IGLESIAS PARA LA DIVERSIDAD SEXUAL Y DE GÉNERO EN MÉXICO Y BRASIL: SUS PROGRAMAS DE MODERNIDAD Y EL PROCESO DE TRANSNACIONALIZACIÓN RELIGIOSA[1]

Karina Bárcenas Barajas[2]

Resumen: Las iglesias para la diversidad sexual y de género han conquistado un espacio en el campo religioso que, sobre todo desde el inicio del siglo XXI, se tradujo en la pluralización de la oferta religiosa para la diversidad sexual y de género. Partiendo de la relación de la modernidad con un proyecto de autonomía en este texto se presenta una perspectiva comparada de los programas de modernidad y procesos de transnacionalización de las iglesias para la diversidad sexual y de género en México y Brasil a través de tres casos paradigmáticos: los grupos de laicos católicos LGBT, la Iglesia de la Comunidad Metropolitana (una iglesia para la diversidad sexual y de género activista, con presencia en el espacio público) y la Iglesia Cristiana Contemporánea (una iglesia evangélica inclusiva).

Palabras clave: Diversidad sexual y de género; Modernidad; Secularización; Transnacionalización religiosa.

Abstract: Churches for sexual and gender diversity have won a place in the religious field which, especially since the beginning of the XXI century, resulted in a pluralization of religious offering for sexual and gender diversity. Starting from

[1] Este artículo incorpora los resultados del proyecto de investigación *Iglesias para la diversidad sexual y de género: trayectorias y perspectivas comparadas del campo religioso en Brasil y México*, realizado en el año 2014 durante mi estancia doctoral en el Núcleo Religión, Género, Acción Social y Política de la Universidad Federal de Rio de Janeiro (UFRJ), financiado por la Fundação Carlos Chagas Filho de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro (FAPERJ) así como del proyecto de investigación *Pertenencia y trascendencia: agencia religiosa y habitus "in between" en identidades LGBT*, financiado por el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACyT) como parte del Programa de Estancias Posdoctorales Vinculadas al Fortalecimiento de la Calidad del Posgrado Nacional.

[2] Dra. en Ciencias Sociales con Especialidad en Antropologías y perspectivas comparadas del campo religioso en Brasil. Contacto: kb.barcenas@gmail.com

the relationship of modernity with an autonomy project in this text is presented a comparative perspective of modernity programs and transnationalization processes of the churches for sexual and gender diversity in Mexico and Brazil through three paradigmatic cases: groups of LGBT catholic laymen, the Metropolitan Community Church (an activist church for sexual and gender diversity, with a presence in the public space), and Contemporary Christian Church (an evangelical inclusive church).

Keywords: Sexual and gender diversity; Modernity; Secularization; Religious transnationalization.

LAS IGLESIAS PARA LA DIVERSIDAD SEXUAL Y DE GÉNERO EN MÉXICO Y BRASIL: SURGIMIENTO Y PRESENCIA EN EL CAMPO RELIGIOSO

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

De acuerdo con Foucault (1994, p. 144-145 apud González, 2013) en la cultura antigua, un problema central para lograr el gobierno de sí mismo era el de la cólera, sin embargo, con el advenimiento del cristianismo, el gobierno de sí mismo sumó a la sexualidad como uno de sus problemas, lo cual implicaba tener control "[...] no tanto de una relación sexual con otro, sino de esa cosa que es el deseo sexual, la fantasmagoría sexual, la sexualidad como relación a sí mismo, con las manifestaciones como la imaginación, las ensoñaciones, la masturbación".

Históricamente, el cristianismo, a través del gobierno de sí mismo, ha sido una pieza central en lo que Foucault denomina como el dispositivo de la sexualidad, referido a "[...] un conjunto de tipos de prácticas, de instituciones,

de saberes que han constituido la sexualidad como un dominio coherente y que han hecho de la sexualidad esa suerte de dimensión absolutamente fundamental del individuo" (Foucault, 2012, p. 252-254 apud González, 2013). Este dispositivo de la sexualidad legitimó una moral sexual heteronormativa que en algunas religiones hegemónicas como el catolicismo hizo incompatible la pertenencia religiosa y las prácticas homosexuales, mientras que en campo científico dio lugar a la "medicalización de la homosexualidad", "[...] que no era otra cosa que el intento de 'normalización', por parte de la medicina, de la vida de los sujetos" (Espejo, 2007, p. 83). De acuerdo con Juan Cornejo Espejo, a partir del siglo XIX, desde distintas disciplinas "[...] comenzó la preocupación por determinar quién de entre los homosexuales era un 'verdadero degenerado', en cuyo sustrato ideológico subyacía el modelo de sexualidad burgués que operaba a través del disciplinamiento y manejo de los cuerpos" (Espejo, 2007, p. 85-86).

El año de 1968, además de ser representativo de las revueltas juveniles, es un eje clave para dar cuenta de la historia contemporánea de las iglesias 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 Estados Unidos de América (EUA) y el movimiento chicano entre los mexicano-estadounidenses, los gays y lesbianas comenzaron a exigir el reconocimiento de sus derechos sociales, políticos y también religiosos.

En octubre de 1968 en Los Ángeles, California, se fundó la ICM, estableciendo un parteaguas en la búsqueda de reconocimiento de la diversidad sexual dentro del campo religioso. El 6 de octubre de 1968 se realizó el primer servicio de la ICM, encabezado por Troy Perry, su fundador, con la asistencia de 12 personas. Este acontecimiento clave en la reivindicación de derechos y libertades coincide con el año Internacional de los Derechos Humanos declarado por la Organización de las Naciones Unidas (ONU) y el 20 Aniversario de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, de lo cual se puede inferir que desde entonces se perfilaba una época centrada

en las libertades y los derechos en igualdad, que desde distintas prácticas y movimientos de resistencia y disidencia ha sido mucho más evidente en las últimas décadas. Desde entonces 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).

Tres años antes, en 1965, tuvo lugar la declaración del Concilio Vaticano II, con lo que se anunciaba un tiempo de renovación dentro de la Iglesia Católica. Sin embargo, fueron iglesias como la ICM las que cumplieron con las expectativas de las persona no heterosexuales en los aspectos que la Iglesia Católica no se atrevió a enfrentar, abriendo un espacio en el que la discriminación por identidad sexual y de género no tiene lugar. Y dependiendo de la denominación religiosa a la que se adscriben estas iglesias, un espacio en el que al ejercicio pleno de la sexualidad no se le atribuye la carga del pecado; en el que placer sexual no está plagado de tabúes; en el que la dignidad del hombre y la búsqueda de la verdad a través de la razón son dos de sus principales armas contra la discriminación, contra los ataques y los intentos de sometimiento a un orden social en el que quedan desprovistos de muchos de sus derechos y libertades.

Para dar cuenta de la presencia de las iglesias para la diversidad sexual y de género en el campo religioso, es necesario asumirlo como un campo dinámico, configurándose, haciéndose, a través de sus agentes, es decir sus líderes religiosos y feligreses, sus capitales religiosos y políticos, así como su *habitus* situado en la tensión que genera la intersección de sus creencias religiosas con su identidad sexual y de género. La agencia amparada en estos capitales y *habitus* produce un campo religioso rehaciéndose en distintos movimientos y trayectorias que van de lo estructurado a lo estructurante, de lo institucionalizado a lo institucionalizante.

De acuerdo con Bourdieu (2006, p. 42-43, cursivas en el original), el campo religioso está definido por

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

Dicho cuerpo de especialistas se diferencia de aquellos desposeídos del capital religioso, los laicos o seglares.

Este principio de inclusión-exclusión descrito por Bourdieu (2006) coloca a los agentes de las iglesias para la diversidad sexual y de género como profanadores del capital religioso. Sin embargo, la re-apropiación y re-significación de este capital constituye la puerta de entrada para situarse en las disputas simbólicas por el acceso a los bienes de salvación. Establece "[...] una contestación objetiva del monopolio de la gestión de lo sagrado, por lo tanto de la *legitimidad* de los detentadores de ese monopolio" (Bourdieu, 2006, p. 49, cursiva en el original).

Si bien, la presencia de las iglesias para la diversidad sexual y de género en el campo religioso se coloca como una forma de resistencia, en tanto sigue habiendo una monopolización de la gestión de los bienes de salvación por parte de las religiones dominantes, como la Iglesia Católica en México, es indiscutible que su presencia ha puesto en circulación otras pautas morales y religiosas para la inclusión y normalización de las personas no heterosexuales en las iglesias[3].

[3] Para el año 2010, 83,9% de los mexicanos se consideraban católicos, 7,6% pertenece a las religiones protestantes y evangélicas, mientras que 2,5% se agrupan en otras religiones. Llama la atención que 4,6% de los mexicanos se considere sin religión (INEGI, 2011). La existencia de estos sectores minoritarios no católicos hace visible un proceso de consolidación de la diversidad y de la diferencia, que a su vez manifiesta la creciente complejidad y heterogeneidad de las sociedades en la modernidad tardía, la cual se puede palpar de manera más evidente en los contextos urbanos, en las intersecciones, los límites y las disputas que se establecen entre los flujos de capitales y los recursos simbólicos.

La presencia de las iglesias para la diversidad sexual y de género en el campo religioso ha estado marcada por distintos procesos transgresión e inclusión en torno al género y la sexualidad, que a su vez modifican las pautas de lo normal, de lo legítimo, en las distintas texturas de lo moral. En general, apuntan a trascender una matriz de organización del mundo, basada en una moral heteronormativa. Considerando la perspectiva de Cornelius Castoriadis, permiten dar cuenta de un cambio en las significaciones imaginarias de la sociedad, en su magma de significaciones, que revela el desarrollo de sociedades más autónomas capaces de participar de manera más activa en la producción de sus normas, sociales, religiosas y morales. De acuerdo con Castoriadis (2010, p. 556-557, cursiva en el original):

> La institución de la sociedad es en cada momento institución de un magma de significaciones imaginarias sociales, que podemos y debemos llamar *mundo* de significaciones. Pues es lo mismo decir que la sociedad instituye en cada momento un mundo como su mundo o su mundo como el mundo [...] La sociedad da existencia a un mundo de significaciones y ella misma es tan sólo en referencia a ese mundo.

Desde 1968 a la fecha se han fundado varias iglesias para la diversidad sexual y de género, que revelan un movimiento importante en el campo religioso en una trayectoria que va del surgimiento de la estas iglesias a la pluralización de la oferta religiosa para la diversidad sexual, en algunos casos en medio de un proceso de transnacionalización religiosa. Nombro a estas iglesias como "iglesias para la diversidad sexual y de género" porque la búsqueda de reconocimiento en el campo religioso no se restringe a las identidades y orientaciones no heterosexuales, como las LGBT. Si bien estas iglesias generan un espacio de inclusión para las identidades disidentes, que han sido marginadas de este campo, la apuesta se centra en el reconocimiento de todas las orientaciones e identidades sexuales y de género, incluyendo las heterosexuales, en un marco de igualdad.

En México nos encontramos ante la emergencia de iglesias para la diversidad sexual y de género que se caracterizan por ser heterogéneas

tanto por las denominaciones religiosas a las que se adscriben como por los objetivos que persiguen y que marcan posiciones y tácticas diferenciadas en el campo religioso. A partir de una exploración etnográfica en Internet realizada desde el año 2010 hasta principios del año 2012, se identificó en México la presencia de 21 iglesias cristianas y grupos espirituales para la diversidad sexual y de género. Con seguridad, desde principios del año 2012 este número se ha incrementado. Sin embargo, las iglesias identificadas permiten mostrar un primer acercamiento para analizar cómo se posicionan en el campo religioso.

En Brasil, las iglesias para la diversidad sexual y de género son un fenómeno sociocultural relativamente reciente. Mientras en EUA iniciaron en 1968, con la fundación de la ICM, y en México en 1980, en Brasil surgieron en el año de 1998 con la creación de la Comunidad Cristiana Gay (CCG) en la ciudad de São Paulo. Sin embargo, Brasil representa una piedra angular importante para dar cuenta de la inclusión de las identidades LGBT en el campo religioso latinoamericano, ya que si bien, las iglesias para la diversidad sexual y de género se fundaron 30 años después de que surgió la ICM en EUA, desde 1940 Ruth Landes ya había documentado las relaciones de género transgresoras en los cultos de posesión en el estado de Bahía en los que se dio refugio a homosexuales masculinos, lo cual revela que los cultos afrobrasileños antecedieron por casi 30 años a las iglesias para la diversidad sexual y de género en la inclusión de identidades no heterosexuales:

> [Ruth Landes] en su relato etnográfico entrelaza relaciones de género, digamos, poco usuales, con prácticas de posesión y de poder que no se guiaban por la ortodoxia religiosa y moral, reconocida por los estudiosos de estos cultos. El trabajo precursor de Ruth Landes, no en vano, provocó reacciones en los círculos intelectuales, que, en la época, defendían como genuinamente 'religiosos' aquellos cultos que más se aproximaban de sus propios valores, o que incluían imágenes positivas de una cultura negra, de origen africana, moralmente próxima del cristianismo (Birman, 2005, p. 405, traducción mia).

El panorama planteado por Patricia Birman (2005) a propósito del trabajo de Ruth Landes, revela un movimiento importante dentro del campo religioso, ya que mientras los cultos afrobrasileños fueron ganando legitimidad y seguidores en distintos espacios sociales así como en luchas relacionadas con la libertad religiosa y los derechos LGBT, el cristianismo fue perdiéndola por su moral sexual conservadora y heteronormativa, que quedaba sin sentido ante los casos de pederastia clerical descubiertos en distintos países desde finales de la década de 1990.

La "temprana" inclusión de los homosexuales en los cultos afrobrasileños y la presencia "tardía" de las iglesias para la diversidad sexual y de género en el campo religioso, a la par del rol del catolicismo en la construcción de la sociedad civil hasta el fin de la dictadura militar (1964-1985)[4], así como la presencia moral y política de las iglesias evangélicas, son las claves sociales, culturales e históricas que permiten situar las particularidades del caso brasileño en relación con la presencia de las iglesias para la diversidad sexual y de género en el campo religioso. Estos procesos, a diferencia del caso mexicano, tuvieron como consecuencia una manera distinta de pensar el rol de las religiones en el espacio público así como en la lucha por las libertades y derechos. Al mismo tiempo revelaron un paisaje distinto de la pluralización y polarización de la moral sexual.

De acuerdo con Paula Montero (2012), la Iglesia Católica en Brasil es la institución religiosa más influyente en el país. Al contrario de otras naciones católicas, donde la jerarquía es un aliado del status quo y un obstáculo para

[4] La dictadura militar en Brasil inició en 1964 en medio de los problemas económicos de este país y los enfrentamientos de la derecha con el presidente João Goulart, quien se distinguió por su política de izquierda. Estos enfrentamientos desembocaron en el golpe militar de 1964, acontecimiento que marcó el inicio de la dictadura. Dos semanas después Humberto de Alencar Castelo Branco fue impuesto como el primer presidente de la dictadura, durante su periodo presidencial suprimió los partidos políticos, prohibió el desarrollo de actividades políticas e impuso la censura en los medios de comunicación. La dictadura concluyó hasta el año de 1985 con la elección de Tancredo Neves como presidente.

las libertades laicas, actuó material y simbólicamente en la formulación de una idea de los derechos (individuales, colectivos y culturales) y ha sido un actor importante en la construcción de un modelo de sociedad civil en tres momentos distintos:

> Desde el inicio de la República hasta los años de 1970 luchó contra las fuerzas positivistas y anticlericales por la definición de los actos civiles y de la libertad religiosa; en las décadas de 1970 y 1980 colaboró en la construcción de la idea de derechos sociales; en las décadas siguientes se alineó a las luchas por los derechos étnicos. En líneas generales se puede afirmar, por lo tanto, que hacia el fin del periodo dictatorial la Iglesia Católica fue parte integrante de los procesos de legitimación de las demandas de protección de los derechos individuales, habiendo servido como un motor importante en la concepción y estabilización política de los derechos de libertad de conciencia (Montero, 2012, p. 170, traducción mía).

El fin de la dictadura militar en 1985 y la promulgación de la constitución de 1988 marcaron el inicio de la sociedad democrática brasileña, que desde una década antes se había visto fortalecida por los movimientos en defensa de los derechos humanos y el derecho a la participación política. Debido al rol que la Iglesia Católica tuvo en la construcción de la vida democrática del país, Paula Montero señala que "[...] la laicidad nunca fue lo suficientemente fuerte para producir una doctrina política que tome como ilegítima la actuación política de la iglesia en sus manifestaciones en el espacio público" (Montero, 2013, p. 23, traducción mía).

Por otra parte, la década de 1990 fue testigo de la "[...] complejización del campo religioso brasileño" (Gomes; Natividade; Menezes, 2009, p. 17, traducción mía) definida en gran medida por la aceleración de la expansión evangélica, lo que provocó la disminución en el número de católicos en este país. De acuerdo con los resultados del censo demográfico del año 2010 del Instituto Brasileño de Geografía y Estadística (IBGE) el número de católicos registró una caída de 10 puntos porcentuales en el periodo del año 2000 al año 2010, ya que el 74% de la población católica brasileña se

redujo al 64,4% en este periodo. En perspectiva histórica, del año 1970 al año 2010 uno de cada cuatro católicos dejó de serlo. Asimismo el censo demográfico de 2010 reveló el aumento de los evangélicos pentecostales en el decenio del año 2000 al año 2010 en casi siete puntos porcentuales, ya que de ser el 15,4% de la población pasaron al 22,2%, lo que representa 42,3 millones de personas.

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

El sector evangélico brasileño se ha caracterizado por una moral sexual rígida que se opone al libre ejercicio de la sexualidad y a la libertad para decidir sobre el cuerpo. También se ha hecho distintiva la fuerte oferta mediática en radio y televisión en la que difunden sus valores religiosos, además de un poder político que va en aumento, en el que a diferencia de México, los líderes religiosos no están impedidos constitucionalmente para participar en los comicios electorales. Las particularidades del poder político de los evangélicos se pueden explicar a través de la categorización que realiza Leonildo Silveira Campos en la que distingue entre "políticos evangélicos" y "políticos de Cristo":

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

Aún cuando el sector evangélico, especialmente el pentecostal, comparte las características mencionadas anteriormente, es importante señalar

que no es un sector homogéneo dentro del campo religioso, ni dentro del campo político en relación con lo que comúnmente se denomina como "bancada evangélica", las posiciones de los legisladores, también varían en función de su denominación religiosa y se pueden encontrar posturas que se definen así mismas como "progresistas" (Machado, 2006, p. 154). Las distintas posturas en el sector evangélico, quedan claras en los polos que representan la iglesia Asamblea de Dios (AD), caracterizada por su moral ultraconservadora, en la que por ejemplo, la homosexualidad se relaciona con una posesión demoniaca en contraste con la Iglesia Cristiana Contemporánea (ICC), que se define como evangélica pero que está integrada casi de manera absoluta por personas LGBT.

En las iglesias evangélicas también hay diferencias importantes en su membresía y en su poder político, ya que AD, en conjunto con la Congregación Cristiana de Brasil y la Iglesia Universal del Reino de Dios (IURD) concentran el 74% de los pentecostales. Asimismo, estas denominaciones tienen una mayor visibilidad pública y éxito en la política partidaria (Mariano, 2004, p. 122).

Como lo señala Emerson Giumbelli, el crecimiento numérico de los evangélicos tal vez sea un aspecto menor, si consideramos que funciona como una minoría activa e influyente:

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

Este uso de la identidad religiosa, descrito por Giumbelli también se ha desplegado como un atributo legislativo, ya que de acuerdo con Natividade y Lopes (2009, p. 78), entre 1995 y 2007 se presentaron innumerables

proyectos legislativos que buscaban incluir la palabra orientación sexual en el texto de la constitución brasileña, para colocar la discriminación por orientación sexual al lado de crímenes de raza, etnia, sexo y género. Sin embargo, la inclusión del término orientación sexual en la constitución podía significar la "oficialización del homosexualismo", que debía ser combatido, "[...] en vista de que la homosexualidad es nociva para la sociedad, la moral y las buenas costumbres, no debiendo, por tanto, recibir apoyo en forma en la ley" (Natividade; Lopes, 2009, p. 79, traducción mía).

El panorama presentado revela que los obstáculos y la carente contundencia legislativa para la criminalización de la homofobia se encuentran anclados a los argumentos que delinean la moral sexual heteronormativa de algunas religiones, entre ellas, el sector evangélico. No obstante, los casos estudiados para analizar la presencia de las iglesias para la diversidad sexual y de género en el campo religioso brasileño muestran una pluralización de la oferta religiosa y espiritual para la diversidad sexual, que se traduce en una pluralización de posturas morales que dentro del campo religioso y del campo político tienen distintos niveles de reconocimiento y legitimidad.

Desde el inicio de la década de 1990 algunas iglesias protestantes estaban alineadas al "evangelio inclusivo" con las identidades no heterosexuales como la Iglesia Presbiteriana Bethesda, fundada en 1992 en Copacabana, Rio de Janeiro, por el Presbítero Nehemias Marien y la Iglesia Episcopal Anglicana, fundada en Brasil desde 1890 pero inclusiva con los homosexuales hasta 1998 (Cardoso, 2010 apud Jesus, 2012).

Sin embargo, fue en el marco de la agenda del activismo homosexual de esos años, como sucedió en México, que se formó el primer grupo religioso para homosexuales en Brasil. En los años de 1996 y 1997, el Grupo Ciudadania, Orgullo, Respeto, Solidaridad, Amor (CORSA), de São Paulo, realizó celebraciones ecuménicas y discusiones sobre religión y diversidad sexual, contando en alguna de esas ocasiones con la presencia de una importante clériga de la ICM de EUA (Facchini, 2005 apud Jesus, 2012, p. 68-69). En este mismo periodo, el Centro Académico de Estudios Homoeróticos de la Universidad de São Paulo (CAEHUSP) realizó un ciclo de debates sobre

religiones y homosexualidad en el que algunos participantes se enteraron de la ICM y entre 1997 y 1998 formaron CCG, el primer grupo cristiano para homosexuales en Brasil, y que fue a su vez el primero en ordenar pastores gays en este país. En 1998 la CCG inspirada por el líder gay Elias Lilian, ofreció un culto ecuménico para homosexuales en el que ordenó a los primeros pastores abiertamente gays de Brasil: Víctor Orellana (de 26 años en ese tiempo) y a Luis Fernando Garupe (de 27 años en ese momento). La ceremonia fue presidida por el pastor Nehemias Marien, de la Iglesia Presbiteriana Bethesda, de Copacabana en Rio de Janeiro (Mott, 2006 apud Jesus, 2012, p. 71).

Al igual que en México, aunque el contexto político de una democracia joven, la primera década del siglo XXI fue testigo de la ampliación y diversificación de la oferta religiosa para la diversidad sexual, ya que fue en este periodo, a diferencia de los años anteriores, en el que se registró el incremento de iglesias para la diversidad sexual y de género en Brasil. Fátima Weiss de Jesus (2012, p. 74-75) documentó el surgimiento de 13 iglesias para la diversidad sexual y de género en Brasil durante ese decenio. De la misma manera que en México, las ciudades grandes con una dinámica cosmopolita, como São Paulo, Rio de Janeiro y Brasília, fueron el escenario para la fundación de estas iglesias, ya que es donde se encuentran más consolidados los espacios para la diversidad religiosa, la diversidad sexual y la secularización de moral y de la cultura. No obstante también en estos espacios la relación identidad-alteridad genera tensiones o posibilita encuentros para el diálogo.

LAS IGLESIAS PARA LA DIVERSIDAD SEXUAL Y DE GÉNERO: SUS PROGRAMAS DE MODERNIDAD

La vigencia de la modernidad radica en la noción de autonomía que se actualiza y redefine en función de las luchas políticas, los movimientos sociales y las ideologías que se reconfiguran en el tiempo y dan forma al espacio social. Shmuel N. Eisenstadt (2001, p. 145) sostiene que una de las características más importantes de la modernidad es su potencial de

autocorrección y su capacidad de enfrentar problemas nunca imaginados en su programa original. El programa cultural de la modernidad trae consigo "[…] una concepción de futuro caracterizada por un número de posibilidades realizables a través de la acción humana autónoma" (Eisenstadt, 2001, p. 141, traducción mía). Para aprehender el mundo contemporáneo y para explicar la propia historia de la modernidad, Shmuel N. Eisenstadt invita a pensar en modernidades múltiples y plantea que: "[…] una variedad de posibles modernidades emergen solamente cuando aquello que había sido visto como un cosmos inmutable deja de darse por sentado" (Eisenstadt, 2001, p. 140-141, traducción mía).

Si consideramos que tanto los movimientos sociales como las religiones, ponen en circulación distintos programas culturales que dan cuenta de modernidades múltiples, las iglesias para la diversidad sexual y de género inscriben programas de modernidad que revelan un cambio en la iglesia en tanto institución social. La particularidad de este cambio consiste en la transgresión de los sentidos que moldean la moral heteronormativa de algunas iglesias hegemónicas como la católica. Asimismo, nos sitúan ante un escenario social en el que una "minoría" se planta en el espacio social para mostrar una capacidad de agencia táctica y performativa del género y la sexualidad a la par de la performatividad de los rituales religiosos, que, aún cuando, en forma se reinventan poco, en fondo, es decir, en su constitución simbólica, transgreden mucho.

En general, los programas de modernidad de las iglesias para la diversidad sexual y de género se delinean por tres disputas que se desarrollan en el campo religioso:

1. La disputa por la competencia y el acceso a los bienes de salvación para las personas con orientaciones e identidades no heterosexuales, a través de iglesias con líderes religiosos y feligreses LGBT.

2. La disputa por la construcción de una moral pública laica que trascienda las fronteras de la heteronormatividad y que garantice derechos

y libertades como: la libertad religiosa, la libertad sexual, el derecho a decidir sobre el propio cuerpo, el derecho al matrimonio igualitario y a construir una familia.

3. La disputa por el reconocimiento de la diversidad sexual y de género, es decir, por el reconocimiento de todas las orientaciones e identidades sexuales y de género como diferentes pero en un marco de igualdad.

Sin embargo, las diferencias en los programas de modernidad que ponen en circulación se definen por una ideología religiosa y moral que se nutre de la denominación religiosa a la que se adscribe cada iglesia (católica, cristiana ecuménica o evangélica) y que en consecuencia crea diferencias en las maneras cómo se ejercen las libertades y derechos de acuerdo con una moral sexual determinada. Para dar cuenta de estas diferencias, planteo tres casos en dos contextos diferentes: en primer lugar presento el contexto mexicano, (a través de la ciudad de Guadalajara) definido por el peso de un catolicismo hegemónico. En segundo lugar presento el contexto brasileño (a través de la ciudad de Rio de Janeiro) caracterizado por el crecimiento del sector evangélico.

La dinámica de la ciudad de Guadalajara se teje en el juego de una doble moral que por un lado presenta su estampa de fuertes raíces católicas pero por el otro la coloca de boca en boca como la capital gay de México. Guadalajara, que está lejos de ser "la capital moral de la República", como la bautizó el Nuncio Apostólico Prigione en 1994 (Torre, 1998) experimenta una sociedad cada vez más secularizada a pesar de su fuerte herencia católica y conservadora. Por lo que esta ciudad permite visibilizar una dinámica en la que muchas expresiones de la diversidad que salen de la norma intentan ser acalladas por el poder hegemónico de la Iglesia Católica y fuertes sectores políticos y sociales. En este contexto un sector de homosexuales y lesbianas[5]

[5] Posteriormente y en menor medida se sumaron otras identidades como las bisexuales y las trans.

fue capaz de fundar iglesias que les permitían conciliar sus creencias religiosas con su identidad sexual y de género. Mientras que, a la par, en el campo político distintos grupos de homosexuales luchaban por el reconocimiento de sus derechos ante el Estado y ante la sociedad.

Por su parte, Rio de Janeiro es una ciudad ubicada en la entidad federativa del mismo nombre[6]. Dos de los tres casos situados en esta ciudad se localizan en la zona norte, entre Irajá y Madureira, un sector rodeado de favelas y enmarcado en los niveles socioeconómicos medio y bajo. En su relieve destaca una significativa presencia de iglesias evangélicas[7], así como la importancia de Madureira como un barrio que tiene su propia marcha LGBT, que durante el mes de julio de 2014 reunió aproximadamente a un millón de personas.

El primer caso lo constituyen dos grupos de laicos católicos LGBT, aunque se trata de grupos diferentes, que surgieron en países y temporalidades distintas, convergen en una lucha transnacional en la que distintos grupos locales o nacionales de laicos católicos LGBT buscan la reivindicación de la diversidad sexual dentro de la Iglesia Católica Romana. Para los dos países de contraste (México y Brasil), los grupos de laicos católicos LGBT son importantes, en tanto la Iglesia Católica sigue siendo predominante en ambos países, aún con el crecimiento de las iglesias evangélicas en Brasil.

El segundo y el tercer caso lo integran los polos opuestos en relación con la moral sexual que se suscribe en las iglesias para la diversidad sexual y de género. Primeramente, la ICM, una iglesia con presencia mundial que se caracteriza por ser una iglesia activista con presencia en el espacio público, que apuesta por la construcción de una moral sexual laica, en la

[6] De acuerdo con el censo del año 2010 del IBGE el estado de Rio de Janeiro ocupa el segundo lugar en el número de habitantes sin religión (2.493.700 personas). São Paulo tiene el primer lugar con 3.357.860 personas sin religión.

[7] En el trayecto de Irajá a Madureira, por la Avenida Edgar Moreno, existen al menos 15 iglesias evangélicas, de las cuales cuatro pertenecen a la denominación AD, dos a la IURD y dos a Nueva Vida.

que se garanticen las libertades y derechos de las mayorías y minorías, y en el extremo se encuentra la ICC, una iglesia para la diversidad sexual y de género fundada en Brasil, en vías de transnacionalización, que se coloca en el campo religioso como una iglesia evangélica, que en consecuencia suscribe una moral sexual conservadora.

Tanto para el caso mexicano como para el caso brasileño, la presencia de las iglesias para la diversidad sexual y de género en el campo religioso está enmarcada y enraizada en un movimiento social transnacional, el movimiento LGBT[8], que hizo posible la articulación y visibilización de distintos movimientos de resistencia a un régimen político, social, cultural y religioso transversalizado por la heterosexualidad.

El movimiento LGBT comenzó a gestarse en distintas regiones del mundo en la década de 1970. En Brasil, el final de la década de 1960 se caracterizó por el endurecimiento de la dictadura militar, por un movimiento estudiantil cuestionador que fue duramente reprimido por el régimen y por grupos clandestinos de izquierda que combatían la dictadura. Como en México, en Brasil el surgimiento del movimiento homosexual también estuvo antecedido por el movimiento feminista, pero a diferencia de México también por el movimiento antirracista afro.

En 1978 se fundó el primer grupo brasileño de homosexuales – el Somos: Grupo de Afirmação Homossexual, de São Paulo (Facchini, [20--]; Simões; Facchini, 2009, p. 59-60). Los primeros grupos militantes de homosexuales surgieron en Brasil en el contexto de la apertura política que anunciaba el final de la dictadura militar. También estuvieron marcados por la afirmación

[8] Las maneras de nombrar son importantes, en tanto dan cuenta de un poder de representación y forman parte de la construcción de identidades individuales o grupales. En el caso del movimiento iniciado, principalmente por homosexuales y lesbianas, recordemos que en sus comienzos se dio a conocer como Movimiento de Liberación Homosexual (MHL), posteriormente se sumaron otras identidades como las bisexuales, las trans, dando como resultado que en nuestros días podamos hablar de un movimiento LGBT, categoría que se retoma en esta discusión teórica, sin invisibilizar las particularidades históricas.

de un proyecto de politización de la homosexualidad que superaba los fines de socialización de los grupos anteriores (Facchini, [20--]). El movimiento LGBT de Brasil tuvo en común con otros países como México al menos tres características:

> 1. La paulatina visibilización y participación política de las otras orientaciones e identidades sexuales y de género, ya que a los primeros grupos políticos de varones homosexuales se sumaron grupos de lesbianas y en la década de 1990 grupos de trans y travestis[9], mientras que para la primera década del presente siglo ya tenían presencia grupos de bisexuales.
>
> 2. El ideal de crear un proyecto de transformación social estructural, en el caso de México, amparado en las ideas socialistas y posturas de izquierda de la década de 1970.
>
> 3. Los estragos que la epidemia del SIDA dejó en los homosexuales de mediados de la década de 1980 y el estigma social que se generó hacia ellos. En diciembre de 1982 se diagnosticaron los primeros casos de SIDA en São Paulo, Brasil (Simões; Facchini, 2009, p. 163), lo que modificó la trayectoria del movimiento homosexual brasileño. Para antes de mediados de la década de 1980, la epidemia del SIDA provocó una disminución de los grupos políticos más influyentes, muchos de sus líderes se volcaron al combate de la epidemia.

Por la dictadura militar brasileña de la década de 1960 y la redemocratización del país hasta la década de 1980 la primera marcha del orgullo LGBT ocurrió en 1997, en São Paulo, desde su primera

[9] Hasta 1940 hubo una prohibición legal al travestismo, entonces descrito como el uso en público de "trajes impropios" para disfrazar el sexo con intención de engañar (Simões; Facchini, 2009, p. 54).

convocatoria reunió 2 mil personas. Este acontecimiento ocurrió muchos años más tarde que en otros países como Estados Unidos, donde la primera marcha del orgullo se realizó en 1970 (Nueva York) o en México en 1979 (Ciudad de México). Sin embargo, la marcha del orgullo de São Paulo fue creciendo y consolidándose hasta convertirse en la más grande del mundo. En 1999, reunió 35 mil personas, en el 2000, 120 mil en 2003, la cifra se elevó a un millón de personas, colocándose entre las más grandes del mundo a lado de la de Estados Unidos y Toronto. En 2005, reunió 2 millones de personas y se coronó como la más grande del mundo (Simões; Facchini, 2009, p. 166-170).

De forma paralela a la articulación del movimiento LGBT con distintas demandas por la igualdad de derechos y libertades para todas las orientaciones e identidades sexuales y de género se desarrolló la trayectoria de las iglesias y grupos para la diversidad que se presentan a continuación, los cuales convergen en la búsqueda de reconocimiento de la diversidad sexual en el campo religioso.

EL GRUPO FIDELIDAD Y EL GRUPO DIVERSIDAD CATÓLICA: DEL CATOLICISMO HEGEMÓNICO AL CATOLICISMO MORALMENTE INCLUSIVO

En la primera parte de la década de 1980 la Ciudad de México y Guadalajara encabezaron el activismo político y la búsqueda de reconocimiento de las identidades no heterosexuales en el campo religioso. En este contexto se fundó el Grupo Fidelidad, que se definió como "[...] un grupo constituido por homosexuales cristianos que quieren ser fieles a su doble opción, la sexual y la religiosa" (GOHL, 1983a). 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.

El Grupo Fidelidad se formó en julio de 1983. Representa en 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. Su antecedente fue el grupo Fidelidad de la Ciudad de México, que surgió a principios de 1980 y estuvo conformado por un grupo de entre 15 y 20 homosexuales católicos que asistían a misa a la Iglesia del Buen Tono, donde oficiaba un sacerdote gay (Sánchez, 2003, p. 105). De manera paralela a la formación del Grupo Fidelidad, se crearon otras propuestas que tuvieron un menor nivel de consolidación y duración como el Colectivo San Sebastián y el Grupo del Discípulo Amado (Sánchez, 2003, p. 101-102).

En julio de 1984 festejaron su primer aniversario y en una nota publicada en la sección *Correo* del número 9 de la revista *Crisálida* compartieron sus logros y objetivos a un año de su formación:

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

El caso del Grupo responde a la (re)institucionalización de la ideología religiosa, ya que si bien, conservaban las creencias religiosas y la pertenencia como católicos, la formación del Grupo Fidelidad produjo una ruptura con la postura oficial del catolicismo. Este movimiento puede definirse como el tránsito del catolicismo hegemónico al catolicismo moralmente inclusivo. Aún cuando el Grupo Fidelidad ocupa una posición minoritaria en el campo religioso frente al poder hegemónico de la Iglesia Católica, históricamente revela cómo sus integrantes se posicionaron como agentes para modificar las reglas del juego en el campo religioso.

La relación entre la agencia y el campo religioso por parte de los grupos católicos, ya no sólo de homosexuales sino LGBT, se ha reproducido en otros contextos, en otras ciudades y en otros países constituyendo un frente importante que desde la resistencia ha dado visibilidad a la lucha de los homosexuales, lesbianas y otras orientaciones e identidades no heterosexuales por ser reconocidos dentro de la Iglesia Católica. Este clamor protagonizó álgidos debates a propósito del Sínodo Extraordinario de Obispos sobre la Familia, encabezado por el Papa Francisco en octubre de 2014 en la Ciudad del Vaticano, en el que destacaron las posturas progresistas de la mayoría de los obispos. El texto acerca de que los gays y las lesbianas deben ser acogidos en la Iglesia "con respeto y delicadeza", evitándose "cualquier tipo de injusta discriminación" y que pretendía ser incluido en el documento final, la Relatio Synodi, obtuvo 118 votos a favor y 62 en contra.[10]

Políticamente la trayectoria del Grupo Fidelidad se inscribe en la institucionalización de una ideología político-social marxista-feminista, ya que estas dos corrientes de pensamiento influyeron fuertemente en la trayectoria del Movimiento de Liberación Homosexual (MLH) de esos años. Mientras Fidelidad se consolidaba como grupo en Guadalajara, a la par se iba escribiendo la historia del MLH a través del activismo del Grupo Orgullo Homosexual de Liberación (GOHL), que además de luchar por el respeto a su identidad y a sus derechos se sumaba a otras luchas. Por ejemplo, en noviembre de 1983, el GOHL participó en el Paro Cívico Nacional: "[…] participamos en el Paro Cívico, en nuestra doble calidad de explotados por nuestros patrones y como lesbianas u homosexuales con una forma disidente de amar" (GOHL, 1983b, p. 3).

La participación del GOHL en otras luchas reivindicatorias de izquierda, como sucedió en el D. F., deja ver sus vínculos con otros movimientos

[10] VELASCO, Irene. La mayoría de los obispos, a favor de una apertura hacia los divorciados y los homosexuales. *El mundo,* Roma, 18 oct. 2014. Disponible en: <http://www.elmundo.es/internacional/2014/10/18/5442a90a268e3e77188b4584.html>. Aceso en: 20 abr. 2014.

sociales, así como una ideología de izquierda, sustentada en la perspectiva socialista, feminista y en las ideas marxistas que resonaban en estos años. Como ellos mismos lo señalaron: "[…] la lucha del GOHL en este nivel es anticapitalista por lo que coincide con quienes luchan por la transformación revolucionaria de la presente sociedad. Ésta es la esencia de la lucha del GOHL" (GOHL, 1983c, p. 10).

Esta ideología marxista-feminista posibilitó la creación de puentes del Grupo Fidelidad con un movimiento político como lo fue el MLH, ya que aún cuando en las bases de su formación 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. En la Ciudad de México se estima que el grupo Fidelidad desapareció en 1985 (Sánchez, 2003, p. 105). Por su parte, el grupo de Guadalajara también se desintegró y en 1985 se fundó en esta ciudad la ICM. Esto ocurrió en un momento en el que el MLH Nacional empezó a padecer los estragos de sus escisiones internas.

Hasta nuestros días el Grupo Fidelidad constituye una raíz importante de la búsqueda de reconocimiento que enfrentan los católicos LGBT para pertenecer plenamente a la Iglesia Católica Romana. De acuerdo con Machado y Piccolo (2010, p. 54-55, traducción mía):

> […] existe siempre la posibilidad de flexibilizar la moral sexual de la institución religiosa en la actividad pastoral, pero eso también depende de una serie de factores, como el cargo eclesiástico, las historia de vida de los religiosos y su capacidad de crítica de las orientaciones de El Vaticano.

En la ciudad de Rio de Janeiro, la postura del sacerdote Luis Correa es emblemática de este planteamiento, en sus intentos por desestigmatizar la presencia, pertenencia y la visibilidad de los homosexuales en la Iglesia Católica, tal como lo hace el grupo Diversidad Católica desde un espacio laico. El sacerdote jesuita Luis Correa en su carta a los padres de hijos homosexuales señala:

> Tener hijos homosexuales remite a una compleja realidad de la diversidad sexual [...] Se trata de una condición, y no de una opción, que algunos cargan toda la vida. La sociedad y las familias están por aprender una nueva manera de lidiar con la homoafectividad; la Iglesia Católica, que es parte de la sociedad también [...] Dios no ama menos a una persona por ser gay o lesbiana. El SIDA no es un castigo divino [...] Los padres de homosexuales no están obligados a llevar a sus hijos a terapias de reversión para volverlos hétero. Los padres son alentados para demostrar el amor incondicional a sus ojos (Modesto, 2008, p. 319-320, traducción mía).

La carta del padre jesuita Luis Correa refleja la lucha de un grupo como Diversidad Católica, que se formó en el año 2006 por algunas personas que empezaron a conversar sobre la necesidad de tener un espacio en el que pudieran reflexionar sobre ser gay y ser católico. En junio de 2007 inauguró su página de internet, <diversidadecatolica.com.br>, en la que pusieron a disposición de todos los usuarios una serie de textos en los que se explica que es posible ser gay y católico. El lanzamiento de la página en conjunto con estos materiales provocó que varias personas entraran en contacto con los líderes, lo que demandó el inicio de los encuentros presenciales una vez por mes, pero el grupo creció rápidamente y las reuniones se hicieron cada quince días.

Los eventos públicos inauguraron otra etapa del grupo, que sus propios fundadores percibían con mayor fuerza y madurez. El primer evento abierto se realizó en 2012 para presentar su causa públicamente. Un año más tarde, en 2013, a propósito de la Jornada Mundial de la Juventud en Rio de Janeiro, realizaron un segundo evento abordando la temática de los jóvenes homosexuales en la Iglesia Católica, temática que ponían de relieve ante la reciente llegada del Papa Francisco, quien ya había dado muestras de un discurso diferente en relación con los homosexuales. C. S., una de las líderes del grupo, señala: "Yo pienso que ese cambio de actitud, comenzó a hacer que las personas regresaran para la Iglesia [Católica]" (C. S. – Líder de Diversidad Católica).

De acuerdo con los fundadores del grupo, el perfil de Diversidad Católica está claramente delineado: hombres blancos de clase media o media alta. Las mujeres representan el 15% del grupo, este mismo porcentaje da cuenta de la presencia de personas de raza negra. En relación con las orientaciones e identidades sexuales y de género, está integrado casi de manera absoluta por homosexuales y lesbianas, hasta el mes de julio de 2014, se presentó la primera persona travesti, en el Primer Encuentro Nacional de Católicos LGBT organizado por el grupo. Este evento fue un parteaguas en su historia, ya que estuvieron presentes grupos de São Paulo, Recife, Paraná, Ribeirão, Brasília y Rio de Janeiro. En este encuentro se escucharon testimonios que daban cuenta de las dificultades que muchos homosexuales tienen para asumir su orientación sexual o su identidad sexual y de género en conjunto con sus creencias y su identidad religiosa: "Para mí salir del armario era asumirme católico, ya me había asumido como gay hace mucho tiempo" (Anónimo – Homosexual católico en el Primer Encuentro Nacional de Católicos LGBT).

Aún cuando ocasionalmente se han realizado misas en los espacios de reunión del grupo, los líderes y los integrantes tienen muy claro que no quieren convertirse en una iglesia aparte, ni ser vistos como una disidencia, o un gueto, dentro de la Iglesia Católica, sino más bien, ser visibles y reconocidos en igualdad en sus actividades parroquiales, en las trayectorias que han construido dentro de sus parroquias como líderes de grupos o pastorales y catequistas. Aunque también hay personas que no tuvieron una trayectoria parroquial antes de integrarse a Diversidad Católica.

La perspectiva de los integrantes del grupo, de quedarse en sus parroquias y tomar visibilidad en ellas se refleja también en la apuesta política y religiosa que han colocado en el lema que los identifica. Este lema inicialmente los definía como *Diversidad Católica: por la inclusión gay en la iglesia,* sin embargo, reflexionaron que hablar de inclusión resultaba obsoleto, porque ellos están dentro de la iglesia, ya son parte de la Iglesia Católica. C. S. relata: "No se trata simplemente de incluir o de decir que se puede ser católico o que se puede ser gay siendo católico. Cada vez más percibimos que, en tanto grupo, ya existe una apropiación del hecho de que nosotros estamos dentro".

Si bien, la pérdida de vigencia de la inclusión de los católicos LGBT, es confirmada por la trayectoria, las perspectivas y los significados construidos en el grupo Diversidad Católica, es necesario considerar que hace más de 40 años en Estados Unidos y un poco más de 20 años en México, este discurso centrado en la inclusión fue el que dio sentido a los primeros grupos de católicos homosexuales como el Grupo Dignity y el Grupo Fidelidad, respectivamente. Actualmente, se identifican como *Diversidad Católica: por la ciudadanía LGBT*, ya que desde su perspectiva, la ciudadanía consiste en apropiarse de un lugar, en este caso del lugar que les corresponde como católicos en la iglesia, y a partir de eso hacerse visibles, ya que "la visibilidad también es una cuestión política" (C. S.).

Desde la perspectiva del grupo, esta propuesta, centrada en la ciudadanía LGBT está arraigada en un mensaje del evangelio:

> Evangelio en griego quiere decir 'buena nueva'. La buena nueva de Cristo, que era judío, no era cristiano, era una buena nueva de inclusión. Y nosotros vemos a Cristo en el evangelio, el Cristo de los evangelios no estaba con los doctores de la ley, él andaba con el pueblo, andaba con los pobres. Y los pobres en aquel contexto, por definición, eran los condenados, los excluidos (C. S.).

Si bien desde la perspectiva de los integrantes del grupo este lema centrado en la ciudadanía LGBT está relacionado con un mensaje del evangelio, es evidente que también se inserta en un discurso más amplio, como lo es el de los derechos humanos, en tanto discurso de reconocimiento de la diversidad en igualdad.

LA IGLESIA DE LA COMUNIDAD METROPOLITANA (ICM): LA RELIGIÓN EN EL ESPACIO PÚBLICO A TRAVÉS DE UNA IGLESIA ACTIVISTA

Desde su fundación en 1968, la ICM marcó su presencia en el campo religioso como una iglesia activista de los derechos LGBT. A lo largo de su trayectoria ha construido una peculiar presencia de la religión en el

espacio público, en la que una iglesia conformada por un grupo de identidades excluidas abogaba por el reconocimiento pleno de sus derechos tanto en el terreno religioso como en el terreno político. La ICM forjó su carácter como iglesia activista a través de una fuerte presencia en el espacio público que, en mayor o menor medida, se reproduce en cada uno de los contextos en los que tiene presencia, como el mexicano y el brasileño. Este amalgama iglesia-activismo estuvo impulsado por la institucionalización de una ideología político-social marcada por la revolución sociocultural del año de 1968, en la que también se buscaba la reivindicación religiosa de homosexuales y lesbianas.

La trayectoria y la militancia de una iglesia como la ICM permite dar cuenta de cómo las religiones contribuyen al desarrollo del proceso de secularización y la formación de la moral pública, sin interferir con la laicidad del Estado. De acuerdo con Emerson Giumbelli (2008, p. 80-81, traducción mía), existen "[…] ciertas formas de presencia de la religión en el espacio público que no fueron construidas por oposición a la secularización, sino en su interior". Mientras que Paula Montero (2012, p. 170, traducción mía) señala que los procesos de secularización también "[…] pueden ser pensados como producto del propio trabajo religioso". Ambos argumentos encuentran eco en la trayectoria de la ICM. Sin embargo, en este caso, la agencia para el desarrollo de la secularización se ejerce desde un espacio de resistencia en el campo religioso, desde la transgresión a la moral heteronormativa de las religiones hegemónicas (como la Iglesia Católica en México), desde identidades que enfrentaban un doble proceso de marginación (la religiosa y la de la normalización de la sexualidad).

La ICM también revela un proceso de (re)institucionalización de la ideología religiosa que se define en una trayectoria que va del cristianismo pentecostal al cristianismo ecuménico. Su creación en Los Angeles, California, estuvo influenciada, fuertemente, por el movimiento pentecostal que se desarrolló en EUA en la década de 1950. La separación de las iglesias pentecostales de la Iglesia Histórica Metodista favoreció el crecimiento y expansión de las primeras, así como de los grupos carismáticos, hasta

convertirse en una de las principales fuerzas religiosas de EUA (Sánchez, 2003, p. 66-67). El auge del pentecostalismo en EUA así como la trayectoria religiosa de su fundador, el Reverendo Troy Perry, dentro de una iglesia pentecostal, permiten destacar las fuertes raíces pentecostales que la ICM tuvo en su etapa fundacional. Sin embargo su expansión transnacional en contextos religiosos tan diversos la han llevado a asumir una postura ecuménica que les ha permitido consolidar su presencia en el campo religioso.

En los primeros años de la segunda década del siglo XXI, la ICM se posiciona como una iglesia en crecimiento, en membresía y en financiamiento. 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" (Metropolitan Community Church, 2012). EUA 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, encabeza el crecimiento de la ICM en esta región (Metropolitan Community Church, 2012).

Las congregaciones de la ICM tienen un presupuesto anual total de más de 20 millones de dólares (Metropolitan Community Church, 2013). Sus principales fuentes de obtención de recursos son los diezmos y las herencias que algunos feligreses de nivel socioeconómico alto y, generalmente, de países con un alto desarrollo económico dejan a la FUICM. Todos los reverendos y obispos de la FUICM y únicamente las iglesias de EUA están obligados a diezmar mensualmente. En el resto de las iglesias el diezmo se realiza a través de aportaciones voluntarias con las que se sufragan los gastos de la misma iglesia y se genera su autonomía económica. Por ejemplo, en la iglesia de Toronto, Canada, que es de las más grandes, con una membresía, de 700 personas, aproximadamente, mensualmente se colectan cerca de 350 mil dólares.

Por este proceso de expansión mundial, la (re)institucionalización del capital religioso de la ICM está definida por un liderazgo transnacional

(femenino) y por una estructura jerárquica y organizacional (vertical) mucho más compleja que otras iglesias con presencia nacional o local. Todas las iglesias de la ICM integran la FUICM, la cual, conforme a la nueva estructura organizacional que entró en operaciones en 2010 cuenta con una junta de gobierno de la que se desprenden cuatro cargos principales: presidente, vicepresidente, secretario y tesoro. De acuerdo a los estatutos, el cargo de presidente debe ser ocupado por el actual moderador de la FUICM, en este caso, la Reverenda Nancy Wilson. Actualmente, las oficinas centrales de quienes ocupan estos cargos están en Sarasota, EUA.

La estructura organizacional de la FUICM también comprende el trabajo que reverendos y laicos realizan en distintos ministerios en los que se hacen visibles los objetivos y las causas en las que se enrola la iglesia. Los principales ministerios son: el Ministerio de Justicia Global, el Ministerio de Teologías, el Ministerio de Desarrollo de Liderazgo, el Ministerio de Reflexiones Cristianas, el Ministerio de Ecumenismo e Interreligiosidad, el Ministerio de la Juventud, el Ministerio de Transexuales, el Ministerio de VIH-SIDA, el Ministerio de Matrimonio Igualitario, el Ministerio de Ayuda en Desastres, el Ministerio de Combate a las Adicciones, el Ministerio de Asia y el Pacífico, el Ministerio de América Latina, el Ministerio de Personas de Ascendencia Africana, el Ministerio de Inclusión Heterosexual.

En México, la historia de ICM inició en la década de 1980, en el marco de la institucionalización de la ideología político-social marxista-feminista en la que surgió el grupo Fidelidad en Guadalajara. De acuerdo con Luis Arturo Sánchez (2003, p. 104) la iglesia se fundó gracias al estadounidense, maestro en trabajo social, John P. Doner Bolyard quien en 1981 inició con un grupo de oración y estudio bíblico en la Ciudad de México. John Doner no era un líder o especialista religioso, más bien, su iniciativa de crear una ICM en México estuvo marcada por una visión profética, en la que vislumbró que la Ciudad de México necesitaba un ministerio para gays y lesbianas.

En Guadalajara la formación de la ICM está vinculada con el activismo que en la primera parte de la década de 1980 comandaba el GOHL, encabezado por Pedro Preciado, su principal líder. En junio de 1984 el

GOHL organizó una semana cultural en la que se incluyó la conferencia *El homosexual y la Biblia* a cargo de Armando Hernández, quien era director de ICM en América, su pareja y John Doner. En la conferencia vendieron ejemplares del libro *También es nuestro Dios*, de Thomas L. R. Swicegood, en el que se relata la historia de la FUICM en forma novelada. Después de la conferencia, hubo varios interesados en formar una ICM en Guadalajara, entre ellos T. G. (quien fue su primer líder) y Valdemar Abril, ambos eran profesores y pertenecían a iglesias cristianas.

En septiembre de 1984, se realizó el primer estudio bíblico, la asistencia de 12 varones homosexuales a este primer estudio bíblico marcó el inicio de la ICM en Guadalajara. Este anclaje temporal me permite situar el surgimiento de la ICM en Guadalajara en la institucionalización de una ideología político-social que he definido como peligro y estigmatización. En *Pureza y peligro*, Mary Douglas (1973) da cuenta de la función clasificadora de los símbolos en la construcción de un orden social a través de las relaciones que en culturas concretas se establecen con lo puro y lo impuro lo cual la lleva a formular el concepto de contaminación, el cual entiende como "[…] una fuente de peligro dentro de una clase diferente" (Douglas, 1973, p. 135).

En Guadalajara, la fundación de la ICM coincidió con la epidemia del SIDA que mediados de 1980 atacó fuertemente a los homosexuales. Esta epidemia situada en un contexto ideológico puede entenderse desde la perspectiva de Mary Douglas, en tanto los homosexuales fueron estigmatizados y representados bajo la lógica de peligro social. En septiembre de 1985 apareció la primera publicación de ICM en la revista del GOHL, *Crisálida*, en la que establecían su postura como iglesia frente a la epidemia del SIDA, que ya había dejando estragos fuertes entre los homosexuales tapatíos. En esta publicación destacan:

> El sida, como las demás enfermedades, no es castigo divino. Ha surgido en nuestro tiempo como surgieron otras enfermedades desconocidas en la antigüedad [...] Independientemente del origen oscuro de la enfermedad, sabemos que actualmente es un problema de salud pública que sólo venceremos con

> el esfuerzo unido de todos pidiendo al Señor Nuestro Dios que nos ayude y que a través de su luz, los científicos encuentren el medio eficaz de control [...] Dios está con los enfermos del sida ayudándolos a luchar a dándoles esperanza frente a la enfermedad. Sabemos que Dios está del lado de los oprimidos, que Dios nos ama a todos. Nos ama sin importarle que seamos homosexuales. Ama a las personas con sida y no castiga con enfermedades ni muerte a ningún individuo o grupo en particular (GOHL, 1985, p. 4).

En junio de 1987 se realizó la consagración de la primera capilla de ICM, en la colonia Chapalita a cargo del sacerdote jesuita Jorge Manzano. De ahí en adelante, la iglesia siguió creciendo en membresía llegando a reunir alrededor de 100 personas. Esta buena faceta de la ICM de Guadalajara coincidió con la visita del fundador, el Reverendo Troy Perry, quien estuvo en Guadalajara en 1991, antes de la suspensión del congreso de la ILGA por las fuerzas conservadoras de la ciudad, acontecimiento que claramente permite delinear la ideología del peligro y la estigmatización.

Durante el liderazgo de T. G., uno de sus fundadores, las marchas para la diversidad sexual se suspendieron en Guadalajara, por el ambiente conservador que políticamente se imponía sobre la ciudad y por los estragos que la epidemia del SIDA dejó entre los activistas. Sin embargo, durante estos años, la ICM de Guadalajara marcó su trayectoria como iglesia activista a través de otras tácticas que contribuían a la construcción de una moral pública que trascendía las moral heteronormativa, legitimada religiosamente y políticamente. Es decir, participaban en la construcción de una sociedad más secularizada.

T. G. trabajó muy de cerca con los grupos activistas de la diversidad sexual. También, a principios de la década de 1990, participó en un foro de Televisa Guadalajara para hablar de los derechos de la diversidad sexual. Y fue panelista en el programa *¿Y usted qué opina?*, de Nino Canún, que se transmitía en cadena nacional por el Canal 2 de Televisa. En ambos programas fueron los grupos de activistas quienes lo invitaron para que hablara de la postura de la ICM sobre la Biblia y la homosexualidad. La faceta activista

de la ICM también estuvo presente en las charlas que T. G. impartía sobre homosexualidad y cristianismo en centros de readaptación social, hospitales y otros lugares donde le abrían las puertas o le solicitaban que asistiera.

Durante el liderazgo de D. L. (sucesor de T. G.), la asistencia a la iglesia era flotante, entre 50 y 80 personas. Sin embargo, la ICM llegó al siglo XXI como una iglesia fuerte y estable. Como una iglesia que formaba parte de una nueva ideología que inició en el cambio de siglo. El reactivamiento de las marchas de la diversidad sexual en el año 2000 marcó el inicio de una etapa nueva para el activismo LGBT, dando lugar a una ideología en torno a los derechos y libertades en la que tomaba visibilidad la necesidad de un Estado laico que garantizara la libertad de participación política y religiosa, el derecho al matrimonio y a formar una familia para las identidades LGBT. En el terreno político la ICM de Guadalajara siguió con sus acciones para prevenir el VIH-SIDA y combatir el estigma y la discriminación hacia los homosexuales mostrándose como una iglesia activista y no sólo como una iglesia para gente gay.

Al igual que durante el liderazgo de T. G., cuando D. L. estuvo al frente de la iglesia no hubo algún acercamiento o enfrentamiento con la jerarquía de la Iglesia Católica en la ciudad, lo que una vez más revela la estrategia de invisibilización que usaron los representantes del monopolio católico ante la opción religiosa que constituía la ICM. Actualmente la ICM en Guadalajara sigue teniendo presencia a través de un grupo de oración y estudio bíblico en el que mensualmente se desarrolla el servicio religioso dominical al mando del Rev. Hector Gutiérrez, quien es el obispo de la ICM para la región de Iberoamérica.

En mayor o menor medida, durante su trayectoria en Guadalajara, la ICM de Guadalajara ha participado con los grupos activistas de la ciudad como una iglesia activista, que lucha en el terreno político como un grupo más de la diversidad sexual por la igualdad de derechos y libertades para las orientaciones e identidades no heterosexuales. No obstante, esta postura activista de la iglesia también se ratifica en su Confesión de Fe Inclusiva, que

se repite en los servicios religiosos de todas sus iglesias en todo el mundo, en la que los derechos humanos figuran como un discurso secular.

Este emplazamiento del discurso secular en un espacio religioso es el resultado de sus esfuerzos por colocarse en el campo religioso como "la Iglesia de los Derechos Humanos", tal como se denominan. Pero si consideramos que los derechos humanos también son objeto de disputa en este campo por legitimar determinadas posturas religiosas o morales, el objetivo de la ICM no resulta un asunto fácil, sobre todo, si se considera que su perspectiva de los derechos humanos se centra en la defensa de los derechos humanos LGBT como lo han hecho desde su fundación en 1968. No obstante, el rol de una iglesia como la ICM ante el reconocimiento y defensa de los derechos humanos revela dos procesos importantes y paradójicos: el primero el emplazamiento de un discurso secular como creencia, como ocurre con su Confesión de Fé Inclusiva y el segundo una faceta de la secularización de la moral y la cultura ya que los derechos humanos se posicionan como un discurso secular ante la moral heterosexual que predomina en el campo religioso y en campo político.

En el contexto de la transnacionalización de las iglesias para la diversidad sexual y de género, la ICM en Brasil representa un caso importante, ya que es la región que tiene el mayor crecimiento de esta denominación religiosa con la apertura de 18 iglesias nuevas. Los antecedentes de la ICM Betel (originalmente ICM Rio de Janeiro) inician en 2003 con la traducción de algunos de los documentos disponibles en la página de internet de la ICM de Estados Unidos. En este año, los integrantes del grupo que traducían estos documentos, asistieron a la Conferencia Mundial de la ICM en Dallas y un año más tarde Troy Perry inauguró la ICM de Rio de Janeiro en el barrio de Lapa.

Sin embargo, dos años más tarde, en 2006 hubo diferencias al interior de la iglesia y la ICM se dividió. M. G. formó la ICC, y la ICM Rio de Janeiro se desintegró. En el 2006 de manera independiente, también se formó la Comunidad Betel, que acogió a algunos de los integrantes de la ICM de Rio de Janeiro. En 2008 la Comunidad Betel tuvo un primer

intento de afiliarse a la ICM, el cuál no se concretó por la imposibilidad de cumplir con el diezmo requerido para la iglesia de Estados Unidos. Después de varios acuerdos, en 2010 oficialmente se constituyeron como ICM Betel, pero operando de manera autosustentable, sin ningún requerimiento de diezmo y sin ningún apoyo económico de la FUICM.

En el año 2013 la ICM Betel dio otro paso importante para su consolidación, ya que se movió de la Iglesia Presbiteriana, ubicada en Botafogo (zona sur de Rio de Janeiro) en la que realizan sus actividades para rentar un local y acondicionarlo como iglesia. Actualmente, la ICM Betel tiene 28 miembros registrados, aunque a los servicios religiosos pueden asistir todas las personas sin necesidad de tener una membresía y compromiso asumido con la iglesia.

La ICM Betel está organizada por un consejo dirigente y por un consejo eclesiástico, el primero se encarga de las cuestiones administrativas y el segundo cuida las labores eclesiásticas, aunque por encima de ambos consejos está la asamblea de la iglesia, ya que todas las decisiones son tomadas en asamblea, es decir, por todos los miembros registrados de la iglesia. Además están los ministerios hacia los cuales enfocan su labor pastoral, entre ellos, el ministerio de evangelización que tiene por objetivo dar a conocer a ICM Betel como una iglesia inclusiva, un ministerio para personas afrodescendientes (PADI) y el ministerio de las mujeres, conocido como ICM Delas.

En el caso de la ICM Betel, su perspectiva sobre los Derechos Humanos y la identidad que han formado al asumirse como "la Iglesia de los Derechos Humanos", es central para entender su ensamblaje de acciones tanto en el espacio religioso como en el espacio público, así como su militancia por el reconocimiento y garantía de sus derechos:

> Betel no es una iglesia LGBT, es la iglesia de los Derechos Humanos. Como cristianos creemos que la iglesia no puede ser solamente religiosa, tiene que ser también activista, tiene que involucrase en la realidad social en la que están inmersas las personas [...] Queremos que toda nuestra comunidad tenga los mismos derechos (M. L. – Pastor de la ICM Betel).

> Precisamente porque para nosotros la ICM es la iglesia de los Derechos Humanos, somos parte de esta militancia [...] Yo me considero una activista. No estoy en ningún grupo, ninguna ONG, pero participo en el trabajo de diversas organizaciones no gubernamentales aquí en Rio de Janeiro como el Grupo Arco Iris, el Colectivo de Lesbianas, el Grupo ICM Delas, o el de Philipa de Souza. Entonces yo no pertenezco sólo a uno, me he infiltrado en muchos, como ICM, pero de hecho, si tuviera que decir cuál es mi institución de militancia, ICM es mi institución de militancia, pero frecuento otros lugares (L. C. – Presbítera de la ICM Betel).

Incluso, para el pastor M. L., las acciones de evangelización de la ICM Betel son una acción militante que sus integrantes llevan a cabo en su participación en eventos como las marchas LGBT de la ciudad y de los barrios en los que se realiza de manera particular, la marcha contra la intolerancia religiosa, la Marcha de las Putas (vadias), la Caminata por la Visibilidad Lésbica, así como otros eventos LGBT en el barrio de Lapa. M. L. señala:

> No nos podemos cerrar solamente a la cuestión de la espiritualidad. Nosotros queremos contribuir de alguna forma. Nosotros queremos que nuestra espiritualidad cristiana reflexione sobre la sociedad a través de la militancia, a través de dar visibilidad a nuestra causa.

Aún cuando la ICM tiene un trabajo fuerte en la militancia por los derechos de las personas no heterosexuales, que es reconocido en algunos sectores LGBT en Brasil, a diferencia de lo que sucedió en México, esta militancia no ocurre de manera articulada con los grupos activistas y ONGs de la ciudad. Las resistencias para esta articulación política y religiosa se fundamentan en la generalización de la perspectiva religiosa y moral de las iglesias para la diversidad sexual y de género, que en la mayoría de los casos las coloca como sinónimo de una moral sexual ultraconservadora inscrita en una doctrina evangélica, tal como sucede con la ICC, la iglesia para la diversidad sexual con la membresía más grande en Brasil.

Por otra parte, las iglesias para la diversidad sexual y de género y el movimiento LGBT no surgieron de forma paralela, como ocurrió en México. Por lo que algunas militancias del movimiento negro ligadas al umbanda[11] y al candomblé[12] constituyeron la matriz religiosa que a finales de la década de 1970 era necesaria para la unión y consolidación del movimiento lésbico gay (identidades más visibilizadas hasta ese momento).

La perspectiva de la ICM Betel sobre la evangelización ligada al activismo también es evidente en la "versatilidad" de su espacio religioso. Por lo que el espacio en donde diversas identidades LGBT se reúnen para realizar un culto religioso, se transforma en un escenario en el que se debate sobre los derechos humanos para las personas LGBT o en un salón de fiesta en donde además de celebrar un aniversario de la iglesia, quedan expuestos los lazos a través de los cuales sus integrantes viven y construyen su sentido de comunidad.

Como sucede en otros contextos, como el mexicano, la ICM en Brasil se caracteriza por estar integrada de forma mayoritaria por varones homosexuales. En la ICM Betel, las mujeres lesbianas integran aproximadamente el 20 por ciento de la congregación, otras identidades como las trans, travestis y *queer*[13] tienen una presencia aún menor. En los liderazgos clericales, la Reverenda Eliana, en Vitória (Espírito Santo), es la única pastora ordenada en Brasil. Mientras que en São Paulo, la ICM cuenta con una diaconisa transexual que durante el año 2014 fue ordenada como reverenda.

La ICM Betel ha tenido una gran visibilidad en los medios de comunicación masiva, principalmente televisivos, por el revuelo que causó su

[11] Religión brasileña con raíces africanas que incorpora elementos cristianos, amerindios y espiritistas. Surgió en la ciudad de Niterói en el estado de Rio de Janeiro a principios del siglo XX.

[12] Religión de origen africano introducida a Brasil a mediados del siglo XVI por los esclavos africanos que a causa de la trata llegaron a Brasil. Es una religión monoteísta, sus seguidores creen en el dios Olorun y en sus ministros los orixás.

[13] Lo *queer* es un concepto polisémico que da cuenta tanto de un movimiento, como de un posicionamiento teórico y para muchos actores sociales de una identidad de género.

pastor al realizar el servicio religioso en su personaje de Luanda Perón con el objetivo de dar visibilidad a las identidades trans y *queer*. La primera vez que M. L. montó su personaje *drag queen* en la ICM, fue en una marcha LGBT en la que varios integrantes de la iglesia salieron vestidos de novia pidiendo el matrimonio igualitario en Brasil. Para M. L. ser un pastor *drag queen* dentro de la ICM es un hecho que ratifica la postura de su iglesia como "radicalmente inclusiva":

> Nuestra propuesta es dejar bien claro, para las personas, que todos son bienvenidos aquí exactamente como son. Entonces si alguien es travesti puede venir con todo su silicón, con sus exageraciones, con su lenguaje, con su maquillaje y va a ser bien recibido. Si viene un *drag queen*, un *crossdresser*, un transformista, una lesbiana masculinizada, un transexual va a ser bien recibido. Entonces para nosotros la evangelización sería precisamente eso, dejar bien claro para las personas que todos son bienvenidos exactamente como son.

La visibilidad de M. L. como pastor homosexual-*drag queen* revela la importancia de repensar las identidades de género en una tendencia en la que lo *queer*, en tanto identidad de género, va tomando cada vez mayor espacio y visibilidad. El caso de la ICM Betel en Brasil revela una trayectoria distinta a la de la ICM en México en tanto su historia no se produjo de manera paralela a la del movimiento LGBT. Sin embargo, sigue siendo una iglesia que se constituye en un espacio entre campos, en la intersección del campo religioso, con el campo político y el campo de la sexualidad y el género, ya que, al igual que en el caso mexicano, es una iglesia activista que se posiciona en la defensa de los derechos humanos para las personas LGBT.

LA IGLESIA CRISTIANA CONTEMPORÁNEA: UNA IGLESIA EVANGÉLICA INCLUSIVA EN BRASIL

Las iglesias evangélicas, en general, convergen en una moral sexual conservadora en la que la homosexualidad es equiparada a una posesión demoniaca. En el contexto de crecimiento de las iglesias evangélicas en

Brasil destaca la ICC, una iglesia evangélica inclusiva que suscribe una moral sexual conservadora. De acuerdo con su fundador, en todo Brasil la ICC cuenta con 2500 miembros y 20 pastores, más los diáconos y obreros. La iglesia más grande es la de São Paulo a la que asisten aproximadamente 500 personas. La existencia de una iglesia como la ICC, que rompe los paradigmas de las iglesias para la diversidad sexual y de género identificadas en México, encuentra sentido en las palabras de Marcelo Natividade (2005, p. 269), quien señala que la búsqueda del espacio religioso aparece como posibilidad de alivio para la aflicción, para la recuperación de la autoestima y también como necesidad de encuadramiento de la sexualidad en los valores del grupo social de origen.

La ICC se formó en 2006 y para trazar su presencia en el campo religioso brasileño es necesario retomar la trayectoria de su fundador y líder, M. G., de 38 años, abogado, casado con un pastor de la iglesia y padre de dos hijos adoptivos. M. G., creció en una familia católica, pero a los 14 años se convirtió a una iglesia evangélica "porque necesitaba de una cosa que fuera más viva". Fue de los pioneros para la formación de la ICM en Brasil, al ser parte del equipo que traducía los documentos en inglés de la ICM y posteriormente fue líder de la ICM Rio de Janeiro hasta el año 2006, cuando se dio cuenta de que no simpatizaba con la faceta activista de esta iglesia, ni con su moral sexual más abierta, tampoco le gustaba que se hubiera alejado de sus raíces pentecostales para convertirse en una iglesia ecuménica, por lo que decidió fundar la ICC.

La ICC inició en Lapa, por ser un barrio multicultural de Rio de Janeiro, con menos prejuicios hacia los homosexuales, pero la iglesia creció de manera muy rápida y en my poco tiempo abrieron una más en Nova Iguaçu (Rio de Janeiro) y después en Campo Grande (Rio de Janeiro). Actualmente tiene cinco iglesias en Rio de Janeiro, entre ellas la sede nacional en Madureira (un barrio de la ciudad rodeado de varias iglesias evangélicas y que, en contraste, tiene su propia marcha LGBT) además de dos iglesias en São Paulo, una en Belo Horizonte. Próximamente se abrirá una más en Salvador de Bahia y otra más en Rio de Janeiro en el barrio de Pavuna. El crecimiento de esta

iglesia en zonas marginales de la ciudad, coincide con la expansión territorial que el resto de las iglesias evangélicas han realizado para su crecimiento.

Además la ICC tiene planes de transnacionalización, ya que recibe mensajes de personas de EUA, Portugal y Chile que escuchan la programación de su estación de radio y su canal de televisión vía internet, pidiéndoles que abran una iglesia en sus países. En breve estos planes de expansión iniciarán con la traducción de sus materiales al idioma inglés y al idioma español. Como buena iglesia evangélica, el diezmo tiene una presencia importante en el culto, sustentado en la teología de la prosperidad. M. G. señala:

> Nosotros tenemos una visión bíblica del diezmo. Todo miembro de la Contemporánea debe diezmar por un compromiso con su iglesia, como expansión del evangelio. Tenemos más de 15 inmuebles rentados, cuentas de luz, teléfono, tenemos cinco funcionarios, tenemos una gran gama de cosas que son sustentadas todo el mes. Nosotros no cobramos, ni pedimos nada fuera de ese sentido, entonces no encontramos nada más cierto y justo que predicar lo que en la Biblia se dice del diezmo.

M. G. tiene muy claro que por ser una iglesia evangélica inclusiva, la ICC puede ser vista desde otras ópticas que conducen a varios prejuicios:

> La iglesia Contemporánea es un grupo muy específico [...] tenemos dentro de la iglesia dos grupos muy mal vistos en la sociedad: evangélicos y gays. El gay es promiscuo, el evangélico es miserable y un enrollado. Así que tenemos que trabajar duro, dar el doble testimonio de lo que muchas iglesias hacen. Aquí estamos localizados atrás de la sede de la Iglesia AD de Madureira, que es la mayor iglesia de Brasil en términos de denominaciones. Ellos tienen gente de seguridad, pero no por la violencia del barrio, que de vez en cuando aparece, sino porque nosotros somos el Diablo.

La ICC es una iglesia pentecostal en la que se cree en el espíritu santo y en la santidad que se vive día a día. La parte medular para conseguir la santidad está relacionada con la moral sexual, la cual se basa en la monogamia, el matrimonio y la fidelidad. Esta perspectiva tiene sentido en el hecho

de que desde la fundación de la iglesia hasta el año 2014, el porcentaje de feligreses casados pasó del 20% al 70%. M. G. señala:

> Un pecado para nosotros es ir donde otra persona para tener relaciones sexuales, sin ningún compromiso. Para nosotros sigue siendo promiscuidad [...] actuamos como cualquier grupo evangélico. No somos diferentes de cualquier otra iglesia evangélica. Sólo en la comprensión de que la homosexualidad es una cosa normal y natural.

A partir de este panorama se puede plantear que aún cuando el fundador, los pastores y miembros de esta iglesia son portadores de un *habitus* en el que a partir de su identidad sexual y de género disidente buscan acceder a los bienes de salvación, a diferencia de los casos anteriores, no se colocan como sujetos del deseo que libremente ejercen su sexualidad y deciden sobre su cuerpo, más bien se alinean con el régimen que dicta la normalización de la sexualidad, pero desde orientaciones e identidades sexuales y de género no normativas.

Por lo tanto, la ICC constituye una expresión de la normalización de la homosexualidad a la par de la internalización de la moral sexual evangélica, un proceso paradójico, pero que tiene lugar en las predicaciones de los pastores, así como en la evangelización que se vive en la Red de Matrimonios y en la Red de Solteros. Como en muchas iglesias, en la ICC hay una preparación prematrimonial, pero las pautas para la vida conyugal se consolidan en espacios como la Red de Matrimonios en la que se organizan encuentros para dar consejos sobre cómo combatir las dificultad de las relaciones de pareja.

Mientras que la Red de Solteros tiene entre sus propósitos que los integrantes acepten su soltería y no se avergüencen de ella. A. N. apunta: "Lo primero es que la persona acepte su soltería no como una maldición, sino como una mención en espera de una promesa del señor, una bendición para esperar al compañero o a la compañera ideal que el señor tiene reservado para su vida" (A. N. – Pastora de la ICC). Sin embargo, la Red de Solteros

constituye una táctica para controlar el ejercicio de la sexualidad, en las relaciones sexuales prematrimoniales y en la fidelidad. Desde la perspectiva de A. N. las relaciones sexuales pueden ocurrir antes del matrimonio, siempre y cuando no se trate de un simple novio o novia, sino que se tenga la convicción de estar en el futuro con esa persona. La pastora señala:

> Entendemos que lo que la palabra de Dios nos dice es que usted debe salir de la casa de su madre y su padre para vivir un pacto de fidelidad en una relación de compromiso. Esa es la orientación que se da a los solteros. No para 'hoy voy a salir con esta persona, voy a tener relaciones sexuales con esta persona, mañana voy a tener relaciones sexuales con otra persona'. ¿Se pueden tener relaciones sexuales antes del matrimonio? Se puede, pero usted tiene que estar en un compromiso con esa persona, usted debe tener el deseo de vivir juntos, de luchar para construir una familia con esa persona.

Estos criterios también quedan plasmados en el discurso mediático que circula en la página de internet de la iglesia, a través de la cual se puede acceder a un canal de televisión, una estación de radio y varios enlaces a vídeos en YouTube, entre ellos los del programa *Clínica del corazón*, en el que el pastor y fundador M. G. habla sobre los criterios para la elección de las parejas y el desarrollo de la vida amorosa. En la moral sexual de la ICC prácticas como el poliamor, que trastocan normas como la fidelidad y la monogamia son consideradas como cuestiones demoniacas, que se traducen en un acto de infidelidad a la pareja y a Dios.

Desde que M. G. decidió separarse de la ICM de Rio de Janeiro y formar su propia iglesia, tenía claro que su visión del evangelio era muy diferente "a la de una iglesia como la ICM que lucha por los derechos humanos, una iglesia de militancia, una iglesia ecuménica". Su propuesta era prácticamente opuesta, es decir:

> Una iglesia evangélica, que no hablara de militancia, pero que mostrara en la práctica aquello que debe ser una iglesia que acoge homoafectivos. Por ejemplo los grupos de la militancia luchan por un casamiento gay, pero no muestran

> un casamiento gay de fidelidad y de amor dentro de un grupo militancia. ¡No existe! Yo tengo un casamiento de ocho años y dos hijos adoptados, lo cual es un activismo diferente.

Si bien el planteamiento de M. G. no encuentra eco en la realidad, ya que dentro de la propia ICM Betel hay relaciones de pareja de más de 16 años y unidos en matrimonio, lo que su perspectiva deja claro es el peso de la moral sexual evangélica, que incluso puede estar relacionada en el hecho de que en las predicaciones de los servicios religiosos no se hable de homosexualidad y homoafectividad. La perspectiva del fundador es que ese tema se asume con completa naturalidad:

> Simplemente es parte de las personas [...] la gente no quiere sentirse como una minoría. La gente se quiere sentir como todo mundo y en nuestra iglesia la palabra es para todo mundo. Si tienen dudas sobre la Biblia y la homosexualidad organizamos un seminario aparte, también tenemos a la venta un libro y un DVD que habla del tema. Las personas vienen aquí para sentirse bien, no tenemos bandera arcoíris dentro de la iglesia, la gente no levanta la bandera en la iglesia.

Si bien, la perspectiva del fundador sobre el hecho de que una iglesia inclusiva es para todos, no sólo para homosexuales, es totalmente cierta, resulta interesante que no se discutan otros aspectos relacionados con los derechos humanos de las personas LGBT, cuando en muchos sectores son fuertemente estigmatizados y discriminados y más bien, se les inserte en un escenario de una normalidad ilusoria, en el que se ponen en acción performances y discursos que les permiten encuadrarse en las normas, en lugar de situarse en la lucha por la garantía de sus derechos.

Aún cuando M. G. reconoce que los logros de la militancia y de los derechos humanos han provocado cambios importantes en la sociedad, como el matrimonio entre personas del mismo sexo, "hace 10 años nunca me imaginé que iba a estar casado", admite que su iglesia no trabaja por los derechos humanos como militancia, porque "ya hay bastantes organizaciones

que hacen eso, nosotros tenemos una cuestión mucho más de hablar de la palabra de Dios". No obstante, trabajan en una cuestión de acción social que desde su perspectiva también está relacionada con los derechos humanos, como la alimentación básica de 46 niños de la comunidad de Quitungo, mientras que en São Paulo cada mes donan la leche que se requiere en un albergue de niños con SIDA.

Este panorama revela los distintos posicionamientos sobre los derechos humanos que giran en torno al programa de modernidad de cada iglesia (Gauchet, 2004) en el caso de la ICC alejado de los derechos humanos entendidos como militancia LGBT. Sin embargo, es necesario considerar que el hecho de que durante el año 2013 la Comisión de Derechos Humanos y Minorías de la Cámara Federal estuviera a cargo del pastor pentecostal Marco Feliciano, del Partido Social Cristiano, muestra que en Brasil los derechos humanos, ahora con mayor fuerza que en otros momentos, se colocan en una disputa política y religiosa importante, en términos de una moral sexual que debe garantizar derechos y libertades en igualdad. Actualmente, Marco Feliciano permanece como uno de los titulares de esta comisión.

La trayectoria de la ICC permite plantear que en esta iglesia existe una agencia que se ejerce para la inclusión, y el reconocimiento de la diversidad sexual en el campo religioso, pero no para participar en las disputas que se desarrollan para construir una moral sexual heterodoxa y post-heteronormativa (*queer*). Por lo que, la moral sexual se vive en el marco de la ortodoxia moral y religiosa, es decir como un transitar entre las pautas, entre las normas, insertándose en un sistema de "normalización" religiosa (evangélica-pentecostal).

REFLEXIONES FINALES

El panorama presentado revela un interesante proceso de transnacionalización de las iglesias para la diversidad sexual y de género, las cuales asumen dinámicas particulares en los contextos nacionales y locales. Dichas dinámicas,

se insertan en procesos sociales más amplios, como la secularización de la moral y la cultura, el movimiento LGBT mexicano y brasileño, la dictadura militar brasileña de la década de 1960 y el proceso de redemocratización en este país de la década de 1980. No obstante, las dinámicas particulares de estas iglesias en el campo religioso también se definen por las agencias de los liderazgos, por las identidades que los integran y por las maneras como se construye la militancia en el espacio religioso y en el espacio público.

Por una parte, las trayectorias de las iglesias y grupos para la diversidad sexual revelan una pluralización y polarización de la moral sexual y de género, la cual, siguiendo a Marcel Gauchet (2004), deja ver los diversos "programas de modernidad" puestos en circulación por las iglesias, los cuales nos colocan en los extremos ante una iglesia militante y activista de los derechos humanos de las personas LGBT y frente a una iglesia evangélica inclusiva, que además es la iglesia para la diversidad sexual con la mayor membresía en todo Brasil, hecho que, sin duda, tiene relación con el crecimiento político y religioso de las iglesias evangélicas en este país.

Por otra parte, la trayectoria de una iglesia como la ICM tanto en México como en Brasil, revela un tipo de militancia que obliga a pensar de manera distinta el papel de las religiones en el espacio público y en la defensa de los derechos humanos. De acuerdo con Paula Montero (2012, p. 169) la autoridad de la obra weberiana sobre los modos de formular las cuestiones relativas a la esfera religiosa, enraizó en el campo de las ciencias sociales la percepción de que la separación entre el dominio de lo religioso y el dominio de lo político es auto-evidente. Sin embargo, como lo señala Emerson Giumbelli (2008, p. 95) existen modos de presencia de lo religioso, que permiten legítimamente el reconocimiento de lo religioso en el espacio público, modos que dialogan con el principio de laicidad, aunque no se definen sólo por él.

De acuerdo con Maria das Dores Campos Machado (2006, p. 19-20, traducción mía):

> El camino para la comprensión del estatuto de la religión en el mundo moderno sería abandonar el sesgo ideológico que caracteriza como ilegítima toda o cualquier actuación pública de las religiones y verificar las diferentes posibilidades de articulación de los grupos confesionales con una sociedad política. En un primer escenario se podría pensar la entrada de la religión en la esfera pública para proteger no sólo su propia libertad religiosa, sino todas las libertades y derechos modernos y el propio derecho de existencia de una sociedad civil y democrática. Y en ese caso la religión estaría ayudando a constituir y/o mantener el orden social y la política liberal [...] En esa perspectiva, el modelo liberal de separación de esferas pasa a ser una de las varias modalidades posibles de relación del Estado con las religiones.

Desde esta perspectiva, la ICM en el contexto brasileño actual y en el mexicano desde mediados de la década de 1980, es un caso paradigmático para repensar la presencia de las religiones en el espacio público de manera conjunta a la defensa de los derechos humanos para las personas LGBT. Mientras que la existencia de una iglesia como la ICC revela la importancia del derecho a existir en una sociedad democrática.

Casos como el del Grupo Fidelidad, el Grupo Diversidad Católica y la ICM, tanto el contexto mexicano como en el brasileño, revelan cómo las iglesias para la diversidad sexual y de género han generado espacios de inclusión desde la normalización que implica el reconocimiento de la diversidad sexual para el acceso a los bienes de salvación en un marco de igualdad. Sin embargo, dicha normalización no implica un seguimiento de los marcos morales, sino más bien su transgresión y re-significación, es decir, no es una normalización que se traduce en alienación sino en autonomía: una autonomía para ser creyente y LGBT. Por lo que la inclusión-normalización que se produce en las iglesias y grupos para la diversidad sexual contribuye al desarrollo del proceso de secularización y revela las múltiples facetas de la sociedad del porvenir, que de acuerdo con Gauchet deja de estar organizada por la creencia.

> Es directamente a partir de la constitución de los creyentes en sociedad [...] que emerge la sociedad sin creencia – entendámonos: una sociedad que puede

> incluso comportar una mayoría de creyentes; pero que no está organizada por la creencia [...] A partir de este conjunto de trazos y recorrido que diseñan, podemos precisar mejor qué es una sociedad que funciona por fuera de la religión. En primer lugar, es una sociedad cuyo tiempo dominante no es más el pasado de origen, ni el presente de la trascendencia, *sino el porvenir*. Sociedad que tiende a organizarse enteramente en vista de su propia producción en el tiempo [...] La ideología será el discurso de la sociedad sobre sí misma, encargado a la vez de explicar su historia, justificar las elecciones a las que palea por su trabajo político, y ofrecer definición del porvenir (Gauchet, 2004, traducción mía, cursivas en el original).

Finalmente, es necesario destacar que la perspectiva comparada de las iglesias para la diversidad sexual y de género en el campo religioso mexicano y brasileño deja al descubierto movimientos paradójicos que van de la pluralización a la polarización de las expresiones de la diversidad, así como del ejercicio a la contraposición de la libertad sexual y la libertad religiosa. Por lo que los agentes de estas iglesias pueden colocarse en un espacio en el que se intersecta el campo religioso con el campo político y el campo de la sexualidad y el género como agentes para la producción o la reproducción. Asimismo los líderes y miembros de estas iglesias pueden ejercer su agencia para reafirmarse como sujetos del deseo y sujetos creyentes o para mantenerse como sujetos creyentes dentro de la ortodoxia moral y religiosa.

REFERENCIAS

A. N. *Pastora de la ICC*: testimonio. Entrevistadora: K. Bárcenas Barajas. Rio de Janeiro, 29 jun. 2014. Entrevista concedida para el proyecto Iglesias para la diversidad sexual y de género: trayectorias y perspectivas comparadas del campo religioso en Brasil y México.

ANÓNIMO. *Homosexual católico en el Primer Encuentro Nacional de Católicos LGBT:* testimonio. Entrevistadora: K. Bárcenas Barajas. Rio de Janeiro, jun. 2014. Entrevista concedida para el proyecto Iglesias para la diversidad sexual y de género: trayectorias y perspectivas comparadas del campo religioso en Brasil y México.

BIRMAN, Patricia. Transas e transes: sexo e gênero nos cultos afro-brasileiros, um sobrevôo. *Rev. Estud. Fem.*, Florianópolis, v. 13, n. 2, p. 403-414, aug. 2005.

BOBBIO, Norberto. *Norberto Bobbio:* el filósofo y la política. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.

BOURDIEU, Pierre. Génesis y estructura del campo religioso. *Relaciones*, Zamora, México, v. XXVII, n. 108, p. 29-83, Otoño 2006.

CAMPOS, Leonildo Silveira. De "políticos evangélicos" a "políticos de Cristo": la trayectoria de las acciones y mentalidad política de los evangélicos brasileños en el paso del siglo XX al siglo XXI. *Ciencias Sociales y Religión*, Porto Alegre, año 7, n. 7, p. 157-186, sept. 2005.

CASTORIADIS, Cornelius. *La institución imaginaria de la sociedad*. Buenos Aires: Tusquets Editores, 2010.

C. S. *Líder de Diversidad Católica*: testimonio. Entrevistadora: K. Bárcenas Barajas. Rio de Janeiro, 14 ago. 2014. Entrevista concedida para el proyecto Iglesias para la diversidad sexual y de género: trayectorias y perspectivas comparadas del campo religioso en Brasil y México.

DOUGLAS, Mary. *Pureza y peligro:* Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú. Madrid: Siglo XXI, 1973.

EISENSTADT, Shmuel N. Modernidades múltiplas. *Sociologia, Problemas e Práticas*, Lisboa, n. 35, p. 139-163, abr. 2001.

ESPEJO, Juan Cornejo. La homosexualidad como una construcción ideológica. *Límite:* Revista de Filosofía y Psicología, Tarapacá, Chile, v. 2, n. 16, p. 83-108, 2007.

FACCHINI, Regina. Histórico da luta de LGBT no Brasil. *Conselho Regional de Psicologia,* São Paulo, [20--]. Disponible en: <http://www.crpsp.org.br/portal/comunicacao/cadernos_tematicos/11/frames/fr_historico.aspx>. Aceso en: 18 jul. 2014.

GAUCHET, Marcel. *La democracia contra sí misma*. Rosario: Homosapiens Ediciones, 2004.

GIUMBELLI, Emerson. A presença do religioso no espaço público: modalidades no Brasil. *Relig. soc.*, Rio de Janeiro, v. 28, n. 2, p. 80-101, 2008.

GRUPO ORGULLO HOMOSEXUAL DE LIBERACIÓN (GOHL). *Crisálida:* Órgano de Difusión del *G*OHL, Guadalajara, n. 1, agosto 1983a.

_____. *Crisálida*: Órgano de Difusión del GOHL, Guadalajara, n. 4, nov. 1983b.

_____. *Crisálida*: Órgano de Difusión del GOHL, Guadalajara, n. 5, dic. 1983c.

_____. *Crisálida*: Órgano de Difusión del GOHL, Guadalajara, n. 9, sept. 1984.

_____. *Crisálida*: Órgano de Difusión del GOHL, Guadalajara, n. 11, sept. 1985.

GOMES, Edlaine; NATIVIDADE, Marcelo; MENEZES, Rachel Aisengart. Proposições de leis e valores religiosos: controvérsias no espaço público. In: DUARTE, Luis et al. (Org.). *Valores religiosos e legislação no Brasil:* a tramitação de projetos de lei sobre temas controversos. Rio de Janeiro: Garamond; FAPERJ, 2009. p. 15-44.

GONZÁLEZ, Fernando. *La recepción del psiconálisis por algunos catolicismos.* 2013. Trabajo presentado en el 16º Encuentro de la Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México, Tijuana, 2013.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA, GEOGRAFÍA E INFORMÁTICA (INEGI). *Censo de Población y Vivienda 2010*. México, D.F.: INEGI, 2011. Disponible en: <http://www.inegi.org.mx>. Aceso en: 12 jul. 2013.

JESUS, Fátima Weiss de. *Unindo a cruz e o arco-íris*: Vivência Religiosa, Homossexualidades e Trânsitos de Gênero na Igreja da Comunidade Metropolitana de São Paulo. 2012. Tesis (Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social)–Universidade Federal de Santa Catarina, Santa Catarina, 2012.

L. C. *Presbítera de la ICM Betel*: testimonio. Entrevistadora: K. Bárcenas Barajas. Rio de Janeiro, 29 jun. 2014. Entrevista concedida para el proyecto Iglesias para la diversidad sexual y de género: trayectorias y perspectivas comparadas del campo religioso en Brasil y México.

MACHADO, Maria das Dores. *Política e religião:* A participação dos evangélicos nas eleições. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2006.

MACHADO, Maria das Dores; PICCOLO, Fernanda (Org.). *Religiões e Homossexualidades*. Rio de Janeiro: FGV, 2010.

MARIANO, Ricardo. Expansão pentecostal no Brasil: o caso da Igreja Universal. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 18, n. 52, p. 121-138, dec. 2004.

METROPOLITAN COMMUNITY CHURCH. *Fact sheet*. Sarasota, FL: Metropolitan Community Churches, 2013. Disponible en: <http://mcc-church.org/download/miscellaneous/ MCC%20FACT%20SHEET%20 February%202013.pdf>. Aceso en: 20 abr. 2014.

METROPOLITAN COMMUNITY CHURCH. *Global Presence of Metropolitan Community Churches*. Sarasota, FL: Metropolitan Community Churches, 2012. Disponible en: <http://mccchurch.org/files/2009/08/MCC-GLOBAL-PRESENCE-as-of-June-23-2012.pdf>. Aceso en: 20 abr. 2014.

METROPOLITAN COMMUNITY CHURCH. *1968-2008:* Forty Years of Faith, Hope and Love! Victoria, Canada: Trafford Publishing, 2008.

M. G. *Fundador de la ICC*: testimonio. Entrevistadora: K. Bárcenas Barajas. Rio de Janeiro, 25 jun. 2014. Entrevista concedida para el proyecto Iglesias para la diversidad sexual y de género: trayectorias y perspectivas comparadas del campo religioso en Brasil y México.

M. L. *Pastor de la ICM Betel*: testimonio. Entrevistadora: K. Bárcenas Barajas. Rio de Janeiro, 19 jun. 2014. Entrevista concedida para el proyecto Iglesias para la diversidad sexual y de género: trayectorias y perspectivas comparadas del campo religioso en Brasil y México.

MODESTO, Edith. *Mãe sempre sabe?* Mitos e verdades sobre pais e seus filhos homossexuais. Rio de Janeiro: Record, 2008.

MONTERO, Paula. Religião, Laicidade e Secularismo. Um debate contemporâneo à luz do caso brasileiro. *Cultura y religión*, Iquique, Chile, v. VII, n. 2, p. 13-31, jun./dic. 2013.

_____. Controvérsias religiosas e esfera pública: repensando as religiões como discurso. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 32, n. 1, p. 167-183, 2012.

NATIVIDADE, Marcelo. Homossexualidade masculina e experiência religiosa pentecostal. In: HEILBORN, Maria Luiza et al. *Sexualidade, família e ethos religioso*. Rio de Janeiro: Garamond, 2005. p. 247-272.

NATIVIDADE, Marcelo; LOPES, Paulo Victor. Os direitos das pessoas GLBT e as respostas religiosas: da parceria civil à criminalização da homofobia. In: DUARTE, Luis et al. (Org.). *Valores religiosos e legislação no Brasil:* a tramitação de projetos de lei sobre temas controversos. Rio de Janeiro: Garamond; FAPERJ, 2009. p. 71-99.

SÁNCHEZ, Luis Arturo. ¡*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. 2003. Tesis (Maestría en Antropología Social)–Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, D.F., 2003.

SIMÕES, Julio A.; FACCHINI, Regina. *Na trilha do arco-íris:* do movimento homossexual ao LGBT. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2009.

TORRE, Renée de la. El conservadurismo católico: ¿defensa o intolerancia de la otredad? *Revista religiones y sociedad*, México, D.F., n. 4, p. 25-42, sept. 1998.

VELASCO, Irene. La mayoría de los obispos, a favor de una apertura hacia los divorciados y los homosexuales. *El mundo,* Roma, 18 oct. 2014. Disponible en: <http://www.elmundo.es/internacional/2014/10/18/5442a90a268e3e77188b4584.html>. Aceso en: 20 abr. 2014.

Recebido em: 12/08/2015

Aprovado em: 24/10/2015