, en Estados Unidos (2001; 2003; 2009), o por Marcelo Natividade (2003; 2005; 2006; 2010) y Fátima Weiss (2012a; 2012b), en Brasil, dan cuenta de la presencia de las Iglesias para la diversidad sexual en grandes ciudades donde el catolicismo ha perdido fuerza.

No obstante, este libro se sitúa en Guadalajara, en un contexto donde sigue prevaleciendo la hegemonía católica. Por ese motivo, constituye un punto de partida importante para establecer contrastes y comparaciones con lo que ocurre en otros contextos en México, Estados Unidos y América Latina.

La historia de las Iglesias para la diversidad (tanto de las que surgen “para”, como de las Iglesias inclusivas) está marcada por la entrada de nuevos competidores para la gestión y el acceso a los bienes de salvación, con lo que las orientaciones e identidades LGBT se colocaron como objeto de disputa para varias Iglesias.

La visibilidad de individuos que desde diversas pertenencias religiosas (católicos, pentecostales, judíos, etcétera) viven en los márgenes, por la incompatibilidad que representa su orientación sexual o identidad de género con la ortodoxia moral de ciertas Iglesias, abre nuevas vías para que se sitúen en el campo religioso y ejerzan un poder que las coloque como mejores competidores.

Desde dicha perspectiva, resulta comprensible que en la última década haya surgido la mayor cantidad de Iglesias para la diversidad sexual; y que otras tantas se hayan tornado “Iglesias inclusivas”, flexibilizando sus sistemas morales. Queda claro que la visibilidad, reconocimiento y legitimidad de la diversidad sexual también se traduce en múltiples beneficios para las Iglesias, como mayor capital económico, feligresía más fuerte, y en consecuencia mayor presencia y poder en el campo religioso.

La disputa que libran las Iglesias para la diversidad sexual y de género por la construcción de una moral sexual que trascienda las fronteras de la heteronormatividad, revela una secularización de lo religioso en términos morales. Sin embargo, en algunos casos, también se produce un movimiento contrario que consiste en la sacralización

de lo secular. La confesión de fe inclusiva de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana en la que se retoma la creencia en los derechos humanos, representa el emblema de este planteamiento.

La sacralización de los derechos humanos constituye el punto de partida para —desde un marco de derecho secular— justificar su perspectiva como Iglesia activista y plantear el reconocimiento de la igualdad, lo que —en consecuencia— genera el reconocimiento de la diversidad y de las diferencias.

En otras palabras: desde el espacio religioso se contribuye a la generación de una cultura inclusiva.

Por otra parte, la constitución del espacio religioso de algunas Iglesias para la diversidad sexual —que va desde instalarse en una casa o en un local para estos fines, hasta los antros y bares LGBT— constituye otra vía en la que lo secular se sacraliza. Tales espacios, que desde la perspectiva dominante en el campo religioso son considerados una expresión de lo profano, se erigen como “sagrados”. En ellos se construyen otras formas de religiosidad y se generan distintas formas de inclusión.

La dinámica de las Iglesias para la diversidad sexual, envueltas en procesos que van de la sacralización de lo secular a la secularización de lo religioso, constituyen una clave relevante para seguir re-pensando el papel que desempeña la religión en el mundo contemporáneo, en función del desarrollo de una cultura secularizada que avanza al mismo ritmo que la pluralización de las sociedades.

En contextos plurales, pero con las particularidades de una ciudad como Guadalajara —donde sigue prevaleciendo un catolicismo hegemónico—, las múltiples expresiones de la diversidad se amparan en el derecho a la igualdad, pero también en el derecho a ser diferente. Para repensar dichas condiciones, los derechos humanos siguen siendo un punto de partida fundamental.

La transnacionalización de algunas Iglesias para la diversidad sexual como la Iglesia de la Comunidad Metropolitana, revela el éxito que ha conseguido este movimiento de inclusión hacia los márgenes, que en el caso de Iglesias como la Cristiana Contemporánea

(presentada en el Excurso 5) no necesariamente implica una ruptura o una transgresión a las normas que regulan el ejercicio de la sexualidad y el género.

La inclusión de las personas que se sitúan en los márgenes de los tres campos que generan el espacio de intersección en el que se disputa el reconocimiento de la diversidad sexual, también revela distintos niveles de inclusión, según el tipo de Iglesias. Los extremos se pueden ubicar mediante tres posiciones:

1. La Iglesia de la Comunidad Metropolitana como Iglesia formada por orientaciones e identidades LGBT, “radicalmente inclusiva”.
2. La Parroquia Anglicana de San Marcos y la Iglesia Católica de Jesucristo, inclusivas con grupos marginados diversos, pero con restricciones en la inclusión de las identidades LGBT.
3. La Comunidad Brit Brajá (judaísmo reformista), que no surge para la diversidad sexual pero que proclama una inclusión total sin restricciones para las identidades no heterosexuales.

Sin embargo, la decisión de competir en el campo religioso generando espacios de inclusión para las orientaciones e identidades LGBT no está libre de problemas.

Por ejemplo, en las Iglesias que surgen para la diversidad sexual predominan las identidades homosexuales masculinas; ello genera la exclusión de otras orientaciones e identidades como las lesbianas, los bisexuales o las personas trans. Mientras en las Iglesias inclusivas la relación identidad-alteridad puede generar grandes tensiones en los feligreses heterosexuales que no apoyan la inclusión de otras orientaciones e identidades en su Iglesia.

Las tácticas que las Iglesias para la diversidad sexual ponen en operación para el reconocimiento y legitimidad de la diversidad sexual, muestran una dinámica en el campo religioso distinta de la establecida por Bourdieu (2006); en ella, la competencia, el acceso y la gestión de los bienes de salvación ocurren no por obra de especialistas sino de agentes que en el momento de fundar una Iglesia o asumir un

liderazgo religioso, carecen de la preparación para el ministerio sacerdotal. En la mayoría de los casos, el *expertise* y la formación religiosa para su ministerio ocurrió a la par que la consolidación de las Iglesias.

En perspectiva histórica, esa agencia no especializada jugó en contra de la legitimidad de las Iglesias para la diversidad sexual y las colocó en una posición de fragilidad institucional en el campo religioso. En el caso de algunas Iglesias más fuertes que tienen presencia transnacional (como la Iglesia de la Comunidad Metropolitana), las obligó a construir sus propios espacios de formación religiosa, como es el caso del Instituto Samaritano y el Instituto “Darlene Garner” de Formación y Liderazgo Iberoamericano, el cual tiene un sistema de formación en línea.

La creación de sus propios espacios de formación religiosa les ha otorgado una mayor legitimidad institucional, una presencia más sólida en el campo religioso, así como agentes con otros capitales.

La dinámica en el campo religioso en función de agentes, más que de especialistas, revela que en términos de lo instituyente resulta más importante la capacidad de ejercer un poder para transgredir y re-significar lo instituido que el dominio de otros capitales religiosos más especializados.

No obstante, las desventajas de la presencia de los agentes no especializados en las Iglesias para la diversidad sexual se traducen en las dificultades para la institucionalización religiosa, en la que se generan tensiones entre los distintos liderazgos y la feligresía, lo cual ocasiona la ruptura, fragmentación o refundación de las Iglesias.

Uno de los aportes de este libro en términos de la importancia de la subjetividad y la agencia, radica en visibilizar a los sujetos del deseo en el campo religioso; es decir, a sujetos creyentes, con identidades sexuales disidentes, que ejercen su sexualidad de manera libre.

Tal perspectiva representa un abordaje importante para pensar de manera conjunta dos mundos de vida que tienden a considerarse incompatibles: el mundo de la sexualidad (mediante la vivencia de la orientación homosexual) y el de la religión (por medio de la pertenencia religiosa a las Iglesias, sin la estigmatización y la condena

de los actos homosexuales por parte de ellas), ya que por lo general en los estudios de género se deja de lado la subjetividad, el *habitus* y la agencia religiosa.

De ahí la importancia que cobra abordar la construcción de la identidad y del *habitus*, así como el ejercicio de la agencia desde lo religioso, pero en intersección con el género y la sexualidad.

El sujeto del deseo se opone a la normatividad judeocristiana hegemónica de la sexualidad, fundamentada en la castidad, el matrimonio heterosexual, la negación del placer, así como la exaltación de la procreación y el pecado de los actos homosexuales. La visibilización del sujeto del deseo en el campo religioso reveló cómo la normatividad judeocristiana hegemónica se flexibiliza, se cuestiona y se transgrede mediante la subjetivación de Dios, intercedida por un valor como el amor.

La construcción de una idea subjetiva de *Dios* —también mediada por la agencia— revela a un Dios amoroso, que no discrimina, y ama a todos por igual.

La subjetivación de Dios, así como la centralidad y reivindicación del valor del amor, permite asimismo la re-significación del capital religioso y de la pertenencia religiosa que —en tanto tácticas— contribuyen al reconocimiento de las identidades no heterosexuales en el campo religioso y la construcción de una moral pública post-heteronormativa (*queer*).

Además, la subjetivación de Dios y la reivindicación del amor redefinen la manera como las orientaciones e identidades LGBT se ubican en el mundo: libres de culpa, libres de pecado para vivir su orientación sexual o identidad de género y sus creencias, así como sus pertenencias religiosas, al igual que una agencia fortalecida para reclamar el respeto de sus derechos y libertades.

La trayectoria y la agencia de los líderes religiosos para la diversidad sexual y de género —quienes ejercen su sexualidad y que en mayor o menor medida escogen llevar a la práctica una faceta activista—, revelan una subjetividad que no ha sido abordada. Por ello, analizar dichas subjetividades desde la configuración de un *habitus*

entre-medio permite conjuntar varios mundos que tienden a verse de manera separada.

Asimismo, lo anterior permite observar cómo su agencia también se ejerce en un espacio de intersección entre campos, y cómo dicha agencia influye en la dinámica de cada uno de ellos. La subjetividad de los líderes religiosos con un *habitus* entre medio también dejó al descubierto una agencia que se ejerce en la edad adulta para la transgresión y reinención de un sistema moral fundamentado en la heteronormatividad.

Guadalajara no es la misma que cuando se inició la investigación que configura *Bajo un mismo cielo*. . . En ese momento no había una ley de sociedades de convivencia, ni era imaginable que a finales de diciembre de 2013 se realizaría el primer matrimonio civil entre personas del mismo sexo. Desde 2010, también han surgido nuevas Iglesias y grupos para la diversidad sexual, como 7 Diversa, el Grupo de Oración Cristiano Abierto a la Diversidad y la Iglesia Católica Ecueménica.

Sin embargo, el presente libro deja al descubierto una historia que no había sido contada y que será importante para dar cuenta de otras formas de religiosidad LGBT hacia las que transitamos, según el género y la generación, ya que las Iglesias para la diversidad sexual nacieron en un periodo histórico y sociocultural concreto, lo cual no garantiza su permanencia inmutable en el campo religioso.

Hasta el momento presente, resulta previsible que las Iglesias que surgen para la diversidad sexual y las Iglesias inclusivas formen congregaciones en las que sea más evidente la presencia de todas las orientaciones sexuales e identidades de género, incluso aquellas que se caracterizan por sus modalidades cambiantes y performativas.

El pastor homosexual *queer* de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana Betel, en Río de Janeiro (Excurso 3), constituye un ejemplo de dichas identidades y de la presencia performativa que pueden adoptar en las Iglesias para la diversidad sexual.

Referencias

- Alberoni, Francesco, y Marcial Suárez (1984). *Movimiento e institución: teoría general*. Madrid: Editora Nacional.
- Althaus-Reid, Marcella (2008). “Marx en un bar *gay*: la teología indecente como una reflexión sobre la teología de la liberación y la sexualidad”. *Numen: Revista de Estudos e Pesquisa da Religião* 11, 1-2: 55-69.
- ¡Amén-Amén! (1960). *La Biblia*. Versión Reina Valera. Disponible en línea: <<http://www.amen-amen.net/RV1960/>> [Consulta: 28 de agosto, 2013].
- Amsel, Nachum (2002). *Homosexuality in Orthodox Judaism*. Disponible en línea: <<https://pdfs.semanticscholar.org/e795/4598aofc1deeb9060866b57ec8dd25e22455.pdf>> [Consulta: 19 de agosto, 2019].
- Anaya, Natalia (2010). *Sobre la historia de los grupos bisexuales en México*. Disponible en línea: <[http://www.bisexualesalgarabia.tk/news/sobre-la-historia-de-los-grupos-bisexuales-en-mexico/-/](http://www.bisexualesalgarabia.tk/news/sobre-la-historia-de-los-grupos-bisexuales-en-mexico/)> [Consulta: 26 de septiembre, 2011].
- Anodis (2003). “La marcha en Guadalajara”. *Anodis*. Disponible en línea: <<http://anodis.com/nota/1529.asp>> [Consulta: 26 de septiembre, 2011].
- Aranguren, José Luis (1994). “La religión hoy”. En *Formas modernas de religión*, editado por Rafael Díaz-Salazar, Salvador Giner y Fernando Velasco, 21-37. Madrid: Alianza Universidad.
- Augé, Marc (1995). *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*. Barcelona: Gedisa.

- Barrucho, Luís Guilherme (2013). “El Papa quiere seducir a evangélicos e incrédulos en Brasil”. *BBC Mundo*. Disponible en línea: <http://www.bbc.co.uk/mundo/noticias/2013/07/130722_brasil_mision_papa_en.shtml> [Consulta: 1 de septiembre, 2013].
- Berger, Peter L., y Thomas Luckmann (1997). *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido: la orientación del hombre moderno*. Paidós Studio, 125. Barcelona: Paidós Ibérica.
- Bhabha, Homi K. (2002). *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Ediciones Manantial.
- Bhabha, Homi K. (2013). *Nuevas minorías, nuevos derechos. Notas sobre cosmopolitismos vernáculos*. Edición al cuidado de Mariano Siskind. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Birman, Patricia (2005). “Transas e transes: sexo e gênero nos cultos afro-brasileiros, um sobrevôo”. *Revista Estudos Feministas* 13, 2: 403-414.
- Blancarte, Roberto J., coord. (2008). “Introducción y el porqué de un estado laico”. En *Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo*, 9-46. México: El Colegio de México-Centro de Estudios Sociológicos.
- Bobbio, Norberto, y José Fernández Santillán, estudio preliminar y compilación (1996). *Norberto Bobbio: el filósofo y la política. Antología*. Sección de Obras de Política y Derecho. México: Fondo de Cultura Económica.
- Boswell, John Eastburn (1996). *Las bodas de la semejanza*. Barcelona: Muchnik Editores.
- Boswell, John Eastburn (1998). *Cristianismo, tolerancia social y homosexualidad: los gays en Europa occidental desde el comienzo de la era cristiana hasta el siglo XIV*. Barcelona: Muchnik Editores.
- Bourdieu, Pierre (1988). *Cosas dichas*. Colección El Mamífero Parlante. Serie Mayor. Buenos Aires: Gedisa.
- Bourdieu, Pierre (2000). *Sobre el campo político. Conversación con Philippe Fritsch*. Lyon: Presses Universitaires de Lyon.

- Bourdieu, Pierre (2006). "Génesis y estructura del campo religioso". *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad* 27, 108: 29-83. El Colegio de Michoacán.
- Bourdieu, Pierre, y Löic J. D. Wacquant (1995). *Respuestas. Por una antropología reflexiva*. México: Grijalbo.
- Brit Brajá (s/a). *Comunidad Brit Brajá de México*, A. C. Disponible en línea: <<http://comunidadbeithabritmexico.es.tl/Home.htm>> [Consulta: 21 de febrero, 2014].
- Brito, Alejandro (1991). "Breve tratado de intolerancia: (De las dificultades para realizar un Congreso gay)". *Debate Feminista* 4 (septiembre): 323-340. Disponible en línea: <<http://www.debatefeminista.com/PDF/Articulos/brevet994.pdf>> [Consulta: 24 de septiembre de 2013]. Universidad Nacional Autónoma de México-Centro de Investigaciones y Estudios de Género.
- Butler, Judith (1996). "Variaciones sobre sexo y género: Beauvoir, Wittig y Foucault". En *El género: la construcción social de la diferencia sexual*, compilado por Martha Lamas, 303-326. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Programa Universitario de Estudios de Género.
- Butler, Judith (2001). *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad*. Paidós Studio. México: Paidós Ibérica.
- Cámara de Diputados del H. Congreso de la Unión (2015). Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público. Disponible en línea: <http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/24_171215.pdf> [Consulta: 28 de agosto, 2017].
- Cámara de Diputados del H. Congreso de la Unión (2017). "Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos". *Diario Oficial de la Federación*. Disponible en línea: <http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/1_240217.pdf> [Consulta: 28 de agosto, 2017].
- Campos, Leonildo Silveira (2005). "De 'políticos evangélicos' a 'políticos de Cristo': la trayectoria de las acciones y mentalidad política de los evangélicos brasileños en el paso del siglo XX al siglo XXI". *Ciencias Sociales y Religión* 7, 7: 157-186. Disponible en línea: <<http://www>.

- seer.ufrgs.br/index.php/CienciasSociaiseReligiao/article/view/2282
[Consulta: 18 de julio, 2014].
- Canning, Kathleen (2006). *Gender History in Practice. Historical Perspectives on Bodies, Class and Citizenships*. Ithaca: Cornell University Press.
- Capdevielle, Pauline (2011). “El principio constitucional de separación del Estado y de las Iglesias en México: ¿virtud u obstáculo para la libertad religiosa?”. Second ICLARS Conference, Santiago de Chile. Disponible en línea: <http://www.celir.cl/v2/ICLARS/Pauline%20Capdevielle.pdf> [Consulta: 10 de noviembre, 2013].
- Carrier, Joseph (2003). *De los otros: intimidad y homosexualidad entre los hombres del occidente y el noroeste de México*. México: Editorial Pandora.
- Castells, Manuel (1999). *La era de la información: economía, sociedad y cultura*. Vol II: *El poder de la identidad*. Sociología y Política. México: Siglo XXI Editores.
- Castoriadis, Cornelius (2010). *La institución imaginaria de la sociedad*. Vol. I: *Marxismo y teoría revolucionaria*. Buenos Aires: Tusquets Editores.
- Católicas por el Derecho a Decidir (2014). “Encuesta Nacional de Opinión Católica 2014”. Disponible en línea: <http://encuesta.catholicismexico.org/es/?> [Consulta: 20 de junio, 2017].
- Católico y Gay (s/a). “Colaboración de un obispo mexicano con los gays católicos”. Disponible en línea: <http://catolicoygay.blogspot.com/2010/08/obispo-mexicano-que-colabora-con-gays.html> [Consulta: 15 de noviembre, 2010].
- CEGLA (s/a). “Historia del Movimiento Ex-Gay”. Disponible en línea: <http://www.cegla-argentina.com.ar/lecturas/historiagruposExgay.html> [Consulta: 29 de enero, 2013].
- Certeau, Michel de (1996). *La invención de lo cotidiano*. Vol. 1: *Artes de hacer*. México: Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Occidente/Universidad Iberoamericana-Santa Fe.

- Conciencia de ser (s/a). “Maestros ascendidos”. *Conciencia de ser*. Disponible en línea: <http://www.concienciadeser.es/maestros/maestro/quienes_son.html> [Consulta: 30 de octubre, 2014].
- Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación. Encuesta Nacional Sobre Discriminación 2010. México: Secretaría de Gobernación, 2011.
- Cornejo Espejo, Juan (2007). “La homosexualidad como una construcción ideológica”. *Limite. Revista de Filosofía y Psicología* 2, 16: 83-108. Disponible en línea: <<http://www.redalyc.org/comocitar.oa?id=83601605>> [Consulta: 10 de noviembre, 2013].
- Cukierkon, Jacques (2002). *HaMadrij: la guía. Guía de los valores y prácticas del judaísmo*. Oxford: European Association for Jewish Studies.
- Díez, Jordi (2010). “El movimiento lésbico-gay, 1978-2010”. En *Los grandes problemas de México*. Tomo VIII: *Relaciones de género*, coordinado por Ana María Tepichin, Karine Tinat y Luzelena Gutiérrez, 135-154. México: El Colegio de México.
- Dobbelaere, Karel (1994). *Secularización: un concepto multidimensional*. México: Universidad Iberoamericana-Dirección de Investigación y Posgrado.
- Douglas, Mary (1973). *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Colección Ciencias Sociales. Madrid: Siglo XXI.
- Eisenstadt, Shmuel N. (2001). “Modernidades Múltiplas”. *Sociología, Problemas e Prácticas*, 35 (abril): 139-163.
- El Informador* (2009). “Político gay del PSD gana candidatura para alcaldía de Guadalajara”. *El informador*, 14 de marzo. Disponible en línea: <<http://www.informador.com.mx/jalisco/2009/86452/6/politico-gay-del-psd-gana-candidatura-para-alcaldia-de-guadalajara.htm>> [Consulta: 10 de noviembre, 2013].
- El Informador* (2010). “A Emilio le da ‘asquito’ el matrimonio entre las personas del mismo sexo”, *El informador*, 9 de octubre. Disponible en línea: <<http://www.informador.com.mx/jalisco/2010/239858/6/a-emilio-le-da-asquito-el-matrimonio>>

- entre-las-personas-del-mismo-sexo.htm* [Consulta: 10 de octubre, 2010].
- El Informador* (2013). “Hoy se realizará la primer boda gay en Jalisco”. *El informador*, 14 de diciembre. Disponible en línea: <<http://www.informador.com.mx/jalisco/2013/502585/6/hoy-se-realizara-la-primer-boda-gay-en-jalisco.htm>> [Consulta: 20 de diciembre, 2013].
- Enlace Judío* (2014). “Israel erige monumento al holocausto homosexual”. *Enlace Judío*. Disponible en línea: <<http://www.enlacejudio.com/2014/01/11/israel-erige-monumento-al-holocausto-homosexual/>> [Consulta: 21 de febrero, 2014].
- Evangelizadoras de los Apóstoles (2013). “Papa Francisco responde y bendice a gays católicos”, *Humanizar, Iglesia Católica Romana, LTGBI*, 10 de octubre, Vaticano. Disponible en línea: <<https://evangelizadorasdelosapostoles.wordpress.com/2013/10/10/papa-francisco-responde-y-bendice-a-gays-catolicos/>> [Consulta: 15 de octubre, 2013].
- Expansión, en alianza con CNN México* (2013). “La Iglesia anglicana evalúa los matrimonios entre parejas del mismo sexo”. *Internacional*, 28 de noviembre. Disponible en: <<http://mexico.cnn.com/mundo/2013/11/28/la-iglesia-anglicana-evalua-los-matrimonios-entre-parejas-del-mismo-sexo>> [Consulta: 21 de febrero, 2014].
- Facchini, Regina (2017). “Histórico da luta de LGBT no Brasil”. *Conselho Regional de Psicologia 6ª Região*. Disponible en línea: <http://www.crp.org.br/portal/comunicacao/cadernos_tematicos/11/frames/fr_historico.aspx> [Consulta: 18 de julio, 2014].
- Federación Estatal de Lesbianas, Gais, Trans y Bisexuales (2011). “Entrevista a Natalia Anaya, miembro de Opción Bi México”. Disponible en línea: <<http://www.felgtb.org/temas/bisexualidad/noticias/i/358/256/entrevista-a-natalia-anaya-miembra-de-opcion-bi-mexico>> [Consulta: 31 de agosto, 2017].
- Fiesta Judía (s/a). *¿Cuál es la postura del judaísmo ante el matrimonio igualitario?* Disponible en línea: <<http://www.fiestajudia.com/consejos/matrimonio-igualitario.shtml>> [Consulta: 21 de febrero, 2014].

- Foucault, Michel (1984). *Historia de la sexualidad*. Vol. 2: *El uso de los placeres*. México: Siglo XXI Editores.
- Foucault, Michel (1992). *Microfísica del poder*. Madrid: Ediciones La Piqueta.
- Freud, Sigmund (1984). “Los vasallajes del yo, en El yo y el ello”. En *El yo y el ello y otras obras. Obras Completas*, 49-59. Buenos Aires: Amorrortu.
- Ga'avah, Keshet (s/a). *World Congress of Gay, Lesbian, Bisexual, and Transgender Jews*. Union of International Associations. Disponible en línea: <<https://uia.org/s/or/en/1100006488>> [Consulta: 21 de febrero, 2014].
- Gatiss, Lee (2014). “The Pilling Report”. Article reprinted from *CrossWay*, 131 (invierno). Church Society.
- Gauchet, Marcel (2004). *La democracia contra sí misma*. Buenos Aires: Homo Sapiens Ediciones.
- Giddens, Anthony (1984). *La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Ginzburg, Carlo (2010). *El hilo y las huellas. Lo verdadero y lo falso, lo ficticio*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Giumbelli, Emerson (2008). “A presença do religioso no espaço público: modalidades no Brasil”. *Religião y Sociedade* 28, 2: 80-101.
- Globovisión Noticias (2013). “Nuevo papa Francisco I se pronunció en 2010 contra el matrimonio gay”. *Globovisión.com Noticias*, 13 de marzo. Disponible en línea: <<http://globovision.com/articulo/nuevo-papa-francisco-i-se-pronuncio-en-2010-contr-a-el-matrimonio-gay>> [Consulta: 15 de octubre, 2013].
- Gomes, Edlaine; Marcelo Tavares Natividade; y Rachel Aisengart Menezes (2009). “Proposições de leis e valores religiosos: controvérsias no espaço público”. En *Valores religiosos e legislação no Brasil: a tramitação de Projetos de Lei sobre temas morais controversos*, compilado por Luiz Fernando Dias Duarte et al., 15-44. Rio de Janeiro: Garamond/FAPERJ.
- Gómez Mena, Carolina (2010). “Llama el obispo Raúl Vera a ‘desterrar los prejuicios’ contra homosexuales”. *La jornada*, 21 de agosto.

- Disponible en línea: <<http://www.jornada.unam.mx/2010/08/21/index.php?section=politica&article=015n1pol>> [Consulta: 15 de noviembre, 2010].
- González, Fernando (2013a). “Anarquistas católicos, monjes y psicoanalistas en la Cuernavaca de los sesentas”. Conferencia Inaugural en las III Jornadas de Religión y Sociedad en la Argentina Contemporánea y Países del Cono Sur y V Jornadas de Religión y Sociedad en la Argentina. Buenos Aires, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas.
- González, Fernando (2013b). “La recepción del psicoanálisis por algunos catolicismos”. Ponencia presentada en el XVI Encuentro de la Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México. Tijuana, México, El Colegio de la Frontera Norte.
- González, Roberto (s/a). “Santoral GLTTB. Calendario de Recordación de Santos y Santas GLTTB”. *Diversidad Cristiana*. Disponible en línea: <<http://diversidadcristiana.blogspot.com/p/santoral-glttb.html>> [Consulta: 15 de noviembre, 2010].
- González, Rodrigo (2013). “20 momentos del movimiento LGBT de Guadalajara en 2013”. *Proyecto Diez*. Disponible en línea: <<http://www.proyectodiez.mx/2013/12/29/20-momentos-del-movimiento-lgbti-de-guadalajara-en-2013/38918>> [Consulta: 8 de enero, 2014].
- González Pérez, César Octavio (2001). “La identidad gay: una identidad en tensión. Una forma para comprender el mundo de los homosexuales”. *Desacatos*, 6: 97-110.
- González Pérez, César Octavio (2003). “Visibilidad y diversidad no heterosexual entre los tapatíos”. *Alteridades* 13, 26: 123-140. Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.
- Gran Hermandad Blanca (s/a). “Los maestros ascendidos”. *Ciudad virtual de la gran hermandad blanca*. Disponible en línea: <<http://hermandadblanca.org/los-maestros-ascendidos/>> [Consulta: 30 de octubre, 2014].
- Greenberg, Steven (2013). “New Hope for Gay Orthodox Jews”. *The Jewish Week*. Disponible en línea: <<http://www.thejewishweek.com/>>

- editorial-opinion/opinion/new-hope-gay-orthodox-jews*> [Consulta: 21 de febrero, 2014].
- Grupo Mandala (2011). Comunicado.
- Grupo Mandala (s/a). *Mandala*. Tríptico.
- Grupo Orgullo Homosexual de Liberación (1983a). *Crisálida. Órgano de Difusión del GOHL*, 1.
- Grupo Orgullo Homosexual de Liberación (1983b). *Crisálida. Órgano de Difusión del GOHL*, 2.
- Grupo Orgullo Homosexual de Liberación (1983c). *Crisálida. Órgano de Difusión del GOHL*, 3.
- Grupo Orgullo Homosexual de Liberación (1983d). *Crisálida. Órgano de Difusión del GOHL*, 4.
- Grupo Orgullo Homosexual de Liberación (1983e). *Crisálida. Órgano de Difusión del GOHL*, 5.
- Grupo Orgullo Homosexual de Liberación (1984a). *Crisálida. Órgano de Difusión del GOHL*, 6.
- Grupo Orgullo Homosexual de Liberación (1984b). *Crisálida. Órgano de Difusión del GOHL*, 7.
- Grupo Orgullo Homosexual de Liberación (1984c). *Crisálida. Órgano de Difusión del GOHL*, 9.
- Grupo Orgullo Homosexual de Liberación (1984d). *Crisálida. Órgano de Difusión del GOHL*, 10.
- Grupo Orgullo Homosexual de Liberación (1985a). *Crisálida. Órgano de Difusión del GOHL*, 11.
- Gutiérrez Zúñiga, Cristina, *et al.* (2011). *Una ciudad donde habitan muchos dioses. Cartografía religiosa de Guadalajara*. México: El Colegio de Jalisco/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Hamui, Liz (2009). *El caso de la comunidad judía mexicana. El diseño estructural del Estado durante el siglo XX y su interrelación con las minorías*. México: Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación. Disponible en línea: <http://www.conapred.org.mx/documentos_cedoc/Dime-01-CCJMex_ACCSS.pdf> [Consulta: 21 de febrero, 2014].

- Heelas, Paul L. (2007). "The Spiritual Revolution of Northern Europe: Personal Beliefs". *Nordic Journal of Religion and Society* 20, 1: 1-28. Lancaster University.
- Hervieu-Léger, Danièle (1991). "Secularización y modernidad religiosa. Una perspectiva a partir del caso francés". En *Secularización, modernidad y cambio religioso*, compilado por Enrique Luengo, 83-101. Cuadernos de Cultura y Religión, 1. México: Universidad Iberoamericana.
- Hervieu-Léger, Danièle (2004). *El peregrino y el convertido. La religión en movimiento*. México: Ediciones del Helénico.
- Hoffs, David (2011). "Números judíos". *Enlace Judío*. Disponible en línea: <<http://www.enlacejudio.com/2011/01/07/numeros-judios/>> [Consulta: 30 de octubre, 2014].
- House of Bishops Working Group (2013). *Report of the House of Bishops Working Group on Human Sexuality (The Pilling Report)*. Disponible en línea: <https://www.churchofengland.org/media/1891063/pilling_report_gs_1929_web.pdf> [Consulta: 31 de agosto, 2017].
- Iglesia Anglicana de México (s/a). *Iglesia Anglicana de México*. Disponible en línea: <<http://mexico-anglican.org>> [Consulta: 21 de febrero, 2014].
- Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (2011). *Censo de Población y Vivienda 2010*. Disponible en línea: <<http://www.inegi.org.mx>>. [Consulta: 12 de julio, 2013].
- Jewish News* (2014). "Rainbow Jews Make History with First Ever Jewish LGBT Exhibition". *Jewish News*. Disponible en línea: <<http://jewishnews.co.uk/rainbow-jews-make-history-with-first-ever-jewish-lgbt-exhibition/>> [Consulta: 21 de febrero, 2014].
- La Redacción (2006). "Centros de ayuda a los homosexuales". *Proceso*, 11 de diciembre. Disponible en línea: <<http://www.proceso.com.mx/223837/centros-de-ayuda-a-los-homosexuales>> [Consulta: 31 de agosto, 2017].
- La Redacción (2010). "En Jalisco, proyecto para 'curar' la homosexualidad". *Proceso*, 3 de noviembre. Disponible en línea: <<http://>>

- www.proceso.com.mx/99105/en-jalisco-proyecto-para-curar-la-homosexualidad [Consulta: 31 de agosto, 2017].
- López, Víctor (2011). "Grupos conservadores en Jalisco impulsan blindaje a la 'familia'". *Animal Político*. Disponible en línea: <[http://www.animalpolitico.com/2011/08/grupos-conservadores-en-jalisco-impulsan-blindaje-de-la-\"familia\"/](http://www.animalpolitico.com/2011/08/grupos-conservadores-en-jalisco-impulsan-blindaje-de-la-\)> [Consulta: 25 de agosto, 2011].
- Lugo Rodríguez, Raúl (2006). *Iglesia católica y homosexualidad*. Madrid: Editorial Nueva Utopía.
- Machado, Maria das Dores Campos (2006). *Política e religião: a participação dos evangélicos nas eleições*. Rio de Janeiro: FGV Editora.
- Machado, Maria das Dores (2014). "Os pentecostais e as controvérsias sobre os direitos humanos no Brasil". 29a Reunião Brasileira de Antropologia. Associação Brasileira de Antropologia. Universidade Federal do Rio Grande do Norte.
- Machado, Maria das Dores Campos, y Fernanda Delvalhas Piccolo, coords. (2011). *Religiões e Homossexualidades*. Rio de Janeiro: FGV Editora.
- Machado, Maria das Dores Campos; Myriam Lins Barros; y Fernanda Delvalhas Piccolo (2010). "Judaísmo e homossexualidade no Rio de Janeiro: notas de uma pesquisa". *Religião y Sociedade* 30, 1: 11-31.
- Marcial Vázquez, Rogelio, y Miguel Vizcarra Dávila (2010). "Por ser 'raritos', presencia homosexual en Guadalajara durante el siglo XX". En *Discursos hegemónicos e identidades invisibles en el Jalisco posrevolucionario*, coordinado por Cristina Gutiérrez Zúñiga, 27-115. Zapopan, Jalisco: El Colegio de Jalisco.
- Mardones Martínez, José María (1996). *¿A dónde va la religión? Cristianismo y religiosidad en nuestro tiempo*. Presencia Social. Santander: Editorial Sal Terrae.
- Mariano, Ricardo (2004). "Expansão pentecostal no Brasil: o caso da Igreja Universal". *Estudos Avançados* 18, 52: 121-138. Disponible en línea: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=So103-40142004000300010&lng=en&nytlng=10.1590/So103-40142004000300010> [Consulta: 18 de julio, 2014].

- Martínez, Rubén (2011). "No me hallo... La historia de Julio Haro y El Personal". *Replicante. Cultura Crítica y Periodismo Digital*, 9 de enero. Disponible en línea: <<http://revistareplicante.com/no-me-hallo.../>> [Consulta: 20 de agosto, 2013].
- Meichsner, Silvia (2007). "El campo político en la perspectiva teórica de Bourdieu". *Iberoforum. Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Iberoamericana* 2, 3: 1-22.
- Metafísica México (s/a). *Maestro Serapis Bey (Chohán del Rayo Blanco)*. Disponible en línea: <<http://www.metafisicamexico.com/Maestros/M%20Serapis%20Bey.htm>> [Consulta: 30 de octubre, 2014].
- Metropolitan Community Churches (2008). *1968-2008: Forty Years of Faith, Hope and Love!* Victoria, Canadá.: Trafford Publishing.
- Metropolitan Community Churches (2012). "Global Presence of Metropolitan Community Churches". *Metropolitan Community Church*, 23 de junio. Disponible en línea: <<http://mccchurch.org/files/2009/08/MCC-GLOBAL-PRESENCE-as-of-June-23-2012.pdf>> [Consulta: 20 de abril, 2014].
- Metropolitan Community Churches (2013). Fact Sheet. *Metropolitan Community Churches*. Disponible en línea: <<http://mccchurch.org/download/miscellaneous/MCC%20FACT%20SHEET%20February%202013.pdf>> [Consulta: 20 de abril, 2014].
- Metropolitan Community Churches (2014). Metropolitan Community Churches. Disponible en línea: <<http://ufmcc.com/>> [Consulta: 7 de septiembre, 2014].
- Metropolitan Community Churches (2015). February 2015. Disponible en línea: <<http://mccchurch.org/download/governingboard/MCC%20Structure%20February%202015.pdf>> [Consulta: 31 de agosto, 2017].
- Miranda Guerrero, Roberto (2002). "Homosexualidad, derechos naturales y cultura popular: 1790-1820". *La ventana*, 15: 263-312.
- Modesto, Edith (2008). *Mãe sempre sabe? Mitos e verdades sobre pais e seus filhos homossexuais*. Rio de Janeiro: Record.

- Mogrovejo, Norma (2000). *Un amor que se atrevió a decir su nombre. La lucha de las lesbianas y su relación con los movimientos homosexual y feminista en América Latina*. México: Plaza y Valdés.
- Moi, Toril (2005). *Sex, Gender, and the Body. The Student Edition of What is a Woman?* Oxford: Oxford University Press.
- Monsiváis, Carlos (2002). “Los gays en México: la fundación, la ampliación, la consolidación del *ghetto*”. *Debate Feminista* 13, 26 (octubre): 89-115. Disponible en línea: <<https://studylib.es/doc/5455787/los-gays-en-m%C3%A9xico--la-fundaci%C3%B3n--la-ampliaci%C3%B3n--la-conso...>> [Consulta: 19 de agosto, 2019].
- Montero, Paula (2012). “Controvérsias religiosas e esfera pública: repensando as religiões como discurso”. *Religião & Sociedade* 32, 1: 167-183.
- Montero, Paula (2013). “Religião, Laicidade e Secularismo. Um debate contemporâneo à luz do caso brasileiro”. *Revista Cultura y Religión* 7, 2: 13-31 Disponible en línea: <<http://www.revistaculturayreligion.cl/index.php/culturayreligion/article/view/385>> [Consulta: 18 de julio, 2014].
- Natividade, Marcelo Tavares (2003). “Carreiras homossexuais no contexto do pentecostalismo: dilemas e soluções”. *Religião & Sociedade* 23, 1: 132-152.
- Natividade, Marcelo Tavares (2005). “Homossexualidade masculina e experiência religiosa pentecostal”. En *Sexualidade, família e ethos religioso*, Maria Luiza Heilborn et al., 247-272. Rio de Janeiro: Garamond.
- Natividade, Marcelo Tavares (2006). “Homossexualidade, gênero e cura em perspectivas pastorais evangélicas”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais* 21, 61: 115-132.
- Natividade, Marcelo Tavares (2010). “Uma homossexualidade santificada?: Etnografia de uma comunidade inclusiva pentecostal”. *Religião & Sociedade* 30, 2: 90-121.
- Natividade, Marcelo Tavares, y Paulo Victor Leite Lopes (2009). “Os direitos das pessoas GLBT e as respostas religiosas: da parceria civil à criminalização da homofobia”. En *O impacto dos valores religiosos na tramitação de Projetos de Lei no Brasil: controvérsias na*

- cena pública*, compilado por Luis Duarte *et al.*, 71-99. Rio de Janeiro: Garamond/FAPERJ.
- Natividade Marcelo Tavares, y Leandro de Oliveira (2010). "God 'Transforms' or God 'Accepts?': Dilemmas of the Construction of Identity Among LGBT Evangelicals". *VIBRANT—Vibrant Virtual Brazilian Anthropology* 7, 1 (junio): 132-156. Associação Brasileira de Antropologia.
- NotieSe (2012). "Iglesia episcopal de EU aprueba 'ritual de bendición' para parejas del mismo sexo". *NotieSe*. Disponible en línea: <http://www.notiese.org/notiese.php?ctn_id=5794> [Consulta: 21 de febrero, 2014].
- Núñez Noriega, Guillermo (1999). *Sexo entre varones: poder y resistencia en el campo sexual*. Serie Las Ciencias Sociales. Estudios de Género. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Coordinación de Humanidades-Programa Universitario de Estudios de Género.
- Parroquia Anglicana de San Marcos (s/a). "Parroquia de San Marcos". *Iglesia Anglicana de México*. Disponible en línea: <<https://sites.google.com/site/sanmarcos836/Pgina-principal>> [Consulta: 21 de febrero, 2014].
- Prieto, Saúl (2013). "Una sociedad que opte por familias homosexuales no tiene futuro: Robles". *El informador*, 3 de noviembre. Disponible en línea: <<http://www.informador.com.mx/jalisco/2013/494994/6/una-sociedad-que-opte-por-familias-homosexuales-no-tiene-futuro-robles.htm>> [Consulta: 20 de abril, 2014].
- PSICOSEX (s/a). *Masters y Johnson*. Disponible en línea: <<http://www.psicoterapiaparejaysexologia.org/personajes/7-master-a-jonson.htm>> [Consulta: 28 de enero, 2013].
- Ragap (2014). "Las parejas gays anglicanas que quieran una bendición tendrán que discutir sobre sexualidad con el cura". *Ragap España*. Disponible en línea: <<http://www.ragap.es/actualidad/actualidad/las-parejas-gays-anglicanas-que-quieran-una-bendicion-tendran-que-discutir-sobre-sexualidad-con-el-cura/727369>> [Consulta: 21 de febrero, 2014].

- Ramos, Silvia (2005). “Violência e homossexualidade no Brasil: as políticas públicas e o movimento homosexual”. *Movimentos sociais, educação e sexualidades*, compilado por Miriam Pillar Grossi et al., 31-44. Rio de Janeiro: Garamond.
- Ratzinger, Joseph (2000). “Declaración *Dominus Iesus*. Sobre la unicidad y la universalidad salvífica de Jesucristo y de la iglesia”. *Congregación para la doctrina de la fe*. Disponible en línea: <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20000806_dominus-iesus_sp.html> [Consulta: 21 de febrero, 2014].
- Redacción / *El Economista* (2010). “Gays no me preocupan, son minoría: Sandoval Iñiguez”. 12 de octubre, 2010. Disponible en línea: <<http://eleconomista.com.mx/sociedad/2010/10/12/gays-no-preocupan-son-minoria-sandoval-iniguez>> [Consulta: 20 de octubre, 2010].
- Ruiz Villaseñor, Rodolfo (2009). “La diversidad sexual en GDL”. *Colega O A. C. Sexualidades y derechos humanos*. Disponible en línea: <<http://www.colegaac.org/art.html>> [Consulta: 5 de noviembre, 2010].
- Sánchez, Luis Arturo (2003). “¡Dios es Amor! La pastoral de un Nuevo Movimiento Religioso para la diversidad sexual. El caso de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana de la Ciudad de México”. Tesis de Maestría en Antropología Social. México: Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- Sciolla, Loredana (1983). *Identità: Percorsi di Analisi in Sociologia*. Turín: Rosenberg & Sellier.
- Scott, Joan Wallach (1996). “El género: una categoría útil para el análisis histórico”. En *El género: la construcción social de la diferencia sexual*, compilado por Martha Lamas, 265-302. Serie Pública. Género. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Programa Universitario de Estudios de Género/Porrúa.
- Scott, Joan Wallach (2011). *The Fantasy of Feminist History*. Durham: Duke University Press.
- Secretaría de Gobernación (2011). *Encuesta Nacional sobre Discriminación en México. Enadis 2010: resultados sobre diversidad sexual*. México: Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación.

- Disponible en línea: <<http://www.conapred.org.mx/userfiles/files/Enadis-2010-DS-Accss-001.pdf>> [Consulta: 10 de noviembre, 2011].
- Serrano, Sonia (2011). "Rechazan diputados blindaje a la familia". *Milenio*. Disponible en línea: <<http://jalisco.milenio.com/cdb/doc/noticias2011/46f733b722786809300b7917bc8c471d>> [Consulta: 5 octubre, 2011].
- Simões, Júlio Assis, y Regina Facchini (2009). *Na trilha do arco-íris. Do movimento homossexual ao LGBT*. São Paulo: Editora Fundação "Perseu Abramo".
- Spadaro, P. Antonio (2013). "Papa Francisco: 'Busquemos ser una Iglesia que encuentra caminos nuevos'". *Razón y Fe* 268, 1380: 249-276. Disponible en línea: <<http://www.aciprensa.com/entrevistapapa-francisco.pdf>> [Consulta: 15 de octubre, 2013].
- Spence, Rebecca (2008). "Transgender Jews Now Out of Closet, Seeking Communal Recognition". *The Jewish Daily Forward*. Disponible en línea: <<http://forward.com/articles/14854/transgender-jews-now-out-of-closet-seeking-commun-/#ixzz2wqxNGARD>> [Consulta: 21 de febrero, 2014].
- Swicewood, Thomas L. R. *También es nuestro Dios*. Barcelona: Asesoría Técnica de Ediciones.
- Taylor, Charles (1993). *El multiculturalismo y la "política del reconocimiento"*. Colección Popular, 496. México: Fondo de Cultura Económica.
- The Times of Israel* (2014). "En Israel develan monumento en memoria de las víctimas homosexuales de la Segunda Guerra Mundial". *Sopitas.com*, 10 de enero. Disponible en línea: <<http://www.sopitas.com/site/276320-en-israel-develan-monumento-en-memoria-a-las-victimas-homosexuales-de-la-segunda-guerra-mundial/>> [Consulta: 21 de febrero, 2014].
- Torre, Renée de la (1996). "Religión y cultura de masas. La lucha por el monopolio de la religiosidad contemporánea". *Comunicación y Sociedad*, 27 (mayo-agosto): 161-198.
- Torre, Renée de la (1998). "El conservadurismo católico: ¿defensa o intolerancia a la otredad?". *Revista Religiones y Sociedad*, 4: 25-42.

- Torre, Renée de la (2001). “Fronteras culturales e imaginarios urbanos: la geografía moral de Guadalajara”. En *El centro histórico de Guadalajara*, compilado por Daniel Vázquez, Renée de la Torre y José Luis Cuéllar, 69-103. México: El Colegio de Jalisco/Instituto Cultural “Ignacio Dávila Garibi”.
- Torre, Renée de la (2002). “El campo religioso, una herramienta de duda radical para combatir la creencia radical”. *Revista Universidad de Guadalajara* 24: 45-50. Disponible en línea: <<http://www.cge.udg.mx/revistaudg/rug24/contenido.html>> [Consulta: 7 de marzo, 2010].
- Torre, Renée de la, y Cristina Gutiérrez Zúñiga (2010). “El campo religioso cristiano en Guadalajara: una cronología del siglo XX”. En *Discursos hegemónicos e identidades invisibles en el Jalisco pos-revolucionario*, coordinado por Cristina Gutiérrez Zúñiga, 159-226. Zapopan, Jalisco: El Colegio de Jalisco.
- Torre, Renée de la, y Cristina Gutiérrez Zúñiga (2011). “Creencias, prácticas y valores. Un seguimiento longitudinal en Guadalajara 1996-2006”. En *Pluralización religiosa de América Latina*, coordinado por Olga Odgers Ortiz, 39-72. México: El Colegio de la Frontera Norte/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Torre, Renée de la, y José Manuel Mora (2001). “Itinerarios creyentes del consumo neoesotérico”. *Comunicación y Sociedad*, 39: 113-143.
- Tribuna Israelita (s/a). *El reformismo*. Disponible en línea: <<http://jinuj.net/articulos/10/jud.corrientes.reformista.html>> [Consulta: 21 de febrero, 2014].
- Univisión Noticias (2014). “Obispos anglicanos no bendecirán matrimonios homosexuales”. *W Radio*, 15 de febrero. Disponible en línea: <<https://www.univision.com/noticias/noticias-del-mundo/obispos-anglicanos-no-bendeciran-matrimonios-homosexuales>> [Consulta: 21 de febrero, 2014].
- Vázquez Parada, Lourdes Celina, y Wolfgang Vogt (2011). *La idea de Dios en Guadalajara. Diversos caminos hacia el conocimiento de un mismo Dios*. Guadalajara, Jalisco: Editorial Universitaria/Libros Universidad de Guadalajara.

- Viteri, María Amelia; José Fernando Serrano; y Salvador Vidal-Ortiz. (2011). “¿Cómo se piensa lo ‘queer’ en América Latina?” Presentación del dossier. *Íconos. Revista de Ciencias Sociales* 39: 47-60.
- Weber, Max (2003). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Weiss de Jesus, Fátima (2012a). “A existência drag em uma igreja inclusiva no Brasil”. Ponencia presentada en el VI Congresso Internacional de Estudos sobre a Diversidade Sexual e de Gênero da ABEH, 1 a 3 de agosto. Salvador de Bahía, Brasil.
- Weiss de Jesus, Fátima (2012b). “Unindo a cruz e o arco-íris: vivência religiosa, homossexualidades e trânsitos de gênero na Igreja da Comunidade Metropolitana de São Paulo”. Tesis de doctorado en Antropología Social. Brasil: Universidade Federal de Santa Catarina.
- Wilber, Ken (1988). *Un Dios sociable. Hacia una nueva comprensión de la religión*. Barcelona: Editorial Kairós.
- Wilber, Ken (1997). *Sexo, ecología, espiritualidad: el alma de la evolución*. Madrid: Gaia.
- Wilcox, Melissa M. (2001). “Of Markets and Missions: The Early History of the Universal Fellowship of Metropolitan Community Churches”. *Religion and American Culture: A Journal of Interpretation* 11, 1: 83-108. University of California Press.
- Wilcox, Melissa M. (2003). *Coming Out in Christianity: Religion, Identity, and Community*. Bloomington: Indiana University Press.
- Wilcox, Melissa M. (2009). *Queer Women and Religious Individualism*. Bloomington: Indiana University Press.
- World Congress: Keshet Ga'avah. *The* (2019). “Coverage of the 25th Jewish LGBT+ World Congress in Sydney”. Disponible en línea: <<http://glbtjews.org/>> [Consulta: 25 de septiembre, 2019].

RECURSOS AUDIOVISUALES

- Chávez, Luis Gerardo (1992). *Servicio Religioso* (Ejercicio de Documental de *Proceso*). Escuela de Cine Video y Televisión. Universidad de Guadalajara. Duración: 9 min 22 s.

ENTREVISTAS

- A. G. Activista de la diversidad sexual, 24 de octubre, 2011.
- A. N. Pastora de la Iglesia Cristiana Contemporánea, 29 de junio, 2014.
- C. S. Líder de Diversidad Católica, 14 de agosto, 2014.
- D. L. Pastor de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana La Santa Cruz, 21 de enero, 2012.
- A. Ch.; C. G; N. F.; L. S.; A. T y D. U. Fundadores del Grupo Mandala, 10 de marzo, 2012.
- H. G. Obispo de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana para Iberoamérica, 28 de octubre, 2010, 10 y 17 de octubre, 2011.
- J. G. y D. H. Líderes del grupo Iglesia de la Comunidad Metropolitana Guadalajara Homegroup, 5 de septiembre, 2011.
- L. C. Presbítera de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana Betel, 29 de junio, 2014.
- L. C. Sacerdote católico, 29 de julio, 2014.
- M. G. Fundador de la Iglesia Cristiana Contemporánea, 25 de junio, 2014.
- M. L. Pastor de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana Betel, 19 de junio, 2014.
- M. S. Sacerdote y rector de la Parroquia Anglicana de San Marcos, 6 de septiembre, 2011.
- O. J. Integrante de la Comunidad Brit Brajá (Judaísmo Reformista), 30 de septiembre, 2012.
- A. C. Obispo de la Iglesia Católica de Jesucristo, 2 de febrero, 2011.
- T. G. Fundador de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana en Guadalajara, 18 de abril, 2012.

Siglas y acrónimos

- Asamblea de Dios (AD)
- Asociación Brasileña de Antropología (ABA)
- Asociación Brasileña de Gays, Lesbianas y Travestis (ABGLT)
- Asociación Internacional Gay (IGA)
- Asociación Internacional Lésbico Gay (ILGA)
- American Psychological Association (APA)
- Católicas por el Derecho a Decidir (CDD)
- Centro Académico de Estudios Homoeróticos
de la Universidad de São Paulo (CAEHUSP)
- Centro de Bachillerato Tecnológico Industrial y de Servicios (CBTIS)
- Centro de la Diversidad y los Derechos Sexuales (CDDS)
- Centro de Investigaciones y Estudios Superiores
en Antropología Social (CIESAS)
- Ciudadanía, Orgullo, Respeto, Solidaridad, Amor (CORSA)
- Coalición de Organismos y Activistas de la Diversidad Sexual
con Trabajo en Sida y Derechos Humanos (Coasidh)
- Cohesión de Diversidades para la Sustentabilidad A. C. (Codice)
- Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH)
- Comisión Internacional para los Derechos Humanos
de Gays y Lesbianas (IGLHRC)
- Comité Humanitario de Esfuerzo Compartido
Contra el Sida A. C. (Checcos)
- Comité de Lesbianas y Homosexuales en Apoyo
a Rosario Ibarra de Piedra (CLHARI)

Comunidad Cristiana Gay (CCG)
 Comunidad Metropolitana A. C. (Comac)
 Comunidades Eclesiales de Base (CEB)
 Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Conacyt)
 Consejo Nacional de Desarrollo Científico y Tecnológico (CNPq)
 Consejo Nacional de Fomento Educativo (Conafe)
 Consejo Nacional de Población (Conapo)
 Consejo Rabínico de América (CRA)
 Derechos Sexuales y Reproductivos (DSR)
 Dirección de Seguridad Pública (DSP)
 Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN)
 Enfermedades de Transmisión Sexual (ETS)
 Festival Internacional de Cine en Guadalajara (FICG)
 Fraternidad Universal de Iglesias
 de la Comunidad Metropolitana (FUICM)
 Frente Homosexual de Acción Revolucionaria (FHAR)
 Frente de Liberación Homosexual (FLH)
 Frente Local Contra la Represión (FLCR)
 Frente Nacional Contra la Represión (FNCR)
 Frente Nacional en Defensa del Salario, Contra la Austeridad
 y la Carestía (FNDESCAC)
 Frente Regional en Defensa del Salario Contra la Austeridad
 y la Carestía (FRDESCAC)
 Fundación “Carlos Chagas Filho” de Apoyo a la Investigación
 del Estado do Rio de Janeiro (FAPERJ)
 Grupo Orgullo Homosexual de Liberación (GOHL)
 Hombres que tienen Sexo con Hombres (HSH)
 Iglesia Católica de Jesucristo (ICJ)
 Iglesia Católica Romana (ICR)
 Iglesia Cristiana Contemporánea (ICC)
 Iglesia de la Comunidad Metropolitana (ICM)
 Iglesia Universal del Reino de Dios (IURD)
 Instituto Brasileño de Geografía y Estadística (IBGE)
 Instituto Electoral y de Participación Ciudadana (IEPC)

Instituto Jalisciense de Asistencia Social (IJAS)
Instituto Nacional de Estadística Geografía e Informática (INEGI)
International Lesbian and Gay Association (ILGA)
Interrupción Legal del Embarazo (ILE)
Lésbico, Gay, Bisexual y Trans (LGBT)
National Association of Catholic Diocesan Gay and Lesbian Ministries
[Ministerios Católicos Gays de Estados Unidos] (NACDGLM)
Movimiento de Liberación Homosexual (MLH)
Movimiento de Orgullo Homosexual (MOH)
Movimiento Pro-Celibato Opcional (Moceop)
Movimiento Unificado por la Diversidad Sexual en Jalisco (Mudisej)
National Association for Research & Therapy of Homosexuality
(NARTH)
Organización Mundial de la Salud (OMS)
Organización de las Naciones Unidas (ONU)
Organizaciones No Gubernamentales (ONG)
Partido Revolucionario Institucional (PRI)
Partido Revolucionario de los Trabajadores (PRT)
Partido Social Demócrata (PSD)
Síndrome de Inmunodeficiencia Adquirida (SIDA)
Unión de Amigos Gays de Guadalajara (Unag)
Unión Nacional de Padres de Familia (UNPF)
Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS)
Universidad de Guadalajara (UDG)
Universidad del Valle de Atemajac (Univa)
Universidad de São Paulo (USP)
Universidad del Estado de Rio de Janeiro (UERJ)
Universidad Federal de Rio de Janeiro (UFRJ)
Virus de la Inmunodeficiencia Humana (VIH)
Zona Metropolitana de Guadalajara (ZMG)

Bajo un mismo cielo

*Las iglesias para la diversidad sexual y de género
en un campo religioso conservador,*

editado por el Instituto de Investigaciones Sociales
de la Universidad Nacional Autónoma de México,
se terminó de imprimir en enero de 2020,
en los talleres de Editores e Impresores FOC, S.A. de C.V.,
Los Reyes núm. 26, Col. Jardines de Churubusco, C.P. 09410,
Alcaldía Iztapalapa, Ciudad de México.

La composición tipográfica se hizo en TheSerif 10.5/15 y
9.5/15 y TheSans 8.5/12. La edición en offset consta de 500
ejemplares en papel cultural de 75 gramos.

