

Iglesias para la diversidad sexual: tácticas de inclusión y visibilización en el campo religioso en México.

Churches for sexual diversity: inclusion and visibility tactics in religious field in Mexico.

Karina Berenice Bárcenas¹
CIESAS-Occidente
kb.barcenas@gmail.com

Resumen

Las identidades lésbico-gay, así como las bisexuales y las trans, fueron invisibilizadas del campo religioso. Sin embargo, desde hace algunas décadas han desplegado distintas tácticas de visibilización que están influyendo en la transformación y diversificación de este campo. Aún cuando la presencia de las iglesias para la diversidad sexual es poco notoria, la mayoría de las veces operan por redes invisibles transversales al cristianismo o a las grandes religiones históricas (mormones, judíos, musulmanes), generando versiones ecuménicas así como un paisaje espiritual marcado por la subjetivación e individualización de las creencias. En este texto se muestra cómo aún cuando la presencia de las iglesias para la diversidad sexual en el campo religioso forma parte de un movimiento mundial, observable en la influencia que tuvo la Iglesia de la Comunidad Metropolitana (ICM), de Estados Unidos de América (EUA) en la fundación y desarrollo de esta iglesia en México, su configuración, expansión y dinámica, está condicionada a las reglas del juego del campo religioso nacional, en el caso mexicano, impuestas en gran medida por la iglesia católica.

Palabras clave: campo religioso, disputas morales, religiosidad *queer*.

Abstract

The gay-lesbian, bisexual and transgender identities were invisible in the religious field. However, since some decades, have deployed different tactics of visibility that are influencing the transformation and diversification of the field. Although the presence of churches for sexual diversity is inconspicuous, most often operate by cross invisible networks to Christianity or the great historical religions (Mormons, Jews, Muslims), generating ecumenical versions as well as a spiritual landscape marked by subjectification and individualization of belief. This text shows how even when the presence of churches for sexual diversity in the religious field is part of a global movement, observable in the influence that the Metropolitan Community Church (MCC) of the United States of America (USA) had in the founding and development of the church in Mexico, its configuration, dynamic, and expansion, is conditioned to the rules of the game of national religious field, in the Mexican case, imposed largely by the Catholic church.

Key words: religious field, moral disputes, *queer* religiosity.

*Una tribu menor de celebrantes,
menor en cantidad, y vibraciones
en relación con siglos de cadenas,
también estaba ahí, también danzaba.
¿Era el altar de ángeles caídos
o era un rumor creciente en cada esquina
que comenzaba a desafiar los dogmas?*
Nuestro viaje (fragmento).
José Ramón Enríquez.

Introducción

La postura condenatoria de la Iglesia Católica² sobre las prácticas homosexuales ha llevado a muchos a elegir entre su identidad sexo-genérica y sus creencias religiosas, además de establecer entre el común de las personas la idea de que ambas son irreconciliables. Sin embargo, en México, desde la década de 1980, en plena etapa de formación y consolidación política del Movimiento de Liberación Homosexual (MLH), un grupo de homosexuales empezó a cambiar este panorama desafiando, desde la resistencia, los dogmas y a la institución religiosa mayoritaria en el país, escribiendo a su vez, una historia menos visible sobre la transformación y diversificación del campo religioso.

En el caso de México, la formación de las iglesias para la diversidad sexual reveló un desafío desde la subalternidad a la moral heterosexual establecida por la iglesia católica. También dejó al descubierto una capacidad de agencia en las identidades Lésbico Gay Bisexual y Trans (LGBT), con un fuerte habitus religioso, que permite analizar la configuración de las subjetividades a la par de la propia estructura del campo religioso.

Presentar la historia de las iglesias para la diversidad sexual desde el caso mexicano, es importante en tanto revela una intersección entre la diversidad sexual y la diversidad religiosa que transversaliza al campo religioso, es decir, el caso mexicano da cuenta de cómo se intersectan las reglas del campo religioso nacional, marcadas en gran medida por el catolicismo, su moral sexual y su capacidad de invisibilizar lo que sale de la norma, con la estructura y transformación del campo religioso en general, definido por procesos como la subjetivación de las creencias, la transnacionalización de las religiones y el paso hacia sociedades más secularizadas. La historia presentada en este texto también revela cómo la búsqueda de reconocimiento de la diversidad sexual en diversas denominaciones religiosas, se entrecruza o se desarrolla en paralelo a las luchas por la conquista de derechos y libertades para las identidades LGBT.

1. Los puntos de partida.

La segunda mitad del siglo XX marcó el inicio de un periodo clave para comprender la búsqueda de reconocimiento de la diversidad sexual dentro del campo religioso, ya que se caracterizó por un evidente, replanteamiento desde el campo científico sobre las formas en las que se entendían las prácticas no heterosexuales, como la transexualidad y la homosexualidad (González Pérez 2001: 103 y Moi 2005). Si bien, con antelación Freud había dado a conocer sus planteamientos para entender la homosexualidad y la bisexualidad, la problematización de los sentidos construidos sobre la sexualidad y el

género desde las instituciones religiosas y políticas empezó a cambiar de manera más evidente en la segunda parte del siglo XX.

El año de 1968 es un eje clave para dar cuenta de la historia contemporánea de las iglesias cristianas y grupos espirituales para la diversidad sexual y de género, ya que en el marco del cambio generacional y social que representan las protestas que iniciaron en este año en distintos escenarios, como fue el estudiantil, el feminista, así como las protestas de distintos grupos raciales y étnicos como el nacionalismo negro en EUA y el movimiento chicano entre los mexicano-estadounidenses³, los gays y lesbianas comenzaron a exigir el reconocimiento de sus derechos sociales, políticos y también religiosos.

En 1968 surgió en Los Ángeles California, EUA, la ICM, estableciendo un parteaguas en la búsqueda de reconocimiento de la diversidad sexual dentro del campo religioso cristiano. La lucha iniciada en el campo religioso por la reivindicación y normalización de las identidades no heterosexuales visibilizó lo que Foucault (1984: 8) llamó el “sujeto del deseo”, donde el placer tomó una posición abierta y fundamental en la conformación de la identidad. Este “sujeto del deseo” quedó al descubierto y en completa visibilidad en las iglesias para la diversidad sexual, donde la sexualidad es un elemento que juega de manera abierta, en las prácticas y en la apropiación de los espacios.

El 6 de octubre de ese año se realizó el primer servicio de la ICM, encabezado por Troy Perry, su fundador, con la asistencia de 12 personas. Desde este año, Troy Perry determinó que uniría en matrimonio a parejas del mismo sexo como un sacramento y como un 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 México-americanos en Los Ángeles California (Metropolitan Community Church 2008).

La fundación de la ICM fue un hecho sin precedentes, que inauguró la presencia de las iglesias para la diversidad sexual en el campo religioso⁴. Dicha presencia se ha extendiendo de manera transversal o paralela entre las denominaciones cristianas y no cristianas como son el islamismo o el judaísmo así como a los grupos espirituales, en donde “lo espiritual” goza de autonomía institucional y de libertad individual, para seleccionar y amasar una espiritualidad alternativa al dogma institucional, generando un eclecticismo que se nutre de diversas concepciones y que produce impensables mezclas.

En México, la primera iniciativa que buscó el reconocimiento de la diversidad sexual en el campo religioso surgió en 1980, en un grupo en el que sus integrantes defendían su identidad como católicos y como homosexuales, por lo que buscaban la reivindicación de la homosexualidad en la Iglesia católica. Posteriormente la lucha por la inclusión de la diversidad sexual en el campo religioso se fortaleció con la llegada de la ICM.

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)”.

Sin embargo, a diferencia de lo establecido por Bourdieu (2006) la presencia de las iglesias para la diversidad sexual en el campo religioso estuvo marcada por un cuerpo de “agentes” más que especialistas, quienes apostaron por modificar las condiciones de inclusión-exclusión a los bienes de salvación a través de su capacidad de agencia, la cuál,

en términos de Giddens (1984:51) está relacionada con el obrar, es decir con la capacidad de los actores sociales para hacer cosas, para ejercer el 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 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...Un agente deja de ser tal si pierde la aptitud de <<producir una diferencia>>, o sea, de ejercer alguna clase de poder.

Con los años, los agentes que iniciaron la lucha por el reconocimiento de la diversidad sexual en el campo religioso se han dotado de cierto *expertise* que les permite, una organización más compleja, el establecimiento de liderazgos y roles, así como la participación en la producción de ese cuerpo de “saberes secretos (luego raros)” que señala Bourdieu (2006) a través de los cuales desestigmatizan a las identidades LGBT, llegando al punto de producir una teología *queer*.

Si bien estas iglesias iniciaron por grupos de homosexuales, posteriormente se sumaron otras identidades como las trans y las bisexuales que en el terreno político también ganaron visibilidad. Lo interesante es que estas identidades LGBT están marcadas por un fuerte *habitus* religioso, que lleva a buscar la conciliación entre creencias religiosas e identidad sexual y de género. La perspectiva de Pierre Bourdieu (Bourdieu y Wacquant 1995) sobre el *habitus*, perdurable, mas no inmutable, es la que permite entender cómo en las identidades LGBT, con un fuerte *habitus* religioso, se produce la búsqueda de otras opciones religiosas y espirituales, a la par de, o de manera independiente, a la pertenencia católica.

De acuerdo con Pierre Bourdieu (Bourdieu y Wacquant 1995: 87) “el *habitus* es una subjetividad socializada”, es decir, que lo individual, e incluso lo personal, lo subjetivo, es social. Para Bourdieu:

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, 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 (Bourdieu y Wacquant 1995: 92).

Actualmente, se puede decir que la mayor parte de estas iglesias son para la diversidad sexual, en tanto todas las identidades son bienvenidas, incluso las heterosexuales⁵, ya que aún cuando estas iglesias se formaron por grupos de homosexuales, su visión y su postura está marcada por una inclusividad total.

Desde esta perspectiva, resulta interesante destacar que la diversidad sexual no se restringe a las identidades no heterosexuales. Al hablar de diversidad sexual conviene retomar la perspectiva de Guillermo Núñez (2011: 76-77) quien señala que la diversidad sexual también incluye la heterosexualidad así como las identidades que rompen con los binarismos dominantes, como las homosexuales, bisexuales y trans.⁶ Por lo que todas las identidades son consideradas en un plano de igualdad, pero diversas entre sí, lo que puede jugar un importante papel desestabilizador del sistema sexista y promotor de la democracia sexual.⁷

Aún cuando las iglesias asumen esta postura inclusiva con todas las identidades, incluyendo las heterosexuales, se colocan en el campo religioso en la disputa por legitimar

otros marcos morales, desde los que cuestionan las concepciones más tradicionales sobre la sexualidad, el amor de pareja así como a la institución familiar. Por lo que, siguiendo las palabras de Michel de Certeau (1996: 43-45), estas iglesias despliegan una serie de tácticas encaminadas a lograr la inclusión, legitimidad e igualdad de las identidades no heterosexuales en el campo religioso.

La presencia y poder de estas iglesias en el campo religioso es minoritaria - comparada con las grandes iglesias hegemónicas como la católica- sin embargo, tal como lo señala De Certeau (1996: 43-45) actúan mediante acciones calculadas que determinan la ausencia de un lugar propio. Actúan con el terreno que impone y organiza las fuerzas dominantes en el campo, por ello obran poco a poco y aprovechan las ocasiones, dependen de ellas.

Para dar cuenta de dichas tácticas de visibilización e inclusión en el campo religioso en México, se muestra cómo se colocó este tema en la agenda de los estudios sobre religión y género. Posteriormente, se presenta la postura oficial de la Iglesia católica sobre la homosexualidad, para de ahí mostrar, desde el panorama mexicano, las voces y trayectorias de las iglesias y grupos para la diversidad sexual y de género. Dichas trayectorias, permiten analizar, finalmente, cómo se ha pasado de los textos bíblicos condenatorios de la homosexualidad a la construcción de una teología *queer*⁸.

2. Iglesias para la diversidad sexual: la agenda en los estudios sobre religión y género.

Las creencias y prácticas religiosas en las identidades LGBT así como las disputas en el campo religioso por el reconocimiento de estas identidades marcaron la construcción de una agenda de investigación en los estudios de religión y género. Además de las investigaciones en las que desde la perspectiva teológica se analizan las interpretaciones de los textos bíblicos sobre la homosexualidad.

En México, la búsqueda de reconocimiento de homosexuales y lesbianas en el campo religioso inició en la década de 1980, sin embargo, pasaron más de 20 años para que Luis Arturo Sánchez (2003) mostrara la historia de la ICM en este país, principalmente en el Distrito Federal (D. F.), así como las biografías de quienes se congregaban en esta iglesia, tratando de conciliar su identidad sexual y de género con sus creencias religiosas. El panorama mostrado por Luis Arturo Sánchez (2003) además de su unicidad, sienta las bases para el estudio de una lucha en el campo religioso mexicano a la que se le ha restado visibilidad y que hasta ahora empieza a convertirse en objeto de estudio de investigadores en religión y género.

Aún cuando, a escala global, la expansión de las iglesias para la diversidad sexual inició a finales de la década de 1960, la producción académica sobre el tema surgió muchos años después en países como Estados Unidos, Francia, Inglaterra, Brasil, Argentina y México. Actualmente las tendencias de estas investigaciones se pueden agrupar en torno a tres temáticas:

1. Los prejuicios que se construyen sobre las personas LGBT en función de la pertenencia religiosa.
2. Las denominaciones religiosas “inclusivas” o para la diversidad sexual así como las que discuten replantear su posicionamiento sobre el tema.
3. La privatización, subjetivación e individualización de las creencias en las personas LGBT.

Desde la década de 1990, el trabajo de Andrew Yip, en Inglaterra, ha sido emblemático. Sus investigaciones sobre el reconocimiento de las minorías sexuales en distintas iglesias cristianas y la subjetivación de las creencias religiosas en lesbianas, gays y bisexuales, lo han colocado como uno de los autores más citados en las temáticas sobre diversidad sexual y campo religioso.

En el texto *Living spirituality and sexuality: a comparison of lesbian, gay and bisexual Christians in France and Britain* Martine Gross y Andrew Yip (2010) presentan los resultados de un proyecto de investigación realizado en Gran Bretaña en 1998 y en Francia en 1995. Los dos proyectos sociológicos, de corte cuantitativo, son los más grandes con población LGBT en sus países, la muestra para Gran Bretaña incluyó a 565 participantes mientras que para Francia 395, con un cuestionario de 18 y 20 páginas respectivamente. En este estudio se afirma que la exploración de las orientaciones religiosas, creencias y prácticas de los cristianos LGBT contribuyen al entendimiento de la religiosidad contemporánea y del paisaje espiritual, marcado por la privatización y la subjetivación.

En EUA, las investigaciones que Melissa M. Wilcox (2001) realizó en Iglesias de la Comunidad Metropolitana también son una referencia importante sobre el tema. En su libro *Coming Out in Christianity. Religion, Identity, and Community*, publicado en 2003, analiza cómo miembros de la ICM concilian su identidad como LGBT y como cristianos. La perspectiva de Melissa Wilcox (2001) en *Of makes and missions: the early history of the Universal Fellowship of Metropolitan Community Churches* es importante en tanto se centra en la diferenciada participación de hombres y mujeres en las iglesias para la diversidad sexual. Wilcox atribuye la ausencia de mujeres en las iglesias LGBT y sinagogas que estudió, en parte, a la percepción de que la ausencia de mujeres en el liderazgo es sexista (sin embargo, cuando las mujeres son líderes, tienden a mantener a los hombres alejados). Este texto puede considerarse un preámbulo de una de sus últimas obras *Queer Women and Religious Individualism* publicada en 2009.

En América Latina, Brasil encabeza la producción académica sobre las iglesias para la diversidad sexual. En el año 2010, se publicó un dossier, de la *Revista Vibrant* (Grossi, Fry, Natividade 2010), editada por la Asociación Brasileña de Antropología, en el que se presentaron distintos textos sobre el panorama del campo religioso brasileño, a través de las perspectivas que se tienen sobre la diversidad sexual, principalmente sobre la homosexualidad, en la iglesia católica, el judaísmo, las iglesias pentecostales y evangélicas.

Desde el inicio de la década pasada, Marcelo T. Natividade ha investigado los debates sobre la inclusión de gays y lesbianas en los espacios religiosos brasileños. Para Marcelo Natividade, estos debates fueron resultado de la organización política de los movimientos homosexuales desde la década de 1990, de la lucha contra la violencia y la discriminación que se produjo contra los homosexuales a raíz de la epidemia del VIH-Sida, así como del posicionamiento público de pastores homosexuales sobre la inclusión de gays y lesbianas en cultos cristianos, tal como sucedió a mediados de 1990, con el pastor Nehemias Marine de la Iglesia Presbiteriana Unida de Copacabana (Natividade 2010 b).

Las primeras investigaciones de Marcelo Natividade (2003) plantearon las relaciones entre homosexualidad y pentecostalismo. Posteriormente, con el establecimiento de la ICM en Brasil, inicialmente en Rio de Janeiro entre los años 2002 y 2004, Marcelo Natividade (2010 a) y Fatima Weiss de Jesús (2012) han volcado sus investigaciones sobre la expansión de la ICM en este país así como sobre los matices pentecostales y en mayor medida evangélicos⁹ que ha tomado en esta región.

Algunas iglesias para la diversidad sexual, como la ICM, forman parte del proceso que enmarca la transnacionalización de las religiones, por lo que, aún cuando es una iglesia con presencia “mundial” toma matices particulares en distintos lugares del mundo. En el caso de México, donde se inserta la investigación que da forma a este texto, la presencia de la ICM no podría explicarse sin considerar la influencia del movimiento lésbico-gay así como la fundación y expansión de la ICM Estados Unidos. Sin embargo, las prácticas y los rituales de la ICM en México han estado matizados por una cultura nacional de fuertes raíces católicas.

Últimamente, la agenda académica que ha dejado la presencia de las iglesias para la diversidad sexual en el campo religioso, trajo como consecuencia la organización de mesas temáticas y grupos de trabajo en congresos latinoamericanos sobre religión y género, en los que se empieza a visualizar una expansión en las perspectivas abordadas sobre el tema, en las que por ejemplo, se da cuenta de la inclusión de las personas trans en las iglesias, la búsqueda de reconocimiento de homosexuales y lesbianas en distintas denominaciones cristianas, así como en otras religiones como el islam y el judaísmo.

Hasta este momento es previsible que la agenda académica de los próximos años estará marcada por el aumento de las iglesias para la diversidad sexual en distintas denominaciones religiosas; las disputas en el campo por el acceso a los bienes de salvación; la incorporación de otras identidades más allá de las homosexuales; la consolidación de las actividades pastorales y rituales; así como la propia socialización religiosa que se produce en estas iglesias a partir de la formación de familias homoparentales y otras familias diversas.

3.-La postura de la Iglesia Católica sobre la homosexualidad.

En el caso de México es importante profundizar en la postura de la Iglesia Católica sobre la homosexualidad¹⁰. Aún cuando se ha registrado un resquebrajamiento al interior de la iglesia católica por 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 categóricamente contradice lo establecido en la moral sexual católica, la mayor parte de la población sigue adscrita a esta religión. Para el año 2010, el 83.9% de los mexicanos se consideraba católico (Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática 2010).

Si bien paulatinamente los mexicanos se han abierto a la diversidad religiosa que caracteriza nuestros tiempos, provocando una disminución en el número de católicos (del año 2000 al año 2010, la población católica disminuyó 4.1%, INEGI 2010) la presencia de la iglesia católica en México ha sido fundamental en la configuración de un orden moral, *ad hoc* a su doctrina, que históricamente se ha colocado como legítimo y en el que las identidades no heterosexuales como las LGBT han sido invisibilizadas y excluidas.

El surgimiento de las primeras iglesias para la diversidad sexual y de género en EUA, como la ICM, ocurrió tres años después de la declaración del Concilio Vaticano II en 1965. Si bien, en el Concilio Vaticano II se planteó un tiempo de renovación para la iglesia católica, los homosexuales y otras identidades no heterosexuales quedaron fuera de la perspectiva que enaltecía obrar conforme a la justicia y al respeto debido al hombre.

Diez años más tarde, en 1975, en tiempos del Papa 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 este 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 está en el terreno de la libertad, y los actos homosexuales que sí llevan la marca del pecado (Lugo 2006: 21-22).

En 1986, ya 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*. Este documento mostraba el recrudecimiento de las tendencias conservadoras dentro de la Iglesia católica (Lugo 2006: 22-23):

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.

Esta *Carta a los Obispos de la Iglesia Católica* muestra cómo la postura de la iglesia católica reafirmó a la procreación como el fin máximo de la sexualidad, dejando de lado el placer, así como el respeto a la dignidad del ser humano, a la búsqueda de la verdad basada en la razón, en las evidencias científicas, posturas señaladas en el Concilio Vaticano II.

La década de 1990 abrió con una reivindicación importante para los homosexuales, ya que en este año la Organización Mundial de la Salud excluyó la homosexualidad de la Clasificación Internacional de Enfermedades y otros problemas de salud. Sin embargo, cinco años más tarde, en 1995 Juan Pablo II dio a conocer la *Encíclica Evangelium Vitae* en la que "ataca a los homosexuales" y expresa las perspectivas de la iglesia católica sobre la bioética, manteniendo la legitimidad absoluta de la reproducción natural.

Ante este panorama, resulta interesante destacar la postura de Raul Lugo Rodríguez, sacerdote mexicano, experto en Ciencias Bíblico Orientales y autor del libro *Iglesia Católica y homosexualidad* (2006), quien sostiene que la iglesia católica no se ha abierto lo suficiente a nuevos datos acerca de la realidad de la homosexualidad, manteniendo en el sufrimiento y discriminación a muchas personas. Para Raúl Lugo Rodríguez “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”(Lugo 2006: 15, 21).

Aún cuando en diversos medios de comunicación ha sido aplaudido el discurso “inclusivo” del recién electo Papa Francisco, su postura oficial como máximo representante de la iglesia católica es 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:

Pien-so sobre todo en el matrimonio, como unión estable de un hombre y una mujer: nace de su amor, signo y presencia del amor de Dios, del reconocimiento y la aceptación de la bondad de la diferenciación sexual, que permite a los cón-yuges unirse en una sola carne (cf. Gn 2,24) y ser capaces de engendrar una vida nueva, manifiesta- ción de la bondad del Creador, de su sabiduría y de su designio de amor. Fundados en este amor, hombre y mujer pueden prometerse amor mu- tuo con un gesto que compromete toda la vida y que recuerda tantos rasgos de la fe (Francisco 2013: 71).

A pesar de que esta encíclica fue escrita en mayor parte por su antecesor, Jorge Mario Bergoglio ratifica al inicio de su papado la legitimidad de la moral heterosexual que en estos tiempos ha sido tan cuestionada desde diversos frentes políticos y religiosos. Sin embargo, ha causado revuelo en los medios de comunicación por sus expresiones en las que no hay juicios, estigmatizaciones o discriminaciones hacia las personas homosexuales, como cuando señaló que no era quien para juzgar a los homosexuales 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 humanos, solicitando la apertura de la Iglesia Católica para dialogar con la Comunidad LGBT”. Bergoglio respondió a esta carta calificando el acercamiento del colectivo como un "acto de confianza espontánea" y les mandó sus bendiciones (SDP Noticias 2013). Otra de sus declaraciones que se ha considerado como parte de un cambio dentro de la Iglesia católica, fue lo dicho en la entrevista concedida al padre Antonio Spadaro, director de la revista *La Civiltà Cattolica*. En esta entrevista Francisco 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).

Sin embargo, estas expresiones y acercamientos no abordan directamente uno de los grandes temas de fondo como lo es el peso de los juicios construidos sobre los actos homosexuales y su connotación pecaminosa. Incluso para este momento ya se minimizó el posicionamiento que Jorge Mario Bergoglio mostró 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: papa, 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 como papa. Por lo que aún cuando desde su llegada a El 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 heterosexual.

4. Las iglesias y grupos para la diversidad sexual y de género: el panorama mexicano.

A partir del surgimiento de la ICM, en 1968, se fundaron otras iglesias y agrupaciones que se sumaron a la misión de lograr el reconocimiento de las identidades no heterosexuales, al grado que actualmente es posible identificar iglesias para la diversidad sexual en casi todas las denominaciones religiosas. Entre las primeras agrupaciones que surgieron se encuentra el Grupo *Dignity* formado en San Diego California y que a diferencia de la ICM que se formó como una iglesia cristiana, desde sus inicios estuvo integrado por un grupo de homosexuales católicos que buscaban el reconocimiento dentro de la Iglesia Católica Romana. Por lo que *Dignity* puede considerarse como un antecedente del grupo *Fidelidad* en México durante la década de los 80.

Una figura emblemática de *Dignity* fue el sacerdote jesuita y activista Robert Carter, quien desde la década de 1970 hizo pública su homosexualidad. La figura de Carter cobró visibilidad por su participación en las manifestaciones a favor de los derechos de las personas LGBT y por su ayuda a los enfermos de SIDA. Otra figura emblemática fue John Mc Neill, S. J. teólogo y psicólogo jesuita, autor del libro “La iglesia y los homosexuales”. Durante la década de los setenta, Mc Neill 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.

Mientras tanto, en México en la década de 1970 empezaba la conformación del movimiento lésbico-gay. La primera movilización abiertamente *gay* se realizó en 1978 durante el periodo presidencial de José López Portillo, el 26 de julio, 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. Posteriormente, 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.

De acuerdo con Jordi Diez (2010: 138), la influencia internacional jugó 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, 1994).

Para dar cuenta de cómo en México se han dado las intersecciones políticas y religiosas a partir del surgimiento del movimiento lésbico-gay y de las iglesias para la diversidad sexual, se retoma lo ocurrido en la ciudad de Guadalajara, ubicada en el Occidente de México y que en los imaginarios sociales se ha colocado como una ciudad de moral conservadora, pero que en realidad su dinámica se desarrolla en el juego de una doble moral que permite visibilizar e invisibilizar ciertas dinámicas, prácticas e identidades que salen de la norma.

La Zona Metropolitana de Guadalajara es la segunda más poblada de México con 4,434,252 habitantes (INEGI, 2010). En su historia destaca una preponderancia del catolicismo, que ha penetrado fuertemente en la cultura de la ciudad así como en la construcción de un poder hegemónico que en alianza con los sectores conservadores del poder político ha invisibilizado otros frentes culturales y políticos como el de las organizaciones guerrilleras de corte socialista que operaron en la ciudad durante la década de los 1970, el movimiento feminista, el de la diversidad sexual, así como la variada oferta religiosa que en las últimas décadas se ha consolidado en la ciudad.

El caso de Guadalajara servirá para mostrar cómo a través de diversas tácticas las iglesias para la diversidad sexual se han posicionado en las disputas morales que se desarrollan en el campo religioso y cómo estas disputas han dinamizado el campo en función de los ejes normalidad-anormalidad, inclusión-exclusión.

4.1 El caso de Guadalajara: de la invisibilidad a la visibilidad de la diversidad religiosa y espiritual.

La década de 1980 consagró a Guadalajara como una ciudad en la que la diversidad religiosa y sexual comenzó a ser cada vez más evidente. En los años ochenta, Guadalajara se conformó como una ciudad en la que por primera vez un grupo de homosexuales expresaba públicamente la necesidad de reconocer su identidad sexual y de género a la par que su pertenencia religiosa, abriendo el paso a otras ofertas religiosas para la diversidad sexual que posteriormente tuvieron presencia en el contexto tapatío.

Las reivindicaciones sociales y el reconocimiento de derechos se dieron tanto en el campo político como en el campo religioso. En 1981 Pedro Preciado, uno de los principales activistas y líderes de la diversidad sexual en Guadalajara, se enteró de la existencia del MLH en la Ciudad de México y decidió formar el primer MLH en Guadalajara (Carrier 2003: 171).

En 1982 Pedro Preciado contendió como candidato local a la cámara de diputados por el Partido Revolucionario de los Trabajadores (PRT), aunque no ganó la diputación, su candidatura dio visibilidad a la lucha de los gays y lesbianas, identidades más visibilizadas hasta ese momento, en la reivindicación de sus derechos. Después de las elecciones el Comité de Lesbianas y Homosexuales en Apoyo a Rosario Ibarra¹¹ (CLHARI) de Guadalajara cambió de nombre y vio nacer al Grupo Orgullo Homosexual de Liberación (GOHL) encabezado por Pedro Preciado. El cambio de nombre obedeció a las distintas posturas de los activistas frente a la política.

De acuerdo con César González Pérez (2003: 129-130) 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”.

La represión policiaca que se vivía en Guadalajara contra los homosexuales provocó que el 8 de mayo de 1982 se convocara a la primera marcha por los derechos de homosexuales y lesbianas. La primera marcha en Guadalajara ocurrió cuatro años después que la primera marcha en la Ciudad de México. En Guadalajara, la protesta fue por el arresto de siete homosexuales en un restaurante “buga”¹², marcharon 120 homosexuales y lesbianas. La marcha se realizó a las 6:00 p.m. hora de tráfico intenso, “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 la Sombrillas hasta el sitio de los arrestos” (Carrier 2003: 173).

En la primera parte de la década de los 80’s la Ciudad de México fue para Guadalajara una especie de hermana mayor a la cual seguía los pasos en lo que al activismo político y reconocimiento religioso se refiere. A principios de 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 la Ciudad de Guadalajara el Grupo Fidelidad se formó en julio de 1983 y representa en la Ciudad de Guadalajara 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.

El grupo Fidelidad se definió como “un grupo constituido por homosexuales cristianos que quieren ser fieles a su doble opción, la sexual y la religiosa” (*Crisálida*,¹³ No 1, agosto, 1983). Su principal objetivo se centró en buscar una reivindicación de la diversidad sexual y de género principalmente dentro de la Iglesia Católica Romana, aunque en sus reuniones no se excluía la participación de otros cristianos.

Los lazos que se establecieron entre lo político y lo religioso a principios de la década de 1980, se pueden entender a partir de la participación mutua en las actividades de otros grupos, ya que aún cuando en las bases que dieron forma al Grupo Fidelidad no se encuentra la reivindicación de derechos en el campo político, la unión del MLH que se buscaba en Guadalajara y en la Ciudad de México en los primeros años de la década de 1980, 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 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* (GOHL1984) 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 eclesiástica 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.

Para el año de 1985, la Fraternidad Universal de Iglesias de la Comunidad Metropolitana (FUICM) lideraba 5000 iglesias alrededor del mundo, dando muestras de su crecimiento y expansión. En este mismo año, nació en la ciudad de Guadalajara la ICM al

mando de Tomás García, uno de sus fundadores. Sin embargo, sus antecedentes se originaron un año antes, en junio de 1984, cuando Noé Angulo y el Dr. Armando Hernández de la ICM de México, fueron invitados a dar una conferencia sobre homosexualidad y religión en la semana de Cultura Gay en Guadalajara, en esta plática estaba Tomás García quien se interesó en formar una iglesia en Guadalajara (Sánchez 2003:142).

De acuerdo con Tomás García, además de Armando Hernández, quien era el director de la FUICM en America Latina, y su pareja, asistió John Donner, uno de los misioneros más importantes de la fraternidad, personaje central para explicar el establecimiento de la primera ICM en el país, en la Ciudad de México, a principios de la década de los ochenta. Para la ciudad de Guadalajara, Tomás García destaca la centralidad del GOHL y de Pedro Preciado en la organización de la semana cultural en la que inicia la historia de ICM en el territorio tapatío:

En junio del 84, no sé la fecha exacta, hubo una semana cultural de un grupo que existía en ese entonces, GOHL, que Pedro Preciado estaba al frente... En esa semana cultural vinieron dos personas del D. F. a dar una conferencia sobre la homosexualidad, ser cristiano y la homosexualidad, entonces, trajo libros para vender, un libro que se llama *También es nuestro Dios*, que se agotó, hubo muy pocos ejemplares y ya no volvieron a publicarlo... Tomaron los nombres de los que nos interesamos, yo compré el libro, porque mi padre era pastor cristiano, entonces 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, leo el libro y cambió mi vida completamente, completamente, de 360 grados di la vuelta, mi pensamiento, me enamoré de la iglesia perdidamente, porque yo había nacido en un hogar cristiano y siempre estaba buscando, había ido becado a un seminario nazareno en San Antonio Texas (Tomás García 2012).

Si bien, las luchas de los colectivos LGBT por el acceso al matrimonio igualitario han tomado relevancia en los últimos años, es necesario destacar que en Guadalajara, desde la década de 1980, la ICM unió en matrimonio religioso a parejas del mismo sexo bajo el ritual conocido como *santa unión*, con grandes similitudes con el ritual matrimonial católico, en la liturgia, en los votos de los contrayentes, en el intercambio de anillos, así como en el uso del lazo nupcial. La realización de las Santas Uniones muestra cómo dentro de estas iglesias la sexualidad es un elemento que juega de manera muy abierta, sin estigmatizaciones ni prejuicios. Posteriormente hubo una diversificación de los rituales, además de la santa unión se implementó la bendición de parejas, en las que no había intercambio de votos entre los contrayentes, así como el santo matrimonio en el que se unía a parejas heterosexuales en primeras o segundas nupcias.

Alfredo Guerrero, activista de la diversidad sexual, recuerda que las Santas Uniones se realizaban con gran naturalidad:

se me hacía muy curioso que pasara y que pasara de manera tan regular, porque hicieron muchas... Me llamaba muchísimo la atención a mí, que no se basaba en el principio ese 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!, ¡que chistosa fórmula!, 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 (Alfredo Guerrero 2011).

La presencia de la ICM en Guadalajara también es relevante porque su surgimiento coincide con la lucha que en la ciudad se enfrentaba para combatir la epidemia del VIH-SIDA, que afectó de manera notable a las organizaciones, a los activistas de la diversidad sexual. Alfredo Guerrero, activista desde el surgimiento de GOHL 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 y 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 (Alfredo Guerrero 2011).

En el campo político, en el año de 1985 se realizó la segunda Marcha por los derechos de la diversidad sexual. Pasaron 14 años para que se realizara la tercera marcha debido a las represiones políticas y policíacas, así como por la estigmatización y muertes 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, durante la década de 1990, la ICM en Guadalajara experimentó una etapa de crecimiento, sin quedar exenta de fragmentaciones internas. Entre 1996 y 1997 se instalaron en la calle de Medrano en el centro de la ciudad, finalizando la itinerancia que habían mantenido en años anteriores y alcanzando su mayor esplendor en membresía y organización. Durante la segunda parte de la década de los noventa, la ICM a cargo de David Limón tuvo acercamientos y una buena relación con organizaciones como Homo Sapiens Sapiens, Patlatonalli, ColegaO, Checcos, Osos papaítos y la UNAG (Unión de Amigos Gays de Guadalajara), 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. Alfredo Guerrero señala:

yo he estado muy cerca de gente de la ICM, incluso David me invitó muchas veces a los ritos estos que ellos tenían, pero yo fui muy claro con él de que yo estaba participando con él en términos como más de militancia, que la cuestión religiosa... Sin embargo, yo asistía, asistí varias veces a las sesiones de la ICM, con respeto, porque de verdad que me producía respeto y sin embargo no participaba de manera muy activa en eso... Yo 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 (Alfredo Guerrero 2011).

En Guadalajara, la década de 1990 se consagró como un periodo en el que distintas instituciones, agrupaciones y asociaciones civiles apostaron por la reivindicación de derechos para las personas no heterosexuales, para que el respeto a los derechos humanos y las libertades individuales, sin importar la identidad sexual o de género, cobraran una visibilidad no vista. Años más tarde, estos esfuerzos consolidaron un “tiempo de los derechos” (Bobbio 1996) para las personas no heterosexuales, con una sociedad civil mucho más organizada. La llegada del siglo XXI significó en el campo religioso la pluralización de ofertas para la diversidad sexual, en el campo político anunció una contundente reactivación del movimiento lésbico-gay en la ciudad, al que ya se sumaban de manera más evidente otras identidades como las trans y hasta tiempos más recientes las bisexuales.

La marcha de la diversidad sexual del año 2000 fue uno de los momentos claves del reavivamiento del activismo en la ciudad. La convocatoria fue hecha por Colega O, teniendo como voz principal a su fundador Rodolfo Contreras, quien años más tarde colocaría en primer plano su vida religiosa dentro de la Iglesia Católica Ecuménica de Cristo. Otros líderes de la marcha fueron Rodolfo Ruiz e Isidro García de la asociación CHECCOS. A partir de la marcha del año 2000 se reactivó el trabajo a favor de los derechos de lesbianas y gays, se retomaron las Jornadas Culturales que se habían realizado de manera intermitente (Ruiz Villaseñor 2009).

El año 2003 es de los más importantes para dar cuenta de el crecimiento de la oferta religiosa para la diversidad sexual y cómo se inserta en el camino que conduce hacia una espiritualidad *queer*. En 2003 abrió sus puertas la iglesia Ecuménica Transfiguración, formada por dos ex integrantes de la ICM Santa Cruz. En ese tiempo, Darlene Garner, obispa de la Región 6 de ICM, en la que se insertaba México, estaba en Guadalajara y los invitó a ser parte de ICM pero como un grupo independiente. En el año 2004, esta propuesta se concretó y la Iglesia Ecuménica Transfiguración se constituyó como la segunda Iglesia de ICM en la Ciudad.

De la misma manera, en el año 2003, la Parroquia Anglicana de San Marcos hizo mucho más evidente su perspectiva como iglesia inclusiva. En esta parroquia, la historia sobre la inclusión de la diversidad sexual, sobre todo para los habitantes de Guadalajara hispanohablantes, tuvo su origen, de manera más evidente, en el año 2003 con el nombramiento del padre Manuel Sonora como Rector de la Parroquia.

El cambio más significativo con la llegada del Padre Manuel Sonora a la Parroquia Anglicana de San Marcos, fue la formación de una congregación en español, anteriormente sólo había un servicio en inglés en el que participaban 20 personas en promedio. El padre Sonora 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” (Manuel Sonora 2011).

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 una constante fuente de debate, que también ha implicado rupturas con la perspectiva más tradicional y ortodoxa dentro del cristianismo.

En 2003 también llegó a Guadalajara la Iglesia Católica Ecuménica de Cristo¹⁴ (ICEC), a través de Rodolfo Contreras, quien fue nombrado diácono en ese año. Rodolfo Contreras a quien se ubica en Guadalajara principalmente por su trayectoria como activista, conoció la iglesia en el año 2002, para 2004 ya era presbítero y en 2008 vicario, con lo que pudo iniciar actividades pastorales en la ciudad. En 2013 fue nombrado obispo dentro de esta iglesia. Aún cuando Rodolfo Contreras tuvo una larga trayectoria como activista, actualmente, ha dejado de lado el activismo 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 2004, Tomás García, fundador de ICM en Guadalajara inició con “ICM gdl”¹⁵, un nuevo grupo con el que escribió otros capítulos de su historia dentro de esta iglesia. En este año la presencia de ICM en la ciudad se extendió a dos iglesias y un grupo: las iglesias ICM Santa Cruz, a cargo de David Limón, Iglesia Ecuménica Transfiguración a cargo de Silvia y Alfonso y el grupo ICM Gdl a cargo de Tomás García. Para el año 2005 la Iglesia

Ecuménica Transfiguración y la ICM Santa Cruz se desintegraron cuando la obispa Darleen Garner decidió fusionarla con el Grupo ICM Gdl liderado por Tomás García, ya que los líderes de transfiguración y de la Santa Cruz no estaban dispuestos a aceptar el liderazgo de Tomás García dentro de su iglesia.

En el año 2005 la ICM Santa Cruz se transformó en la Iglesia de la Reconciliación la Santa Cruz, desafiándose de la FUICM, mientras que desde el año 2008, la ICM volvió a tener presencia en la ciudad a través de un grupo de oración y estudio bíblico liderado por una pareja de varones México-estadounidenses, quienes después de su jubilación cambiaron su lugar de residencia a Guadalajara.

En septiembre de 2009 se formó el Grupo Mandala, la primera opción espiritual y no religiosa (no ligada a una iglesia o religión) para la diversidad sexual en Guadalajara. Se definen 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”.

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 (Grupo Mandala, S/F). El caso del grupo Mandala, permite destacar cómo la oferta religiosa para la diversidad sexual, reproduce la propia estructura del campo religioso en términos más amplios, donde la espiritualidad ha tomado un papel fundamental.

A continuación se presentan las trayectorias de las iglesias identificadas en cuatro grandes categorías que constituyen un primer esfuerzo por entender el posicionamiento diferenciado dentro del campo religioso y en su intersección con otros campos así como la diversificación de la oferta religiosa para la identidades LGBT.

1. *La reivindicación de la diversidad sexual y de género en doctrinas cristianas en las que oficialmente es rechazada.* En Guadalajara, el *Grupo Fidelidad* fue un ejemplo de ello al buscar la reivindicación dentro de la Iglesia Católica Romana, sin embargo, a nivel nacional, es interesante considerar otras visiones disidentes que han buscado la reivindicación de la diversidad como *Afirmación Mormones Gays y Mormonas Lesbianas de México*, *Shalom Amigos Judíos LGBT de México* y *Guimel Judí@s Mexican@s Lesbianas, Gays, Bisexuales y Transgénero; Familiares y Amig@s*
2. *El activismo religioso y político articulado al reconocimiento de derechos en ambas esferas* con: la ICM la Santa Cruz, la Iglesia Ecuménica Transfiguración y la Iglesia de la Reconciliación. Las tres retoman la visión activista y religiosa que dio forma a ICM desde sus inicios en Estados Unidos.
3. *La inclusión “restringida” de la diversidad sexual y de género* con: la Parroquia Anglicana de San Marcos y la Iglesia Católica Ecuménica de Cristo, en las que si bien las personas LGBT pueden ser parte de la congregación, no pueden acceder a un ritual matrimonial o de bendición de parejas.
4. *La búsqueda espiritual* con: el grupo Mandala.

La variedad y complejidad de las trayectorias, de las apuestas en las iglesias para la diversidad sexual y de género, de las iglesias inclusivas, de los grupos espirituales e incluso de los de inspiración ecuménica, confirma la importancia de la religión en el mundo moderno, en una sociedad cada vez más secularizada y en la que la religión reacomoda su papel, tal como lo plantea Hervieu-Léger (2004). En este contexto, de una sociedad cada vez más secularizada, resulta central comprender los roles de lo religioso en la conformación de distintos marcos morales en los que sitúa de manera diferenciada a las identidades sexuales y de género no heterosexuales. Asimismo, es fundamental revelar las intersecciones de lo religioso con lo moral y lo político, ya que en función de distintos intereses, de distintas disputas de poder, de distintas estrategias de normalización, de exclusión e inclusión, la religión sigue siendo, como lo señala Hervieu-Léger (1996), un “dispositivo -ideológico, práctico y simbólico al mismo tiempo- mediante el cual se constituye, mantiene, desarrolla y controla la conciencia individual y colectiva de pertenencia a un linaje creyente particular”.

El caso paradigmático de la ICM es fundamental para mostrar cómo las personas LGBT encontraron las maneras de redefinir su posición en el terreno religioso y en los marcos morales que las religiones ponen en circulación. Es decir, desde la perspectiva interseccional¹⁶ retomada en los estudios de género, iglesias como la ICM se colocan como una respuesta ante los sistemas de opresión que se desprenden de las religiones y los marcos morales, redefiniendo, a su vez, la manera en la que las identidades LGBT se sitúan tanto en el campo religioso e incluso en el campo político.

La formación de las iglesias o grupos espirituales para la diversidad sexual dan cuenta del poder que se ejerce desde la subalternidad, desde las posiciones marginadas, desde una exclusión que se derriba para redefinir, para evidenciar como las personas LGBT con un fuerte *habitus* religioso se sitúan y se repositionan en el campo religioso, provocando distintos puntos de encuentro y tensiones, en la religión, la moral, la sexualidad y el género.

5. De los textos garrote a una teología queer.

Las interpretaciones sobre pasajes bíblicos en los que se asegura la condenación de la homosexualidad han sido otras de las armas que en algunas iglesias se han utilizado para atacar a los homosexuales, este conjunto de seis textos bíblicos se conoce como “textos garrote”.

Las lecturas bíblicas son tan variadas, que hay quienes sostienen que a la luz de las nuevas interpretaciones no hay ningún texto en el que se condene la homosexualidad y que por el contrario, es necesario reconocer los textos en los que se habla de relaciones entre personas del mismo sexo. Sin embargo, lo importante es cómo esta polarización de perspectivas teológicas nos hablan de otra faceta en la que la sexualidad, el placer y “el sujeto del deseo”, del que habla Foucault (1984: 8), juegan de manera abierta en las disputas que redefinen el campo religioso.

Actualmente es posible transitar de los textos garrote a la construcción de una teología *queer*, en la que las identidades no heterosexuales, el amor no heterosexual adquieren visibilidad, normalidad y legitimidad. Esta nueva apuesta teológica es retomada por las iglesias y grupos espirituales para la diversidad sexual en México, por lo que resulta

relevante profundizar en cómo ha sido este movimiento que va de los textos garrote a la construcción de una teología *queer*.

El primero de los textos garrote se ubica en Génesis 19, 1-29¹⁷, con su paralelo en el libro de Jueces 19, 1-30, en el que se habla del hospedaje que dio Lot a dos Ángeles a su llegada a Sodoma y la reacción del pueblo que gritaba “¿Donde están esos hombres que llegaron a tu casa esta noche? Mándanoslos afuera para que abusemos de ellos”.

Sin embargo, tanto Raúl Lugo (2006: 61), como los reverendos de la ICM Jeff Miner y John Tyler Connoley (2010: 17-18) sostienen que estudios recientes han demostrado que el texto no hace referencia a que la homosexualidad fue el pecado que condenó la destrucción de esas ciudades, sino la falta de hospitalidad, una de las tradiciones más sagradas del desierto. En ese tiempo, en el cercano oriente era usual que los soldados humillaran a sus enemigos violándolos, por lo tanto, lo que se castigó fue la falta de hospitalidad del pueblo de Sodoma.

El segundo texto se ubica en el libro de Judas (Judas, 7), donde se señala: “Sodoma y Gomorra y las ciudades vecinas, las cuales de la misma manera que aquéllos, que habiendo fornicado e ido en pos de vicios contra naturaleza, fueron puestas por ejemplo, sufriendo el castigo del fuego eterno” (Miner y Connoley 2010: 20).

Miner y Connoley (2010: 20) sostienen que cuando Judas habla de ir “en pos de vicios contra naturaleza” hace referencia al sexo heterosexual entre ángeles varones y mujeres humanas, no al sexo homosexual entre seres humanos, ya que cuando fue escrito este texto bíblico se creía que algunas mujeres de Sodoma habían mantenido relaciones sexuales con ángeles varones.

El tercer y cuarto texto, se ubican en el libro del Levítico. Primeramente en Levítico 18, 22 donde señala “No te acostarás con hombre como con mujer. Es una abominación”. Posteriormente en Levítico 20, 13 se establece: “Si uno se acuesta con un hombre como con mujer, ambos cometen una abominación. Son reos de muerte. Caiga su sangre sobre ellos”

Miner y Connoley (2010: 25) señalan que estos pasajes en realidad están relacionados con Astarté o Ishtar, una diosa del amor y la fertilidad. Se creía que los sacerdotes de sus templos poseían poderes especiales, por lo que las relaciones sexuales con los sacerdotes se consideraban eficaces para alcanzar el favor de la diosa, “el varón devoto ofrecía a la diosa mediante sus sacerdotes su posesión mayor, el semen, que era pensado como lo esencial de la vida. Se creía que depositar el semen en el cuerpo de uno de los sacerdotes de la diosa garantizaba la propia inmortalidad”. Por lo tanto, de acuerdo con Miner y Connoley (2010: 25) en realidad lo que se condena en el libro del Levítico es la prostitución homosexual en los templos y no una relación amorosa entre dos personas del mismo sexo.

El quinto texto, se ubica en Romanos 1: 21-28:

Por esto Dios los entregó a pasiones vergonzosas; pues aun sus mujeres cambiaron el uso natural por el que es contra naturaleza, y de igual modo también los hombres, dejando el uso natural de la mujer, se encendieron en su lascivia unos con otros, cometiendo hechos vergonzosos hombres con hombres y recibiendo en sí mismos la retribución debida a su extravío. Y como ellos no aprobaron tener en cuenta a Dios, Dios los entregó a una mente reprobada, para hacer cosas que no convienen.

Para Miner y Connoley (2010: 28), el tipo de conducta que se señala en el libro de Romanos está relacionado con la adoración de ídolos, la prostitución en los templos y con personas que en una desenfrenada búsqueda de placer “abandonan su orientación sexual

natural y participan en sexo promiscuo con quien sea”. Por lo que desde su perspectiva, no se condenan las relaciones amorosas entre personas del mismo sexo.

El último texto, se ubica en 1 de Corintios 6: 9-10:

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

Sin embargo, de acuerdo con Miner y Connoley (2010: 31, 32, 35) en *la New Revised Standard Version* de la Biblia, la interpretación de la palabra afeminados se refiere a los varones que se dedicaban a la prostitución, mientras que la frase “los que se echan con varones” se usaba para señalar a los varones que abusan sexualmente de otros hombres.

Además de aclamar el reconocimiento de la reinterpretación de los textos bíblicos que se han usado para condenar la homosexualidad, en algunas iglesias cristianas para la diversidad sexual se retoman diversos pasajes bíblicos en los que desde su perspectiva se habla de relaciones entre personas del mismo sexo o se plantea una posición no discriminatoria sobre la homosexualidad. Estos pasajes constituyen la base de la teología *queer* que últimamente empieza a tomar relevancia.

El primer texto plantea la relación de Rut con su nuera Noemí, quien ante la muerte de los hijos de Rut (1: 16-17) le dice:

¡No insistas en que abandone o en que me separe de ti! Porque iré a donde tú vayas y viviré dónde tu vidas. Tu pueblo será mi pueblo y tu Dios será mi Dios. Moriré donde tú mueras, y allí seré sepultada. ¡Que me castigue el SEÑOR con toda severidad si me separa de ti algo que no sea la muerte!

De acuerdo con Miner y Connoley (2010: 42) aún cuando Rut se casó con un hombre mayor y procreó un hijo con él, este casamiento fue por conveniencia para que Rut y Noemí sobrevivieran a las condiciones de la viudez, además de que nunca se menciona el amor de Rut por su esposo.

El segundo texto, se encuentra en el libro de Samuel (1 Samuel 18: 1-4) y plantea la relación entre David y Jonatán:

Aconteció que cuando David acabó de hablar con Saúl, el alma de Jonatán quedó ligada con la de David, y lo amó Jonatán como a sí mismo. Aquél día Saúl tomó consigo a David y no lo dejó volver a casa de su padre. Hizo Jonatán un pacto con David porque lo amaba como así mismo. Se quitó Jonatán el manto que llevaba y se lo dio a David, así como otras ropas suyas, su espada, su arco y su centurión.

El planteamiento que sostiene este texto como parte de la teología *queer* es la declaración de amor de Jonatán a David, además de que “Saúl jamás habría pronunciado estas palabras sin ponderar su valor exacto, que la conducta de Jonatán acarrearba la vergüenza sexual sobre su familia” (Miner y Connoley, 2010: 48).

El tercer texto presenta la historia de Felipe y el eunuco etíope, tesorero de la reina de Etiopía, en el libro de los Hechos. Eunuco significa guardián o custodio del lecho, y los había de diversos tipos: “los hechos por el hombre”; o sea los castrados, y también los llamados “naturales” o “nacidos” eunucos, es decir aquellos que carecían de interés o capacidad para mantener relaciones sexuales con mujeres”. Los eunucos cuidaban a las

mujeres en las grandes casas y algunas veces ocupaban posiciones poderosas en el gobierno (Miner y Connoley, 2010: 53-54).

Miner y Connoley (2010: 58) señalan que “si hubiese alguna base en las Escrituras para la exclusión del eunuco etíope porque era una persona homosexual, sin duda que Felipe, un varón que obedecía a Dios aún cuando lo envió al desierto, le hubiese dado cumplimiento”.

Por último, está un texto que desde la teología *queer*, da cuenta del encuentro de Jesús con una persona gay. Para ello se retoma la historia de Mateo 8, 5-13:

en la que Jesús curó al criado de un centurión romano. Mateo narra que el centurión visitó a Jesús para rogarle la curación de su criado. Jesús accedió a la petición e iba a acompañarlo a su casa, pero el centurión dijo que era innecesario pues creía que su criado sería curado con sólo que Jesús diese la orden. Maravillado por la fe del centurión, Jesús declaró que el criado ya estaba sano (Miner y Connoley, 2010: 60)

Este relato muestra que no era cualquier sirviente, sino el amante masculino de su amo, a quien se le designaba con la palabra *pais*. Además es el amo, un centurión romano “el conquistador/opresor, quien se humilla a sí mismo y suplica a un rabino judío, el conquistado/oprimido, que cure a su esclavo” (Miner y Connoley, 2010: 63). En el relato de Mateo se retoman las palabras de Jesús, quien dijo “Les aseguro que no he encontrado en Israel a nadie que tenga tanta fe”, por lo que para Miner y Connoley (2010: 64) Jesús puso a este centurión gay como un ejemplo del tipo de fe al que otros deben aspirar.

El paso de la reinterpretación de los textos garrote a la teología *queer* nos lleva a considerar lo dicho por Pierre Bourdieu sobre la centralidad del discurso religioso, ya que “el análisis de la estructura interna del mensaje religioso no puede impunemente ignorar las funciones sociológicamente construidas que cumple, en primer lugar, para los grupos que lo producen, y, por otra parte, para los grupos que lo consumen”. La relevancia de la relación entre el mensaje religioso y las funciones que cumple se debe a que “estas ‘funciones sociales’... tienden siempre más a transformarse en funciones políticas, a medida de que ... las divisiones que opera la ideología religiosa vienen a recubrir (en doble sentido del término) las divisiones sociales en grupos o clases concurrentes o antagonistas (Bourdieu 2006).

Sin embargo, desde la perspectiva de Bourdieu, la relación entre las funciones sociales y políticas sólo ocurre en términos de la reproducción social, por lo que la elaboración de una teología *queer* muestra cómo desde la agencia (Giddens 1984) es posible establecer una relación dinámica y dialéctica entre reproducción y producción, entre imposición y libertad de elección, considerando a las personas LGBT como agentes capaces de participar en una producción de sentido que contribuya a resignificar las representaciones y las fronteras desde las cuales se pensó su presencia y sus prácticas dentro y fuera de las iglesias cristianas y por lo tanto, contribuir a resignificar las funciones sociales y políticas de la religión.

Reflexiones finales.

El panorama mostrado a través de las iglesias para la diversidad sexual y de género en México hace visible cómo desde las últimas décadas del siglo pasado el “sujeto del deseo” anunciado por Foucault (1984: 8) colocó en el escenario político y religioso la lucha por la legitimación del placer y de una sexualidad que transgrede los límites establecidos por gran parte de las instituciones políticas y religiosas. Asimismo, dejó al descubierto

cómo en las identidades no heterosexuales opera un habitus religioso que, desde la agencia, es capaz de reinventar las prácticas, los dogmas, los espacios y la socialización que se desarrolla en ellos, manteniendo intacta la necesidad de ampararse en los bienes de salvación que se ofrecen desde distintos frentes religiosos y espirituales.

La heterogeneidad de iglesias para la diversidad sexual y de género da cuenta de una diversificación de la oferta religiosa para las identidades LGBT, que se ha producido de manera más evidente en la última década. También revela un posicionamiento diferenciado en el campo religioso, con un marcado punto de intersección que lo constituye la apuesta común por la inclusión y la legitimación de las identidades no heterosexuales, redefiniendo, a su vez, su posición en el terreno religioso y en los marcos morales que las religiones ponen en circulación.

Bibliografía

Bobbio, Norberto. 1996. *Norberto Bobbio: el filósofo y la política* (Antología) Estudio preliminar y compilación de José Fernández Santillán. México: Fondo de Cultura Económica.

Bourdieu, Pierre. 2006. "Génesis y estructura del campo religioso". *Relaciones* 27: 29-83.

Bourdieu, Pierre y Louis Wacquant. 1995. *Respuestas por una antropología reflexiva*. México: Grijalbo.

Carrier, Joseph. 2003. *De los otros. Intimidad y homosexualidad entre los hombres del occidente y el noreste de México*. México: Editorial Pandora.

CEGLA Cristianos GLTB de Argentina. S/A. *Historia del Movimiento Ex - Gay*. Argentina: CEGLA Cristianos GLTB de Argentina. Consultada el 29 de enero de 2013 (<http://www.cegla-argentina.com.ar/lecturas/historiagruposExgay.html>).

GOHL.1984. *Crisálida* Órgano de Difusión del GHOL 9: 1-14

GOHL.1983. *Crisálida* Órgano de Difusión del GHOL 1: 1-4

De Certeau, Michel. 1996. *La invención de lo cotidiano: artes de hacer I*. México: ITESO, Universidad Iberoamericana Plantel Santa Fe.

Diez, Jordi. 2010. El movimiento lésbico-gay, 1978-2010. Pp. 135-154 en *Relaciones de Genero. Los grandes problemas de México Vol VIII*, coordinado por A. M. Tepichin, K. Tinat, L. Gutiérrez. México: El Colegio de México.

Educando el cambio. S/F. *Movimiento Chicano*. Consultado el 5 de mayo de 2014 (http://www.brown.edu/Research/Coachella/chicano_es.html).

Foucault, Michel. 1984. *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*. México: Siglo XXI.

Francisco. 2013. *Carta Encíclica Lumen Fidei*. Libreria Editrice Vaticana: El Vaticano. Consultado el 15 de octubre de 2013 (http://www.vatican.va/holy_father/francesco/encyclicals/documents/papa-francesco_20130629_enciclica-lumen-fidei_sp.html).

Globovisión Noticias. 2013. “Nuevo papa Francisco I se pronunció en 2010 contra el matrimonio gay”. *Globovisión.com Noticias*, 13 de marzo. Consultado el 15 de octubre de 2013 (<http://globovision.com/articulo/nuevo-papa-francisco-i-se-pronuncio-en-2010-contra-el-matrimonio-gay>).

González Pérez, César. 2003. “Visibilidad y diversidad no heterosexual entre los tapatíos”. *Alteridades* 13: 123-140.

González Pérez, César. 2001. “La identidad gay: una identidad en tensión. Una forma para comprender el mundo de los homosexuales”. *Desacatos* 6: 97-110.

Giddens, Anthony. 1984. *La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración*. Argentina: Amorrortu Editores.

Gross, Martine y Yip, Andrew. 2010. “Living spirituality and sexuality: a comparison of lesbian, gay and bisexual christians in France and Britain”. *Social compass* 57 (1): 40-59.

Grupo Mandala. S/F. *Mandala*. Tríptico.

Guilherme, Luis. 2013. “El Papa quiere seducir a evangélicos e incrédulos en Brasil”. *BBC Mundo*, 23 de julio. Consultada el 1 de septiembre de 2013 (http://www.bbc.co.uk/mundo/noticias/2013/07/130722_brasil_mision_papa_en.shtml).

Grossi Miriam, Peter Fry y Marcelo Natividade (eds.). 2010. “Religion and sexual Diversity” *Vibrant – Virtual Brazilian Anthropology* 7: 1-238

Hervieu-Léger, Danièle. 2004. *El peregrino y el convertido. La religión en movimiento*. México: Ediciones del Helénico.

Hervieu-Léger, Danièle. 1996. “Por una sociología de las nuevas formas de religiosidad: algunas cuestiones teóricas previas”. Pp. 23-45 en *Identidades religiosas y sociales en México*, coordinado por G. Giménez. México: UNAM.

Iglesia Católica Ecuménica de Cristo. S/A. “Manifiesto y foro de diálogo”. Costa Rica: Administración Apostólica de América Latina y el Caribe. Consultado el 12 de enero de 2012 (http://www.actiweb.es/iceccr/nuestra_iglesia_.html).

Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática. 2011. “Censo de Población y Vivienda 2010”. México: Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática. Consultado el 12 de julio de 12 (<http://www.inegi.org.mx>).

Knudsen, Susanne. 2006. "Intersectionality—A Theoretical Inspiration in the Analysis of Minority Cultures and Identities in Textbooks". Pp. 61–76 en *Caught in the Web or Lost in the Textbook*, editado por Éric Bruillard, Bente Aamotsbakken, Susanne V. Knudsen y Mike Horsley. International Association for Research on Textbooks and Educational Media. Consultado el 29 de mayo de 2013 (http://www.iartem.no/documents/caught_in_the_web.pdf)

Lugo Rodriguez Raúl. 2006. *Iglesia Católica y homosexualidad*. Madrid: Editorial Nueva Utopía.

Metropolitan Community Church. 2008. *1968-2008: Forty Years of Faith, Hope and Love!* Victoria, Canadá: Trafford Publishing.

Miner Jeff y John Tyler Connoley. 2010. *Dios nos ha hecho libres. Una relectura de los textos bíblicos referentes a las relaciones entre personas del mismo sexo*. Argentina: Found Pearl Press y Fundación Otras Ovejas.

Moi, Toril. 2005. *Sex, gender and the body. The student edition of what is a woman?*. Oxford: Oxford University Press.

Natividade, Marcelo. 2010 B. "Uma homossexualidade santificada?: Etnografia de uma comunidade inclusiva pentecostal". *Religião & Sociedade* 30(2): 90-12. Consultado el 6 de agosto de 2013 (http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0100-85872010000200006&script=sci_arttext)

Natividade Marcelo y Leandro Oliveira. 2010 A. "God 'Transforms' or God 'Accepts?': Dilemmas of the Construction of Identity Among LGBT Evangelicals". *Vibrant – Virtual Brazilian Anthropology* 7: 132-156. Consultado el 28 de junio de 2013 (<http://www.vibrant.org.br/issues/v7n1/marcelo-t-natividade-leandro-oliveira-god-transforms-or-god-accepts/>)

Natividade, Marcelo. 2006. "Homossexualidade, gênero e cura em perspectivas pastorais evangélicas". *Revista Brasileira de Ciências Sociais* 21(61):115-132. Consultado el 6 de agosto de 2013 (http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69092006000200006&lng=en&tlng=pt). 10.1590/S0102-69092006000200006)

Natividade, Marcelo. 2003. "Carreiras homossexuais no contexto do pentecostalismo: dilemas e soluções". *Religião & Sociedade*, 23 (1): 132-152.

Núñez Noriega Guillermo. 2011. *¿Qué es la diversidad sexual? Reflexiones desde la academia y el movimiento ciudadano*. Quito-Ecuador: Ediciones Abya-Yala, Centro de Investigación en Alimentación y Desarrollo.

Ruiz Villaseñor, Rodolfo. 2009. "La diversidad sexual en GDL". Guadalajara, México: Colega O A. C. Sexualidades y Derechos Humanos. Consultado el 5 de noviembre de 2010 (<http://www.colegaac.org/art.html>).

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 para obtener el grado de Maestro en Antropología Social. Escuela Nacional de Antropología e Historia.

S/A. 2008. “¿Por qué se usa el término "buga" en el argot homosexual mexicano?”. Consultado el 15 de febrero de 2013 (<http://elclosetdepau.blogspot.mx/2008/05/bugas.html#>).

S/A. 1965. “Concilio Vaticano II”. Consultado el 29 de enero de 2013 (http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1965-12-07,_Concilium_Vaticanum_II,_Constitutiones_Decretaque_Omnia,_ES.pdf).

S/A. (1960). La Biblia. Versión Reina Valera. Consultada el 28 de agosto de 2013 (<http://www.amen-amen.net/RV1960/>).

SDP Noticias. 2013. “Papa Francisco responde y bendice a gays católicos”. *SDP Noticias*, 10 de octubre. Consultado el 15 de octubre (<http://www.sdpsnoticias.com/gay/2013/10/10/papa-francisco-responde-y-bendice-a-gays-catolicos>).

Spadaro, Antonio. 2013. “Papa Francisco: ‘Busquemos ser una Iglesia que encuentra caminos nuevos’”. *Razón y fe*. Consultado el 15 de octubre de 2013 (<http://www.aciprensa.com/entrevistapapafrancisco.pdf>).

Weiss de Jesus, Fátima. (2012). 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.

Wilcox, Melissa. 2009. *Queer Women and Religious Individualism*, Bloomington: Indiana University Press.

Wilcox, Melissa. 2003. *Coming Out in Christianity: Religion, Identity, and Community*. Bloomington: Indiana University Press.

Wilcox, Melissa. 2001. “Of makes 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.

Entrevistas.

García Tomás. Abril 18 de 2012.

Guerrero Alfredo. Octubre 24 de 2011.

Sonora Manuel. Septiembre 6 de 2011.

¹ Doctorante en ciencias sociales, Centro de Investigaciones y Altos Estudios en Antropología Social (CIESAS-Occidente).

² La iglesia católica ha establecido una diferenciación entre condición homosexual, la cual no se elige libremente, y actos homosexuales los cuales entran en el ámbito de la libertad y son considerados como pecaminosos. Además, en documentos como la *Declaración sobre algunas cuestiones de ética sexual*, la *Carta a los Obispos de la Iglesia Católica sobre la Atención Pastoral a las Personas homosexuales*, la *Encíclica Evangelium Vitae* y la Encíclica *Lumen Fidei* se legitima una moral sexual heterosexual en la que el matrimonio, el amor de pareja y la familia solamente son considerados desde esta perspectiva.

³ El movimiento chicano describe “un momento de apoderamiento étnico y protesta entre americanos de descendencia mexicana empezando en la década de los 1960. Antes de esta época, el término “chicano” había existido por mucho tiempo como un término peyorativo entre jóvenes méxico-americanos. Durante los 60 jóvenes méxico-americanos se apropiaron esta etiqueta, redefiniéndola con nociones de orgullo por la herencia mexicana y desafío a las instituciones y los individuos que practicaban o toleraban la discriminación contra los mexicanos” (Eduardo el cambio S/F).

⁴ En Estados Unidos, a la par del surgimiento y expansión de las iglesias para la diversidad sexual como la ICM, también se formaron los ministerios “ex-gay” que prometían curar la homosexualidad. California vio nacer tanto a la ICM como el primer ministerio “ex gay”, lo cual habla de medidas contestatarias en tiempos de cambio, de protesta, de efervescencia social. En 1973 se formó el primer ministerio “ex-gay”, en San Francisco, California en Estados Unidos. John Evans, gay, y el Rev. 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 a través de 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 Cristianos GLTB de Argentina, S/A).

⁵ La presencia de personas heterosexuales es aislada, sin embargo, los que asisten por curiosidad, por explorar otras formas de vivir su religiosidad o espiritualidad o para acompañar a sus amigos o familiares no heterosexuales, son bienvenidos.

⁶ La disidencia sexual y de género, por el contrario, no hace referencia a la totalidad de la población y “sí puede usarse para referirse a personas, grupos y prácticas que disienten del modelo sexual y de género dominante... La disidencia sexual y de género es un concepto que enfatiza la existencia de una dinámica de poder, de lucha y resistencia frente a las ideologías conservadoras” (Núñez 2011: 77).

⁷ Para lograr este propósito, Guillermo Núñez (2011:75) sugiere otorgarle cuatro significados básicos al concepto de diversidad sexual: “1. La idea de que las personas tienen existencias sexuales de género y eróticas diversas, que eso es parte de una realidad humana que es necesario respetar; 2. La idea de que en una sociedad democrática estas realidades sexuales, de género y eróticas diversas no debe ser ocasión de jerarquías y distinciones sociales de poder y privilegio... 3. La idea de que la diversidad no es sólo algo que existe entre las personas, sino que nos habita, existe dentro de cada persona como realidad o potencialidad humana... Y, finalmente, 4. La idea de que la diversidad sexual no sólo es en el sentido tradicional y limitado de la palabra, sino también afectiva, de enamoramiento o amor”.

⁸ La teología *queer* retoma la perspectiva de la teoría *queer* que explora las construcciones de género más allá de las categorías binarias. Asimismo, retoma la teología de la liberación para dar cuenta de las opresiones de género, basadas en las interpretaciones bíblicas que sustentan una moral heteronormativa.

⁹ Recordemos que aún cuando Brasil es el país que cuenta con el mayor número de población católica en el mundo, las iglesias evangélicas han ganado terreno exponencialmente. “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 del 73.6 % al 64.6% (Guilherme 2013). Por lo que los matices de la ICM en este país corresponden con movimientos que ha experimentado el campo religioso brasileño en general.

¹⁰ Sobre la bisexualidad, transexualidad e intersexualidad, no se ha identificado un pronunciamiento oficial por parte de la iglesia católica, aunque estas identidades también son rechazadas.

¹¹ Rosario Ibarra fue candidata a la presidencia de la república por el PRT en 1982.

¹² “La palabra “buga” Procede de la época del porfiriato, cuando existía en la ciudad de México un restaurante de mucha categoría (solo riquillos de la política y familias españolas) llamado Bugambilia al que no podían entrar los homosexuales solamente gente “rica” y “respetable”, en alusión a ese lugar los homosexuales comenzaron a llamar bBugas a los heterosexuales desde entonces” (S/A, 2008).

¹³ El primer número de *Crisálida* se editó en agosto de 1983. *Crisálida* fue el órgano informativo del Grupo Orgullo Homosexual de Liberación (GOHL)., Pedro Preciado es la figura más importante tanto para dar cuenta de la formación del GOHL como de la creación de *Crisálida*.

¹⁴ En 1997 Karl Roding fundó la Iglesia Católica Apostólica Romana Reformada que en 2007 cambió de nombre por el de ICEC. Actualmente tiene presencia en África, Asia, Australia, Canadá, Cuba, el Caribe, Europa, Hong Kong, Latinoamérica, Sri Lanka, Filipinas y E.U.A. (Iglesia Católica Ecuménica de Cristo, S/F). La Iglesia Católica Ecuménica de Cristo forma parte de un movimiento mundial de millones de Católicos Romanos que, a través de la oración y el diálogo, buscan reformas dentro de la Iglesia Católica Romana y también 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 plena participación de las mujeres en la iglesia, la santa comunión de aquellas personas divorciadas o vueltas a casar, abolición de la excomunión y mayor énfasis en el “Evangelio Social” que clama por una justicia social con los pobres y para la inclusión de aquellos rechazados por la sociedad (ICEC, S/F), entre ellos las personas LGBT.

¹⁵ Nombre con el que se autodenominó el grupo.

¹⁶ De acuerdo con Knudsen (2006) “la interseccionalidad no sólo nos desafía para integrar perspectivas marginalizadas, sino también para demostrar la necesidad de entender las relaciones de dominación y las diferencias de poder como co-constituido y co-constituido”. Retomando a Mc Call y Lykke, Knudsen (2006, 61, 67) señala que el foco del poder en la teoría de la interseccionalidad puede ser conectada con los mecanismos de exclusión e inclusión en el sentido foucaultiano del poder.

¹⁷ Las citas de los textos garrote corresponden a la versión Reina Valera, 1960, de la Biblia, porque esta traducción es la que más se cita entre los cristianos que usan estos pasajes para condenar la homosexualidad (Miner y Connoley, 2010: 19).