



Revista de Estudios Sociales

ISSN: 0123-885X

res@uniandes.edu.co

Universidad de Los Andes

Colombia

Bárcenas Barajas, Karina Berenice

Iglesias y grupos espirituales para la diversidad sexual y de género en México: intersecciones sobre
religión y género

Revista de Estudios Sociales, núm. 49, 2014, pp. 33-46

Universidad de Los Andes

Bogotá, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=81530871004>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Iglesias y grupos espirituales para la diversidad sexual y de género en México: intersecciones sobre religión y género*

Karina Berenice Bárcenas Barajas*

Fecha de recepción: 16 de julio de 2013
Fecha de aceptación: 18 de enero de 2014
Fecha de modificación: 28 de febrero de 2014

DOI: <http://dx.doi.org/10.7440/res49.2014.03>

RESUMEN

Las iglesias y los grupos espirituales para la diversidad sexual y de género han conquistado un espacio dentro del campo religioso y al mismo tiempo se han convertido en una respuesta ante la exclusión de la moral heteronormativa que predomina en algunas religiones hegemónicas. En este documento se plantea una aproximación que coloca como punto de partida la interseccionalidad en torno a la religión y el género, para, a través de los principales conceptos de la teoría bourdieana, ilustrar los procesos de exclusión-inclusión y normalización de las identidades LGBT en el campo religioso. Este acercamiento se realiza a través de los distintos posicionamientos de las iglesias y los grupos para la diversidad sexual presentes en México, así como de las trayectorias y búsquedas religiosas o espirituales de sus integrantes.

PALABRAS CLAVE

Secularización, iglesias para la diversidad sexual, campo religioso, identidades no heterosexuales.

Churches and Spiritual Groups for Sexual and Gender Diversity in Mexico: Intersections of Religion and Gender

ABSTRACT

Churches and spiritual groups for sexual and gender diversity has won a place in the religious field and, at the same time, has become a response to the exclusion of hetero-normative morality that prevails in some hegemonic religions. This paper presents an approach that sets intersectionality as a starting point with respect to religion and gender, for through the main concepts of bourdian theory give an account of the processes of exclusion/inclusion and standardization of LGBT identities in the religious field. This approach is done through the different positions of the churches and groups for sexual diversity present in Mexico as well as the religious trajectories and spiritual quests of their members.

KEY WORDS

Secularization, churches for sexual diversity, religious field, non-heterosexual identities.

* Este artículo es parte de la investigación doctoral "De los homosexuales también es el reino de los cielos: pertenencia, sentido y trascendencia en iglesias y grupos para la diversidad sexual", iniciada en septiembre de 2010 en el Programa de Doctorado en Ciencias Sociales del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) Occidente, México. El artículo que se presenta se realizó sin fuentes de financiamiento.

❖ Candidata a doctora en Ciencias Sociales por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) Occidente, México. Entre sus últimas publicaciones se encuentran: Las familias mexicanas de la institución al movimiento: trayectorias, significados e imaginarios en la configuración de la diversidad familiar. *Revista Sociedad e Cultura* 15, n° 2 (2012): 263-274, y De los homosexuales también es el reino de los cielos. Las iglesias y comunidades cristianas para la diversidad sexual y de género en México. *Revista del Centro de Investigación* 9, n° 36 (2011): 45-58. Correo electrónico: kb.barcenas@gmail.com

Igrejas e grupos espirituais para a diversidade sexual e de gênero no México: intersecções sobre religião e gênero

RESUMO

As igrejas e os grupos espirituais para a diversidade sexual e de gênero têm conquistado um espaço dentro do campo religioso e, ao mesmo tempo, têm se convertido em uma resposta ante a exclusão da moral heteronormativa que predomina em algumas religiões hegemônicas. Neste documento, propõe-se uma aproximação que coloca como ponto de partida a interseccionalidade em torno da religião e do gênero para, por meio dos principais conceitos da teoria bourdieana, ilustrar os processos de exclusão-inclusão e normalização das identidades LGBT no campo religioso. Essa aproximação se realiza mediante diferentes posicionamentos das igrejas e dos grupos para a diversidade sexual presentes no México, bem como das trajetórias e buscas religiosas ou espirituais de seus integrantes.

PALAVRAS-CHAVE

Secularização, igrejas para a diversidade sexual, campo religioso, identidades não heterossexuais.

Desde principios del siglo XX y hasta la década de 1970 se mantuvo la idea de que la modernidad trajo consigo una disminución de lo religioso. Esta idea se nutrió de los planteamientos que explicaban la secularización de las sociedades modernas a partir de la separación de esferas, con lo que la religión perdía el dominio en la regulación de otros ámbitos de la vida social (Dobbelaere 1994).

Sin embargo, a partir de 1970 los estudios sobre religión replantearon esta perspectiva, mostrando que la religión no desapareció con la modernidad, sino que, más bien, la modernidad produjo su propia religiosidad; que la religión no es incompatible con la secularización, ya que, por el contrario, la secularización o las múltiples secularizaciones ilustran cómo en las sociedades modernas la religión reacomoda su papel (Hervieu-Léger 1991 y 2004; Mardones 1996; Dobbelaere 1994).

Este giro marcado por un auge de lo religioso y por una mirada renovada sobre cómo las sociedades transitaban en mayor o menor medida por el proceso de secularización, se produjo casi de forma paralela a la formación de la primera iglesia para la diversidad sexual, la Iglesia de la Comunidad Metropolitana (ICM), en 1968.

Las iglesias y los grupos espirituales para la diversidad sexual y de género constituyen un espacio en el que se apuesta a la búsqueda de reconocimiento de las identidades no heterossexuales dentro del campo religioso, mostrando que es posible conciliar las creencias religiosas con las identidades Lésbico, Gay, Bisexuales, Transexuales y Transgénero (LGBT), exteriorizando otras visiones

del mundo que cuestionan la moral heteronormativa que predomina, por ejemplo, dentro del campo religioso cristiano. Por lo tanto, estas iglesias y estos grupos nos colocan ante el reto de pensar cómo analizar desde los marcos de la interseccionalidad los procesos de inclusión-exclusión y normalización de identidades sexuales y de género disidentes, como las LGBT, que han sido discriminadas y estigmatizadas por las grandes instituciones religiosas como la católica,¹ en el caso de México.

Aun cuando en los estudios sobre sexualidad y género predomina una aproximación interseccional donde se priorizan la raza y la etnia, este documento pretende plantear otra posibilidad, en la que la interseccionalidad abarque el binomio religión y género, ya que, como señala Knudsen:

Aunque en el principio la interseccionalidad fue introducida como un entrecruce, en el sentido americano de la palabra, para denotar las maneras en las que las personas de color atraviesan el género [...] la interseccionalidad implica más que estudiar las diferencias entre mujeres y hombres, y más que las diversidades dentro de los grupos de mujeres o dentro de los gru-

¹ 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.

pos de hombres. La interseccionalidad trata de captar las relaciones entre las categorías socioculturales y las identidades [...] La interseccionalidad se enfoca en las posiciones diversas y marginadas. Género, raza, etnicidad, discapacidad, sexualidad, clase y nacionalidad son categorías que pueden aumentar la complejidad de la interseccionalidad y apuntar hacia las identidades en transición.² (Knudsen 2006, 61)

La aproximación de la interseccionalidad en torno a la religión y el género nos lleva a cuestionar: ¿Cómo funciona la moral sexual diseminada por algunas religiones hegemónicas como un modelo de opresión y exclusión para las identidades LGBT con un fuerte *habitus*³ religioso? ¿De qué manera, en las sociedades más o menos secularizadas, estas iglesias se convierten en una respuesta ante dichos modelos de opresión y exclusión?

Este documento es resultado de una investigación de tesis doctoral iniciada en 2010, basada en una metodología cualitativa. Inició con una fase de observación etnográfica no participante en las iglesias para la diversidad sexual en Guadalajara, así como en las actividades de los colectivos LGBT de la ciudad. Posteriormente se realizaron entrevistas en profundidad con los líderes religiosos de estas iglesias, así como la revisión documental de los primeros doce números de la revista *Crisálida* (órgano informativo del GOHL, primera agrupación homosexual en la ciudad). Finalmente, se realizó una serie de historias de vida focalizadas con los asistentes a estas iglesias.

A partir del panorama esbozado, en este texto se plantea cómo se sitúan las iglesias y los grupos espirituales para la diversidad sexual en el campo religioso⁴ en México, y de manera particular, en la ciudad de Guadalajara. Se retoman los conceptos clave de la teoría bourdieana (campo, *habitus* y capital) para plantear cómo en la intersección de dos campos, el campo reli-

gioso y el campo de la sexualidad y el género,⁵ se disputan capitales relacionados con la gestión y el acceso a las bienes de salvación, ya que en dichas disputas es en donde se desarrollan los procesos de inclusión-exclusión, discriminación o normalización de las identidades LGBT con un fuerte *habitus* religioso, así como las distintas posiciones desde las que se pone en circulación la moral sexual.

Es decir, serán los conceptos clave de la teoría bourdieana los que revelarán en qué niveles se juegan los procesos de inclusión y exclusión en la intersección de dos campos que en un primer momento podrían parecer excluyentes: el campo religioso y el campo de la sexualidad y el género. Siguiendo a Kimberlé Crenshaw (1991), esta apuesta pone de manifiesto una interseccionalidad estructural, los vínculos con la interseccionalidad política y la interseccionalidad representacional que pueden vislumbrarse, sin profundizar en ellos.

Los inicios: la búsqueda de reconocimiento de la diversidad sexual en el campo religioso trasciende fronteras

La segunda mitad del siglo XX marcó el inicio de un período clave para comprender la búsqueda de reconocimiento de la diversidad sexual dentro del campo religioso, ya que se caracterizó por un replanteamiento desde el campo científico sobre las formas en las que se entendían las prácticas no heterosexuales, como la transexualidad y la homosexualidad (González 2001; Moi 2005), provocando con ello la problematización de los sentidos construidos sobre la sexualidad y el género desde las instituciones religiosas y políticas. En este período, los informes de Alfred Kinsey constituyeron un parteaguas en el entendimiento de que la sexualidad se manifestaba con prácticas diversas (González 2001).

El año 1968 es un eje significativo para ilustrar la historia contemporánea de las iglesias y los grupos espirituales para la diversidad sexual y de género, ya que, en el marco del cambio generacional y social que re-

2 La traducción es de la autora.

3 De acuerdo con Bourdieu (Bourdieu y Wacquant 1995, 92), “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”.

4 Para Bourdieu (2006, 42), 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)”.

5 El campo de la sexualidad y el género se entiende como un espacio en el que entran en juego diversos capitales, nutridos de un poder de representación y nominación, para la legitimación o subversión de la heteronormatividad que históricamente ha regulado las prácticas y representaciones sobre la sexualidad y el género, así como las posibilidades desde las que se habita el cuerpo.

presentan las protestas que se iniciaron en este año en distintos escenarios, los gays y lesbianas comenzaron a exigir el reconocimiento de sus derechos sociales, políticos, y también religiosos.

En 1968, un año antes de los disturbios de Stonewall, surgió en Los Ángeles (California, Estados Unidos) la Iglesia de la Comunidad Metropolitana (ICM), estableciendo un parteaguas en la búsqueda de reconocimiento de la diversidad sexual dentro del campo religioso. Este acontecimiento marcó la confluencia de dos campos, de manera distinta a como se habían pensado hasta ese momento, ya que mostró la importancia de la religión para algunas identidades LGBT, y al mismo tiempo hizo visible un despliegue táctico de la agencia de dichas identidades ante el doble proceso de marginación y discriminación que enfrentaban: el de las instituciones religiosas y el construido desde la vigilancia a la normalización de la sexualidad y el género.

El 6 de octubre de 1968, en Los Ángeles (California) se realizó el primer servicio de la ICM, encabezado por Troy Perry, su fundador, con la asistencia de doce 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 mexicano-americanos en Los Ángeles (MCC 2008).

El Grupo Dignity, creado en 1969 en San Diego (California), es otro caso emblemático de esta búsqueda de reconocimiento dentro del campo religioso cristiano; sin embargo, a diferencia de ICM, que se formó como una iglesia cristiana, pero independiente de la Iglesia católica romana, Dignity desde sus inicios estuvo integrado por un grupo de homosexuales católicos que buscaban el reconocimiento dentro de la Iglesia católica romana. 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.

Sin embargo, el papel de la ICM como una iglesia para la diversidad sexual, al mismo tiempo que como una 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 año 1970 fue clave para la forma-

ción de ICM, ya que se realizó la Primera Conferencia General de ICM en Los Ángeles, se creó la Fraternidad Universal de Iglesias de la Comunidad Metropolitana (FUICM), en la que se agrupan todas sus iglesias, así como su estructura organizacional, estando a la cabeza el moderador de la fraternidad. Hasta 2005, este puesto fue ocupado por el fundador, Rev. Troy Perry.

La faceta activista de la ICM se hizo visible desde 1970, año en que Troy Perry ayudó en la organización y participó en la primera marcha del orgullo lésbico gay en Los Ángeles (MCC 2008). Estos vínculos de lo religioso con lo político —en los que se articulan las acciones de una iglesia que se asume como 100% activista y de un movimiento social como el LGBT— son uno de los puntos de partida fundamentales para analizar la interseccionalidad política (Crenshaw 1991) enfocando cómo en ciertas identidades LGBT se pone en circulación una agencia que se despliega en el terreno religioso y político, como miembros de una iglesia inclusiva y como activistas LGBT, produciendo entrecruces y tramas que ilustran un ejercicio del poder desde la resistencia, como lo señala Foucault en la *Microfísica del poder* (1992).

De 1972 a 1983, la ICM experimentó sus primeros años de crecimiento, en membresías y número de iglesias a escala mundial. Sin embargo, este crecimiento también estuvo marcado por acciones de intolerancia, manifestadas en la destrucción de algunas de sus iglesias o lugares de oración en ciudades como Nashville, en Tennessee, y en Nueva Orleans. Precisamente, en 1980 se creó el primer grupo de oración de ICM en la Ciudad de México; cinco años más tarde, la Fraternidad Universal de Iglesias de la Comunidad Metropolitana lideraba 5000 iglesias alrededor del mundo (MCC 2008; Sánchez 2003).

La expansión de la ICM dentro y fuera de Estados Unidos y su labor activista a favor de los derechos LGBT han llevado al reconocimiento de la iglesia y de sus líderes dentro de los gobiernos de Estados Unidos. En 1977 el presidente Jimmy Carter invitó al Rev. Troy Perry a una reunión en la Casa Blanca para discutir el estatus de los derechos de los gays y lesbianas en Estados Unidos. En 1980, representando la FUICM, el Rev. Troy Perry testificó en Washington, D. C., en la Primera Sesión Informativa del Congreso para discutir los Derechos Civiles de Gays y Lesbianas. En 1990 el Rev. Don Eastman fue de los invitados a la Casa Blanca para 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 gru-

pos minoritarios. En noviembre de 1997, el Rev. Perry participó en la Conferencia sobre Crímenes de Odio en la Casa Blanca (MCC 2008).

La actual moderadora de la FUICM, Rev. Nancy Wilson, también ha sido reconocida por la labor que realiza dentro de la ICM, ya que en 2006 fue designada para el Consejo de Obispos y Elders de la National Gay and Lesbian Task Force Institute for Welcoming Resources, y en 2010, el presidente Barack Obama la nombró Asesora Presidencial en Religiosidad y Grupos LGBT.

Hasta junio de 2012, la ICM 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 el mayor número de lugares autorizados para el ministerio (139 de los 242); sin embargo, en América Latina se registró el mayor número de iglesias nuevas (35 de las 56). Brasil, con 18 nuevas iglesias de la ICM, encabeza el crecimiento de la ICM en esta región (MCC 2012). A la par del crecimiento de la ICM como una iglesia mundial, es necesario considerar que el 51,6% de sus clérigos son mujeres y que las congregaciones de la ICM tienen un presupuesto anual total de más de 20 millones de dólares (MCC 2013).

Aun cuando la ICM nació como una iglesia para gays y lesbianas, y durante toda su trayectoria ha priorizado el trabajo con personas LGBT, como lo señala el obispo para Iberoamérica, Rev. Héctor Gutiérrez, la ICM se define a sí misma como una iglesia radicalmente inclusiva, en la que todos son bienvenidos, lo cual adquiere sentido, por ejemplo, en la ordenación de la Rev. June Norris, la primera persona heterosexual en ser facultada como clérigo en la FUICM, en 1973 (MCC 2008), y en la presencia de otros familiares o amigos heterosexuales de los asistentes LGBT.

Si bien el caso de ICM ha sido paradigmático en su apuesta y en su expansión con alcance mundial, la búsqueda de reconocimiento de la diversidad sexual y de género dentro del campo religioso cristiano también se interseca con las luchas que se desarrollan en los contextos nacionales y locales.

Hasta este momento, la trayectoria 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

interseccional, iglesias como la ICM se colocan como una respuesta, como una táctica (De Certeau 1996), 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 como en el campo de la sexualidad y el género y el campo político, poniendo en circulación diversos capitales que los colocan en la competencia por la gestión y el acceso a los bienes de salvación.

La formación de las iglesias o los grupos espirituales para la diversidad sexual también ilustra el poder que se ejerce desde la subalternidad, desde la resistencia, desde las posiciones marginadas, desde una exclusión que se derriba para redefinir, para resignificar, y en este sentido es que la propuesta teórica de la interseccionalidad resulta central, ya que permite evidenciar cómo, desde su capacidad de agencia, algunas identidades LGBT se sitúan y se reposicionan en el campo político y religioso, así como en el de la sexualidad y el género, lo cual constituye un quiebre, una ruptura respecto a un doble proceso de exclusión y una muestra de los complejos procesos a través de los cuales las identidades disidentes se sitúan en los distintos escenarios de la vida social.

De acuerdo con Knudsen (2006, 67), “la interseccionalidad no sólo nos desafía para integrar perspectivas marginadas, sino también para demostrar la necesidad de entender las relaciones de dominación y las diferencias de poder como co-constituidas y co-construídas”. Retomando a McCall (2005) y Lykke (2005), Knudsen (2006) señala que el foco del poder en la teoría de la interseccionalidad puede ser conectado con los mecanismos de exclusión e inclusión, en el sentido foucaultiano del poder.

Las iglesias y los grupos espirituales para la diversidad sexual y de género en México

En México, el incremento de la diversidad religiosa,⁶ así como la creciente visibilidad de la multiplicidad de identidades sexuales y de género, se entrelazan para mostrar cómo, a diferencia de lo que el catolicismo ha establecido históricamente, en algunas iglesias se ha

6 De acuerdo con el Censo de Población y Vivienda 2010 (INEGI 2011), la población católica en México disminuyó 4,1 puntos porcentuales del año 2000 al año 2010. Actualmente, el 83,9 de la población en México es católica.

producido una inclusión de la diversidad, a través de marcos morales en los que la heterosexualidad deja de ser el eje articulador de las normas, de los valores y de las representaciones que marcan el bien y el mal, lo aceptado y lo no aceptado, lo sancionable y lo que se inscribe dentro de la libertad individual. Para algunos, éste puede ser un hecho sorprendente, si consideramos que hasta 1973 la American Psychological Association (APA) consideraba la homosexualidad como una enfermedad mental, mientras que la Organización Mundial de la Salud (OMS) excluyó hasta 1990 la homosexualidad de la Clasificación Internacional de Enfermedades y otros problemas de salud.

En el caso mexicano, la historia de las iglesias para la diversidad sexual se ha escrito de manera paralela, aunque menos visible, al movimiento LGBT. Actualmente, nos encontramos ante la emergencia de un campo religioso para la diversidad sexual y de género que se caracteriza por ser heterogéneo. A partir de una exploración etnográfica en internet realizada desde 2010 hasta principios de 2012, se identificó en México la presencia de veintiún iglesias cristianas y grupos espirituales para (o incluso con) la diversidad sexual y de género. Con seguridad, desde principios de 2012 este número se ha incrementado; sin embargo, las iglesias identificadas permiten mostrar un primer acercamiento para analizar cómo se posicionan estas iglesias en el campo religioso.

De veintiún iglesias y grupos localizados en México, sólo cinco son inclusivos con la diversidad sexual y de género (Parroquia Anglicana de San Marcos, Iglesia Católica Ecuménica de Cristo, Libre Congregación Unitaria de México, Iglesia de la Santa Muerte y Judaísmo Reformista). De los dieciséis restantes, llama la atención que cuatro se identifican como denominaciones católicas (Comunidad Católica Vino Nuevo, Pastoral Gay de Saltillo, Grupo de Oración de Gays Católicos de Querétaro e Iglesia Católica Apostólica Antigua). Con excepción de la Pastoral Gay de Saltillo, que forma parte de la pastoral de la Diócesis de Saltillo, la denominación “católica” de los tres grupos restantes no necesariamente implica que formen parte de la Iglesia católica romana.

Por otra parte, Afirmación Mormones Gays y Mormonas Lesbianas de México, Shalom Amigos Judíos LGBT de México y Guimel Judías y Judíos Mexicanas y Mexicanos Lesbianas, Gays, Bisexuales y Transgénero; Familiares y Amig@s, se colocan como grupos disidentes de las posturas oficiales de mormones y judíos, mientras que Mandala, en Guadalajara, se sitúa, de manera particular, como una opción espiritual más que religiosa.

La variedad de las iglesias y los grupos espirituales para la diversidad sexual y de género viene a develar que la necesidad de trascendencia que garantizan los bienes de salvación no es exclusiva de los sujetos heterosexuales, pues a fin de cuentas, las personas 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 dar un orden al mundo social, así como a las identidades individuales y colectivas.

En el caso de los asistentes a las iglesias y los grupos espirituales para la diversidad sexual, destaca un fuerte *habitus* religioso, que desde edades tempranas los ha colocado en cercanía con diversas actividades e incluso liderazgos dentro de sus iglesias de origen. Al señalar la centralidad de este *habitus* religioso, es necesario tener en cuenta lo dicho por Bourdieu (Bourdieu y Wacquant 1995, 88-89 y 92), en el sentido de que, si bien existen significados y sentidos que dan forma al *habitus*, éste no es inmutable y se caracteriza por la apertura a nuevas experiencias que modifican algunos campos de significación y sentido. Sin embargo, hay una parte que es mucho más difícil de modificar, y cuyo arraigo puede estar relacionado con profundos procesos de socialización e interiorización.

Aun cuando para muchos estas iglesias no aportan algo “novedoso” y más bien reproducen los mismos esquemas morales —por cuanto siguen adscritas a la doctrina cristiana, por ejemplo, por ser instituciones religiosas, con jerarquías, normas y preceptos, y consideran el matrimonio y la familia desde una relación de pareja y no de grupos, dejando fuera otras formas de constitución familiar y matrimonial—, es necesario reconocer que las personas LGBT adscritas a estas iglesias, en las que destaca una particular convicción religiosa y espiritual, también tienen la necesidad de adscribirse a ciertos sentidos construidos por la tradición, por el contexto histórico y cultural, a ciertas normas. Por lo que realizar una ruptura completa y sustancial sobre el amor de pareja, el matrimonio, la familia, es un proceso bastante radical, e incluso no deseado, para construir la propia trayectoria de vida.

La fuerza en la interiorización de algunos sentidos y significaciones que moldean al *habitus* también se observa en el hecho de que en muchos casos los asistentes a las iglesias y los grupos espirituales para la diversidad sexual no renuncian a su religión de origen; en muchos otros, suman otras pertenencias religiosas o espirituales construyendo diversos itinerarios y menús de creencias. Sin embargo, la apertura a nuevos sen-

tidos y significaciones del *habitus* religioso ha hecho posible la búsqueda de reconocimiento de la diversidad sexual en el campo religioso, que en el marco de la interseccionalidad puede ser analizada en la competencia por la gestión de los bienes de salvación y en la construcción de otros marcos morales, a partir de una producción teológica propia.

Retomando la noción de Bourdieu sobre el campo religioso, las iglesias y los grupos espirituales para la diversidad sexual abren la competencia, que da forma al propio campo religioso, al modificar las condiciones de inclusión-exclusión y de acceso a los bienes de salvación, estableciendo que la identidad sexual y de género no heterosexual no es causa de expulsión, y dando un giro a las concepciones tradicionales e institucionalizadas sobre el matrimonio, la familia, así como sobre el liderazgo religioso predominantemente masculino.

En este contexto, la interseccionalidad se coloca como un eje clave, ya que, en el estudio contemporáneo de las identidades sexuales y de género no heterosexuales, resulta necesario repensarlas y analizarlas desde una perspectiva en la que se articulen la sexualidad y el género a la religión y a la construcción de los sistemas morales, pues la religión, en conjunto con los sistemas morales que produce, al igual que la raza y la etnia, construye diversos sistemas de inclusión-exclusión en los que hay posiciones diferenciadas, en este caso, dependiendo de la identidad sexual y de género.

Por lo que la presencia de las iglesias y los grupos espirituales para la diversidad sexual y de género en el campo religioso viene a posicionar de una manera diferente la presencia de gays y lesbianas en las iglesias, y en sus sistemas morales, a través de una producción teológica propia o de nuevas interpretaciones de los discursos religiosos (ver Lugo 2006; Miner y Tyler 2010), elementos centrales para abordar la interseccionalidad representacional señalada por Crenshaw (1991) para ilustrar los procesos de resignificación y producción de sentido.

Desde esta perspectiva, es preciso reconocer, de acuerdo con Bourdieu (2006, 47), la centralidad del discurso religioso de las iglesias respecto a la diversidad sexual y de género, 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’ [...] tien-

den siempre más a transformarse en funciones políticas, a medida que [...] las divisiones que opera la ideología religiosa vienen a recubrir (en el doble sentido del término) las divisiones sociales en grupos o clases concurrentes o antagonistas” (Bourdieu 2006, 33).

Sin embargo, desde la perspectiva de Bourdieu, la relación entre las funciones sociales y 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 impuestos desde las clases, grupos e instituciones con poder dominante. Bourdieu (2006, 37) considera “que la religión contribuye a la imposición (disimulada) de los principios de estructuración de la percepción y del pensamiento del mundo y, 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”, pero ¿qué pasa cuando el sistema de prácticas y representaciones se modifica en función de una dinámica social en la que algunas personas LGBT se posicionan como agentes capaces de producir una diferencia en un orden simbólico en el que han sido excluidos y discriminados? En estos casos, ¿cómo se reconstruyen y se resignifican las funciones sociales y políticas de la religión?

Desde una perspectiva centrada en la agencia, el señalamiento anterior implica un giro respecto a 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 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 pensaron su presencia y sus prácticas dentro y fuera de las iglesias cristianas.

Trayectorias y apuestas de las iglesias y los grupos espirituales para la diversidad sexual y de género en Guadalajara

Aun cuando la ciudad de Guadalajara se ha colocado en los imaginarios sociales como una ciudad eminentemente católica, de moral conservadora, durante el siglo XX, sobre todo en sus últimas dos 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 redimensionar el peso de las instituciones religiosas en las acciones que marcan su ser y estar con los otros.

Para la primera década del siglo XXI, ya era posible identificar a Guadalajara como una ciudad de contextos culturales plurales en los que se construyen y se expresan las identidades, entre ellas la identidad sexual y de género, ya que desde el año 2000 el movimiento LGBT retomó su visibilidad en la ciudad y se reposicionó en las agendas y en los debates políticos y religiosos.⁷ Mientras que en el plano religioso, de acuerdo con Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez (2010, 212-213), para el año 2010, el número de centros de culto no católicos (449) casi igualó al total de centros de culto católicos (490), lo que revela un asombroso posicionamiento de las ofertas no católicas en la ciudad, aunque no necesariamente se traducen en una competitividad igualitaria con la Iglesia católica.

En Guadalajara, la búsqueda de reconocimiento de la diversidad sexual en el campo religioso cristiano inició en 1983 con la presencia del grupo Fidelidad Guadalajara de Homosexuales Católicos y Amigos, que tuvo como antecedente el grupo que se creó en 1980 en Ciudad de México. Su principal apuesta era la reivindicación de la diversidad sexual y de género dentro de la Iglesia católica romana.

Dos años más tarde, en 1985, se formó en Guadalajara la ICM Santa Cruz, que tuvo como antecedente el grupo de Ciudad de México, que se creó en 1980. De ICM Santa Cruz se desprenden otras dos iglesias: la Iglesia ecuménica transfiguración, creada en 2003, que además ha sido en Guadalajara la única iglesia para la diversidad en la que el liderazgo fue asumido por una mujer, y la Iglesia de la reconciliación la Santa Cruz, que se formó en 2005, cuando la ICM Santa Cruz se separó de la FUICM.

En 2003, la oferta de iglesias para la diversidad sexual se amplió, ya que, además de la Iglesia ecuménica transfiguración, tuvo presencia la Iglesia católica ecuménica de

Cristo, que se creó en Florida (EE. UU.) en 1997, y que se ha caracterizado por ser una iglesia inclusiva con los grupos minoritarios discriminados, entre ellos el de la diversidad sexual; además, en 2003 la Parroquia anglicana de San Marcos hizo más evidente su política de inclusión de la diversidad sexual.

En 2009 se formó el Grupo Mandala, integrado por homosexuales y lesbianas que buscaban conciliar su identidad sexual y de género con su espiritualidad, y en 2010 se formó la comunidad de judíos reformistas Brit Brijá.

Si bien se ha esbozado cronológicamente la aparición de las iglesias y comunidades cristianas para la diversidad sexual y de género en Guadalajara —en un contexto que articula e interseca lo global y lo local—, resulta conveniente profundizar en su trayectoria a partir de las apuestas que las han hecho distintivas, ya que, aun cuando tienen en común la búsqueda de reconocimiento en el campo religioso y la posibilidad para sus integrantes de conciliar la identidad sexual y de género con sus creencias, así como la pertenencia a una comunidad religiosa, también es un asunto fundamental distinguir las posturas particulares que permiten entender su surgimiento o apertura a la diversidad, sus luchas o sus frenos, sus posicionamientos, su desaparición o su permanencia, pues es a través de esas posiciones diferenciadas como se hace frente a los procesos de inclusión-exclusión, discriminación o normalización dentro de los grandes sistemas religiosos que dominan en el campo religioso, y que aquí se han enmarcado a partir de la perspectiva interseccional.

A continuación se presentan las trayectorias de las iglesias identificadas en cinco grandes categorías, que constituyen un primer esfuerzo por entender dichos posicionamientos diferenciados dentro del campo religioso y en su intersección con otros campos:

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, en el ámbito nacional es interesante considerar otras visiones disidentes que buscan la reivindicación de la diversidad, tales como Afirmación Mormones Gays y Mormonas Lesbianas de México y Shalom Amigos Judíos LGBT de México.
2. *El activismo religioso y político articulado al reconocimiento de derechos en ambas esferas,* con ICM la Santa Cruz, la Iglesia ecuménica transfiguración y la Iglesia de la

7 En Guadalajara, el movimiento lésbico-gay empezó a consolidarse, clandestinamente, desde los años setenta. Sin embargo, es hasta 1983 y 1985 que se realizan la primera y la segunda marchas por los derechos de la diversidad sexual; transcurrieron catorce años para que se realizara la tercera marcha. De 1985 a 1999, el activismo por la diversidad pasó por un período de eclipse, influenciado en gran medida por las represiones de las fuerzas conservadoras, quienes en 1991 impidieron que se realizara el Congreso Internacional de Lesbianas y Gays, organizado por la International Lesbian, Gay, Bisexual, Trans and Intersex Association (ILGA) (Colega O A. C. 2013). Desde el año 2000 hasta la fecha, las marchas por los derechos de la diversidad sexual se han realizado ininterrumpidamente.

reconciliación. Las tres retoman la visión activista y religiosa que dio forma a ICM desde sus inicios, en Estados Unidos.

3. *La inclusión sin restricciones de la diversidad sexual y de género*, con el judaísmo reformista, comunidad Brit Brijá. Aun cuando no es una iglesia que surja para la diversidad sexual, es completamente inclusiva; las personas LGBT pueden participar en todas las actividades de la comunidad, incluida la realización de un ritual matrimonial.
4. *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.
5. *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, confirman 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), quien sostiene que la relación de la modernidad con la religión se expresa, por una parte, en la desregularización de lo religioso, y por otra, en los procesos de descomposición y recomposición de las creencias como organizadoras del sentido de la experiencia subjetiva de los individuos.

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 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, 39), 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”.

Las identidades: un mosaico de adscripciones y creencias

Desde la perspectiva de Augé (1995), el estudio de las identidades es posible a partir de una triple experiencia: la experiencia de la pluralidad, la experiencia de la

alteridad y la experiencia de la identidad. A través de la pluralidad puede comprenderse la necesaria y legítima búsqueda de reconocimiento de la diversidad sexual y de género dentro del campo religioso, mientras que el reconocimiento de la alteridad permite entender las diversas posiciones que se generan (en las jerarquías religiosas, en la sociedad civil e incluso en las heterogéneas perspectivas y trayectorias desde las que se vive ser lesbiana, gay, bisexual o trans) respecto a las personas no heterosexuales que buscan ser reconocidas en las iglesias, en la doctrina cristiana, o que simplemente pretenden ejercer su derecho a practicar y vivir la religiosidad y la espiritualidad. Para Augé (1995, 83), la relación alteridad/identidad se concibe desde la perspectiva de que toda identidad se construye por negociación con diversas alteridades: “es una reflexión sobre la alteridad lo que precede y permite toda definición de la identidad”. Esta relación pluralidad, identidad, alteridad, también es elemental para entender las lógicas, los procesos de inclusión-exclusión y normalización a través de la subjetividad.

Para ilustrar las identidades de los asistentes a las iglesias y los grupos espirituales para la diversidad sexual y de género en Guadalajara, es necesario plantear un panorama general sobre quiénes los integran. Quizá el elemento más visible es la diferencia en la asistencia de hombres y mujeres, así como entre generaciones, ya que la presencia de los hombres es marcadamente superior a la de las mujeres, mientras que en cuanto a la edad, los asistentes están en el rango de los 30 y 60 años de edad.

Si se pretende entender la ausencia de las mujeres lesbianas (y en algunos casos, su escasa presencia), es necesario tener en cuenta algunas hipótesis: en primera instancia, que para muchas de ellas carece de sentido asistir a iglesias que en gran medida reproducen la moral sexual que sustenta la doctrina cristiana, y que, en los casos concretos de Guadalajara, predominantemente siguen estando lideradas por hombres; en segundo lugar, que muchas otras se mantienen dentro del catolicismo, por la fidelidad a sus creencias y por no sentirse “tan atacadas como los hombres” dentro de esta institución religiosa; en tercer lugar, es necesario considerar la inclusión de las mujeres lesbianas en otras religiones no cristianas como el budismo e incluso en los grupos Hare Krishna (donde la homosexualidad no es aceptada), así como en otras prácticas espirituales relacionadas con la danza y el contacto con la tierra y la naturaleza.

Aun cuando desde la perspectiva más general, las iglesias y los grupos espirituales para la diversidad sexual y de género ofrecen la posibilidad de conciliar las

creencias religiosas con la identidad sexual y de género, las trayectorias y las apuestas de sus integrantes muestran distintas búsquedas dentro de estas comunidades que se traducen en diversos objetivos que desean alcanzar. Mientras que para algunos es importante mantenerse en una iglesia que sea predominantemente para la diversidad sexual, aun cuando todos sean bienvenidos, como en el caso de ICM, para otros es más significativo ser parte de una iglesia que los acepte con su preferencia sexual, sin que esto sea lo más trascendental dentro de la iglesia, tal como sucede en la Párrquia anglicana de San Marcos, además de aquellos que, aun cuando asisten a alguna de estas iglesias, se siguen considerando como católicos romanos y apuestan por un cambio dentro de esta institución eclesial, así como quienes buscan más bien un ecumenismo o un diálogo interreligioso a través de la adscripción y pertenencia a iglesias y grupos distintos.

Si bien los perfiles que se han esbozado no podrían describir a la totalidad de quienes se congregan en estas iglesias y en estos grupos, sí permiten ubicar distintas perspectivas a través de las cuales se vive la religiosidad-espiritualidad, perspectivas en las que se profundizará a través de las trayectorias que se presentan a continuación.

En el marco de la interseccionalidad, estos perfiles bio-gráficos muestran cómo, a través de su capacidad de agencia, los sujetos con identidades no heterosexuales logran insertarse en el campo religioso, del que habían sido expulsados por el ejercicio de poder de las religiones hegemónicas que dominaban el campo. Las prácticas religiosas individuales, las creencias, las múltiples adscripciones religiosas y espirituales, muestran cómo es posible insertarse en determinados sistemas de normalización, pero también evidencian cómo es posible, a través de esas prácticas, crear nuevos sistemas de normalización e inclusión en el campo religioso y en la construcción de otros marcos morales.

Aldo: la aceptación de la identidad sexual en ICM

Aldo es un hombre de 46 años que proviene de una familia católica y tapatía; es el penúltimo de ocho hermanos. Desde su infancia acarrió las burlas por tener una voz afeminada; no recuerda ni cómo ni en qué momento se dio cuenta de su preferencia sexual por los hombres, ya que, incluso, en la secundaria tuvo su primera novia, a quien le regaló con gran ilusión el disco

de *La de la mochila azul*. Hasta los 22 años tuvo su segunda novia; sin embargo, por este tiempo entró a trabajar a una empresa de transportes, donde conoció a un hombre que empezó siendo su amigo y al poco tiempo fue su pareja; estuvieron juntos por 22 años. A pesar de tener esta relación homosexual, Aldo seguía pensando: “Yo me quiero casar, quiero tener hijos, quiero hacer una familia normal como todos, yo no soy [...]” (Aldo 2011). Considera que hasta sus 35 años empezó a aceptarse un poco más, y en eso, ICM tuvo mucho que ver.

En cuanto a su pertenencia a la religión católica, a Aldo no le interesaba que el padre o quien fuera dijera que no aceptaban a los homosexuales: “A mí nunca me afectó para nada, para nada, para nada en ese sentido, yo siempre acostumbraba a ir a misa, incluso, aun cuando ya era parte de ICM”. Durante el primer año y medio siguió asistiendo a la iglesia católica: “Yo te soy sincero, que me levantaba temprano los domingos y me iba a misa de 8 a la iglesia católica y después me iba a las 12:00 o 1:00 al servicio en ICM; incluso, yo, cuando comulgaban en ICM, decía: ‘¿Qué están haciendo? No puede ser posible lo que está pasando’” (Aldo 2011).

Aldo reconoce que ICM le ayudó en el proceso de aceptación de su preferencia sexual, en la construcción de su identidad como homosexual, de su vida en pareja:

“A mí ICM me ayudó, en el sentido de disfrutar a mí pareja; nunca me sentí con pecado ni mucho menos; conste que eran 18 años los que estábamos juntos, cuando conocíamos ICM; obviamente, esto vino a beneficiarme porque yo me sentía más pleno conmigo mismo, y obviamente disfruté más mi sexualidad, ahora sí como que presumía mucho, ‘Ay, sí soy’, y véanme, y sí me dicen: ‘¿Eres joto?’, ‘Sí, sí lo soy, sí soy’” (Aldo 2011)

Después de un año y medio de estar en ICM, justo al cumplir veinte años con su pareja, Aldo decidió realizar su Santa Unión, es decir, el ritual por el que en ICM las personas se unen en matrimonio:

“Tuvieron que pasar un año y medio para que yo lo sintiera, no por compromiso de que ‘Ay, quiero hacer una fiesta, quiero hacer esto’; no, no, no, sino que realmente yo lo sintiera, yo lo sentí en ese momento y creí que era preciso hacer ésa, esa Santa Unión ahí, y bueno, para mí fue mucho muy importante haberla realizado, y lo puedo decir con orgullo, fue mucha gente, a mí lo que me gustó mucho de mi unión, fue que fueron amigos de la iglesia, amigos gays por

fuera, pero también fueron amigos hétero, toda mi familia, mis hermanos, mis sobrinos, hijos de mis sobrinos fueron; en caso de mi expareja, también fueron sus hermanas, sus sobrinas, sus cuñadas, eso fue lo que me gustó [...] lo sentías tanto ese evento, que para mí fue, hijole, muy importante, créeme que yo lo sentía como lo máximo para mi vida personal y en cuestión de creencias religiosas, porque te digo que a lo mejor ahora sí, lo que no pude hacer en la Iglesia católica, que en su momento, por lo que has vivido, se te graba y quisieras tenerlo, lo pude lograr”. (Aldo 2011)

Sin embargo, a dos años de haber realizado su Santa Unión, Aldo se separó de su pareja, a quien descubrió en una infidelidad. Para Aldo, se le cumplió el dicho que circulaba entre los asistentes de ICM: los que se casan en ICM, se divorcian y dejan de asistir a la iglesia. Después de su separación, Aldo dejó de asistir a ICM e incluso cuestionó su creencia en Dios.

“Yo siento que llevaba mucha fuerza en ICM en muchas cosas buenas que yo vi, pero obviamente la ruptura con mi pareja yo siento que me estancó y me hizo pensar — cómo que Dios permite que haya pasado esto—, así como que te baja las pilas y llega un momento en el cual no crees en Dios; yo en lo personal te comento que, aunque sí hago mis oraciones diario, pero llega un momento en que dices ‘No, no, no, qué está pasando, Dios por qué permite ese tipo de cosas’, y ya no me acerqué a ninguna iglesia”. (Aldo 2011)

Hasta hace poco, Aldo regresó a las reuniones de ICM que actualmente se realizan en Guadalajara; su asistencia es ocasional y cree que le costará trabajo retomar el grupo; sin embargo, ahora le queda claro que, a pesar de lo que vivió, sigue creyendo en Dios.

Laura: la convergencia de la religiosidad y la espiritualidad en una pertenencia múltiple

Laura es una mujer de 53 años que nació en una familia católica y tapatía, conformada por ella, sus padres y doce hermanos. Entre sus hermanos hay un sacerdote católico, para el que ha sido más difícil aceptar su preferencia sexual.

Laura se define a sí misma como una persona que siempre ha estado en búsqueda de una respuesta en

la fe, y dicha búsqueda se inicia de manera más evidente a sus 19 años, cuando conoció a unas religiosas en Guatemala; para este tiempo, ella ya se había dado cuenta de que tenía una atracción especial por las mujeres, e, incluso, dentro del convento sentía que le hacía falta algo, sentía mucho la necesidad de querer a alguien: “Yo le pedía mucho a Dios que si esto estaba mal, que me quitara eso, y hacía mucha oración e iba a grupos y le pedía al Espíritu Santo, y me ponía a llorar: ‘Si eso está mal, quítamelo, yo no quiero eso’”. (Laura 2011)

Después de dos años en esta congregación, Laura se dio cuenta de que estaba enamorada de la superiora, pero al hacérselo saber, ella le recomendó que saliera para que aclarara sus ideas, dejando abierta la opción de regreso. Esta historia se repitió un año más tarde con las Religiosas de la Cruz, en Ciudad de México, orden a la que Laura ingresó unos meses después de su salida de Guatemala. Cuando le confesó a la superiora que estaba enamorada de ella, le dijo:

“¿Sabes qué, yo creo que es bueno que si sales, tengas novio, te vas a casar, yo creo, porque allá afuera te ha de estar esperando alguien para casarte’. Y sí, salí, y siempre he tenido novios, desde chica, mediana, salí del convento y seguí teniendo, y me han ofrecido matrimonio y todo, y sí siento emoción cuando me dicen que se quieren casar conmigo, pero yo no les podía decir que sí porque no estaba enamorada de ellos”. (Laura 2011)

Aun cuando para este momento Laura reconocía plenamente su atracción hacia las mujeres, no le gustaba que la identificaran como lesbiana: “Yo decía: ‘No, a mí sí me gustan las mujeres, pero yo no soy lesbiana’. Yo no me aceptaba, ni siquiera la palabra. La palabra la rechazaba, la sentía como una etiqueta; ahora nos damos cuenta de que es una etiqueta que no la merecemos porque somos seres humanos”.

Después de su salida con las Religiosas de la Cruz, a principios de 1993, Laura regresó a Guadalajara y empezó a conocer mujeres para entablar una relación de pareja:

“Entonces me separé más de mi familia, porque yo estaba como más apegada a mi familia. La primera vez que yo fui a una fiesta de mujeres en un bar aquí en Guadalajara, en un antro, me sentía tan feliz, yo no sabía que podía haber tantas personas como yo; ese día tomé mucho y me hizo daño, porque tomé con unas amigas y todo” (Laura 2011).

Sin embargo, por el acoso de quien era su pareja en ese momento, decidió viajar a California (Estados Unidos), donde se radicó por once años.

En California buscó una iglesia que la aceptara con su preferencia sexual, y en el segundo año de estancia allá, conoció la Iglesia episcopal, en México Iglesia anglicana. Pero fue a través de un desfile en Long Beach que encontró un ministerio para gays y lesbianas, que lleva por nombre Emaus, dentro de la Iglesia católica romana. Laura se incorporó a este ministerio y continuó su desarrollo religioso como católica romana.

En 2006, después de la ruptura con su pareja de California, Laura regresó a Guadalajara; hace dos años tuvo la inquietud de seguir estudiando teología e ingresó a un instituto teológico de los carmelitas, pero al darse cuenta de que su deseo más grande era ser sacerdotisa, decidió inscribirse al seminario de la Iglesia anglicana, en Guadalajara.

Hoy, Laura, además de ser parte de la Iglesia anglicana, forma parte del grupo Mandala, participa en la comunidad Catholic Worker, así como en la Iglesia católica ecuménica de Cristo. Ocasionalmente colabora en actividades organizadas por asociaciones civiles a favor de la diversidad sexual. De hecho, en la Iglesia católica ecuménica de Cristo realizó su bendición de pareja. Aunque esta ceremonia no era su ideal, para su pareja era importante realizarla, por lo que quiso complacerla: “Nos pusimos anillos, y nos pusieron el lazo y toda la cosa; yo me sentía un poquito extraña” (Laura 2011).

Para Laura, la diversidad de pertenencias, de experiencias religiosas y espirituales, es importante, por cuanto muestra su apertura a la diversidad, a los que son diferentes, “y si Dios me permite, es lo que voy a proponer a mis feligreses. Jesús siempre dijo: ‘En eso conocerán que son mis discípulos, en que siempre se amen unos a otros, es una señal’, entonces es lo que nos ha enseñado Jesús” (Laura 2001).

Además, antes que cristiana, Laura 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. Aunque me he sentido rechazada, me he aceptado así como soy, y desde que me he aceptado me siento más feliz, me siento más realizada, me siento más integrada a todo, y

antes, cuando no me aceptaba yo misma, me rechazaba y entonces me hacía a un lado de todo y no me integraba a nada; al contrario, a lo mejor también rechazaba a otros”. (Laura 2011)

A partir de las trayectorias presentadas, es necesario considerar, de acuerdo con Hall (2003), que la identidad ya no responde a concepciones esencialistas, porque las identidades son cada vez más fragmentadas, fracturadas, “nunca son singulares, sino construidas de múltiples maneras a través de discursos, prácticas y posiciones diferentes, a menudo cruzadas y antagónicas. Están sujetas a una historia radical, y en un constante proceso de cambio y transformación” (Hall 2003, 17).

Esta perspectiva planteada por Hall (2003), alejada de las concepciones esencialistas y con énfasis en el marco de una historia individual en proceso de cambio, de transformación, constituye el punto de partida para analizar la construcción de las identidades sexuales y de género, así como su interrelación con otros planos, como el religioso y espiritual, como procesos cambiantes a lo largo de la trayectoria de vida y dependientes de procesos de elección en los que se interpretan y reorganizan las normas que intentan regular el género y la sexualidad, normas que en gran medida han sido configuradas y legitimadas por las instituciones religiosas.

Reflexiones finales

El panorama presentado ha mostrado cómo ciertas identidades LGBT, marcadas por un doble proceso de discriminación y estigmatización (el de las instituciones religiosas y el construido desde la vigilancia a la normalización de la sexualidad y el género), fueron capaces de posicionarse de manera distinta en el campo religioso y en el campo de la sexualidad y el género, a través de diversos procesos de inclusión que visibilizaron la importancia de la religión para algunas identidades LGBT.

Esta apuesta, enfocada desde el marco de la interseccionalidad, permitió identificar a los agentes que con un fuerte *habitus* religioso han sido capaces de colocarse en las disputas del campo religioso por el acceso y la gestión de los bienes de salvación.

Las posiciones diferenciadas que las iglesias para la diversidad sexual asumen en el campo religioso, reveladas a través de las iglesias de la ciudad de Guadalajara, muestran la complejidad de los procesos de inclusión

y normalización que se desarrollan en este campo, que van desde lograr el reconocimiento en las religiones hegemónicas, en las que se encuentran las posiciones más conservadoras, hasta el reconocimiento parcial en aquellas que muestran una inclusión restringida para la diversidad sexual. En contrapartida, también se sitúan las iglesias que se asumen como activistas y muestran una inclusión sin restricciones a la diversidad sexual, así como los grupos que se instalan en el terreno de lo espiritual. Desde la subjetividad, dichas posiciones diferenciadas en el campo también develan los entramados de la lucha política con la lucha religiosa, así como la configuración de distintos itinerarios de creencias y prácticas religiosas y espirituales en los que se vislumbra una capacidad de agencia que se ejerce desde la resistencia. ✱

Referencias

1. Augé, Marc. 1995. *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*. Barcelona: Gedisa.
2. Bourdieu, Pierre. 2006. Génesis y estructura del campo religioso. *Relaciones* 27: 29-83.
3. Bourdieu, Pierre y Louis Wacquant. 1995. *Respuestas por una antropología reflexiva*. México: Grijalbo.
4. Colega O A. C. 2013. *La primera marcha gay del país [sic]*. Colega O A. C. Sexualidades y Derechos Humanos. <<http://www.colegaac.org/la-primer-marcha-gay-del-pais/>>.
5. Crenshaw, Kimberlé. 1991. Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color. *Stanford Law Review* 43, n° 6: 1241-1299.
6. De Certeau, Michel. 1996. *La invención de lo cotidiano: artes de hacer* 1. México: ITESO – Universidad Iberoamericana Plantel Santa Fe.
7. De la Torre Castellanos, Renée 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 posrevolucionario*, coord. Cristina Gutiérrez Zúñiga. Zapopan: El Colegio de Jalisco, 159-226.
8. Dobbelaere, Karel. 1994. *Secularización: un concepto multidimensional*. México: Universidad Iberoamericana.
9. Foucault, Michel. 1992. *Microfísica del poder*. Madrid: Ediciones La Piqueta.
10. GOHL. 1983, 1984, 1985. *Crisálida*. Órgano de difusión del GHOL.
11. González Pérez, César. 2001. La identidad gay: una identidad en tensión. Una forma para comprender el mundo de los homosexuales. *Desacatos* 6: 97-110.
12. Grupo Mandala. S./f. *Mandala*. Tríptico.
13. Hall, Stuart. 2003. Introducción: ¿quién necesita “identidad”? En *Cuestiones de identidad cultural*, comps. Stuart Hall y Paul du Gay. Buenos Aires: Amorrortu, 13-39.
14. Hervieu-Léger, Danièle. 1991. Secularización, modernidad y cambio religioso. En *Secularización, modernidad y cambio religioso*, comp. Enrique Luengo. México: Universidad Iberoamericana, 83-101.
15. Hervieu-Léger, Danièle. 1996. Por una sociología de las nuevas formas de religiosidad: algunas cuestiones teóricas previas. En *Identidades religiosas y sociales en México*, coord. Gilberto Giménez. México: UNAM, 23-45.
16. Hervieu-Léger, Danièle. 2004. *El peregrino y el convertido. La religión en movimiento*. México: Ediciones del Helénico.
17. Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI). 2011. *Cultura y recreación. Características culturales de la población. Católicos por entidad federativa, 2000 y 2010*. <<http://www3.inegi.org.mx/sistemas/temas/default.aspx?s=est&c=21702>>.
18. Knudsen, Susanne. 2006. Intersectionality – A Theoretical Inspiration in the Analysis of Minority Cultures and Identities in Textbooks. En *Caught in the Web or Lost in the Textbook*, eds. Éric Bruillard, Bente Aamotsbakken, Susanne V. Knudsen y Mike Horsley. Utrecht: International Association for Research on Textbooks and Educational Media, 61-76.
19. Lykke, Nina. 2005. Nya perspektiv på intersektionalitet. Problem og möjligheter. *Kvinnovetenskaplig tidskrift* 2, n° 3: 7-17.
20. Lugo Rodríguez, Raúl. 2006. *Iglesia católica y homosexualidad*. Madrid: Editorial Nueva Utopía.
21. Mardones, José María. 1996. *¿A dónde va la religión? Cristianismo y religiosidad en nuestro tiempo*. Bilbao: Editorial Sal Terrae.
22. McCall, Leslie. 2005. The Complexity of Intersectionality. *Signs* 3: 1771-1800.

23. MCC. 2008. *1968-2008: Forty Years of Faith, Hope and Love!* Victoria: Trafford Publishing.
24. MCC. 2012. *Global Presence of Metropolitan Community Churches*. MCC. <<http://mccchurch.org/files/2009/08/MCC-GLOBAL-PRESENCE-as-of-June-23-2012.pdf>>.
25. MCC. 2013. *Fact sheet. Metropolitan Community Churches*. MCC. <<http://mccchurch.org/download/miscellaneous/MCC%20FACT%20SHEET%20February%202013.pdf>>.
26. 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*. Buenos Aires: Found Pearl Press – Fundación Otras Ovejas.
27. Moi, Toril. 2005. *Sex, Gender and the Body. The Student Edition of What Is a Woman?* Oxford: Oxford University Press.
28. 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*. Disertación de maestría, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

Entrevistas

29. Aldo. Noviembre 8 de 2011.
30. Laura. Noviembre 1 de 2011.