



CENTRO DE ESTUDIOS SOCIOLÓGICOS

PROGRAMA INTERDISCIPLINARIO DE ESTUDIOS DE LA MUJER

**La producción del espacio *queer* religioso. Los casos de la Iglesia Católica
Ecuménica en Guadalajara y la Comunidad Católica Efetá en la Ciudad
de México.**

Tesis que presenta

David Román Islas Vela

Para obtener el título de

Maestro en Estudios de Género

Director

Dr. Roberto Blancarte Pimentel

Lectoras

Dra. Verónica Crossa

Dra. Karina Bárcenas

Ciudad de México, 2018

Agradecimientos

Quiero agradecer a El Colegio de México y al Programa Interdisciplinario de Estudios de la Mujer por haberme dado la oportunidad de realizar esta investigación que se había gestado desde mi formación como geógrafo humano. También quiero agradecer al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología por el apoyo brindado durante estos dos años de estudio en la maestría.

Sin lugar a duda, esta investigación no hubiera sido posible sin la participación de los miembros de la Iglesia Católica Ecuménica y de Efetá quienes abrieron la intimidad de sus espacios y compartieron su espiritualidad conmigo. Gracias por haberme acogido y hacerme sentir parte de su comunidad.

También quiero agradecer a mi comité de tesis por sus aportes. Al Dr. Blancarte, mi más profundo agradecimiento por el interés y disposición durante la confección de esta tesis. Por sus generosas aportaciones para reflexionar el fenómeno religioso desde una perspectiva de género, que sin duda me enriquecieron. A la Dra. Karina Bárcenas, por sus comentarios y el entusiasmo mostrado en las lecturas realizadas en cada etapa de mi investigación. A la Dra. Verónica Crossa, por su colaboración como lectora y sus comentarios oportunos desde una mirada geográfica.

Agradezco también a las profesoras del PIEM: Cristina Herrera, Karine Tinat, Ana María Tepichín, Camelia Romero y Gabriela Cano.

Gracias a Mauricio, por haberme acompañado en este camino. A mis sobrinos Leonel, Paola, Brandon y Braulio, por el amor y el lazo indeleble que siempre nos unirá. A mi mejor amiga Alejandra, por cobijarme en los momentos difíciles y por compartir otros tantos de júbilo. Gracias infinitas por estar siempre.

A mi madre Cristina, por ser una pieza fundamental en mi formación profesional. Gracias por alentarme a seguir siempre adelante. Por último quiero agradecer a mi hermana Wendy, quien no ha podido estar presente en esta etapa de mi vida. Gracias por haber sido siempre mi cómplice y mi refugio. ¡A ti te dedico este logro!

“Dios no ha muerto, pero ya no tiene tiempo de enterarse de todo o,
si lo hace, desiste de la lluvia de fuego sobre Sodoma y Gomorra,
y al prescindir de su pedagogía ígnea
inaugura el amplio criterio”.

Carlos Monsiváis

Salvador Novo. Lo marginal en el centro

Índice

Introducción.....	5
Capítulo I. Mirar, observar y analizar el género: lo <i>queer</i> y la religión a través del espacio.....	12
1.1 El espacio y su dimensión existencial.....	13
1.2 Una geografía de la religión, de la religiosidad y de lo secular.....	22
1.3 La espacialización del género y la <i>queerificación</i> de los espacios.....	27
Capítulo II. Marcando las rutas metodológicas para hacer <i>cognitae</i> el campo <i>queer</i> religioso.....	34
2.1 Los estudios de caso: espacios con sentido humano, subversivo y religioso.....	35
2.2 Rutas metodológicas para explorar la <i>terrae incognitae queer</i>	40
2.3 Haciendo <i>cognitae</i> el trabajo de campo. De los espacios <i>online</i> al campo experiencial.....	42
Capítulo III. Las contrasexualidades y la socavación de la secularización heteronormada.....	45
3.1 La irrupción de la Nueva Sodoma en el espacio secular.....	46
3.2 Los espacios del pecado en Guadalajara y Ciudad de México.....	51
Capítulo IV. La topogénesis del espacio <i>queer</i> religioso.....	60
4.1 La concepción de las espacialidades.....	61
4.2 La estructuración espacial.....	64
4.3 La toponimia.....	72
Capítulo V. La <i>queerificación</i> de lo sagrado y la sacralización de lo <i>queer</i>.....	76
5.1 Las topofobias católicas: la subversión del género binario y la agencia <i>queer</i>	77
5.2 Las topofilias <i>queer</i> : deconstruyendo el género y articulando espacialidades.....	88
Capítulo VI. Una <i>queerificación</i> religiosa de la ciudad.....	102
6.1 Entre el Dios <i>queer</i> y las contrasexualidades religiosas.....	102
6.2 La Catedral de San Martín y la politopía de Efetá: dos territorios <i>queer</i> religiosos urbanos.....	118
Conclusiones. El cuerpo, primer productor de la ciudad.....	137
Referencias.....	144

Introducción

“No quiero decir que el género no sea a veces un juego, un placer, una diversión y una fantasía; sin duda lo es”.

Judith Butler
Deshacer el género

Cuestionar el espacio para poder dar cuenta de los fenómenos sociales ha sido trabajo de la geografía humana desde que el pensamiento humanista se enfocó en analizar cómo la experiencia de los sujetos es capaz de configurar lugares y territorios. En este sentido, la lectura existencial que Alicia Lindón (2012) hace sobre el espacio, eleva a éste a una categoría más allá de la cosificación material, puesto que todo lo que está relacionado con la existencia de los seres humanos no debe ser un objeto inerte. El espacio es el vehículo para poder construir una existencia material, es decir, que la experiencia de los seres humanos se queda plasmada en los lugares para dar cuenta de su transitar por el mundo.

De esta manera, el género tiene una dimensión espacial que, como constructo social y cultural, es preexistente en el discurso y performativo en tanto que es resultado de la repetición de reglas y normas que se imprimen en el espacio para regular las acciones de los hombres y las mujeres (Soto, 2010; Valentine, 2003; Rose, 2007). De esta manera, la naturalización del espacio como heterosexual influye en las experiencias de los sujetos y es el vehículo por el cual también se disciplina el género. Sin embargo, como Butler (1990) lo menciona, el género no es fijo ni inamovible, por lo tanto, los sujetos que no se adscriben a la matriz heterosexual lo desestabilizan y en esa maleabilidad del género éstos encuentran la agencia para poder apropiarse de espacialidades y adscribir e imprimir en ellas su existencia subversiva y queer. Lo *queer* como concepto teórico permite comprender el proceso de irrupción, subversión y desestabilización del género heteronormado (Butler, 1990; De Lauretis, 1991), cuyo punto de ruptura son la sexualidad y las múltiples de formas de poder ejercerla, ampliando así el espectro de identidades y evidenciando la fluidez de la categoría género.

En este sentido, con la secularización del mundo occidental, los sujetos que históricamente han subvertido el género binario han podido anclar sus existencias y tener representatividad mediante la apropiación de espacialidades donde han podido sociabilizar y adquirir un empoderamiento como actores sociales políticos. Así, el desprendimiento del pensamiento religioso en la vida social, cultural, política, pero principalmente económica, permitió que los sujetos no heterosexuales pudieran encontrar áreas de oportunidad para conformar espacios de autodeterminación, solidaridad, reconocimiento y un sentido de justicia con el fin de acceder a derechos y el reconocimiento como sujetos sociales (Kabeer, 2005). Los bares han sido la piedra angular para el desarrollo de zonas de tolerancia y barrios exclusivos para sexualidades no heteronormadas (Achilles, 1998; Santos, 2006). Por lo tanto, desde los disturbios de Stonwall en 1969, como primera manifestación política, los negocios enfocados a este sector poblacional fungieron como espacios de reivindicación social y de politización. Así, ya en las décadas subsecuentes y con el desarrollo de la política económica neoliberal, las identidades gay y lésbica se espacializaron y pudieron encontrar aceptación mediante las dinámicas del mercado (Achilles, 1998).

De esta manera, en México desde los años setenta comenzaron a emerger zonas de tolerancia para las sexualidades no heteronormadas en las grandes ciudades del país, como Ciudad de México, Guadalajara, Monterrey, Puebla y Puerto Vallarta. Con lo cual los negocios enfocados a este sector poblacional han podido legitimar identidades y sexualidades que irrumpen y subvierten el modelo de vida heteronormado. Sin embargo, pareciera que la única forma de constituir identidades no heteronormadas y de obtener reconocimiento como actores sociales es mediante las dinámicas económicas. Ello no permite visibilizar otros espacios desde donde se alzan voces alternas y se configuran identidades que también hacen una crítica e irrumpen el modelo heteropatriarcal, tales como los espacios religiosos, que también son resultado del proceso de secularización de las ciudades, por lo tanto, hay una reapropiación de los valores religiosos para reivindicarse como existencias dignas y vivibles fuera de la norma heterosexual.

En este sentido, las espacialidades *queer* religiosas contribuyen a la desestabilización del género, a la naturalización de prácticas no heteronormadas y a la

secularización de la sociedad, puesto que han anclado otras formas de vivir el ostracismo sexual y las prácticas religiosas. Con base en ello, esta investigación ha retomado dos casos de comunidades católicas con estas características, la primera es la Iglesia Católica Euménica en Guadalajara, Jalisco; y la segunda la Comunidad Católica Eféta asentada en la Ciudad de México. En torno a ello, se han planteado dos preguntas. La primera, ¿cuál es el proceso de espacialización de estas comunidades católicas como espacios *queer* religiosos desde donde emergen otras formas de constituir identidades no heteronormadas? Y la segunda, ¿de qué manera las diferentes formas de espacialización de ambos grupos católicos intervienen e influyen en los congregantes con relación a la constitución de identidades, el sentido de las performatividades, las experiencias religiosas, el arraigamiento y vínculo en y con estos espacios *queer* religiosos?

Esta investigación permite visibilizar otros espacios que aprehenden las identidades contrasexuales o de los sujetos contrasexuales, entendiendo éstos como aquellos sujetos que transgreden todas las normas heterosexuales que rigen el género binario, constituyendo nuevas formas identitarias a partir de prácticas que contravengan los estatutos dominantes (Preciado, 2002; 2003), lo que le brinda e imprime un sentido *queer*. Las espacialidades *queer* religiosas permiten cuestionar y vislumbrar otras formas de vivir el ostracismo sexual y la constitución de identidades no heteronormadas, más allá de los convencionalismos y estereotipos respecto a la diversidad sexual, tales como áreas comerciales gay, o bien, los espacios sexualizados para el trabajo sexual. Por ejemplo, la Zona Rosa y la Glorieta de Insurgentes en la Ciudad de México, o los bares gais del Nuevo Centro Histórico y la Plaza Tapatía en Guadalajara.

De esta manera, la presente investigación está confeccionada para indagar y analizar en el proceso de configuración de la ICE y de la comunidad Eféta como espacios *queer* religiosos, prestando atención minuciosa al vínculo que hay entre el discurso religioso, las experiencias religiosas y las identidades de las contrasexualidades como elementos productores del espacio.

El propósito de esta investigación me llevó a plantear varias interrogantes. Primero, ¿cuál fue el momento de ruptura de estos grupos religiosos con la Iglesia católica

hegemónica? y ¿cómo fue el proceso de apropiación de los espacios de la ICE y de Efetá? Ambas preguntas apuntan al análisis del proceso de territorialización mediante la desestabilización del género que encuentra cabida en la constitución de la agencia por parte de las contrasexualidades para subvertir el género binario y los estatutos religiosos de la Iglesia hegemónica.

Además de ello, la interrogante en torno a *¿cómo el discurso y los rituales religiosos de la ICE y de Efetá modelan sus espacialidades para constituir y experimentar desde otra posición identidades no heteronormadas?*, me permite considerar que el género como una categoría discursiva puede ser espacializado en el cuerpo al ser encarnado y performado por las contrasexualidades. Por ello, uno de los ejes articuladores de esta investigación fue analizar el proceso de configuración de la ICE y de las espacialidades de la comunidad Efetá como espacios *queer* mediante la comprensión del discurso religioso, las prácticas socio-religiosas, experiencias y las performatividades que se llevan a cabo en los templos. Finalmente, todo espacio está en continua interacción con otros mediante la movilidad de los actores sociales. Por esta razón, fue importante objetivar las dinámicas espaciales de la ICE y de Efetá con relación a su estructuración territorial, para responder a la pregunta *¿cuál es la relación que mantienen las espacialidades de la ICE y Efetá con el entorno en el que están insertos?*

Teniendo en cuenta estas interrogantes y estos propósitos, la presente investigación partió de las siguientes premisas que fungieron como ejes direccionales de la misma:

1. El cuestionamiento de las ideas binarias heteropatriarcales y de los estereotipos de los gais y lesbianas, a partir del discurso, el ritual y las prácticas religiosas son lo que permiten que, en los espacios *queer* religiosos de la ICE y Efetá, las identidades de las contrasexualidades adquieran sentido, y por lo tanto que adscriban estos espacios religiosos a sus territorialidades cotidianas para poder comprender su posición de otredad como sujetos en el mundo heteropatriarcal.
2. Las iglesias se conforman como espacios *queer*, no sólo con base en las reinterpretaciones realizadas a los textos religiosos, sino también por el conglomerado de experiencias y performatividades de los congregantes,

provenientes de diversos contextos socioeconómicos de la ciudad, pero que confluyen en estos centros religiosos para darle sentido a sus identidades.

3. Si por alguna razón los lugares varían para la realización de sus prácticas religiosas, se podría considerar que los espacios queer religiosos tienen un sentido politópico¹ de las experiencias religiosas y de identidad, es decir, en que cada espacio en el que alternan las prácticas religiosas se va vaciando de significados, experiencias y emociones dando por resultado la conformación de un entramado de conexiones simbólicas en le brindan un mismo sentido de lugar pese a no ser los mismos espacios físicos.
4. El lenguaje es fundamental para la conformación del género, y por ende para las performatividades de los sujetos. Por lo tanto, las iglesias como espacios *queer* también son producidos mediante el lenguaje. Es decir, mediante la discursividad religiosa y de género, a partir de la reinterpretación de los textos sagrados, el lenguaje no excluyente ni de condena, el sentido crítico y político respecto a los dogmas religiosos hegemónicos y heteropatriarcales. Aunado a que las autoridades y los miembros de las comunidades se asuman como parte de las sexualidades periféricas, visibilizándose y empoderándose a través del discurso propio y de su agencia, impreso en sus diversas espacialidades.

Con base en todo lo anterior, esta investigación está estructurada en 5 capítulos. En el primero de ellos se trazan los ejes teóricos en los cuales esta investigación ha sido confeccionada. Al ser una investigación planteada desde la geografía humana, el primer eje teórico que se discute es el espacio y su dimensión fenomenológica y humanista; el segundo eje trazado es el fenómeno de la religión y la secularización. Y finalmente, el último eje teórico objetiva la discusión del género, el concepto teórico *queer* y las contrasexualidades. Aunque los ejes teóricos del género y la religión en su mayoría provienen de disciplinas como la filosofía, la antropología y la sociología, el papel del

¹ Cabe mencionar que lo politópico hace referencia a múltiples experiencias espaciales que los sujetos articulan por un mismo hilo conductor (Radkowsky, 2002). Ello hace que el espacio, aunque no esté físicamente continuo mantenga una cohesión. Por ello, es útil considerar la noción de territorio, no sólo en su dimensión clásica de espacio físico continuo o naturalista, sino más bien como espacios físicamente separados pero que a través de la urdimbre de significados están unidos y le brindan sentido a la existencia de los individuos, en este caso religioso y de género.

geógrafo humano es darle una lectura espacial, y para partir de ello cuestionar los fenómenos socio-espaciales, considerando que el espacio es el vestigio material y simbólico de la existencia de los seres humanos.

En el segundo capítulo, ya con una dirección teórica fundamentada, se presenta el camino metodológico y la construcción del trabajo de campo. En un primer apartado se presentan los estudios de caso analizados, la Iglesia católica Ecuménica en Guadalajara, Jalisco y la Comunidad Católica Eféta en la Ciudad de México. En un segundo apartado se exponen los métodos y técnicas utilizados. Y finalmente, en el último apartado de este capítulo se redacta la estancia en campo.

El tercer capítulo está conformado por dos apartados los cuales ponen a discusión las condiciones socio-espaciales, culturales, religiosas y políticas en las cuales se producen los espacios *queer* religiosos de la ICE y de Eféta. El primero de ellos pone a discusión el marco laico y secular de México en el cual han emergido las contrasexualidades. Ello dilucida el nivel de secularización al cual se enfrentan. En el segundo apartado, se contextualiza la irrupción de espacialidades *queer* en Guadalajara y en la Ciudad de México que cimentaron las bases para la politización de las contrasexualidades como actores sociales que contribuyen a las dinámicas urbanas.

El cuarto capítulo titulado *La topogénesis del espacio queer religioso* responde al análisis del origen y del proceso de conformación espacial de la ICE y de Eféta. En este análisis se identificaron tres elementos de la topogénesis espacial: la concepción, la estructuración espacial y la toponimia. El primero de ellos refiere a la forma de idealizar un espacio para poder materializar las experiencias religiosas desde la posición de las contrasexualidades. El elemento de la estructuración implica la forma de organización espacial, tanto en su materialidad como en su subjetividad. El tercer y último elemento de la topogénesis es la toponimia cuya carga significativa en nombramiento espacial dilucida la forma de articulación socio-espacial y los objetivos que se tienen como comunidades religiosas.

El quinto capítulo es un abordaje analítico sobre el momento de ruptura de las contrasexualidades con relación a sus experiencias espaciales religiosas. Así, en el primer apartado se analizan las experiencias religiosas negativas llamadas topofobias, desde donde la agencia como sujetos contrasexuales cobra sentido. Y en un segundo apartado, se apunta a la construcción de topofilias en las espacialidades de la ICE y Eféta, como espacios apropiados y arraigados para dar performatividad a las identidades no heteronormadas.

En el último capítulo analítico se ahonda en el proceso de configuración de las espacialidades de la ICE y de Eféta como territorios. Por ello, el primer apartado está enfocado en el análisis de las poéticas y políticas religiosas que delimitan las fronteras de dicho territorio como producto de la instauración de un sistema de convivencia, de práctica religiosa y de las experiencias espaciales de los congregantes. En el apartado siguiente, se hace un análisis de las interacciones espaciales del territorio de la ICE y de Eféta en el entorno en el que se desenvuelven.

Finalmente, se presentan algunas reflexiones dirigidas hacia la importancia que tienen el estudio de los espacios *queer* religioso para dar cuenta de realidades no heteronormadas que no están enclavadas en la esfera económica y que contribuyen al proceso de queerificación y secularización del espacio urbano.

Capítulo I. Mirar, observar y analizar el género: lo *queer* y la religión a través del espacio

“La espacialidad también se moviliza y se proyecta en las prácticas y por lo mismo, se constituye como en una circunstancia permanente de la vida, de la cual emana la condición de habitante en el sentido existencial de la expresión”

Alicia Lindón

¿Geografía de lo imaginario o la dimensión imaginaria de las geografías?

La dimensión espacial de la sociedad no ha sido ajena en la conformación de la teoría social. La problematización de la espacialidad social comenzó a darse desde el inicio de la institucionalización de las ciencias sociales, por ejemplo, en la geografía con Ratzel y Vidal de La Blache, en la sociología y la antropología con Georg Simmel y Robert Park e inclusive desde la filosofía con Martín Heidegger. En este sentido, este primer capítulo tiene como objetivo poner a dialogar las teorías que sustentan la investigación aquí planteada. La particularidad de éste es la problematización del vínculo entre el género y la religión desde una mirada geográfica, es decir, poner a discusión la espacialidad de dichos fenómenos.

Cabe señalar que gran parte del cuerpo teórico de la geografía humana se ha constituido en comunicación con otras disciplinas sociales, principalmente se ha nutrido de la sociología y la antropología (Lindón y Hiernaux, 2010). Por lo tanto, es importante mencionar que el trabajo teórico y estos puentes interdisciplinarios han permitido que la lectura, reflexión y análisis de los geógrafos humanos sobre dichas teorías sea espacial. De esta manera, los ejes teóricos que corresponden al género y la religión adquieren una interpretación desde la mirada geográfica.

El primer eje teórico y de discusión en este capítulo lleva por título *El espacio y su dimensión existencial*. En éste se presenta una discusión sobre el objeto de estudio y concepto clave de la geografía humana: el espacio. Aunado a ello, se hace énfasis en la forma como se problematiza el fenómeno social que a esta investigación concierne desde el vital espacial, mismo que es punto de convergencia para la geografía de género, la geografía *queer* y la geografía de la religión. En el segundo apartado se presenta el eje

teórico en el cual se sustenta esta investigación respecto al fenómeno religioso, rescatando así, los conceptos de religión, religiosidad y secularización. Finalmente, el último apartado teórico corresponde a la discusión sobre género desde la perspectiva de las feministas de la tercera ola, poniendo énfasis en la conceptualización de lo queer, la performatividad y el rol que juega el lenguaje en la constitución del género.

1.1 El espacio y su dimensión existencial

El objeto de estudio de la geografía es la configuración de los espacios a partir del análisis de las relaciones físicas, naturales o sociales. Sin embargo, la dimensión espacial no sólo ha sido del interés geográfico, sino que también otras disciplinas, como la sociología y la antropología, se han interesado en él con relación a la sociedad. Esto quiere decir que el espacio no es neutro y que su singularización (el lugar) es producto de las acciones de los seres humanos en y con él (Ortega, 2000),

La preocupación por la relación espacio-sociedad desde una dimensión simbólica y subjetiva se gestó en las ciencias sociales en el marco del interés por las cuestiones urbanas. La Escuela de Chicago, la sociología francesa y la filosofía fueron los primeros en cuestionar la singularización del espacio urbano a partir de las prácticas sociales en su dimensión existencial, subjetiva y simbólica (Lindón y Hiernaux, 2010; Claval, 2002). De forma paralela a estos nuevos enfoques espaciales, la geografía humana estaba enfocada en la descripción, el mapeo y la elaboración de monografías sobre los lugares singularizados por las actividades humanas, conceptualizadas como géneros de vida por el geógrafo francés Vidal de La Blache (Lindón y Hiernaux, 2010; Ortega, 2000; Claval, 2002)².

La concepción del espacio como un producto social permitió otorgarle la importancia necesaria para la comprensión de los fenómenos sociales. Ejemplo de ello,

² Cabe señalar que en el posibilismo geográfico desarrollado en la Escuela Francesa de Geografía por Vidal de la Blache y Lucien Febvre, se revertió la idea del determinismo ambiental de Friedrich Ratzel y Ellen Churchill en la que los seres humanos están condicionados por la naturaleza. De esta manera, el posibilismo geográfico replanteó la relación espacio-sociedad colocando a los grupos humanos como agentes activos modificadores del espacio, aunque no desde una dimensión simbólica, sino más bien en su materialidad (Ortega, 2000). Años más tarde Carl Sauer desde la geografía cultural de la Escuela de Berkeley en Estados Unidos, aporta una crítica al determinismo ambiental desde el paradigma llamado “Morfología del paisaje” en el cual los seres humanos tienen un papel central en la modificación y modelación del espacio (Vargas, 2012).

Georg Simmel (1930), quien utilizaba categorías espaciales para explicar la vida social en las ciudades modernas e industrializadas, resaltando la idea de que el espacio no sólo es físico, sino que éste se constituye también en la mente, y a su vez influye en el sentido emocional de los urbanitas (Low, 2011; Lindón, 1996). Algunos sociólogos y antropólogos de la época como Le Play, Robert Park, Lois Wirth, Stuart Mill, entre otros, atienden el espacio como elemento constitutivo de la conformación de grupos sociales y de la vida urbana. En este sentido, desde otras disciplinas sociales se ha recalcado la importancia de analizar los fenómenos sociales desde un vitral espacial, no considerando al espacio como un simple escenario contenedor, sino más bien como un actor más que interviene en las relaciones sociales.

Por lo tanto, el espacio es parte intrínseca de la sociedad y está constituido por redes simbólicas que lo delimitan en la interacción continua entre los grupos sociales y éste (Goffman, 1979). En esta misma línea de argumentación, el giro espacial en las investigaciones sociales se gesta con mayor relevancia en las décadas de los años setenta y ochenta, autores como Goffman (1979), Castells (1978), Lefebvre (1974) y Foucault (1984), convergen en la idea de que es importante analizar el espacio, puesto que es en él y con él donde los actores interactúan, manejando diferentes componentes y elementos constitutivos, no sólo en su materialidad sino en lo intangible.

Estos aportes y preocupaciones sobre el espacio provenientes de la teoría social vislumbraron la importancia del concepto, pero también el cuestionamiento de los fenómenos sociales desde su espacialidad. Como bien lo mencionó el sociólogo francés de los años veinte y treinta Halbwachs (1997), en el espacio se adscriben e inscriben las prácticas sociales, no se pueden borrar de él, puesto que cada fragmento del espacio corresponde a un sentido inteligible que los grupos sociales le brindan, y de forma dialéctica éste les otorga estructura y sentido a los grupos asentados en él.

Ahora bien, aunque el espacio, y su dimensión simbólica, fue problematizado desde principios de siglo XX en otras disciplinas sociales, éste es por antonomasia el objeto de estudio de la geografía tanto en el área natural como humana. Es ineludible que el espacio es producto de una relación de factores que se extiende por todo el globo terráqueo,

sosteniendo y participando en los fenómenos tanto naturales como sociales. Sin embargo, el quehacer de la geografía ha estado vinculado al entendimiento del espacio en su descripción, en su materialidad y su representación en tanto que la superficie terrestre es cuantificable y tangible (Ortega, 2000; Claval, 2002). En este sentido, para los geógrafos humanos el espacio no es nada más un contenedor, sino que en él se vierte e imprimen las experiencias, la construcción cognitiva de él y la configuración intersubjetiva para darle sentido y un rol importante en la articulación de la vida social, cultural, política y económica.

Esta investigación se confecciona desde la geografía humana. Por tal razón, no es de interés realizar un mapeo ni una monografía sobre los aspectos que caracterizan a la Iglesia Católica Ecuménica en Guadalajara o a las diferentes espacialidades de la Comunidad Eféta en la Ciudad de México. Más bien el enfoque geográfico desde dónde estoy abordando este fenómeno pone énfasis en la producción del espacio en su dimensión subjetiva y vivida, es decir, en cómo los miembros de ambas comunidades religiosas vierten significados, discursos y experiencias en los espacios para darle sentido a su existencia. Partiendo de ello, hay que tener en cuenta que la geografía humana se ha abocado al estudio, teorización y conceptualización del espacio como un producto social de la relación inminente entre lo material-inmaterial, objetivo-subjetivo, físico-fenómico y ecológico-simbólico (Hiernaux, 2010; Berque, 2000; 2006). La propuesta de Bailly y Beguin (2000), permite enfocar la problematización espacial de los fenómenos sociales. Para estos geógrafos, hay tres espacios diferentes relacionados entre sí. El primero es el espacio contenedor, aquel en el cual un fenómeno es ubicado, localizado y responde a la pregunta espacial ¿dónde? El segundo es el espacio relativo, el cual nos permite categorizar las características del contexto en el cual se encuentra el fenómeno socio-espacial. Por último, el tercer espacio es el espacio vivido, que está constituido por las experiencias de los sujetos y la forma cómo lo habitan, es decir, el espacio es subjetivizado y subjetivo.

De esta manera, cuando se habla de espacio en esta investigación se entiende como una estructura social en el que acontecen las relaciones sociales. El espacio es un producto de la sociedad en tanto que es diseñado por ésta mediante las prácticas y experiencias, y al

mismo tiempo, éste es productor de la sociedad, pues todos los símbolos y prácticas dados en él, recrea los códigos sociales de agrupamiento y cohesión. Aunado a ello, para Milton Santos (1990) el espacio es una idea, es decir, la inteligibilidad del espacio se debe a los significados vertidos en su materialidad, que lo constituyen a partir de la reproducción de las prácticas, ideas e imágenes que se tienen en y con él.

Por lo tanto, aunque se considere importante para la geografía humana al espacio subjetivo, es ineludible no pensar en su materialidad y la relación que tiene con su dimensión subjetiva. Esta conceptualización de Milton Santos (1990) generó atisbos sobre cómo analizar el espacio respecto a su subjetividad, pero sobre todo la importancia que tiene analizarlo para poder explicar todos los fenómenos sociales. Al respecto, Jaques Lévy (1999) argumenta que el espacio es un componente esencial de las sociedades, e interactúa en todas las prácticas sociales. La relevancia de estudiar el espacio es que en él se registran las experiencias, ideologías, representaciones, imágenes, prácticas y emociones de los grupos sociales, que a su vez facilitan su reproducción (Claval, 2002). Por tal razón, problematizar el espacio es importante para comprender los procesos sociales y sus conformaciones. El espacio no es neutro, ni una categoría de análisis, sino que es un actor más en los fenómenos sociales y los actores se dejan ver a través de él.

Con base en ello, si pensamos en la Catedral de San Martín, perteneciente a la ICE y en las Betanias, así como en la Parroquia de la Sagrada Familia, de la Comunidad Efeotá, los espacios están constituidos no sólo en su materialidad física o en su ubicuidad, sino por todas las prácticas religiosas, de convivencia, los decires, las experiencias; todo ello es lo que va produciendo estos espacios. El quid de la investigación es conocer el proceso de producción de estos espacios *queer* religiosos; cómo interactúan todas esas prácticas y experiencias que se imprimen en los espacios, y éstos a su vez hablen por si solos de las agrupaciones religiosas.

En la producción del espacio se entrelazan varios aspectos cognitivos con relación a él. Por ejemplo, para Henri Lefebvre (1974) el espacio es un producto social que se construye a partir de una dicotomía material y mental; la vida social se proyecta en el espacio y se inscriben en éste durante su proceso de producción (Lefebvre, 1974: 129). En

este proceso de producción Lefebvre habla de tres segmentos espaciales. El espacio percibido, que hace referencia a las prácticas que se realizan en él; el espacio concebido, que contiene las representaciones sociales de los lugares en su dimensión normativa e ideologizada; y finalmente lo vivido, que plantea la experiencia y a partir de lo cual se van confeccionando los espacios representados, mediante lo imaginado, el lenguaje, los decires, las prácticas y lo intersubjetivo.

Esta idea de la producción del espacio plantea la forma cómo interactúan diferentes aspectos de la vida social y la relación con el espacio. Sin embargo, Lefebvre no repara en la inmersión e identificación subjetiva de los actores con su espacio de acción, aunque sí habla de los espacios vividos, evoca más hacia los géneros de vida y no tanto hacia la aprehensión emocional y cognitiva de los sujetos al espacio. Aunque no es objetivo en este capítulo discutir a modo de estado de la cuestión, la idea de este autor es central para mi investigación, puesto que el énfasis que yo hago está en el proceso de producción de los espacios *queer* en un contexto religioso. En este caso no se considera a las Iglesias como un producto del capitalismo, sino más bien a partir de las lógicas de organización, apropiación e identificación por parte de grupos excluidos en la esfera social heteronormada desde lo sexual y lo religioso.

En el proceso de producción del espacio los grupos sociales se apropian de él dotándolo de significados, mediante las prácticas, los discursos, las memorias y las experiencias, lo que permite la integración de lo material con lo subjetivo (Di Meo, 1991; 1999). Es decir, que el espacio se significa a partir de las prácticas sociales que se dan en él y son el punto de partida para poder aprehenderlo cognitivamente y verter en él sensaciones, emociones y percepciones del mundo. El punto de contención entre ambos son las experiencias vivenciales de los sujetos, que van constituyendo una red intersubjetiva que se adscribe al espacio, mismo que remite estímulos, sentimientos, memorias, ideales y reglas (Di Meo, 1991; Soja, 1986).

Así, por ejemplo, Gill Valentine (1996) habla de la sexualización como parte del proceso de producción del espacio. En él se imprimen los códigos de comportamiento, ideologías, sentimientos, posiciones y un sentido de significancia mutua en el espacio a la

hora de interactuar con su comunidad. Por ello, hablar de producción de espacios *queer* religiosos permite cuestionar cómo es ese proceso en el cual las contrasexualidades vierten sus experiencias, sus posiciones sociales y sus expectativas en estos espacios a partir de prácticas religiosas. La producción del espacio adquiere una función acorde con lo simbólico y lo vivencial a partir de los discursos, las experiencias, los imaginarios y las representaciones por parte de los grupos sociales arraigados en él (Turco, 2010), dando como resultado diversas categorizaciones espaciales como geografías; lugar y sentido de lugar; y territorio y territorialidad (Lévy, 1999; Di Meo, 1999; Claval, 2002).

Cada uno de estos conceptos es esencial para esta investigación. En primer lugar, la geografía, término acuñado por Eric Dardel (1952), refiere al proceso cognitivo de adscribir y construir los espacios en la mente a partir de la experiencia en él. Para este geógrafo francés, el espacio no sólo es transitado de forma física, sino que se van generando imágenes y representaciones de éste en las vivencias de las personas, construyendo de forma subjetiva e intersubjetiva los lugares de acuerdo con una red de experiencias. Este concepto de geografía rescata primero una construcción cognitiva mediante la experiencia, y segundo, la importancia del sujeto en la configuración intersubjetiva de los espacios. Por ejemplo, hablar de geografías de los miembros de la ICE o de la Comunidad Eféta, permite colocar la mirada en la forma como los espacios constituyen un elemento importante para el entendimiento de sus identidades como sujetos no heteronormados en un contexto religioso, es decir, en la constitución de espacios vitales primeramente como individuos en su mundo interno, y después como parte de una comunidad en un proceso intersubjetivo, que da como resultado los lugares.

Ahora bien, si consideramos que el lugar es el resultado del cúmulo de geografías, éste hace referencia a la singularización del espacio. Para Heidegger (1994) en su conceptualización de lugar, él coloca a los individuos en el espacio con relación a su existencia, “el ser/estar ahí” en la forma como se habita el espacio, se arraiga y se identifica con él, esto con el fin de darle sentido al mundo por el cual transita (Seamon, 1979). En este sentido, hay que tomar en cuenta la relación de los sujetos con su entorno, su experiencia en él y sus proyecciones del mundo sobre él.

Con base en ello, el espacio comienza a tomar forma, comienza a producirse teniendo como punto de partida la identificación de grupos sociales con él, depositando sus identidades, sus deseos y sus proyecciones de vida (Heidegger, 1994; Relph, 1976). Por lo tanto, existe un arraigo, una identificación de los sujetos con su lugar habitado, el sujeto-sentimiento que se identifica con el espacio en el que actúa y al que le vierte una serie de sentimientos, ideales, emociones y un sentir cómodo, que deriva en un sentido de pertenencia y posesión del lugar (Heidegger, 2015; Seamon, 1979). Visto desde la perspectiva de Yi-Fu Tuan (1977), el lugar es producto de la experiencia, y de las capacidades cognitivas de los actores para aprehender el lugar a su mundo interior, que a su vez juega un papel importante en la conformación de las identidades de los sujetos y les brinda seguridad y sentido de pertenencia.

El lugar nos permite pensar en otra categoría espacial como lo es el territorio, esto respecto a un sentimiento de posesión, arraigo e identificación en espacios delimitados que interactúan con su entorno. Los estudios de caso de esta investigación no están aislados, todas sus espacialidades son identificables y mantienen una interacción constante con otros lugares. El territorio para Paul Claval (2007) es aquella extensión espacial en que las creencias, las costumbres y las aspiraciones de una comunidad se establecen en lugares compartidos. La dimensión territorial se constituye mediante acuerdos en común por parte de los individuos, acuerdos que significan el espacio con una red de normas, valores y símbolos que les da cohesión e identidad como comunidad. Esto quiere decir que el territorio está conformado por un componente social y otro experiencial resultado del cotidiano vivido (Di Meo, 2005).

La constitución del territorio no tiene por qué entenderse sólo como una extensión física continua, sino que también puede ser constituido por segmentos de espacios discontinuos que permiten a ciertos grupos sociales adscribirse a ellos. Los hilos que entretejen estos espacios segmentados pueden ser considerados como territorialidad, entiendo ésta como la influencia del territorio en el comportamiento de los grupos humanos (Soja, 1996). Dicho de otra manera, la territorialidad es el conjunto de relaciones tejidas por

los individuos, como miembros de una comunidad, con su entorno en una dimensión subjetiva y existencial (Lindón, 2010).

Si bien, la territorialidad es entendida como las relaciones de los sujetos con el territorio, ésta comprende una dimensión intersubjetiva que puede ser comprendida en la construcción del sentido de lugar producto de las territorialidades de la comunidad con su territorio. Al respecto Butz y Eyles (1997) plantean que existen tres componentes que interactúan en la construcción del sentido de lugar, a saber: la social, la ideológica y la ecológica. El sentido de lugar no sólo se puede configurar a partir de la cohesión de las territorialidades, sino que éstas responden a elementos en común, como la etnia, la religión, la posición social, la sexualidad, el estrato socioeconómico, los intereses o la fijación política. También responde a un sentido de unidad, de defensa y de identificación hacia el interior, así como hacia el exterior con otros territorios (Seamon, 1979).

Estas diferentes categorías espaciales permiten definir el tipo de relaciones sociales y su impresión en el espacio. Sin embargo, la escala o escalas son importantes para definir las relaciones espacio-sociedad y colocarlas en perspectiva con otros fenómenos espaciales de mayor o menor magnitud. Por ejemplo, Edward Soja (1986) introdujo la idea del tercer espacio, vinculado a la idea de espacio vivido, con relación a la forma como se entretajan las experiencias espaciales en escalas abstractas sobre las representaciones y prácticas del espacio. Para Bourdieu (1999), las escalas espaciales se ven representadas de la forma más pequeña en el cuerpo, puesto que éste está situado y en él se aprehenden los códigos y normas sociales mediante el *habitus*. Esta discusión viene a complementar la relación espacial entre lo subjetivo y lo objetivo. Como bien se ha mencionado, la escala espacial más íntima es el cuerpo que corresponde a una materialidad, empero, toda la subjetivación de los cuerpos mediante símbolos, códigos y normas hace referencia a la corporeidad, en la cual se puede ver modelación socio-espacial del comportamiento de los sujetos sociales y del transitar por los lugares, es decir, las normas de género aprehendidas al espacio modelan los cuerpos de los sujetos (McDowell, 1999).

En suma, en esta investigación se ha objetivado el proceso de producción del espacio apuntando al análisis las experiencias, de las prácticas y de las intersubjetividades

de la comunidad perteneciente a la ICE y de Efetá. En este sentido, objetivar el análisis de espacios *queer* religiosos se sustenta sobre la idea que el espacio es transversal en todos los fenómenos sociales y pueden ser leídos a través de él. Esto quiere decir, que desde el vitral de la geografía humana se construye esta investigación, puesto que se teoriza y se problematiza el espacio para dar cuenta de los fenómenos del género y la religión.

El entendimiento tanto del género, como de las prácticas religiosas va más allá de una cartografía. En el caso de la geografía de género y *queer*, se ha problematizado cómo las normas hetero-patriarcales modelan los espacios para el actuar de los sujetos. De esta misma forma, los estudios de la geografía *queer* o de la sexualidad se han cuestionado sobre los procesos de configuración de espacios no heterosexuales inmersos en sus propias lógicas económicas, culturales y políticas que se añaden a las dinámicas de los espacios, vinculados a experiencias e identidades definidas por ciertos rasgos sociales, lo que va generando cambios en la estructura a partir de la agencia propia de estos grupos periféricos. De la misma manera, reflexionar sobre el espacio religioso invita a comprender nuevas formas de espacialización que están fuera de las hegemonías, en el contexto de secularización, y por parte de sujetos históricamente excluidos de las religiones dominantes y el mundo heteropatriarcal.

Finalmente, con todo este bagaje teórico y conceptual, la lectura de esta investigación sobre teorías de otras disciplinas, así como el análisis de la información recolectada en trabajo de campo, se ha realizado tras el velo de la mirada espacial. En esta investigación, la producción del espacio *queer* religioso hace referencia al proceso en el cual se han conformado los espacios de la Iglesia Católica Ecuatoguineana y la Comunidad Católica Efetá. Estos espacios están conformados por cuerpos contrasexuales, por geografías, por lugares, territorios y territorialidades que están situados en un contexto socio-espacial. Por ello, lo que le concierne a esta investigación es la exploración de su configuración como espacio subjetivo, vivido y experimentado a partir del vínculo entre el género no binario, las contrasexualidades y las prácticas religiosas, que, al menos como yo lo considero, son el motor de su producción.

1.2 Una geografía de la religión, de la religiosidad y de lo secular

Los estudios de caso seleccionados en esta investigación contrastan en la organización espacial. Por ejemplo, la Iglesia Católica Ecuménica (ICE) de Guadalajara tiene un espacio central, la Catedral de San Martín en donde se realizan las actividades religiosas. Mientras que la Comunidad Eféta está conformada en una politopía. Este contraste espacial está estrechamente vinculado a las diferentes formas de llevar las prácticas religiosas y la relación institucional de cada una de las comunidades. Por ello, es central definir la religión y la religiosidad, para poder comprender los procesos de producción de los espacios queer.

Un primer acercamiento a esta diferencia, por un lado, es la geografía de la religión que permite analizar el papel de la Iglesia como institución en las prácticas religiosas, el sentido de comunidad y la articulación de significados en el territorio, e implicaciones socio-espaciales con otros territorios seculares y religiosos. Mientras que, por otro lado, la geografía de la religiosidad se enfoca en el papel que juegan los valores y el pensamiento religioso en la construcción de cosmovisiones en relación con el habitar de los lugares y el mundo por parte de los sujetos, o sea, una forma más autónoma de reestructurar, experimentar y constituir sus espacialidades con base en experiencias religiosas (Racine y Walther, 2006).

Para ello, es preciso conceptualizar a profundidad cada uno de los conceptos. La religión etimológicamente tiene dos niveles de relación, una vertical que implica el vínculo o ligarse con los dioses o lo divino (*religare*); y una horizontal (*religare*) que implica la reunión de los individuos (Racine y Walther, 2006). Con base en ello, se puede vislumbrar la institucionalización del pensamiento religioso y las experiencias cotidianas de los individuos que pertenecientes a una religión que se reúnen con motivo de ésta. La religión puede ser entendida como el sistema complejo de mitos, dogmas, ritos y ceremonias que permiten darle una significación al mundo de una forma institucionalizada y posterior al proceso de secularización, también en una forma individualizada (Park, 1994; Durkheim, 2003; Casanova, 1994). Para Weber (1998) la religión es la externalización de una compleja urdimbre de significados propios de la acción humana que objetivan la construcción social de la realidad, es decir, que permiten darle ordenamiento al mundo.

Otra definición que esclarece mejor el concepto de religión es la de Peter Berger (1967), quien la refiere como el sistema de saberes compartido, que rige la vida de los individuos para concebir el mundo desde una percepción humana, o un mundo “humanamente significativo”.

Para esta investigación, la religión es entendida como todo el conocimiento y la urdimbre de significados que están institucionalizados en un aparato social llamado Iglesia, misma que influye en la forma de concebir el mundo desde la práctica del dogma, las creencias, los ritos y los mitos. En este sentido, cabe señalar que en esta conformación existe una jerarquización de poder propia de las instituciones. En este proceso de institucionalización y jerarquización, la idea nodal de religión como el cumplimiento de rituales pertenecientes al sistema de creencias es fundamental para legitimar el orden social (Sironneau, 1993). Esto permite explorar que hay una directriz en ciertas concepciones que menguan la experiencia de los congregantes en los templos, por ejemplo, el género y la sexualidad.

Un ejemplo de ello es la ICE, que se ha conformado como una Iglesia *queer* al institucionalizar un discurso religioso que deconstruye los valores tradicionales y heteropatriarcales del género binario, mismo que permea y tiene implicaciones en sus congregantes y en la configuración de un espacio religioso desde el poder más alto, en este caso por parte del arzobispo. Al respecto, Ivakhiv (2006) menciona que la religión como institución no es estática, y todo su sistema puede permitir la reinstitucionalización e individualización, mediante la separación y reinterpretación de las cosmovisiones totalizadoras que el contexto de la secularización ha podido propiciar. En este caso hay una separación de la Iglesia católica hegemónica, sin embargo, la teología católica se reinstitucionaliza y a través de ella se legitiman ciertas formas de pensamiento religioso con relación al género.

Por otra parte, el concepto de religiosidad permite explorar las experiencias de los sujetos respecto a la percepción humana sobre el mundo y la constitución de espacios religiosos en el cotidiano, como parte del proceso de secularización (Stump, 1986). Es decir, que los sujetos religiosos se desprenden de la Iglesia como institución, siendo

capaces de producir nuevas espacialidades religiosas. Aunado a ello, el concepto de religiosidad hace referencia a la práctica de la religión en lo individual y a las reapropiaciones de esas creencias para la construcción de sus propios mundos (Florenzano, 2010). Es decir, que la religiosidad implica un proceso de subjetivación, de personalización de los cánones religiosos fuera o dentro de una misma institución (Pargament y Mahoney, 2002). La religiosidad pertenece a una forma de relativismo cultural, es decir que hay una reapropiación de todos los conceptos, mitos, creencias y prácticas por parte de individuos o grupos sociales con ciertos intereses o posiciones (Racine y Walther, 2006). En esta misma línea de argumentación Eduardo Sota (2015) conceptualiza la religiosidad como un proceso de individualización resultado del proceso de secularización. La religiosidad en el contexto de la secularización implica experiencias religiosas que están determinadas por varias categorías que intervienen en el sujeto o en ciertas comunidades, por ejemplo, la raza, el estrato socioeconómico, los códigos culturales, el género y obviamente las identidades no heteronormativas, es decir hay una adecuación de todo ese sistema de creencias con su mundo inmediato (Sota, 2015; Dobbelaere, 1994).

La diferencia entre religión y religiosidad permite ahondar en dos niveles de análisis de las prácticas religiosas. Por un lado, con el concepto de religión se puede analizar la institucionalización de ideas, símbolos y experiencias de las contrasexualidades, en el caso de la ICE y en el caso de Eféta los cambios que pueden lograr a través de la apropiación de la Parroquia de la Sagrada Familia perteneciente a la orden de los jesuitas de la Iglesia católica Apostólica y Romana. Por otra parte, con el concepto de religiosidad es posible analizar el proceso de reapropiación de los valores católicos por parte de las contrasexualidades para la producción de los espacios de la ICE y de Eféta, a partir de sus experiencias religiosas. Asimismo, la diferencia entre la religión y la religiosidad facilita el análisis del proceso de secularización, en el cual están insertos ambos casos de estudio de esta investigación. Ésta puede ser entendida como deslegitimación y desempoderamiento de la Iglesia como institución en la vida cotidiana de los individuos; aunado al confinamiento de la religión a la esfera privada (Berger, 1967; Racine y Walther, 2006).

En este sentido, la religión y las prácticas religiosas separan el mundo entre lo sagrado y lo secular (o profano) (Durkheim, 2003; Berger, 1967), cuya dimensión espacial adquiere un sentido importante. Así, lo sagrado le brinda sentido a todas las creencias y las prácticas religiosas. En ello, los lugares sagrados salen de lo cotidiano y está relacionado con los fenómenos no humanos (Berger, 1967). Además, lo sagrado responde a situaciones o espacios con atribuciones místicas y mitológicas vinculado al complejo sistema de creencias llamado religión (Durkheim, 2003).

La espacialidad de lo sagrado como parte importante de la conformación de la religión y de las religiosidades, adquiere sentido en la clasificación y selección de lugares intrínsecamente vinculados a comportamientos y a una línea de pensamiento que trasciende de lo material a lo metafísico por medio de las experiencias de los sujetos (Ivakhiv, 2006). Lo sagrado evidentemente tiene una dimensión morfológica o material, pero lo que le da sentido es la cuestión simbólica, relacionada con el sistema de creencias, a lo cual se le puede llamar proceso de sacralización (Racine y Walther, 2006). Así como lo sagrado ocupa un lugar central en las cosmovisiones, lo profano juega un papel importante inclusive para lo sagrado, bajo la perspectiva de carencia de sacralidad. Es decir, lo profano es aquello cotidiano que no se considera con atributos místicos propios del sistema de creencias. Cabe señalar que hoy por hoy no es posible pensar en lo profano, más bien se tiene que hacer referencia al espacio secular (neutro) donde no están ancladas experiencias religiosas; aquel que no está concebido en los rituales de culto y no son importantes para el tránsito de la vida pública (Berger, 1967; Durkheim, 2003).

En el contexto de la postmodernidad, lo sagrado y lo secular, tienden a traslaparse, más en los contextos urbanos, ejemplo de ello los espacios de estas comunidades religiosas estudiadas aquí. Por una parte, la catedral de la ICE es arquitectónicamente un inmueble habitacional inserto en una zona residencial o las Betanias que integran las espacialidades de la Comunidad Eféta son los hogares de los miembros de la comunidad. Sin embargo, las prácticas que se dan allí permiten dotarles de sentido sacro a una materialidad cuya función urbanística y social permanece en lo secular.

En este sentido, la dimensión espacial de lo sagrado y lo secular es central para poder comprender la articulación socio-espacial de la religión y lo religioso. El proceso de sacralización de los espacios se da mediante la ritualización, la demarcación de los espacios y el verter los elementos religiosos que le dan sentido al lugar para poder congregarse con la comunidad (Ivakhiv, 2006; Hervieu-Léger 2002; Carballo, 2009). La dimensión física de los espacios sagrados está delimitada por los valores, las normas y las prácticas transmitidas por las religiones y las religiosidades de los individuos imprimiendo en ellos sus identidades, posicionamientos y experiencias, reconociendo y definiendo dichos espacios como propios, o sea constituyendo un territorio (Rosendhal, 2009; Mouga, 2009).

Como bien lo afirmé más arriba, las prácticas religiosas entre lo sagrado y lo secular tienen una dimensión espacial, las cuales están inmersas en relaciones de poder (Rosendhal, 2003; Stump, 1986). Estas relaciones de poder se pueden apreciar en el caso de esta investigación respecto a dos aspectos. El primero como espacios sacralizados desde un sistema de creencias católico, es decir, que subvierten el orden del entendimiento del mundo desde el dogma católico apostólico y romano mediante la inclusión de las contrasexualidades. El segundo aspecto está relacionado con las contrasexualidades, al configurar espacios sagrados que son contestatarios con el ordenamiento del mundo desde una perspectiva heteronormativa y patriarcal, cuyas bases sobre la comprensión del género se encuentran en el dogma cristiano.

En este sentido, es preciso y necesario acudir a la idea de poéticas y políticas del espacio sagrado de la geógrafa Lily Kong (2001; 1992). Para esta geógrafa, primero hay que reconocer que los espacios religiosos se constituyen en relaciones de poder entre lo sagrado y lo secular sobre tres ejes: el material, el ideológico (político) y lo simbólico (poético). Por ello, la política del espacio sagrado hace referencia a las formas de delimitar los espacios desde donde constituyen un posicionamiento identitario como comunidad religiosa, y desde el cual interactúan con el entorno en el cual está inserto. Tanto para la ICE como para la Comunidad Efetá, el hecho de conformar sus espacialidades modificando el discurso tradicional del género binario para deconstruirlo e integrar otras expresiones del género implica una politización y relaciones de poder con la institución hegemónica de la

Iglesia católica y del mundo heteronormado. Aunado a ello, se configura como un espacio que subvierte no sólo lo religioso sino el espacio heterosexual. Por otra parte, las poéticas hacen referencia a los discursos y prácticas religiosas que intervienen en las experiencias de los sujetos, es decir, el proceso individual y colectivo de dotación de elementos sacros y espirituales (Kong, 2001)

En suma, tanto la religión como las prácticas religiosas tienen una dimensión espacial que va más allá de ubicar el lugar donde acontecen los fenómenos. Como bien lo mencionan Racine y Walther (2006) lo morfológico toma sentido cuando es dotado de significados sacros, aludiendo a que el espacio no sólo existe en su materialidad sino también en su intangibilidad. Ello implica que en la producción de los espacios *queer* religiosos el proceso de sacralización también interviene en el proceso de queerificación. La mirada está vertida en el vínculo entre la sacralización de los espacios mediante prácticas e identidades de género no heterosexuales. Este vínculo se gesta desde un posicionamiento de agencia por parte de las contrasexualidades respecto a la constitución de su género dentro de un ámbito religioso, desde donde subvierten las normas del mundo heteropatriarcal.

1.3 La espacialización del género y la queerificación de los espacios

Las discusiones en torno a la división de lo público y lo privado en los estudios feministas y de género contienen una componente espacial esencial. Estas discusiones sentaron las bases para que la geografía de género aportara la espacialidad como un elemento importante, que no sólo remite a la ubicación, sino al análisis de las desigualdades entre hombres y mujeres en torno a la construcción socio-cultural de los roles asignados a ellos, mediante la objetivación de las percepciones de los espacios por parte de ambos sujetos, las actividades y las experiencias espaciales en la vida cotidiana vinculados a la asignación de su género (Soto, 2010; Karsten y Meersten, 1992). La diferenciación espacial del género está vinculada a la normativización de este, expresado en las performatividades de los sujetos que a su vez marca los márgenes para las prácticas, las experiencias y las cosmovisiones para la formación de hombres o mujeres heterosexuales (Rose, 1997; 2007).

Sin embargo, la categoría de género para esta investigación no puede quedarse en un estado de análisis de diferenciación entre hombres y mujeres o heterosexuales y homosexuales. Sino más bien, me enfoco en las espacialidades de actores sociales que rompen con esa normatividad dicotómica tradicional del género: mujer/hombre, privado/público, homosexual/heterosexual. Precisamente, el prestar atención en el amplio abanico de expresiones identitarias y sexuales que quedan fuera del binarismo de género, permite conceptualizarla como no fija, sino más bien movable, fluida y maleable, que demuestra inestabilidad.

Esta nueva concepción del género como una categoría maleable no ha pasado desapercibida para la geografía de género, de la sexualidad y queer. Sin embargo, antes de reflexionar sobre su espacialización, es importante determinar las definiciones sobre el género, lo *queer* y las contrasexualidades. La máxima referente de esta nueva conceptualización del género es Judith Butler (1990; 2002) quien se refiere a esta categoría como el resultado de la repetición de prácticas diferenciadas entre ambos sexos, siendo algo preexistente que se va configurando a partir de la acción del lenguaje. Es decir que el género está constituido en tanto es enunciado y da sentido a las performatividades, que son encarnados por cuerpos sexuados mediante la continua repetición de prácticas diferenciadas entre femeninas y masculinas, lo que da pie a su naturalización.

El género es producto de una construcción social mediante los discursos, los significados y la deconstrucción de categorías históricamente fijadas a sujetos y objetos (Dixon y Jones, 2006). Desde este posicionamiento, el género como acto discursivo y performativo está conformado por la traída género-práctica sexual-deseo, que lo va normando en la matriz heterosexual (Butler, 2006). Los alcances de esta forma de conceptualizar el género dieron pie a la teoría queer, encabezada por Butler (1990; 2002) y Sedwick (1989) quienes al afirmar que el género no es una categoría fija, éste permite explorar el amplio espectro sexo-genérico e identitario que confrontan los cánones heterosexistas. Para ambas teóricas, lo *queer* es toda resistencia a la autoridad moral y ética que las identidades heteronormativas pretenden imponer, incluso la misma idea lésbico-gay, resulta de una proposición heterosexual que crea un binomio de subordinación entre lo

heterosexual y homosexual, al que las autoras se oponen. En esta misma línea de argumentación, si el género no es una categoría fija y es encarnado en el cuerpo para darle performatividad, lo *queer* permite develar esa maleabilidad, al subvertir todos los estatutos heterosexistas, desnaturaliza y desestructura el género binario mediante las prácticas sexuales e identitarias que subvierten la triada divina: género-práctica sexual-deseo (Butler, 1990; 2002).

Este bagaje teórico con relación al género y lo *queer* marca la pauta para el objetivo de esta investigación sobre prácticas religiosas católicas por parte de contrasexualidades. En primer lugar, porque son actores sociales que se encuentran fuera de las normas binarias del género, al definirse por prácticas sexuales e identidades que no se ajustan a las normas heterosexistas, inclusive aquellos quienes se definen como heterosexuales transgreden esos mandatos. En segundo lugar, porque están deconstruyendo los cánones del género mediante la reinterpretación de discursos religiosos en ciertos espacios para poder comprender y performar su identidad no heteronormada desde su espiritualidad. Y finalmente, porque la performatividad de su género toma acción en espacios religiosos donde el estigma, el disciplinamiento heterosexual mediante el discurso homofóbico no tiene sentido, sino más bien en el discurso de inclusión y la constante desestabilización del concepto de género con las prácticas de culto en los centros ceremoniales.

Por lo tanto, la forma como me refiero a los sujetos que desestabilizan el género es con el concepto de contrasexualidades o sujetos contrasexuales de Paul Beatriz Preciado (2002), los cuales refieren a aquellos sujetos que transgreden la norma sexo-género-deseo impuestos por el sistema heteropatriarcal, aquellas que no imponen a sus cuerpos esas normatividades y desde donde pueden configurar diferentes formas las identidades y el género, incluyendo también a sujetos heterosexuales. Para ello es útil complementar con el concepto de las multitudes *queer* definidas como aquellas minorías que no se subordinan a la forma de dominación sexo-política y en esta oposición y agrupamiento generan un sentido de identidad subalternizado desde donde luchan contra toda política normativizadora (Preciado, 2003). Estos espacios de acción son producto de la agencia y son capaces de irrumpir en el sistema heteropatriarcal.

En suma, para entender el concepto de contrasexualidades hay que tener en cuenta que son sujetos alternos al sistema heterosexista, que va más allá de que lo gay y lésbico sea aceptado o tengan ciertos derechos civiles; ellos siguen estando fuera de la norma y subvierten el orden binario hetero/homo, masculino/femenino. Y es su espacialización lo que les brinda tener un lugar en el espacio urbano para erigir un posicionamiento crítico y político respecto al mundo heteronormativo opresivo que se vive en la cotidianidad. Por ejemplo, las prácticas religiosas de los actores que se analizan en esta investigación son un acto político al configurar nuevas formas de interpretar y practicar la fe católica; pero sobre todo como un grupo consolidado que hace frente a las visiones tradicionalistas del género y de la fe, en espacios religiosos donde se consolidan sus identidades y van alterando y modificando las normativas de las identidades no alineadas al sistema heterosexista secular y religioso.

Con base en ello, es importante reflexionar sobre la importancia que tienen los espacios en el comportamiento de los individuos, pues es en ellos donde realizamos las actividades y se conforman los contextos que orientan las acciones, las interacciones y las identidades (Landzelius, 2011). Es decir que los espacios dan forma a las performatividades y al estar éstas impresas en los lugares se van naturalizando las conductas y por lo tanto el género. En este mismo sentido, al ser lo *queer* aquello que desestabiliza los cánones heterosexuales, cuando los sujetos contrasexuales se apropian de los espacios y vierten en estos todos los códigos de comportamiento, reglas, símbolos y experiencias, lo *queer* se espacializa. Por esta razón, para comprender la producción de los espacios *queer* es importante tener en cuenta dos conceptos fundamentales: performatividad y sexualización de los espacios.

La performatividad es entendida como la repetición de prácticas por parte de los sujetos de forma inconsciente, mediante la aprehensión de los discursos lingüísticos, la imitación y el disciplinamiento (Butler, 1990; Austin, 1998). También es importante resaltar que lo performativo opera dentro de las normas que le constituyen, siendo el género un acto de performatividad pues se constituye mediante el discurso hegemónico y el adoctrinamiento de los cuerpos para la repetición de conductas asumidas a sus cuerpos

sexuados (Butler, 2006). En cierto sentido, la performatividad es resultado del discurso que se está enunciando y produciendo una realidad (Austin, 1998), es decir, que inclusive la modificación del discurso religioso, institucionalizado como lo es en el caso de la Iglesia Católica Ecuménica de Guadalajara, así como a través de la experiencia de los individuos como lo es en el caso de la Comunidad Eféta en Ciudad de México, propicia y produce realidades que deconstruyen el género y adquieren sentido en los espacios donde interactúan.

En este sentido, el espacio es relacional al acto performativo, pues finalmente el discurso y lo inteligible que norma el género toma su materialidad en el cuerpo, el cual ocupa la primera escala espacial donde se depositan todos los códigos sociales de interacción (Rose, 2007; McDowell, 1999). El espacio es importante para darle performatividad al género, esté dentro o fuera de la norma heterosexista. Como bien lo enuncian Brown, Browne y Lim (2009), la cotidianización de estas prácticas van produciendo espacios generizados acorde a las normas que regulan el comportamiento y las formas interactuar. Por ejemplo, los discursos y las prácticas por parte de sujetos que subvierten los cánones heteropatriarcales van dándole forma a nuevos espacios con códigos y regulaciones diferentes en los que imprimen un sentido queer.

El segundo concepto es la sexualización de los espacios que está vinculada a la producción de estos mediante la performatividad; la cotidianización de sus prácticas en estos puntos que permiten un vaciado de significados, códigos, valores y nociones del mundo desde las posiciones marginadas en el mundo heteronormativo (Bell y Valentine, 1995; Valentine, 2003; Brown, Browne y Lim, 2009). Las contrasexualidades fijan sus identidades en los espacios mediante los actos performativos adscribiéndose a ellos e inscribiéndolos a sus cuerpos puesto que hay que un sentido de ubicuidad para comprender darle sentido a su sexualidad (Landzelius, 2011; Valentine, 1996; Knopp, 2007; Oswin, 2011). Este proceso es conceptualizado por Jon Binnie (1995) como queerificación, el cual refiere a todas aquellas prácticas de sujetos contrasexuales que son cotidianizadas y naturalizadas en el espacio público. Aquí cabe señalar, que dichas prácticas permiten deconstruir y desnaturalizar el mundo heteronormado mediante la relación material y

subjetiva del sujeto-espacio que ancla símbolos, códigos, reglas y valores subversivos a los espacios mediante la performatividad de sus identidades (Islas, 2015). En este proceso de producción del espacio *queer* o queerificación Knopp (2007; 1995) y Binnie (1997) argumentan que el cuerpo, los deseos, el ejercicio de la sexualidad, el rol sexual, los referentes culturales e ideológicos, así como las posiciones sociales (raza, clase e identidad) se espacializan, se materializan y dotan de una lógica socio-espacial a sus espacialidades y territorios.

Como lo mencionan Gilian Rose (2007) y Landzelius (2011) reconocer la materialidad de lo subjetivo es importante puesto que es la forma como se manifiestan las relaciones de poder. En este sentido, la primera materialidad es el cuerpo y es en él donde se manifiesta el género que, a su vez, en el caso de las contrasexualidades, al ejercer una ruptura con los espacios heteronormados, articulan espacialidades donde está permitido el libre ejercicio de sexualidades fuera de la norma. Así, las identidades no heteronormadas dotan de significados a un espacio material que se dinamiza mediante lo subjetivo, es decir, un espacio inmaterial que también le da sentido a las diferentes performatividades de las contrasexualidades.

Estos conceptos son base para poder comprender el proceso de producción espacial de la Iglesia Católica Ecuménica en Guadalajara y de la politopía de la Comunidad Eféta en la Ciudad de México. En primer lugar, porque son espacios cuyos congregantes subvierten el estatus quo del género binario y heterosexual, constituido desde diferentes posiciones, por ejemplo, etnicidad, clase social, estrato socioeconómico, la edad y el trabajo. En segundo lugar, las performatividades de su género tienen cabida mediante la configuración de discursos religiosos que propician la desestigmatización de sus prácticas sexuales, sociales y de interacción con el resto de la comunidad mediante prácticas religiosas. O sea, que el discurso religioso católico reformado naturaliza las prácticas e identidades y va dotando tanto a los sujetos como a los espacios de un sentido *queer* que engloba todas las experiencias y cosmovisiones de los congregantes en torno a lo religioso, al entendimiento del mundo y de Dios. En tercer lugar, la importancia de estos espacios para poder darle sentido a su cotidianidad como contrasexualidades, o sea, tener un referente espacial donde

esté contenida parte de su existencia. Y finalmente, como resultado de estas últimas, los espacios son cotidianizados y se integran a las vidas de los congregantes, pero también en el resto de la comunidad, de los barrios en los que se encuentran ubicados y la relación que hay con otros espacios queer, seculares y religiosos.

Capítulo II. Marcando las rutas metodológicas para hacer *cognitae* el campo *queer* religioso

“Como geógrafos convertir nuestro viaje hacia lo desconocido es una aventura permanentemente satisfactoria porque, quizá, las más fascinantes *terrae incognitae* de todas son las que residen dentro de las mentes y los corazones de los humanos”.

John Wright

Terrae Incognitae: El lugar de la imaginación en la geografía

Aunque hoy en día toda la superficie terrestre es completamente conocida por el hecho de haber sido cartografiada por los seres humanos, el transitar y estar en contacto directo con esos espacios trazados en mapas marca una diferencia en la experiencia y el conocimiento espacial. John Wright (1947) planteaba que una *terrae incognitae* es aquel lugar que podemos conocer por monografías, enciclopedias, y en la época actual por el GPS, Google Maps o Google Earth, pero que la experiencia de caminar por aquel terreno, sentir, percibir e interactuar con el entorno es limitada para construir y aprehender la esencia del lugar de forma cognitiva.

De esta manera, cuando se plantea una investigación se puede tener o no conocimientos o experiencias previas en el campo, del cual nos apropiamos y vamos construyendo hasta que entramos directamente en él con una ruta metodológica que marca la pauta para poder experimentarlo y concebirlo. El campo no sólo es un escenario construido por el investigador para el registro o levantamiento de datos de forma objetiva, sino que también éste es capaz de generar datos a partir de las experiencias y vivencias del investigador. Esto quiere decir que todo trabajo de campo es experiencial (Rowles, 1978), porque el investigador va acompañando al informante en su cotidiano y hay un proceso de reflexividad que entonces hace que esos espacios objetivados y pensados *a priori*, se conviertan en *terrae cognitae*, es decir, que hacemos del campo una experiencia espacial donde vamos reconociendo el rol que juega en los fenómenos sociales.

En este sentido, el presente capítulo expone el proceso de construcción del campo (*terrae incognitae*), la entrada y la permanencia en él (*terrae cognitae*). El primer apartado

está dedicado a presentar características importantes de los estudios de caso. En el apartado siguiente se formula el camino metodológico cualitativo que confluye entre el espacio *Online* y el espacio *Offline*, y las técnicas utilizadas para la recopilación de datos. Finalmente, en el último apartado está redactada la experiencia en campo: entrada, registro de datos, duración y cierre.

2.1 Los estudios de caso: espacios con sentido humano, subversivo y religioso

Los estudios de caso elegidos para esta investigación son la Iglesia Católica Ecuménica (ICE) ubicada en la ciudad de Guadalajara, Jalisco. Y la Comunidad Católica Eféta ubicada en la Ciudad de México. El objetivo es contrastar los procesos de conformación de espacios *queer* religiosos, partiendo de diferencias como el origen, las jerarquías, las experiencias religiosas y la configuración espacial con la que interactúa cada una de las comunidades. Aunado al contexto socio-religioso, de visibilidad de las contrasexualidades y a la urbanidad en el cual se desenvuelven.

Teniendo en cuenta que México sigue siendo un país mayoritariamente católico, es importante mencionar que la mayoría de las Iglesias alternativas tienen una base protestante, principalmente quienes están enfocados a la diversidad sexual. Esto se puede deber a la influencia de la primera Iglesia incluyente, la Iglesia de la Comunidad Metropolitana que surgió en Estados Unidos en 1968. Aunado a ello, también existen agrupaciones disidentes dirigidas a las contrasexualidades que surgen dentro de religiones hegemónicas y con una larga tradición patriarcal. Ejemplo de ello, el Grupo Afirmación que pertenece a la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días, que cuenta con una red de apoyo internacional reconocida por los jefes de la Iglesia mormona. Otro ejemplo, son las agrupaciones judías Guimel en Ciudad de México y Brit Brajá en Guadalajara, Jalisco.

En este sentido, me parece pertinente apuntar hacia agrupaciones católicas disidentes de la Iglesia hegemónica cuya ruptura ideológica, histórica, religiosa y de fe se encuentra en el entendimiento del género no binario, ni heteronormativo. Por tal razón, tanto la ICE como la Comunidad Eféta han sido elegidos casos de estudio debido a que

replantean los discursos religiosos católicos a partir de experiencias, posiciones y contextos urbanos muy distintos entre sí, como se explicará en los capítulos subsecuentes. Aunado a ello, es importante aclarar que el contraste entre ambos casos está colocado en la institucionalización, la ruptura y la reconfiguración de religiosidades. Por una parte, la ICE como una Iglesia católica disidente, independiente y nueva, jerarquizada e institucionalizada. Mientras que, por otro lado, la Comunidad Efehá, no se desprende de la Iglesia católica hegemónica, pero sus actividades religiosas mantienen autonomía y libertad de reinterpretación de los textos y discursos religiosos en función de las experiencias religiosas de las contrasexualidades, lo que hace que se aglutinen en torno a espacialidades independientes de la Iglesia.

Las ciudades en las que están insertos los estudios de caso, Guadalajara y Ciudad de México, son dos centros económicos, urbanos y culturales importantes del país. Sin embargo, hay que considerar que la complejidad urbanística, de infraestructura, estilos de vida y dinamización económica mantiene una sinergia de un caos ordenado (Lacarreu, 2007; Duhau, 2008). El espacio urbano es donde interaccionan diferentes dinámicas económicas, pero sobre todo el poder político del Estado y de los habitantes, en pro del acceso a ciertos servicios, derechos civiles y a la justicia social (Nates, 2008). La organización de un grupo social en el espacio urbano es un potencial agente capaz de generar profundas reconfiguraciones territoriales, tanto físicas, económicas y socioculturales que transforman la imagen y el paisaje urbano, y a su vez fomentan e incorporan servicios orientados a satisfacer las necesidades de la población local (Ley, 1986; Smith, 1996). De esta manera, insertar estos casos de estudio en su contexto urbano permite analizar y contrastar las experiencias religiosas de las contrasexualidades y su espacialización como una parcela más que se integra a las ciudades y como parte de la renovación del paisaje y experiencias urbanas.

La complejidad urbana que representa la Ciudad de México es mucho mayor a la de Guadalajara y su Área Metropolitana, en primera instancia en el total de población con 8 851 080 y 4 434 878 respectivamente. Inclusive el dominio de la religión católica tiene una diferencia del 10% entre ambas ciudades; el 82% de los capitalinos se asumen como

católicos, mientras que en Guadalajara es el 92% de la población (INEGI, 2010). Otro aspecto que hay que tener en consideración es la ubicación geopolítica, por un lado, la Ciudad de México es el centro de todos los poderes políticos federales, lo que ha permitido que el proceso laicización y secularización adquiriera un sentido más profundo y de mayor vigilancia política por parte del Estado (Savarino, Bravo y Mutolo, 2014). Debido a este proceso de secularización, el campo religioso ha podido diversificarse en la capital, y ha propiciado movimientos de diversas luchas políticas, entre ellos la emergencia de las contrasexualidades. En contraste, Guadalajara es un centro eclesiástico geopolíticamente importante para la Iglesia católica, puesto que sólo después del Vaticano, es la ciudad con mayor número de formaciones de sacerdotes y actividades pastorales (De la Torre, 2012). Esto implica que, aunque hay un proceso de secularización de la ciudad, la presencia de los valores religiosos católicos sigue estando muy arraigados entre la población.

La Iglesia Católica EcuMénica (ICE)

La ICE fue fundada en el año 2010 en la en la colonia 18 de marzo, en la Guadalajara, Jalisco. Como asociación religiosa, la ICE está en proceso de registro ante la Secretaría de Gobernación. En entrevista realizada al arzobispo David Kalke³ y con base en la información de la página web⁴, la ICE es una Iglesia católica independiente, cuya base son los principios del servicio pastoral con los más necesitados y los sujetos históricamente excluidos por la sociedad y la Iglesia católica, ejemplo de ello, las madres solteras, los divorciados y las contrasexualidades. Por esta razón es que se encuentran ubicados en una de las colonias de escasos recursos de Guadalajara. La fundación de la ICE tiene como precedente la expulsión del arzobispo David Kalke por parte de su comunidad evangélica en Ohio, Estados Unidos, debido a su homosexualidad. El haber fundado la ICE en México y con un enfoque católico, está relacionado con su trabajo pastoral evangélico en América Latina, especialmente en Guadalajara, aunado al alto porcentaje de católicos en la ciudad.

La ICE tiene una estructura jerárquica basada en la tradición católica, el arzobispo, los sacerdotes, los diáconos y los seminaristas, mismos que se formaron en seminarios de

³ Entrevista realizada el 23 de junio de 2017.

⁴ <http://www.ecumenicalcatholicchurch.org/> Consultada entre marzo y octubre de 2017.

la Iglesia católica tradicional y que fueron expulsados por no seguir los cánones de la sexualidad heteronormativa o han desertado del sistema opresor y castigador. La biblia católica es el texto sagrado que funge como base espiritual, la liturgia puede variar al ser invitado algún sacerdote evangélico, protestante o católico ortodoxo, aunque en el discurso litúrgico se hacen modificaciones para integrar a las contrasexualidades. Ello es importante debido a que, aunque no hay una modificación material del texto sagrado, el discurso modificado durante las prácticas religiosas se va institucionalizando y conformando como el motor de su identidad, y de su posición política y social.

La Iglesia Católica Ecuménica cuenta con representaciones en América, Europa y África, cuyo centro de poder es la representación ubicada en Guadalajara, Jalisco, dirigida por el arzobispo David Kalke, por lo cual el templo religioso de ICE Guadalajara es considerada y llamada la Catedral de San Martín. Ello implica que es el centro de poder de una red de Iglesias católicas ecuménicas en varias ciudades del mundo, como Nairobi, Kenia; Yaundé, Camerún; Buenos Aires, Argentina; San José, Costa Rica; California, Estados Unidos; y Umbría, Italia. Especialmente, la catedral es el único espacio en el que se dan cita todos los congregantes, aunque si bien, la asociación Comunidad de los Martines⁵ mantiene relación con la ICE debido a que uno de los fundadores fue el arzobispo, por razones de figura jurídica como asociación no mantiene prácticas religiosas, pero desde ésta se canaliza a la ICE a personas que solicitan acompañamiento espiritual. De esta manera, la religiosidad de los congregantes está colocada en un solo espacio físico donde vierten sus experiencias, posiciones, cosmovisiones y un sentido de comunidad en y con la Catedral de San Martín.

Comunidad Católica Efetá

La Comunidad Católica Efetá fue fundada en 2007 por jóvenes homosexuales habitantes de la Ciudad de México. El objetivo de esta fue seguir perteneciendo a la Iglesia Católica Apostólica y Romana, pero manteniendo cierta autonomía y sentido crítico de la jerarquía

⁵ Asociación dedicada a la difusión de educación sexual, atención a trabajadores sexuales, pacientes con enfermedades de transmisión sexual. Además, se realizan pruebas de VIH, VPH y canalización a clínicas.

eclesial⁶. El primer grupo de jóvenes católicos gais tenían como objetivo compartir experiencias religiosas desde su realidad no heteronormada, tomando como posicionamiento claro no salirse de la institución católica, ni tampoco formar una nueva Iglesia, sino seguir perteneciendo a ésta, aunque con cierto nivel de crítica con relación a la jerarquía eclesial. Las actividades de la comunidad tienen una independencia de la institución, pero teniendo un vínculo religioso con ella, o sea, participando en las actividades de las parroquias a las cuales pertenecen. En la actualidad, aunque están registrados 103 miembros en promedio a cada reunión asisten entre 15 ó 20 personas, todos ellos hombres homosexuales.

Las actividades de Eféta, además de ser autónomas, no tienen una jerarquización, pero sí hay un comité organizador que propone las actividades que se realizan de forma mensual. En esta agrupación no hay un sacerdote, ni tampoco se realizan actividades litúrgicas, para ello está la Iglesia, en este caso la Parroquia de la Sagrada Familia en la colonia Roma, delegación Cuauhtémoc, que pertenece a la Compañía de Jesús y cuya postura es mucho más secularizada. Las actividades que realiza la Comunidad Eféta están relacionadas con reflexiones sobre las experiencias religiosas y la forma de comprender los valores católicos desde su posición como parte de las contrasexualidades, históricamente excluidas por la Iglesia católica hegemónica. Además, la Comunidad Eféta ha logrado poder colaborar en la Parroquia de la Sagrada Familia, perteneciente a la Arquidiócesis de la Ciudad de México, con una misa mensual llamada “Misa por la Inclusión” oficiada por el sacerdote jesuita Gonzalo. Asimismo, durante las misas forman parte liturgia, las actividades pastorales e integran parte del coro junto a miembros del Coro Gay de la Ciudad de México.

Las espacialidades de Eféta están conformadas por espacios cotidianos, como las casas de los miembros, que adquieren un sentido religioso, identitario y comunitario, por ello son llamadas Betanias, que hace referencia la ciudad israelí donde Jesús de Nazareth descansaba y compartía experiencias y la palabra de Dios. A las Betanias se añade la Parroquia de la Sagrada Familia, espacialidad apropiada por ellos que les permite estar en

⁶ Entrevista realizada a Antonio coordinador de la Comunidad Católica Eféta 10 de septiembre de 2017.

contacto con la Iglesia católica institucionalizada y subvertir el género mediante su presencia en cada misa por la inclusión. Aunado a ello, Efehá ha comenzado a tener relaciones con otras comunidades católicas autónomas en otras partes del país y del continente americano, dinamizando la interacción espacial con ellos.

2.2 Rutas metodológicas para explorar la *terrae incognitae queer*

La metodología utilizada en esta investigación ha sido de tipo cualitativo, en la cual se utilizaron diferentes técnicas para la recopilación de información. La primera de ellas fue la observación participante y el diario de campo, que fueron necesarias para hacer un trabajo exploratorio y de inmersión en las dinámicas comunitarias de los casos de estudio. Estas técnicas fueron empleadas de dos maneras: la primera mediante el método de la etnografía digital con el fin de tener un primer acercamiento con los coordinadores de la ICE y Efehá, así como comenzar a registrar las actividades y discursos en medios digitales (*Online*); la segunda forma en que fueron empleadas fue en el trabajo campo experiencial (*Offline*), donde se pudo constatar la información recopilada en el espacio *Online* y para dar cuenta de forma directa de las prácticas religiosas que los congregantes de la ICE y Efehá llevan a cabo en sus espacialidades.

En este sentido, debido a que el primer acercamiento con la ICE y Efehá se llevó a cabo vía internet, el método de la etnografía digital fue de suma importancia, ya que me permitió dar cuenta las actividades, las interacciones sociales, los códigos, los discursos y los valores que ambas comunidades proyectan y reproducen en el espacio *Online* mediante textos y materiales audiovisuales (Hine, 2015; Miller, 2016). Por lo tanto, el acercamiento y registro de datos etnográficos en las plataformas digitales de los estudios de caso contribuyó a enfocar las prácticas que se dan en el medio digital (espacio *Online*) y la conexión directa que hay con el espacio real (*Offline*) (Gómez y Ardévol, 2013), es decir, que las prácticas *Online* son un reflejo de las prácticas en el campo experiencial, y por lo tanto se pueden dilucidar símbolos, significados y relaciones de poder que reproducen una realidad, que para mis casos de estudio están en plena conexión con el campo experiencial.

La enografía digital me facilitó el primer contacto con la ICE debido a la distancia entre la Ciudad de México y Guadalajara. Facebook fue la plataforma digital idónea para poder comenzar a registrar datos sobre las actividades de la ICE y la realización de entrevistas exploratorias mediante las páginas de Facebook de la ICE⁷, de los perfiles personales de las autoridades eclesióstcas (el arzobispo, el diácono y algunos seminaristas). Aunado a ello, el arzobispo David Kalke me agregó al grupo de Facebook de la ICE, donde se publican planes de organización para proyectos y actividades religiosas y pastorales. lo que coadyuvó a conocer más de la organización interna como institución religiosa. Cabe señalar, que este grupo de Facebook es secreto, o sea que no es visible públicamente en las búsquedas en la plataforma y sólo el administrador puede agregar a los miembros. De igual manera, el primer acercamiento con la Comunidad Eféta⁸ fue con el coordinador Antonio, por medio de la página de Facebook de Eféta. A partir de este primer contacto se realizó el registro de actividades, pero debido a la residencia de Eféta en la Ciudad de México, la interacción y la entrada a campo se llevó a cabo en el plano *Offline*.

La tercera técnica empleada fue la entrevista a profundidad, la cual consiste en sostener encuentros con los informantes cuyas conversaciones giran en torno a ciertos aspectos de sus vidas, experiencias o situaciones específicas. La entrevista a profundidad tiene un plan claro sobre ciertos temas, pero se permite la fluidez del discurso del informante, dejando de lado la interacción sistemática pregunta-respuesta (Taylor y Bodgan, 1990; Cicourel, 1982). Esta técnica fue empleada para todos los informantes, que para el caso de la ICE fueron divididos en dos grupos: autoridades eclesióstcas y congregantes. Para las autoridades religiosas la entrevista giró en torno al proceso de conformación de su ideología disidente dentro de la religión católica y, la forma en cómo permea en la configuración de un espacio religioso pensado desde su posición como parte de las contrasexualidades. Para la Comunidad Eféta se realizó una entrevista específica al coordinador y fundador sobre el proceso de conformación de la comunidad. Para el grupo de congregantes de la ICE y los miembros de Eféta, la entrevista estuvo orientada a su formación religiosa, el momento de ruptura al encontrarse con estas agrupaciones y sus

⁷ La página oficial de la ICE en Facebook es: <https://www.facebook.com/groups/962312523887466/>

⁸ La página oficial de Eféta en Facebook es: <https://www.facebook.com/efetamx/>

percepciones sobre la comunidad a la que pertenecen, colocando el énfasis en las experiencias espaciales y como se vincula con la forma de construir su identidad no heteronormada.

2.3 Haciendo *cognitae* el trabajo de campo. De los espacios *online* al campo experiencial

El método de la etnografía digital fue necesario para tener los primeros acercamientos con los estudios de caso, ejemplo de ello es la ICE donde me permitió seguir teniendo contacto digital aún después de mi presencia en el espacio *Offline*, o en el campo presencial en Guadalajara. Por ello, aunque en la etnografía digital se registren prácticas sociales y se objetive una realidad social que se reproduce mediante plataformas *Online*, la entrada al campo presencial o experiencial permite entonces hacer *cognitae* los espacios que están siendo cuestionados para poder dar cuenta del fenómeno *queer* religioso que en esta investigación se planteó.

De esta manera, en el caso de la ICE el trabajo de campo se realizó en tres etapas. La primera de ellas comenzó el 4 de marzo de 2017 a partir del primer contacto con el arzobispo David Kalke, quien administra la página oficial de Facebook de la Iglesia, así como también a través de su cuenta personal en la misma red social. Se realizaron algunas entrevistas exploratorias, y se hizo un registro de notas mediante la observación de imágenes, publicaciones y eventos organizados en Facebook que dan cuenta de las actividades cotidianas de la ICE. Previo al viaje para realizar trabajo de campo cara a cara, entre marzo y junio se hizo registro de todas las actividades, además durante este periodo fui agregado como miembro del grupo secreto en Facebook donde comencé a tener contacto con el diácono y algunos seminaristas. Finalmente, en el mes de junio logré entrar en el campo presencial, y pude finalmente constatar muchos de los registros ya tomados mediante la etnografía digital previa. La estancia en campo experiencial (*Offline*) duró hasta el mes de agosto, tiempo en el que pude realizar una observación participante durante las misas que se ofician cada martes, miércoles y domingo. Asimismo, ello me permitió contactar a los informantes y realizar las entrevistas a profundidad con las autoridades

eclesiásticas, así como a los congregantes, que en algunos casos fueron realizadas en la catedral y otras en sus lugares de trabajo.

La segunda etapa se llevó a cabo entre el mes de agosto y diciembre de 2017, lapso en el cual la etnografía digital fue utilizada para seguir con el registro de las actividades de la ICE mediante Facebook, manteniendo contacto con los dirigentes de la Iglesia. La tercera y última etapa se llevó a cabo de forma presencial durante el mes de diciembre de 2017. En esta etapa se realizó observación participante en eventos con motivo de las fiestas decembrinas como la celebración de la fiesta de la Virgen de Guadalupe; la posada de la ICE y la misa del 24 de diciembre. También en este lapso se realizaron algunas entrevistas al arzobispo, un seminarista nuevo y un congregante de la ICE.

Las entrevistas a la comunidad de la ICE que son citadas en esta investigación fueron realizadas en comunicación personal en el escenario *Offline* durante mis estancias en Guadalajara. En total se realizaron 21 entrevistas, de las cuales cinco fueron a las autoridades eclesiásticas (el arzobispo, un diácono y tres seminaristas). Las otras 17 entrevistas fueron realizadas a los congregantes de la ICE, cuya elección estuvo basada en la cercanía y apego a la Catedral de San Martín y su participación en ella. De los 17 informantes pertenecientes a la congregación 11 son hombres y 5 son mujeres. Entre los informantes hombres, se encuentra un adulto mayor de 78 años que se identifica como heterosexual; 5 más se dedican al trabajo sexual con hombres, identificándose uno de ellos como heterosexual. Los otros 6 informantes hombres se asumen como gays. De las informantes mujeres que accedieron a las entrevistas, 3 son madres de chicos gays que asisten a la ICE, las otras dos son una pareja lésbica cuya participación en la iglesia es activa.

Por otra parte, el trabajo de campo con la Comunidad Católica Efetá ubicada en la Ciudad de México comenzó en el 22 junio de 2017 vía Facebook cuyo primer contacto fue con el coordinador Antonio. Sin embargo, al residir en la misma ciudad, a partir de agosto el contacto fue personal tanto con el coordinador como con el resto de la comunidad. El acercamiento digital con la Comunidad Católica de Efetá permitió establecer un *rapport*

con el coordinador; aunado a ello, la página de Facebook no tiene mayor dinamismo entre los integrantes de la comunidad, únicamente funge como fuente de información de eventos.

La observación participante se realizó durante cuatro Betanias entre agosto y octubre. Además de la asistencia a tres misas de inclusión en la Parroquia de la Sagrada Familia ubicada en la colonia Roma, delegación Cuauhtémoc, realizadas el último domingo de cada mes. En total se realizaron 12 entrevistas, de las cuales tres fueron al comité organizador de la comunidad; ocho más a los miembros de mayor antigüedad y que han prestado su casa para la realización de las Betanias, y finalmente una más al sacerdote Gonzalo, quien oficia la Misa por la Inclusión en la Sagrada Familia. Todas las entrevistas citadas en la investigación realizadas a la Comunidad Efehá se realizaron en comunicación personal en el plano *Offline*.

Capítulo III. Las contrasexualidades y la socavación de la secularización heteronormada

“En cuanto al poder disciplinario,
Se ejerce haciéndose invisible;
en cambio, a aquellos a quienes somete
un principio de visibilidad obligatorio”.

Michel Foucault
Vigilar y Castigar

El laicismo del Estado mexicano ha sido instaurado sobre una gran tradición católica de la sociedad. Ello implica que el catolicismo sigue jugando un papel predominante en la construcción y las experiencias del espacio público y en materia de políticas públicas, inclusive en las grandes ciudades como Ciudad de México y Guadalajara.

En contraste, las contrasexualidades en México, como un sector social politizado, irrumpieron en el espacio público hace 40 años, durante la primera manifestación de grupos homosexuales en la Ciudad de México, en demanda por el reconocimiento y la no discriminación. La apertura del mercado neoliberal y el estatus laico del Estado mexicano han contribuido a su visibilización, manifestación política y la emergencia de espacialidades *queer* que conviven con los valores, códigos y cosmovisiones del catolicismo. Aunque, la laicidad del Estado mexicano no ha sido obstáculo para que ciertos gobiernos conservadores emitan discursos en contra de las contrasexualidades, en nombre de la moral tradicional y las buenas costumbres.

En este sentido, este capítulo tiene como fin analizar el contexto religioso y político en el que emergen las contrasexualidades en México y el marco en el que están insertas la Iglesia Católica Ecuménica en Guadalajara y la Comunidad Católica Eféta en Ciudad de México. En un primer apartado, se hace un pequeño esbozo de la conformación laica del Estado mexicano y las particularidades en Guadalajara y Ciudad de México con relación a las contrasexualidades. En un segundo apartado se analiza el universo de estudio de los estudios de caso, haciendo un recorrido histórico de las espacialidades *queer* en Guadalajara y Ciudad de México.

3.1 La irrupción de la Nueva Sodoma en el espacio secular

A lo largo de la historia, la sexualidad ha sido regulada tanto por códigos civiles como religiosos para ajustarla a la estructura dominante que la concibe con un fin reproductivo, que el Estado ha institucionalizado y protegido mediante un modelo de familia (Foucault, 1987; Helminak, 2003; Scott, 2000). La sexualidad moderna, como producto de la Ilustración, así como del laicismo, ha quedado institucionalizada en la conformación del Estado, mismo que la regula anteponiendo el género para crear sujetos políticos objetos de derechos y obligaciones, en este caso hombres y mujeres heterosexuales (Janaki, 2010; Gal, 2004). Por lo tanto, la sexualidad dominante es la posición desde la cual se ha de disciplinar a todas aquellas “perversiones” que no se ajusten al modelo de género binario.

La vigilancia del género y la sexualidad está fundamentada en la tradición de concebir el mundo de forma binaria, que se puede ver expresada en la separación de lo público y lo privado, entre lo masculino y femenino y entre la cultura y la naturaleza, es decir, que, aunque existe una “racionalización” del mundo, la cosmovisión judeocristiana sigue presente en la forma de entender y articular el mundo social que oprime e invisibiliza todo aquello que está fuera de la norma. El Estado entonces tiene el poder biopolítico para controlar, regular y normativizar el placer, la sexualidad, el deseo y la identidad desde la matriz heterosexual (Foucault, 1987; Butler, 2006), requerimiento con lo que se puede obtener la ciudadanía.

La cuestión aquí es encontrar los límites del Estado laico para el reconocimiento político de otras expresiones sexuales y de género, en el marco de las bases de su conformación como, por ejemplo, la libertad de conciencia; y con relación a los argumentos vertidos en sus discursos para poder brindar reconocimiento a otras formas de constituir el género que se integren a su proyecto de nación y garantice sus derechos como ciudadanos, fuera de concepciones religiosas. Quizás aquí se encuentre una de las problemáticas en la constitución del Estado laico, o sea la desvinculación de los valores religiosos y culturales desde los que emerge. Para Robert Park (2004) no hay civilización en el mundo cuyo origen no esté sostenido en una base filosófica y religiosa institucionalizada, que inherentemente siga permeando en la cosmovisión del mundo y el entendimiento de sus

valores y códigos sociales de sus actores, por muy secular que sea la sociedad. Ahora bien, la secularización implica una autonomía de la esfera social, económica, cultural y política con relación a la religiosa, que en mayor o menor medida ésta última aún sigue teniendo influencia sobre las otras (Blancarte, 2012).

En este contexto, es pertinente pensar el caso de las contrasexualidades en el marco de la sociedad secular y del Estado laico mexicano. Si bien no ha habido una ley que prohibiera otras identidades de género y sexualidades diferentes a la heterosexual, la cosmovisión católica se ha encargado de regular a las contrasexualidades a través de la historia de México como nación independiente bajo el argumento de faltas a la moral, o la ley de vagabundos (Capistran, 2010, Monsiváis, 2008). De alguna manera se puede ver reflejada toda una cosmovisión y percepciones religiosas católicas sobre el género y las contrasexualidades. Reflexionar sobre el estatus político de las contrasexualidades en el marco de lo político y lo social pone a debatir el proceso de secularización de las instituciones que conforman el Estado mexicano, teniendo cómo interrogante si los argumentos con relación al otorgamiento de derechos a las contrasexualidades son emitidos desde un posicionamiento religioso.

El Estado laico se puede entender como aquel que se constituye y legitima mediante la soberanía y la democracia, y no mediante la idea de una divinidad (Blancarte, 2000). La concepción del Estado laico remite a la autonomía de lo político frente a lo religioso, del reconocimiento de la justicia social, de la democracia, de la libertad de conciencia y del individuo (Blancarte, 2013; Salazar, Barrera y Espino, 2015), es decir, la laicización de un Estado es resultado del proceso de secularización de sus instituciones (Blancarte, 2015). Sin embargo, aunque en México se haya establecido en la carta magna la separación del Estado y la Iglesia, la forma de concebir muchos de los temas relacionados con la sexualidad sigue estando influenciada por el pensamiento religioso. Por ende, los temas de sexualidad, género y reproducción desde la política pueden tener un sesgo moral que les permita legitimar argumentos basados en costumbres y tradiciones, que, aunque no estén de forma explícita, si hay un vínculo fuertemente arraigado con el catolicismo mexicano, más si

tomamos en consideración que el 82.72% de los mexicanos se sigue definiendo como católicos (INEGI, 2010).

En este sentido, Roberto Blancarte (2013) hace alusión a diferentes formas en que la laicidad se puede expresar, y en el caso mexicano en sus múltiples realidades socio-espaciales, culturales y políticas. Por ejemplo, se puede hablar de una laicidad colaborativa, en la cual hay un vínculo entre políticos y autoridades religiosas, que pone en cuestión la separación de la esfera política con la religiosa, pero que ayuda a dar legitimidad a los actores políticos mediante el acercamiento a sus creencias y valores religiosos, sin comprometer la libertad de cultos y haciendo uso de la libertad de conciencia que todos los individuos tenemos como derecho en el marco de la laicidad.

Así, por ejemplo, en el tema de la diversidad sexual, existen posturas liberales y conservadoras que dependen del gobierno en turno y el partido político al que pertenecen. En el caso concreto de Guadalajara, los gobiernos del Partido Acción Nacional (PAN) tanto estatales como locales, han sostenido posturas en contra del aborto y los derechos de las contrasexualidades, cuyo discurso tiende a estar relacionado con una formación y profesión católica por parte del gobernante o actor político. El caso del gobernador de Jalisco, Emilio González Márquez (2007-2013), quien en 2010 afirmó, en un tono irónico, que el matrimonio gay le daba “asquito”; y en 2011 durante los preparativos de los Juegos Panamericanos llevados a cabo en Guadalajara se propuso un programa de “limpieza social” contra indigentes y gais para evitar su presencia en el espacio público y de esta manera no dar una mala imagen de la ciudad (Reza, 2011). En un caso contrario, desde que la Ciudad de México obtuvo autonomía para elegir a su propio gobernante en 1997, el Partido de la Revolución Democrática (PRD) ha tenido una postura más abierta con relación al tema de la diversidad sexual y ha mantenido un cierto distanciamiento con los jerarcas religiosos. Algunos de los alcances de las contrasexualidades en materia de políticas públicas han sido la Ley de Convivencia en 2006, la legalización del cambio sexo-genérico en 2008, los matrimonios del mismo sexo, el derecho a la adopción en 2009 y la ley antidiscriminatoria de 2013. Aunque no ha estado exenta de posturas en contra, principalmente por parte de partidos políticos conservadores, como el PAN que propuso

una consulta ciudadana sobre los derechos adquiridos por las contrasexualidades (Proceso, 2010).

Estos ejemplos permiten vislumbrar la influencia o separación de los valores religiosos en la política, que no son esferas completamente excluyentes y que permiten dilucidar en el nivel de secularización de los actores políticos y de las instituciones políticas mexicanas (Blancarte, 2015). El proceso de secularización no implica la desaparición de la religión, y la presencia de ésta en la esfera pública se puede dar mediante espacios donde pueda seguir teniendo influencia, ya no como una institución que integre el Estado sino en el proceso de transferencia de poder a la sociedad (Blancarte, 2012; Casanova, 1994). Estos discursos legitiman los actos discriminatorios desde la política basados en los valores y percepciones del actor político influenciados por su formación o su acercamiento a las instituciones religiosas. Esto dificulta, entonces, encontrar los límites del Estado laico, al tener que se éste quien garantice la libre profesión de la religión de los actores políticos, pero por otro lado limitar o vigilar los argumentos de corte moral basados en la concepción religiosa con relación al género y el esquema dominante heterosexista.

La influencia de la religión en ciertos terrenos de la política en México es el reflejo de la estructura de las instituciones del Estado laico. Es decir, aunque los valores religiosos de los actores políticos deberían permanecer en la esfera privada, los argumentos en torno a la “preservación de los valores tradicionales de la familia y la familia natural” refuerzan el sistema heteropatriarcal que margina y deslegitima a las contrasexualidades tras el velo de una tradición religiosa. Aquí, se puede observar que el Estado laico tiende a comportarse de forma distinta, por múltiples variables, entre ellas el proceso de secularización y la importancia de un pensamiento político basado o no en los valores tradicionales, que hace referencia a costumbres religiosas.

De esta manera, la secularización del Estado y la secularización de la sociedad están vinculados y tienen puntos de intersección que evidencian sus conexiones cuando se trata de dialogar y cuestionar el estatus político y de ciudadanía de las contrasexualidades. La aparición en la arena pública de la religión se da mediante los nuevos movimientos religiosos que expresan un posicionamiento social y una nueva forma de insertarse en la

esfera política (Blancarte, 2015). Ejemplo de ello, el Frente Nacional por la Familia y la promoción del modelo de familia dominante heterosexual con un discurso, en esencia, de comprensión del género binario y la preponderancia que la reproducción tiene en la conformación de la familia tradicional y natural. Otro ejemplo, la candidata a la presidencia en 2018 Margarita Zavala, ex miembro del PAN, argumentó que ella es católica y su concepción del matrimonio natural es entre un hombre y una mujer. Estos planteamientos son formas de concebir las expresiones y el ejercicio de la sexualidad desde una postura religiosa (Collignon, 2007).

Esto implica que la discusión sobre los derechos de las contrasexualidades en la arena política adquiera un sentido moral, debido a que su irrupción en el espacio público desarticula, confronta y deja ver la fragilidad del género heteronormado (Valentine, 2003). En este sentido, cuando lo moral se vuelve político, los valores religiosos vinculados a una tradición familiar imperan e influyen a la hora de legislar sobre identidades, sexualidades y prácticas sexuales no heteronormativas. En este caso, se trataría de brindar reconocimiento a las contrasexualidades que subvierten dicha estructura y valores católicos.

Estas discusiones vislumbran que en el proceso de secularización hay una visión heteronormada heredada de pasado religioso y del contexto religioso de la sociedad. Por ello, la legislación de realidades alternas a lo heteronormativo, o de las también llamadas políticas “antisociales” (Edelman, 2004) ponen en discusión la sexualidad y su proceso de sociabilización, es decir, la expresión en el espacio público como un actor social más; además de colocarlas como imperantes ante el género binario y como modeladoras de múltiples géneros, que impulsan cambios en materia política y jurídica, (Edelman, 2004; De Lauretis, 2011; 1991), y en el plano social subvierten la concepción fija e inamovible entre hombre y mujer, heterosexual y homosexual, masculino y femenino y activo y pasivo. Aunado a ello, más allá de la discusión del estatus de los derechos de las contrasexualidades, los argumentos de los políticos en torno a estos temas refuerzan la visión religiosa del género y las sexualidades desde lo institucional, deslegitimando a las contrasexualidades y su existencia en el Estado laico como no ciudadanos.

Los argumentos políticos fundamentados en sus propias creencias religiosas refuerzan posiciones discriminatorias y legitiman un discurso discriminatorio y estigmatizante que revierte el proceso de secularización. Lo paradójico, es que, en el marco de la secularización de la sociedad, de los nuevos movimientos religiosos, sean precisamente las contrasexualidades quienes configuren sus propias espacialidades para poder tener una representación como actores sociales politizados desde una posición identitaria como la religión. Los espacios religiosos producidos por las contrasexualidades, aunque son menos visibles, se configuran como campos de batalla que ponen en disputa las concepciones del género binario, las identidades del gay y la lesbiana y sus espacialidades comerciales; así como también las ideas y valores religiosos que permean en los discursos políticos.

3.2 Los espacios del pecado en Guadalajara y Ciudad de México

El tipo de secularización que en México se ha podido apreciar es por un cambio religioso (Dobbelaere, 1994), en el cual existe una adaptación de la religión a nivel individual, un desencantamiento de la institución religiosa y una adaptación a las condiciones y formas de vida propias de la modernidad; en este caso podríamos situarlo en la ciudad. Este tipo de secularización puede caracterizar a la Ciudad de México y Guadalajara, las cuales han tenido procesos socio-espaciales diferentes en la forma de vivir la religiosidad y entender el laicismo del Estado mexicano. Primero, porque la postura de los gobiernos respecto al estatus del laicismo se ha presentado de forma diferente en ambas ciudades. Y segundo, debido a que hay otras variables como el nivel educativo y la brecha generacional que han permitido que los valores religiosos queden en un segundo plano o no tengan la relevancia necesaria.

En un país donde cerca del 80% de la población es católica, lo cual refleja que la religiosidad sigue siendo importante, la interrogante es cómo se presenta la religiosidad frente a la educación laica y las temáticas como la diversidad sexual. La Encuesta Nacional de Religión, Secularización y Laicidad 2015 indica que la Ciudad de México y el Estado de México son las dos entidades federativas donde la población mantiene una mayor distancia de sus valores religiosos, es decir el proceso de secularización ha sido más profundo.

Mientras que el Bajío y el Occidente (Jalisco, Colima, Nayarit, Michoacán) presentan una mayor resistencia a la ruptura con sus valores religiosos (Salazar, Barrera y Espino, 2015).

Los procesos de secularización pueden ser diferentes debido a los contextos sociopolíticos. Por ejemplo, las diferencias entre Ciudad de México y Guadalajara, primera y segunda ciudad en importancia para México, están muy acentuadas por la centralización del poder, el desarrollo económico y las condiciones urbanas en las cuales se dieron las primeras manifestaciones de sujetos contrasexuales. En este sentido, hay que tener en cuenta que el espacio urbano en su complejidad es politizado por el acceso a él y la demanda de derechos civiles. Por ello las manifestaciones sociales se dan en el contexto urbano y se incorporan al crisol de realidades que conforman la ciudad y sus sectores sociales políticos (Ley, 1986).

Aunque también hay que tener en cuenta que la emergencia de las contrasexualidades en el espacio público está atravesada por el entendimiento de la sexualidad, bajo el velo heteronormado, e influenciada por los valores religiosos. Ello quiere decir que aunque los procesos de secularización se hayan dado de forma más profunda, principalmente en la Ciudad de México con la vigilancia de la religión por el gobierno local y federal tras la Guerra Cristera, los valores religiosos que se gestan en el espacio privado alcanzan al espacio público, así la rectitud y las buenas costumbres son la forma de disciplinar el género para acotarlo y normarlo en la matriz heterosexual (Figueroa y Rodríguez, 2000; Butler, 2002), y han sido institucionalizados en el discurso político del Estado laico. También es importante resaltar que las reformas realizadas a la Constitución en 1992 en materia de las relaciones Estado-Iglesia permitieron dar mayor apertura a la expresión de posturas eclesiales respecto a ciertas temáticas, por ejemplo, emitir y pronunciarse en el espacio público. Ello ha colocado el tema de la secularización, los derechos sexuales y la percepción de la población sobre la diversidad sexual en discusión pública donde las posturas en contra están veladas por una concepción religiosa sobre el matrimonio, la reproducción y la parentalidad.

Sin embargo, tanto la Ciudad de México como Guadalajara son las dos ciudades pioneras en México donde se propició la visibilidad y la politización de las

contrasexualidades mediante el establecimiento de bares, discotecas, espacios de discusión y los movimientos y marchas del orgullo Lésbico, Gay, Bisexual Transexual, Transgénero, Travesti, Intersexual y Pansexual (LGBTTTIP) (Rodríguez, 2000; González, 2003; Diez, 2011). Aunque hay claras diferencias en estos procesos y en las condiciones socio-espaciales y políticas entre las ciudades, las manifestaciones y la emergencia de las espacialidades *queer* se da en el contexto de la aparición de comercios enfocados a las contrasexualidades. Como lo argumenta Achilles (1998), los bares son la piedra angular de la irrupción de las contrasexualidades en el espacio público y los primeros campos de batalla.

Como punto de partida, hay que tener en cuenta la dimensión demográfica de ambas ciudades y la relación que tiene el culto católico. El total de habitantes de Guadalajara y su Zona Metropolitana es de 4, 796, 603 habitantes, donde el 91% de su población se considera católica. En el caso de la Ciudad de México, el 82% de la población, incluyendo el área metropolitana, se define como católica (INEGI, 2010). La diferencia del 10% indica que hay una perspectiva diferente en torno a la diversificación del campo religioso.

Históricamente, la Ciudad de México ha tenido una mayor tolerancia en los espacios de reunión, y la discusión pública sobre las contrasexualidades ha tenido mayor visibilidad desde la redada de *Los 41* en 1901 hasta las discusiones sobre el matrimonio entre personas del mismo sexo, la adopción, leyes de cambio sexo-genérico y la ley antidiscriminatoria por acciones homofóbicas y transfóbicas. En la Ciudad de México, aunque desde principios del siglo XX ya existían lugares para el encuentro entre homosexuales, no fue sino hasta finales de la década de los setenta que comenzaron a emerger lugares visibles para las contrasexualidades, y de forma paralela comenzaron a darse las primeras manifestaciones del orgullo homosexual, desde 1978. Las primeras espacialidades *queer* de la Ciudad de México aparecen en el Centro Histórico y la Zona Rosa en la delegación Cuauhtémoc, donde está establecido el centro de poder político, económico y sociocultural de la nación.

En las primeras décadas del siglo XX, principalmente después del periodo revolucionario, el Centro Histórico se convirtió en punto de reunión y emergencia de espacialidades apropiadas por las contrasexualidades (Monsiváis, 2000). Las espacialidades

iban desde departamentos y azoteas, hasta los primeros bares de los años cuarenta y cincuenta como el Bar Eloínes y Madreselva o el Salón Marrakech en la década de los setenta y ochenta (Bautista, 2010; Islas, 2015; Monsiváis, 2008; 2000). La configuración de la Zona Rosa como espacio gay, donde emerge esta identidad, se da en uno de los puntos elitistas de la Ciudad de México, con un halo de clasismo. Cabe señalar que la Zona Rosa, es parte de la colonia Juárez, la cual fue diseñada durante el Porfiriato como un plan urbanístico de modernidad dirigido a la aristocracia y que permaneció por algunas décadas como un punto comercial de élite (Acosta, 2007)

En 1978 surge el primer bar gay, el Bar Nueve, el cual fue pionero en gestar precedentes para la apertura legal y la visibilidad, que rompió con la tradición de las buenas costumbres, aun estando presente la represión, el acoso y las extorsiones por parte de la policía (Osorno, 2014; Laguarda, 2009). En la Zona Rosa hubo dos momentos coyunturales que la convirtieron en el territorio *queer* de la Ciudad de México y del país. Primero, la aparición del bar El Taller en 1986, que hizo frente a la epidemia del VIH/SIDA en México, gestionando y demandando derechos y representatividad política, a través del liderazgo del militante y escritor Luis González de Alba. Así, El Taller se convirtió en una de las piezas fundamentales para la visibilidad y la politización de las contrasexualidades en México. En este periodo hubo un declive de las manifestaciones lésbico-gay. Sin embargo, los bares y discotecas siguieron funcionando no sólo como espacios de socialización sino como espacios-bunkers de resistencia y de lucha para la reivindicación, reconocimiento y cohesión como grupo oprimido (Monsiváis, 2010; Bautista, 2010). El segundo momento coyuntural se da con la apertura de la cadena de discotecas Cabaré-Tito en 1998, que propició la inclusión de las clases populares de la Ciudad de México, incorporando otras identidades, posiciones, experiencias y formas de constituir y vivir la sexualidad no hegemónica (Islas, 2015).

En la ciudad de Guadalajara, la visibilidad de las contrasexualidades ha estado vinculada al oprobio y lo marginal y relegada a las afueras del centro de poder político, económico y sociocultural. O sea, que las contrasexualidades de Guadalajara han emergido en la periferia del Centro Histórico de la ciudad, es decir, al cruce de la Calzada

Independencia hacia el barrio San Juan de Dios. Este barrio ha sido producto de la segregación racial, clasista y moral, en donde lo “perverso” y todas las prácticas sexuales inmorales (no heteronormadas o la prostitución) podían tener cabida debido a la degradación social (Marcial y Vizcarra, 2010; Monsiváis, 2002). Así, en 1980 la primera discoteca abiertamente gay fue Mónica’s ubicado en la periferia del Centro Histórico (Marcial y Vizcarra, 2010; Salazar, 2010).

En la actualidad, en Guadalajara las dos zonas que concentran espacialidades queer, como discotecas, cafés o zonas prostitución son el Nuevo Centro Histórico y el Viejo Centro Histórico. El primero se ubica entre la Avenida Juárez y la Avenida Miguel Hidalgo en el llamado Centro Histórico, donde se concentran algunos bares con una estética y con un perfil de consumidores que pretende estar dirigido a estratos acomodados. En cambio, la zona del Viejo Centro Histórico, ubicada entre las avenidas Juárez y De la Paz, en el lado sur, está conformada por bares dirigidos a las clases populares, sin costo o con costos bajos para acceder a ellas, rodeado de cantinas y donde la prostitución y la venta de drogas es mucho más visible. Aunado ello, las manifestaciones en Guadalajara han coadyuvado a la visibilidad y politización de las contrasexualidades. En 1983 se da la primera manifestación LGBTTTIP para denuncia la represión y el hostigamiento del gobierno estatal y local, acto con el que se da origen un nuevo sector social y político en otra región del país, pues fue la segunda ciudad en México donde comenzaron a visibilizarse otras formas de sociabilización e identidades sexuales (Cobián, 2013; Lázaro, 2014).

La politización es un elemento que el espacio urbano le brinda a grupos sociales oprimidos. Empero, es importante subrayar que la caída y desorganización de estos grupos en Guadalajara se debió a las rupturas de agrupaciones gay, la aparición del VIH y la represión por parte de las autoridades, así como el acoso y rechazo social (Cobián, 2013). A pesar de ello, los trabajos de algunas agrupaciones gays y lésbicas se mantuvieron, sin embargo, la manifestación de la diversidad sexual en el año 2000 adquirió una mayor fuerza política al aglutinar otras identidades de las contrasexualidades como las trans y los bisexuales, lo que implicó mayor emergencia, visibilidad y lucha (Bárcenas, 2014).

En este sentido, se puede ver cómo la dicotomía centro-periferia tiene una connotación conservadora importante, pues la espacialidad de lo racial, la clase social y lo moralmente rechazable queda en la periferia. El espacio marginado es propicio para la performatividad de las contrasexualidades por su perversidad al corromper la buena moral heterosexual de la sociedad jalisciense. Inclusive en la actualidad sigue existiendo una división clasista en las dos zonas en que se concentran los espacios de reunión de las contrasexualidades. A diferencia de Guadalajara, en la Ciudad de México emergieron las espacialidades *queer* en pleno centro del poder tanto político, como religioso, pues la Arquidiócesis Primada de México se encuentra en la capital; con lo cual los alcances en materia de visibilidad, representatividad, reconocimiento y de derechos han sido más fructíferos. Tanto las movilizaciones como las zonas de sociabilidad de las contrasexualidades tienen una atmósfera política, que irrumpen con el espacio heterosexual y permiten la performatividad de otras posiciones y construcciones del género (Bell y Valentine, 1995).

A manera de hipótesis, el terreno para el florecimiento de las contrasexualidades en la Ciudad de México está muy vinculado con el relegamiento político de la religión en pleno centro de poder, con el fantasma de la Guerra Cristera atrás, y con la convicción del gobierno de relegar a la Iglesia a la esfera privada. Sin embargo, ello no quiere decir que el camino para las contrasexualidades fuera completamente libre para la lucha por la reivindicación y el establecimiento de espacios para su reunión y recreación. Las redadas y la represión fueron una realidad, y aunque las acciones de la Iglesia católica eran mucho más reservadas y discretamente se asomaban a participar en la esfera pública, los valores religiosos estuvieron presentes, en nombre de la moral y las buenas costumbres (Laguarda, 2009), es decir, que no había habido una desvinculación en la esfera política de los valores religiosos por parte de los actores políticos que pretendían preservar los buenos valores sociales y morales heteronormados. Aunque con el establecimiento de la izquierda política mexicana con el Partido de la Revolución Democrática (PRD) en 1997 hubo un giro diferente a las relaciones con la Iglesia católica.

En cambio, los valores religiosos en Guadalajara siguen estando muy presentes en la esfera pública, e históricamente la ciudad y la región han sido un centro eclesiástico geopolíticamente importante para la Iglesia católica. En cierto sentido, la influencia y relaciones de la Iglesia católica con los partidos políticos conservadores propiciaron una forma de regulación del espacio público para la invisibilización de las contrasexualidades (Gutiérrez y De la Torre, 2012; Bárcenas, 2015).

De esta manera, se puede apreciar que la queerificación de ambas ciudades se encuentra en tensión con la secularización, y cuestiona deliberadamente cómo los valores religiosos de los gobernantes y del partido político que ostenta el poder en turno influyen en la forma de regular la presencia de las contrasexualidades en el espacio público y el otorgamiento de derechos. Aunque también, hay que aclarar que el proceso de secularización de la sociedad y del Estado ha propiciado la politización de diversos sectores sociales, como las contrasexualidades, quienes han podido configurar espacialidades queer insertas en el *Pink Market*, pero también en lo religioso.

Las espacialidades queer religiosas en Occidente comenzaron a emerger casi a la par de las movilizaciones lésbico-gay y de la conformación de barrios comerciales gay, conformados por bares y discotecas. Así, en 1968 la primera Iglesia incluyente fue la Iglesia de la Comunidad Metropolitana (ICM) ubicada en Los Ángeles California, EUA, cuyos alcances e influencia fue mayor llegando tener en América Latina algunas representaciones (Bárcenas, 2014). En México, la primera Iglesia queer⁹ fue la Iglesia de la Reconciliación fundada en 1981, que en algún momento perteneció a la ICM, liderada por Jorge Gabriel Sosa Morato en la Ciudad de México (Pérez-Stadelmann, 2011). Nuevamente la posición geográfica y las condiciones socio-espaciales juegan un papel importante. Primeramente, la Ciudad de México en plena tercera oleada poblacional que propició la expansión de la mancha urbana, complejizó cada vez más el paisaje urbano. También, hay que reconocer que ya había habido una visibilización de las contrasexualidades en el espacio público, lo que sembró otras espacialidades *queer* donde la identidad y el género

⁹ Aunque estas Iglesias se definen como incluyentes, la forma como me refiero a ellas es como Iglesias queer, pues en su conformación se problematiza y deconstruye el género binario.

binario son subvertidos, reconfigurados y readaptados por las contrasexualidades, en un contexto y práctica religiosas. Posteriormente surgieron otras Iglesias como la Congregación Cristiana Evangélica LGBTH (donde se incluye a los heterosexuales); la Iglesia Evangélica de México; Grupo Magdala; Comunidad Católica Vino Nuevo; la Comunidad Cristiana de Esperanza (CCE) que surge a principios de la década anterior. Y la Comunidad Católica Efehá conformada por integrantes disidentes dentro de la Iglesia católica conformada en 2007.

En el caso concreto de Guadalajara, en 1983 se formó el Grupo Fidelidad con una vertiente católica, en plena efervescencia de los movimientos lésbico-gay en la ciudad. Dos años más tarde se formó la ICM, de la cual surgieron otros dos espacios religiosos más entre 2003 y 2005, la Iglesia Ecuménica Transfiguración y la Iglesia de la Reconciliación de Santa Cruz, respectivamente. En 2003 surgió la Parroquia anglicana San Marcos; en 2009 se conforma el Grupo Mandala cuyo fin es la reconciliación de la espiritualidad y la orientación sexual de gays y lesbianas; y en 2012, surge la Comunidad Brit Brajá, integrada por judíos reformistas. (Bárceñas, 2014). Así como la Iglesia católica Ecuménica conformada en 2010, y desde donde se originó una Iglesia internacional con representaciones en varias ciudades de Europa, África y América.

En el resto de la República Mexicana hay diversas agrupaciones e Iglesias formadas desde mediados de los años noventa, en su mayoría cristianas y católicas. Por ejemplo, Libre Congregación Unitaria de México con sedes en ciudad de México, Guanajuato y Chapala, Jalisco; la Iglesia Católica Antigua en Yucatán y Morelos; Grupo de Oración de Gays Católicos de Querétaro; la ICM con representaciones en Puebla, Monterrey y Guadalajara; la Casa Apostólica de Monterrey, Nuevo León; y Cristianos LGBT de Saltillo, Coahuila, entre otros. Cabe señalar, que también existen agrupaciones pertenecientes a las Iglesias y religiones establecidas, es decir, que no hay una ruptura, sino que todas sus actividades están en función de los centros hegemónicos de sus iglesias y son reconocidos por las autoridades como parte de la comunidad religiosa, ampliando y renegociando los cánones del género para su inclusión. Ejemplo de ello, Grupo Afirmación perteneciente a

los mormones, con una red de apoyo internacional; así como el grupo gay Shalom y Guimel pertenecientes a las comunidades judías.

La aparición de Iglesias incluyentes o *queer* en las grandes ciudades de México contribuye tanto al empoderamiento, visibilidad y empoderamiento de las contrasexualidades como a la secularización de la sociedad. En este sentido, la Iglesia como institución no es monolítica y su discurso sobre la constitución del género binario, el matrimonio reproductivo, y las identidades femenina y masculina legitimadas son cuestionadas desde las experiencias religiosas.

En suma, aunque en este capítulo se ha argumentado sobre la influencia de los valores religiosos en la esfera política por parte de actores políticos, la secularización del Estado mexicano ha permitido que la visión religiosa sobre el género y la sexualidad heteronormada no se institucionalice ni forme parte esencial de otras esferas como la económica y la sociocultural. Por tanto, las contrasexualidades han encontrado un punto donde la intersección de la religión tradicional no tenga una mayor injerencia, y de esta manera este sector poblacional pueda aprovecharlo para ejercer su capacidad de agencia, de autodeterminación, de reconocimiento y un sentido de justicia por alcanzar a ser reconocidos. Aunque el primer espacio de agencia de las contrasexualidades ha sido en la esfera económica y las dinámicas del mercado con la llegada de las políticas neoliberales, las prácticas religiosas de las contrasexualidades también han contribuido al proceso de secularización de la sociedad y del Estado.

Capítulo IV. La topogénesis del espacio *queer* religioso

“La casa es un cuerpo de imágenes que dan al hombre razones o ilusiones de estabilidad. Re imaginamos sin cesar nuestra realidad: distinguir todas esas imágenes sería decir el alma de la casa; sería desarrollar una verdadera psicología de la casa”.

Gastón Bachelard
La poética del espacio

En la actualidad es complicado pensar que la construcción de espacios sagrados se deba a una hierofanía, es decir, por medio de una revelación divina que le brinda en esencia un sentido religioso a los lugares (Eliade, 1999). Esto tiene sustento en el contexto del proceso de secularización y laicización de occidente, aunado a la complejización de los espacios urbanos y del proceso de desterritorialización donde existe una superposición de significados entre lo sagrado y lo secular, principalmente en las conglomeraciones urbanas (Bertrand, 2009). Al respecto, Lily Kong (1992) menciona que los espacios sagrados pueden se pueden generar por medio de una sacralización interna y una sacralización externa. La primera refiere a las hierofanías, mientras que en la sacralización externa no hay elementos divinos inherentes a las espacialidades, y, por lo tanto, son el resultado de circunstancias socio-espaciales, religiosas y de experiencias por parte de los fundadores que visualizan la creación, ubicación y configuración de sus espacios religiosos.

El espacio sagrado es el punto de partida para la configuración de territorios. Por tal razón, es importante pensar que en el origen y el proceso de conformación del espacio sagrado existe una diferenciación del espacio profano-secular, donde lo sacro invita a una experiencia extraordinaria en conexión con la espiritualidad. Para Mouga Poças Santos (2009), la sacralidad tiene un componente espacial que se puede apreciar en la motivación de la creación de dichos lugares, la toponimia, los objetos materiales, la liturgia, el discurso o la misma arquitectura.

Los casos estudiados en esta investigación, la Iglesia Católica EcuMénica (ICE) de Guadalajara y la Comunidad Católica EfeTá de la Ciudad de México, son un ejemplo de

cómo pueden ser sacralizados los espacios a partir de un motivo o fin religioso que aglutina a individuos que históricamente han sido excluidos de la Iglesia católica tradicional, donde identidades no heteronormadas pueden ser constituidas y adquieren sentido social. Dichos espacios han emergido en el marco legal de la laicidad mexicana y el proceso de secularización les ha hecho posible a algunas comunidades poder construir sus propias espacialidades donde el género binario y heteropatriarcal es subvertido.

Para poder comprender más a detalle el origen del proceso de producción espacial de la ICE y de Efe^tá se han identificado 3 elementos que intervienen en su constitución espacial: la concepción, estructuración espacial y la toponimia. Estos tres elementos conforman lo que yo denomino topogénesis, que puede ser definida como la proyección y materialización del mundo interior de los sujetos, de sus experiencias, ideologías, sentires y rasgos en común que dan nacimiento a un lugar. De esta manera, el origen de la ICE y de Efe^tá responde a una selección espacial donde verter sus identidades pertenecientes a las contrasexualidades como sujetos religiosos.

4.1 La concepción de las espacialidades

El ordenamiento del mundo, la cosmovisión, ideología e identidad adquieren sentido en el momento en que un espacio es apropiado y en él se deposita la existencia del ser, es decir, cuando comienza a ser habitado (Giglia, 2012; Heidegger, 1994; Tuan, 1974). La adscripción de símbolos y valores a la materialidad espacial depende de la forma en cómo lo sujetos conciben el mundo y los recreen en sus espacios apropiados. Así, la concepción hace referencia a la proyección del mundo interno hacia el externo, en el caso de la ICE y de Efe^tá a partir de una necesidad de ser incluidos como sujetos religiosos pertenecientes a las contrasexualidades. De esta manera, así el arzobispo de la ICE, David Kalke, y Antonio coordinador de Efe^tá, narran la concepción del proyecto religioso queer.

“La Iglesia Católica Ecuménica es una Iglesia independiente que no reconoce al Vaticano, ni al papa como centros de poder. Surge en 1987 en California, Estados Unidos, fundada por Mark Shirilau, quien decidió formar una agrupación católica que incluyera a la población LGBT, que hasta entonces era excluida de la sociedad en todos aspectos. La ICE tiene origen en la ideología del arzobispo brasileño Carlos Duarte, quien fue excomulgado de la Iglesia Católica Apostólica y Romana, por no apoyar la llegada de fascistas y nazis a Brasil durante la Segunda Guerra Mundial; y también por [cuestionar] los temas del divorcio, las madres solteras, la sexualidad, así

como el matrimonio, la castidad y el celibato. [...] La ICE ubicada en Guadalajara, Jalisco, fue encomendada por Mark Shirilau con quien tuve un trabajo pastoral, principalmente en América Latina, donde para la inclusión de todo aquél que es excluido de la Iglesia católica por no seguir ciertos estatutos y normas establecidas. Así en 2010 se formó la parroquia de la ICE México y en 2014 fue nombrada la Catedral de San Martín en Guadalajara, de donde soy arzobispo primado y dirijo desde aquí todas las otras catedrales y parroquias que se encuentran en otras ciudades del mundo. Mi misión aquí es incluir a todos aquellos hermanos que han sufrido discriminación por orientación sexual o que están marginados por una cuestión racial o económica” (David Kalke, arzobispo de la ICE).

“Efetá nació en mayo de 2007, fue fundada por dos chicos gais que habían vivido un proceso de crecimiento en comunidades religiosas tradicionales. Ellos consideraron que había la necesidad de crear espacios para seguir alimentando su fe y hacer oración, que para los homosexuales no existía. El objetivo desde entonces ha sido compartir experiencias de fe, de vida, oraciones desde nuestra realidad como gais, congregándonos en la casa de alguno de los miembros, a la que llamamos Betania” (Antonio, coordinador de Efetá).

Primeramente, se puede apreciar que el objetivo de los fundadores, y de quienes ahora son líderes de sus comunidades religiosas, tiene origen en las experiencias y en la configuración de sus mundos internos respecto al mundo heteronormativo. Es decir, que tanto el arzobispo Shirilau y los fundadores Efetá, al ser homosexuales y sentirse excluidos de la Iglesia católica tienen la necesidad de generar espacialidades donde el género y su expresión no sea una condicionante para la práctica religiosa. El nacimiento de estas espacialidades queer tiene como directriz las prácticas religiosas por parte de sujetos que contravienen los cánones de género. En este sentido, al generarse un lugar sagrado, se comparte en él la visión, el entendimiento y la vivencia del mundo entre iguales (Rosedhal, 2009), así las contrasexualidades van plasmando en el espacio sus experiencias, códigos y valores. Aunque estas comunidades no se consideran a sí mismas como queer, gay o de la diversidad sexual, la característica de lo *queer* se adquiere en el momento en que el género binario es cuestionado, transgredido, modificado y redefinido (Butler, 1990).

En esta reapropiación y construcción del género se puede vislumbrar que la ICE redefine la teología católica, al ser lo *queer* un elemento que contribuye a la integración con la espiritualidad de forma institucional. La ICE al conformarse como una Iglesia independiente institucionaliza la desestabilización para la integración de las contrasexualidades. Aunado a ello, la Iglesia como institución legitima una compleja red de significados propios a través de los cuales tiene injerencia de forma vertical con sus congregantes (Durkheim, 2003; Racine y Walter, 2006). Este hecho ha permitido que la

ICE como Iglesia e institución religiosa tenga diferentes sedes en el mundo, siendo la Catedral de San Martín en Guadalajara el centro de poder más importante, desde donde se transgreden los cánones de género mediante las prácticas religiosas.

Por su parte, la Comunidad Efetá deconstruye el género desde las experiencias de sus miembros y la vivencia de su religiosidad que desestabiliza el género más en lo cotidiano que en lo teológico institucionalizado. Esto lo realiza desde adentro de la Iglesia católica donde siguen predicando la religión, pero no asumiendo los roles como mandatos inamovibles, sino transgrediéndolos y adaptándolos desde sus realidades como sujetos contrasexuales. Asimismo, Efetá responde a una espacialización horizontal mediante las experiencias religiosas, es decir, la religiosidad como ese proceso de subjetivación y la práctica individual de lo religioso (Florenzano, 2010), lo que permite la reapropiación de las creencias y los dogmas de la religión a las realidades de los miembros. Las espacialidades donde se ha materializado la comunidad Efetá han sido las casas de los miembros, lo cual implica que no hay algún rol de poder ni jerarquía, sino que todos los integrantes van dinamizando las actividades.

Claramente hay un contraste en las concepciones de la ICE y Efetá, donde se puede dilucidar la diferencia entre religión y religiosidad, que también se puede ver expresado en la estructuración espacial de cada una de las comunidades. Sin embargo, pese a estas diferencias en la concepción, tanto la ICE como Efetá son producto del contexto de secularización del país, y responden un cuestionamiento de las creencias que parecieran inamovibles, que más allá de ser desvalorizados, son adaptados a las realidades sociales actuales (Dobbelaere, 1994). En el caso de Efetá, la Iglesia católica va perdiendo su función globalizante y totalizadora, mientras que la ICE nace de una ruptura de concepciones teológicas en torno al género y la sexualidad, reapropiándose de los símbolos, y de los estatutos religiosos para adecuarla a las condiciones sociales del grupo (Dobbelaere, 1994). La concepción implica la proyección de los mundos internos de los fundadores de la ICE y Efetá que están enraizados a una cuestión de género, la cual modela y estructura la cosmovisión de sus espacialidades religiosas. El género es un regulador de las relaciones sociales (De Lauretis, 2011), lo cual quiere decir, que históricamente ha modelado sujetos

hombres y mujeres, al igual que su sexualidad. En este sentido, lo *queer* es el punto desde donde también emerge la topogénesis de la ICE y Efehá, puesto que son pensados para la inclusión de la población LGBT y los marginados racial, económica y políticamente, e inclusive los heterosexuales que no se ajustan a las normas establecidas, como las madres solteras, los divorciados, el celibato o el matrimonio de los sacerdotes. Estas prácticas desestabilizan el género binario (hombre-mujer, masculino-femenino) y lo subvierten mediante su visibilización y aceptación en la Catedral de San Martín en Guadalajara y en las Betanias y la Parroquia de la Sagrada Familia que conforman Efehá.

Finalmente, la concepción da por resultado la conformación del lugar donde se verte la existencia los individuos que actúan con y en él (Tuan, 1974), donde convergen los sentimientos colectivos, las identidades y el sentido de existencia como común denominador (Kong y Yeoh, 1995; Seamon, 1979). La topogénesis de la ICE y de Efehá toma como sentido en común la marginalización por cuestiones de género al pertenecer a las contrasexualidades, y el sentimiento de una religiosidad para darle cohesión. Así se constituye la construcción de su mundo desde ese posicionamiento para poder relacionarse en él, desde él y con él.

4.2 La estructuración espacial

Como ya se mencionó, todo espacio sagrado externo tiene origen en la motivación de un grupo social que pretende materializar su mundo religioso interno. Siempre se da por hecho que el espacio es un contenedor y responde a la pregunta ¿dónde?, o bien que tiene relevancia por su materialidad arquitectónica. Sin embargo, como se ha podido mostrar en el elemento anterior, todo mundo interior materializado está provisto de un sinnúmero de significados. El segundo elemento de la topogénesis es la elección del espacio, la función que tiene, las representaciones y la forma cómo es organizado éste, a lo que se podría llamar la estructuración espacial.

El nodo de la estructuración espacial de la ICE y de Efehá es una casa-habitación, cuya arquitectura no evoca elementos religiosos tradicionales, con lo cual, la idealización espacial del proyecto permite concebirlas como espacios religiosos. Por lo tanto, hay un

proceso de sacralización de los espacios seculares mediante la resignificación de ideas, símbolos y rituales que los legitima como espacios religiosos (Kong, 2010). Aunque las espacialidades de la ICE y Efetá se encuentran asentadas en casas-habitación hay una diferencia en la forma como son organizadas. Por ejemplo, la ICE cuenta con un lugar fijo para sus prácticas, que es la Catedral de San Martín. En cambio, Efetá cuenta con múltiples espacios que van fluctuando dependiendo de la organización y calendarización de eventos, así como de los miembros que participan en esta organización. Dichos espacios fluctuantes son llamados Betanias y están complementados con la Parroquia de la Sagrada Familia.

Por su parte, la Catedral de San Martín de la ICE Guadalajara, ubicada en la colonia 18 de marzo en el municipio de Guadalajara, Jalisco, reproduce al interior la estructura espacio-funcional de una iglesia o catedral tradicional. El patio frontal del predio funge como el atrio de la catedral que propicia la sociabilidad y el encuentro de la comunidad. Durante las misas o eventos que se llevan a cabo se abre la puerta que da al exterior para tener mayor visibilidad e invitar a los vecinos. El interior de la planta baja de la casa-habitación está acondicionado para los eventos religiosos; hasta el fondo se encuentra el altar con todos los elementos de una iglesia tradicional, símbolos religiosos, objetos para la liturgia y una fuente que funciona al final de cada misa. A un costado del altar principal se encuentra la cocina; y en dirección hacia la entrada principal de este primer piso están la sala y la oficina del arzobispo. Esto implica que un espacio doméstico ha sido acondicionado para las prácticas religiosas y adquiere una funcionalidad pública. Finalmente, en la planta alta es donde habita el arzobispo David Kalke y su esposo Agosto, quien cumple una función administrativa en la ICE.

“La catedral significa literalmente la casa del arzobispo. Y aunque nosotros no tenemos un edificio con características religiosas que se consideren oficiales, eso no es impedimento para adorar a Dios y ni a Cristo. Cualquier lugar donde se recuerde a Cristo y sus enseñanzas está Dios y se convierte en un templo de adoración. Además, el vecindario sabe que esta es una iglesia, aunque no tenga la estructura de una, pero sabe de nosotros, de lo que hacemos y cómo nos definimos: ¡Una Iglesia Católica Ecuménica incluyente! Donde el arzobispo es gay y está casado” (David Kalke, arzobispo de la ICE).

Como bien lo menciona el arzobispo David, el sentido del espacio no depende de una arquitectura sino de la concepción y sentido que la comunidad le dé, de manera que la

forma cómo se idealiza el espacio es como puede adquirir su significación (Tuan, 1974). Esta concepción adquiere un mayor sentido a partir de la simbología religiosa. Las imágenes de Cristo, de la Virgen de Guadalupe, de los santos patronos y algunos símbolos de la cultura LGTBTTIP, como la bandera del arcoíris, son importantes ya que le imprimen un carácter religioso, inclusivo y contestatario. La significación se da conforme a la sacralización de objetos materiales, de la liturgia y de las representaciones divinas que les brindan a los feligreses una experiencia extraordinaria y de trascendencia humana (Rosendhal, 2009), cuyo motor no sólo son los simbolismos sino también la figura del arzobispo quien juega el papel de máxima autoridad y a través del ritual religioso es capaz de imprimir la sacralidad en la casa-habitación, haciéndola transitar de lo secular-profano a lo sacro (Claval, 2002). Esto quiere decir que la reproducción de los espacios, quizás no en arquitectura tradicional, pero sí con ciertos objetos y simbolismo, surge de la memoria de la sociedad con relación a los espacios religiosos definidos.

Aunado a la catedral, el Centro de Apoyo a la Salud Sexual y Reproductiva la Comunidad de los Martines, ubicado en el centro histórico de Guadalajara, fue fundado por el arzobispo David Kalke. En este no se hace propaganda religiosa, pero se da la opción de apoyo religioso a quienes acuden al centro a pedir ayuda para poder llevar el VIH/SIDA, alguna otra enfermedad de transmisión sexual, trabajo sexual o situación de abandono. Esta vinculación entre la ICE y la Comunidad de los Martines se debe primero al aporte económico que el arzobispo hace a la Comunidad, así como al flujo de algunas personas que asisten a la catedral canalizados por el centro de apoyo.

La catedral es un nodo religioso en el que se dan las actividades religiosas y cumple esa función de institución que estructura las normas, los valores y la convivencia dentro de la Iglesia (Molina, 2014). Esto hace que sea la columna vertebral de su estructura espacial para las prácticas religiosas de sus miembros que la van territorializando. A partir de este nodo, es que entonces se puede hablar de un territorio definido como una extensión espacial en el que un grupo de individuos vierte sus creencias, costumbres y visiones del mundo. En él se constituyen acuerdos y una identidad que dota de significados al lugar y a quienes están asentados en él (Claval, 2007; Di Meo, 2005). La territorialización, por tanto, es el

proceso de apropiación, posesión, arraigo, identificación del espacio y su estructuración física y de las prácticas que se dan en él en primera instancia materiales y físicas. De esta manera, la ICE tiene un territorio estructurado por la catedral como espacio nodal que le articula, y que al ser una casa-habitación en su arquitectura la hace integrarse al paisaje urbano como un predio más, empero son las experiencias religiosas las que la sacralizan y la diferencia del mundo secular y profano.

A diferencia de ellos, Efehá tiene una forma de estructuración espacial muy singular que se conforman por las Betanias, que fluctúan dependiendo de la coordinación mensual de la comunidad, y por la Parroquia de la Sagrada Familia, ubicada en la colonia Roma, en la delegación Cuauhtémoc, en la Ciudad de México. Primero, hay que tener en cuenta que el territorio tradicionalmente ha sido entendido como una porción de tierra unificada físicamente; en ella se coloca una posición del orden social (García, 2012). Sin embargo, el territorio no puede ser explicado únicamente en su dimensión física, sino que también puede ser conformado a partir de diferentes segmentos espaciales que articulan una experiencia y un sentido de comunidad en éstos. Cada segmento espacial es articulado por redes simbólicas o también llamadas territorialidades que adquieren una mayor relevancia en el contexto urbano, puesto que éste está conformado por un paisaje heterogéneo que propicia una superposición de significados debido a la continua movilidad de los sujetos, mismos que entretejen las territorialidades para cohesionar los espacios en los que se mueven y se recrean como habitantes de la urbe (Park, 1999; Lindón, 2010).

Este tipo de territorio discontinuo se puede explicar perfectamente en el contexto de las urbes. En el caso de Efehá, además de estar asentados en la megalópolis que es la Ciudad de México y su Zona Metropolitana, otra variante importante es que su conformación como comunidad religiosa es horizontal donde todos los miembros tienen la misma facultad y nivel de participación en la organización y coordinación de eventos, por lo cual no existe una espacialidad jerarquizada o con un mayor poder respecto a los otros, aun pese a su presencia en la Parroquia de la Sagrada Familia. Así lo afirman el coordinador Antonio y George que ha fungido como coordinador de eventos.

“Nosotros no tenemos un lugar fijo por que Dios está en todas partes. Y qué mejor que hacerlo en la casa de nuestros hermanos porque así entonces tiene un significado especial al hablar desde nuestra experiencia como homosexuales. Las Betanias son nuestros espacios y representan a cada uno de los miembros y su intimidad como seres humanos. Y aunque desde 2014 tenemos la posibilidad de ir a la Parroquia de la Sagrada Familia, pensar que es lo único es limitarnos a la experiencia de sentir a Dios. Pero él también se manifiesta en cada una de nuestras casas y a través de nosotros. Eso es Efehá, las Betanias y reunirnos en nombre de Jesús” (Antonio, coordinador de Efehá).

“Mira, las Betanias tienen el objetivo de reunirnos para hablar de Dios. Donde quiera que nos reunamos para hablar de Dios, él está ahí y no es necesario tener la aceptación de algún sacerdote o estar en una iglesia. Aquí todo es parejo, nadie vale más que otro, lo importante es compartir las experiencias las opiniones y compartir tu intimidad. Las Betanias son una manifestación de Dios a través de nosotros en nuestras casas y eso le da sentido a nuestra comunidad: compartir tu hogar como Cristo lo hizo. Siempre hay un recuerdo, anécdotas e historias que contar de cada uno de nuestros compañeros que nos hace transportarnos a sus casas” (George, coordinador de eventos de Efehá).

Las Betanias son la base estructural de Efehá, puesto que son el origen que les da identidad como comunidad, y aunque si bien la parroquia forma parte de sus espacialidades, ésta no tiene una importancia superior a las Betanias ya que la experiencia religiosa que sacraliza los hogares de cada uno de los miembros es esa red simbólica que le articula como un territorio. En este sentido, se puede hablar de un territorio politópico en el cual diferentes espacialidades que fluctúan están articuladas por un mismo sentido de la experiencia, de habitar y de construir una cosmovisión en común (Radkowsky, 2002). En el territorio politópico la ubicación o características físicas de los espacios no importan, sino más bien son las prácticas, los códigos, los símbolos y los valores que fluyen a través de las territorialidades, lo que lo define y le brinda cohesión, sentido e identidad.

Las territorialidades que articulan la politopía de Efehá están sostenidas por las experiencias en las casas de los miembros que las ofrecen para que puedan llevarse a cabo las Betanias. La casa está dotada de la existencia del sujeto y es el terruño donde se refugia y se regenera el ser (Bachelard, 1975; Seamon, 1979). De esta manera, las Betanias adquieren un sentido de identificación y reconocimiento como individuos dignos, existencias habitables y cuerpos valorizados que pueden performar sus anhelos y sus deseos espirituales (Braidotti, 2015; Butler, 2006). La cohesión, el sentido y la identidad politópica

la adquieren mediante la articulación de las Betanias y el vínculo con el sujeto-espacio¹⁰, o sea que se puede evocar memorias y experiencias a través de cada miembro que haya hospedado la Betania. Esto quiere decir que la historicidad espacial de la Comunidad Efetá se rememora con cada uno de los miembros y sus casas que se sacralizan al albergar la Betania, lo que le brinda ese sentido politópico.

El caso de la Parroquia de la Sagrada Familia, como pieza articuladora del territorio politópico, cumple la función de dar visibilidad a Efetá en las misas inclusivas que cada fin de mes son oficiadas por el sacerdote Gonzalo. La parroquia tiene la función, como célula básica de la Iglesia católica, de organizar la vida social del territorio en el que se instaura, mediante el establecimiento de relaciones directas con los pobladores de las colonias donde tiene su dominio religioso. El objetivo de la parroquia es socializar y poner de referencia la socialización religiosa de los pobladores (Jiménez, 2014; De la Torre, 2002). La Parroquia de la Sagrada Familia integra a nuevos sectores poblacionales de la colonia donde se encuentra ubicada, como bien lo indica el padre Gonzalo.

“Hace unos años un padre que ya había colaborado con Efetá me propuso darles un espacio en la parroquia. Finalmente me reuní con los coordinadores del grupo y acordamos hacer una misa incluyente de forma mensual. Este proyecto tuvo la aprobación del obispo de mi arquidiócesis [...] Yo nunca he tenido problema con la diversidad sexual, además mi trabajo pastoral como sacerdote es incluir a toda la población, llevar la palabra de Dios y unirlos, hacer cohesión como comunidad, sin importar la condición sexual. Además, sería muy hipócrita de mi parte cerrar los ojos ante la realidad social de mi parroquia, la Zona Rosa, la colonia Juárez, la colonia Roma y Condesa son colonias donde hay una mayor visibilidad de gays, lesbianas, transexuales, bisexuales, y tengo que integrarlos a la comunidad religiosa y social” (Gonzalo, sacerdote de la Parroquia de la Sagrada Familia).

La integración de Efetá a la parroquia tiene como punto de partida el reconocimiento de las contrasexualidades como sujetos sociales que han transformado la realidad de las colonias donde se encuentra ubicada. La discusión que permite abrir este hecho es que las contrasexualidades han comenzado a ser objeto de discusión en tanto que éstas desempeñan un papel importante en las dinámicas socio-espaciales del territorio que le corresponde a la Parroquia de la Sagrada Familia. Además, la parroquia como una

¹⁰ El sujeto-espacio hace referencia a la relación más íntima entre el sujeto con los espacios que conforman su vida cotidiana. De esta manera, los sujetos aprehenden la esencia de sus lugares para poder representarlos con su sola presencia y tener la capacidad de evocar su historicidad.

entidad territorial busca la participación de los miembros de la comunidad para que se integren a ella. Por ejemplo, los miembros de Efeťá organizan la misa por la inclusi3n realizando actividades de reflexi3n para posicionarse respecto a la diversidad sexual, la pobreza o la diferencia social, interactuando con los asistentes. Asimismo, el Coro Gay de la Ciudad de M3xico participa en estas misas, y est3 integrado por varios miembros de Efeťá. Esta apertura e integraci3n por parte de la parroquia y del padre Gonzalo permite que se inscriban en la Parroquia de la Sagrada Familia las territorialidades articuladas con las Betanias y mantener una autonom3a de la parroquia ya que no pertenecen oficialmente a ella.

“Nosotros colaboramos con el padre Gonzalo, y es maravilloso que nos haya abierto un espacio y dedicar una misa especial para todos los que hist3ricamente hemos sido excluidos. Hay una apertura, nos reconoce ante la sociedad y nos permite seguir en la lucha de transformaciones desde abajo. Aunque Efeťá est3 conformado por los miembros, y la parroquia y trabajamos con ella, el padre no interviene en nuestra comunidad, ni en nuestra forma de organizarnos. Somos independiente de ella” (Antonio, coordinador de Efeťá).

“La Parroquia de la Sagrada Familia es muy importante, sin duda alguna, pero Efeťá es independiente de ella. Digamos que nuestro trabajo en la parroquia es parte de las actividades de Efeťá. Pertenecemos a la Iglesia cat3lica porque somos cat3licos, pero no nos basamos en sus dichos o en sus actividades al pie de la letra para pensar Efeťá, pues nuestra comunidad est3 conformada por nuestras experiencias como gays cat3licos y nuestras actividades son independientes” (Lalo, acompańamiento espiritual de Efeťá).

Aunque la parroquia cumple una funci3n institucional para permear e influir en la vida social y la forma de hacer comunidad al integrar a Efeťá, para esta comunidad la parroquia ha perdido ese nivel de influencia, puesto que no interviene en la organizaci3n de las actividades de la comunidad, no hay una imposici3n del jerarca de la Iglesia y ello evidencia la organizaci3n horizontal. La participaci3n de Efeťá en las actividades mensuales de la Iglesia son gestadas desde la coordinaci3n de la comunidad. Por ejemplo, la tem3tica de la misa por la inclusi3n se decide entre los miembros; el padre Gonzalo la oficia con el performance lit3rgico, pero la din3mica est3 a cargo de los miembros de Efeťá. En este sentido, se puede hablar de un proceso de desclericalizaci3n de la parroquia, puesto que hay una reducci3n de la influencia clerical en la vida social y en la organizaci3n de ciertas comunidades (Rosendhal, 2009). En este contexto, la politop3a de Efeťá se sustenta en un

proceso de sacralización de espacios como las Betanias, y desclericalización de la parroquia más en un sentido institucional que religioso.

La estructuración espacial de la ICE y de Eféta claramente está sostenida por los simbolismos y las experiencias, y los procesos de entendimiento del mundo a partir de prácticas religiosas cuya parte medular que le da cohesión es el género no binario. Partiendo de la idea de que el género es regulado mediante normas que definen cuerpos y comportamientos (Butler, 2002), los fundadores y miembros de la ICE y de Eféta transgreden dichas normas, lo subvierten y configuran espacialidades donde se deconstruye el género a partir de sus prácticas religiosas, es decir, que configuran espacios *queer* al reconocerse como sujetos espirituales que son el motor de las territorialidades. Al respecto, Van Der Leeuw (1933) menciona que una de las políticas en la constitución de los espacios sagrados es el posicionamiento y con ello viene la conquista del espacio, que puede entenderse como la simbolización de éste, o sea la configuración de los lugares. El posicionamiento espacial es el almacén en el cual se van a constituir las espacialidades, una casa que se convierte en catedral o una parroquia que toma un sentido diferente cada fin de mes.

La estructuración espacial lleva de forma intrínseca la organización social como comunidades religiosas, ya sea de forma institucional o vertical en el caso de la ICE o bien horizontal en el caso de Eféta. Además, la estructuración espacial de la topogénesis, marca una diferenciación con el espacio secular, pero también con el espacio heteronormado, puesto que cada uno de los espacios que integran a la ICE y a Eféta son puntos de contingencia para la desarticulación del género heteropatriarcal. Por tanto, esta política de posicionamiento implica situar a las contrasexualidades como creadoras y generadoras de un espacio *queer* a partir de la apropiación de un lugar para la reunión, el reconocimiento, las performatividades del género no binario, y para compartir deseos, aspiraciones, experiencias y necesidades espirituales (Knopp, 2011).

4.3 La toponimia

El nombramiento de los lugares que estructuran a las prácticas religiosas es un elemento primordial para entender la topogénesis de la ICE y Efetá. La toponimia literalmente significa nombramiento de un lugar, y expresa la visión desde donde se habla, así como la integración de sus espacios, puesto que el lenguaje modela éstos a partir del significado y el valor que tiene atribuirle un nombre con un sentido religioso explicado desde su posición como sujetos contrasexuales.

“La catedral la ICE en Guadalajara es nombrada la Catedral de San Martín, por San Martín, San Martín Caballero, Martín Lutero, San Martín de Porres y por Martín Luther King. Todos ellos han sido la inspiración para el nombramiento de la catedral debido a sus valores de pacifismo, de obra con los pobres, colocar la Biblia en las manos del pueblo, estar en contra de la discriminación y tener un arduo trabajo de justicia” (David Kalke, arzobispo de la ICE).

“El nombre de Efetá proviene de un pasaje bíblico, donde Jesús al encontrarse con un tartamudo y sordo, coloca un poco de su saliva en la tierra y con la pasta que se hizo la untó en las orejas y en la boca, pronunciando ‘efetá’, que en hebreo significa ábrete. Para nosotros, Efetá significa abrirse a la vida, a nuevas experiencias, a vivir libremente, a expresar todo lo que hemos callado, a vivir la fe desde nuestra realidad como gays. El objetivo no es criticar a la Iglesia católica, estamos dentro de ella con el fin de hacer comunidad católica desde una realidad distinta, y hacer la experiencia de fe más acogedora, inclusiva y amorosa” (Antonio, coordinador de Efetá).

El nombre atribuido a sus espacialidades juega un papel primordial puesto que los valores que predicán, las prácticas que realizan, así como la estructuración espacial están en función de una fundamentación de significados. Por ejemplo, los ideales de los actos de los santos llamados Martín permiten reproducir su ideología, y el espacio es modelado por un acto del habla que lleva consigo un vasto conjunto de significados y valores que identificarán al lugar (Mondada, 2006). En este mismo sentido, Efetá como nombramiento de la comunidad que se integra en Betanias, es elegido a partir de la elección de un pasaje bíblico. De esta manera se recoge un valor religioso que habla sobre la religiosidad libre, la liberación del ser a partir de un acto religioso como lo es seguir el acto de Cristo en uno de sus pasajes de vida. Ahora bien, la ICE solo cuenta con una espacialidad, pero Efetá está integrado por diferentes espacialidades llamadas Betanias y proviene también de un pasaje bíblico, y la toponimia de estos espacios que son fluctuantes les dan sentido a las dinámicas, la organización y a un sentido de identidad como comunidad.

“Las Betanias son el nombre que les damos a cada una de las reuniones que tenemos en la casa de alguno de nuestros miembros. El nombre de Betania significa en arameo casa de Dios, además de que era una ciudad en Israel donde Jesús se iba a descansar con sus amigos Lázaro, Marta y Magdalena, donde compartía sus experiencias religiosas más en la intimidad” (Antonio, coordinador de Efetá).

En este caso el nombre de Betania se retoma de los pasajes biográficos de Jesús de Nazareth, o sea son las prácticas lo que hace relevante el nombre, y la Comunidad Efetá reproduce el modelo. Si bien el nombre de la comunidad habla de una apertura y liberación, con las Betanias se puede precisar el objetivo de la comunidad. Las experiencias religiosas que cada uno de los miembros de Efetá expresa en las Betanias le dan sentido a la toponimia, al emular los actos de Cristo y con ello la casa donde se esté llevando a cabo la Betania adquiere valores sacros.

El lenguaje es la forma de representar los espacios, en este caso a partir de la toponimia, y con ello se modela la experiencia de los sujetos que tienen un referente de los lugares a partir de la onomástica geográfica (Svoru, 1993). Aun cuando los espacios no sean fijos, en el caso de las Betanias siempre queda un referente de compartir la casa para hablar de Dios y compartir intereses, ideas, identidades, deseos y posicionamientos como parte de las contrasexualidades, lo que los articula como lugares religiosos. Aunado a ello, la sacralización de los espacios físicos (la casa del obispo o de los miembros de Efetá) se da a partir de la reproducción de las normas, valores e ideas celebradas y aceptadas entre la comunidad (Rosedhal, 2009), donde la toponimia juega un papel central. El nombramiento del lugar puede ser de inspiración en un pasaje bíblico o por el aparato ideológico de alguna figura religiosa, ambas opciones refuerzan la concepción de espacios religiosos, así como también el funcionamiento de la estructura espacial-religiosa, polítlica o institucional.

La topogénesis es el proceso en el cual se van a delimitar y establecer las condiciones en que un espacio va a operar e interaccionar con el entorno en el cual se encuentra ubicado. La concepción, la estructuración espacial y la toponimia forman parte del surgimiento del espacio *queer* religioso de la ICE y de Efetá. En primer lugar, porque se identifica el objetivo de la comunidad, en este caso gestados desde la periferia sexual cuya posición respecto a las prácticas religiosas es la inclusión. En segundo lugar, la estructuración espacial responde a las lógicas de asentamiento y apropiación. Y, en tercer

lugar, la toponimia que les identifica y con la cual se determinan las dinámicas socio-espaciales que tiene cada una de las comunidades.

La trascendencia de estos tres aspectos de la topogénesis es que funcionan como políticas de posesión al elegir los espacios y la política de exclusión que refiere a los términos, los códigos y valores con los que van a significarlos y a generar una identidad como comunidades católicas *queer* (Van Der Leeuw, 1933). La topogénesis en sí es un acto político, puesto que desde lo sagrado se determina quién o qué está dentro de la sacralidad (Kong, 2001), pero además de ello, en qué condiciones y de qué manera es pensada la inclusión y la exclusión de los espacios sagrado/secular y *queer*/heteropatriarcal.

Los espacios *queer* religiosos de la ICE y EfeTá se gestan desde una postura crítica hacia el discurso dominante de la Iglesia Católica Apostólica y Romana, desde adentro como EfeTá y desde afuera como la ICE, y también hacia el mundo secular heteronormado. Esta crítica gira entorno a la marginalización y exclusión de sujetos por una cuestión de subvertir los cánones religiosos que modelan el género binario heterosexista, profundamente relacionado al reconocimiento de su existencia como actores sociales. Por tal motivo, es que se piensa primero en un espacio *queer* y después en un espacio religioso, puesto que la topogénesis tiene origen desde el ostracismo sexual. Aunado a ello, las espacialidades de ambos casos permiten la socialización de todas aquellas prácticas, posicionamientos y sexualidades no alineadas a la norma heteropatriarcal (De Lauretis, 2011), mediante la cual se cuestiona el género inamovible, fijo y pre-dado como modelo ideal de comportamiento humano, desnaturalizando estos estatutos desde la religiosidad, mediante la reformulación del discurso religioso y de las experiencias religiosas de las contrasexualidades.

Finalmente, la topogénesis del espacio *queer* religioso de la ICE y de EfeTá es la primera parte del proceso de producción del espacio, que desde la perspectiva de Lefebvre (1974) refiere al espacio concebido el cual remite a la configuración de una casa como catedral o como Betania; el espacio percibido, las prácticas religiosas (los rezos, la liturgia, el objetivo de las reuniones, etc.), que permiten identificar o concebir como espacios religiosos a la Catedral de San Martín y a las Betanias; y finalmente el espacio vivido, los

simbolismos que van atribuyéndole a los espacios, como la toponimia o bien la identificación de los sujetos con éstos. En este sentido, la topogénesis del espacio *queer* religioso es la base desde donde los miembros de la ICE y Efetá dinamizan la producción del espacio *queer* religioso, mediante la forma cómo vierten y depositan en sus espacialidades, experiencias religiosas, identidades, deseos, sentimientos, emociones y la constitución de una cosmovisión del mundo desde la periferia sexual.

Capítulo V. La queerificación de lo sagrado y la sacralización de lo queer

“Dios tiene como costumbre escoger lo inadecuado para darle chispa a sus obras”.

James Alison, Teólogo Queer
Religión Digital

La Iglesia católica, como institución social, históricamente ha sido productora de sujetos y por tanto del género para la diferenciación sexual. Mediante este esquema ha tenido el poder de regular a la sociedad con base en la monogamia y la sexualidad reproductiva (Collignon, 2007), constituyendo hombres y mujeres heterosexuales modelados por una serie de normas que han naturalizado y privilegiado la idea de un género binario por encima de otras expresiones sexo-genéricas.

Además, la Iglesia ha sido artífice de la construcción del mundo heterosexual mediante el discurso que reproduce normas, valores, conductas y adjetivaciones, mismo que se ancla a los espacios para regular y naturalizar el comportamiento (Maingueneau, 1999; Valentine, 2003). Sin embargo, la Iglesia también ha producido un mundo alterno, que es la antítesis del modelo heterosexual. Entonces, el poder de ese discurso también ha producido otros sujetos considerados como perversos, pecadores y antinaturales, sujetos contrasexuales que contravienen los cánones del comportamiento heteronormado quienes también han sido capaces de crear sus propios espacios para plasmar su realidad socioafectiva y espiritual.

Los miembros de la ICE y EfeTá, que tuvieron una educación religiosa en la Iglesia Católica Apostólica y Romana, han sido objeto de una construcción religiosa como individuos inferiores y marginados en su religiosidad, cuyas experiencias de rechazo han sido el punto de partida para la configuración de sus espacialidades queer. En este sentido, todos los individuos estamos conformados por un cúmulo de geograficidades, experiencias espaciales (Dardel, 1952), que a lo largo de nuestra vida van constituyendo nuestra identidad y juegan un rol importante en la forma como nos desenvolvemos en nuevos espacios. Por tal razón, la ICE y EfeTá han constituido sus espacialidades con un referente

de experiencias religiosas previas de rechazo y marginalidad, que contribuyen al proceso de producción de sus espacialidades *queer* religiosas con un posicionamiento crítico y subversivo respecto al esquema heterosexista de la religión y de la experiencia religiosa con relación al género y la sexualidad.

Por ello, para este capítulo se han destinado dos apartados relacionados con la conformación de experiencias espaciales y la forma como intervienen en la producción del espacio *queer* religioso. El primer apartado presta atención a las experiencias espaciales negativas (topofobias) en la Iglesia católica hegemónica, puesto que a partir de ellas los sujetos tienen un momento de ruptura y de subversión en torno al género, y son capaces de tener agencia para producir espacialidades religiosas donde depositen su experiencia como sujetos contrasexuales. El segundo apartado está enfocado al análisis de la configuración de topofilias, o experiencias espaciales agradables, cuya generación son el motor de la producción espacial *queer* mediante las performatividades en un contexto religioso.

5.1 Las topofobias católicas: la subversión del género binario y la agencia queer

El espacio sagrado está integrado por normas y valores que rigen la convivencia de los miembros, puesto que se imprimen en él y normativizan el comportamiento y la visión del mundo (Rosendhal, 2009). Para la Iglesia católica tradicional, en su esquema heterosexista, el género tiene que estar acotado al modelo de Adán y Eva, a través del cual es regulado y se ejerce poder sobre los cuerpos de los sujetos y sus comportamientos (Butler, 2006). El medio regulador es el discurso homofóbico de condena, justificado en la imagen del pecado y la inmoralidad. O sea que, a través de discurso sagrado, la Iglesia desapruueba todas aquellas prácticas que no están acotadas a las normas de género binarias y legitima una superioridad de sujetos heterosexuales sobre aquellos sujetos “perversos”.

Sin embargo, las experiencias de rechazo entre los miembros de Eféta y de la ICE han sido muy distintas, si bien éstas han estado marcadas por la exclusión, con motivo de la sexualidad, las condiciones en que se dieron son diferentes y están relacionadas con los contextos socio-espaciales y religiosos. Ejemplo de ello, el rol central de la religión en la vida de los miembros de la ICE.

“Yo soy de San Juan de los Lagos y mi familia siempre participó de forma activa en la iglesia del pueblo. Recuerdo que antes de mi primera comunión, cuando tenía 10 años me imaginé entrar a la iglesia con un vestido largo, pegadito y con una cola inmensa, como el que usó Thalía en su boda. ¡Me arrepentí! El padre, a quien se lo había dicho en una confesión, me regañó y me dijo que aquello era impuro y me obligó a limpiar la sacristía por dos días seguidos, con la condición de no decirles a mis papás. [...] Tiempo después, en una reunión, a la que mis papás me obligaron a ir, el padre Manuel se aventó una historia inmensa sobre el infierno, sobre Sodoma y Gomorra, y también sobre la Santa Inquisición para castigar a los gais” (Daniel, congregante de la ICE).

“El día que se enteraron de que tuve relaciones sexuales con Don Chuy, el carpintero, mis papás me corrieron de la casa. Don Chuy se fue a Guanajuato y yo me quise refugiar en la parroquia del Pilar que está en el centro de Guadalajara. Cuando llegué a hablar con el padre, él me dijo que ya estaba condenado a tener SIDA, que los putos no cabíamos en el reino de los cielos, que éramos nada, que a mi edad ya no había nada que hacer, que ya era una manzana podrida de la sociedad. Para este señor, Sodoma y Gomorra era lo único que se sabía decir, según él, quien no es hombre ni es mujer, no tiene ningún valor ante Dios y obviamente tampoco ante la sociedad” (La Chuy, Congregante de la ICE).

“Desde niña supe que me gustaban las otras niñas, pero nunca escuché hablar de la homosexualidad. Cuando cumplí 14 años, decidí participar en un grupo de jóvenes católicos. En la primera reunión que tuvimos el padre habló de los problemas y vicios de los jóvenes, y mencionó la homosexualidad como pecado y como algo asqueroso. ¡Me sentí muy mal! No quise volver, pero regresé un par de reuniones. [...] Me acuerdo de que cuando el sacerdote tocaba el tema me miraba muy seriamente a mí, ¡claro, yo nunca he sido una chica femenina! Esa mirada me intimidaba, y en ese momento me convencí de que tenía que luchar contra viento y marea, pero siempre de la mano de Dios, y no en esa iglesia donde ya no me sentía a gusto” (Lizet, congregante de la ICE).

La Iglesia como institución tiene el privilegio de poder interferir en la constitución de las identidades de los feligreses, dentro de sus preceptos y condiciones (Mejía, 2014). Un elemento importante que se identifica en estas citas de entrevista es que la palabra consagrada del sacerdote es capaz de crear y posicionar a los individuos que no se ajustan a la realidad ideal que se promueve, y por lo tanto crea sujetos categorizados en la anormalidad, la desviación y el pecado como características que los constituyen por ser homosexuales (Foucault, 2000). El discurso religioso es un modelador del género y una herramienta que diferencia los actos buenos y malos, que excluye e interviene en la concepción del mundo de los religiosos en contextos conservadores como las experiencias negativas de los informantes en Guadalajara, donde la Iglesia sigue teniendo un papel fundamental en su religiosidad. La figura superior del sacerdote es capaz de legitimar realidades naturales o normales poniendo en movimiento el poder del discurso (Van Der Leeuw, 1933), esto con el fin de regular y disciplinar el género que irrumpe y subvierte los

cánones tradicionales basados en la moral de la virtud y el pecado que se encarna en los cuerpos heteronormados y contrasexuales.

Entonces, el cuerpo es el primer espacio donde se experimentan y constituyen las topofobias, al ser regulado por un discurso de condena y exclusión. En el caso de Daniel su ensoñación de performar el ideal femenino, considerándolo como pecaminoso o en el caso de Lizeth cuya esencia performativa no es femenina, que le es disciplinado y regulado a partir de la mirada y de los pasajes bíblicos de Sodoma y Gomorra. En el discurso religioso precede a una realidad existente, que al enunciarse establece los límites de actuación y un sentido de poder a los cuales se deben ajustar los sujetos religiosos (Van Der Leeuw, 1933), así las narraciones sobre los pasajes bíblicos de Sodoma y Gomorra funcionan como ejemplos de comportamientos que son desaprobados y el discurso castigador y de condena hacia actos no heterosexuales toman sentido para excluir de los espacios religiosos heterosexuales a las contrasexualidades.

En el caso de La Chuy, el pecado y la inmoralidad tienen un sentido mucho más arraigado al placer y el ejercicio de la sexualidad que lo posicionan y lo condenan a un ostracismo social por no seguir la norma de género. Para La Chuy, el primer espacio de exclusión es su cuerpo al haber mantenido relaciones sexuales con otro hombre y así haber desarticulado la triada del género binario: género, sexualidad y objeto de deseo. Las consecuencias de este acto subversivo han sido la estereotipación y la desvalorización de La Chuy ante la figura de Dios, la Iglesia y la sociedad heteronormativa, debido a haber corrompido los cánones del comportamiento bueno, natural y digno mediante el ejercicio de la sexualidad no reproductiva, placentera y con una persona de su mismo sexo.

La experiencia religiosa de los miembros de la ICE en la Iglesia católica tradicional ha sido mediante un sentimiento y posicionamiento de rechazo y desagrado, pues han sido identificados como individuos pecaminosos, anormales, desviados, antinaturales, inferiores y precarios en su humanidad. Estas adjetivaciones les constituyen en su conformación como sujetos sociales al reconocer el rol que juega la Iglesia en sus vidas, y por el efecto que tienen estos discursos para definirse como sujetos más allá de lo religioso (Braidotti, 2015).

El nivel de secularización de las ciudades se puede ver reflejado en como la Iglesia católica y las diferentes divisiones territoriales, como la parroquia, han perdido su función dominante dentro de la comunidad, así los habitantes ciudadanos son capaces de reapropiarse de los elementos religiosos desde donde emergen nuevos prototipos de sujetos religiosos que están en continuo movimiento (Hervieu-Léger, 2004). Los miembros de la ICE vienen de contextos donde la Iglesia juega un papel importante en las relaciones de la comunidad. Por lo tanto, no hay un desprendimiento de la esfera de la religión por parte de los congregantes con la institución, sin embargo, han encontrado en la ciudad de Guadalajara un mayor nivel de secularización como para poder performar su género y su identidad. Aunque hay que apuntar, que aún con el nivel de secularización de la ciudad, los congregantes de la ICE aún consideran con un gran peso la imagen institucional de los valores religiosos, por ello, se gestan las topofobias católicas en los espacios religiosos de la Iglesia hegemónica. En contraste, los congregantes, para algunos miembros de Eféta el proceso de exclusión por parte de la Iglesia fue diferente, en el cual el nivel de conciencia como sujetos religiosos y la tradición secular en la Ciudad de México propició que el proceso fuera más de forma individual, y autónomo dentro de la Iglesia católica Apostólica y Romana. Estas características se pueden dilucidar en la constitución de topofobias por parte de Ed, Lalo y Antonio, miembros de Eféta.

“Soy del Estado de México y mi familia siempre estuvo muy ligada a la iglesia de la comunidad. Participé en muchos de los grupos religiosos, en la estudiantina, en el catecismo y en pláticas a padres sobre cuestiones de sexualidad. ¡Sexualidad! Me aguantaba las ganas de decir que yo no era virgen y que tenía novio. [...]El día que me confesé con el padre y le dije que soy homosexual. Sus palabras fueron muy directas: ‘Quiero que dejes el grupo de la catequesis y que resuelvas tu vida. Si has elegido vivir así, está bien, pero ten en cuenta todo lo que sabes sobre Dios y esos temas indecibles’” (Ed, miembro de Eféta).

“Desde pequeño supe que quería ser sacerdote, tenía y tengo la vocación. Mis papás me apoyaron, siempre me vieron muy raro, pero jamás me corrigieron o castigaron por ser afeminado. Así, entré a la orden de los Carmelitas y me formé durante 10 años; tiempo después comencé a declararme abiertamente gay durante mi noviciado. Nunca hubo problema con ello, ni con el reverendo, ni con los compañeros. Pero cuando cambiaron al líder de mi comunidad por uno muy radical y conservador tuve muchos problemas. Estando en Chicago, mientras terminaba mi formación en el noviciado, el nuevo líder carmelita comenzó a cortar cabezas de todos aquellos pervertidos y desviados. ¡Y sí, me tocó a mí! Me dejó en la calle, giró la orden a las autoridades del seminario de Chicago que me sacaran. [...]Quedé muy dolido, soy gay, me gustan los hombres, amo igual que todos los humanos y sólo por no ser de clóset o “normal” me rechazan. No me enojé con Dios, pues él no tiene la culpa de haya gente con poder en la Iglesia que tergiversa el

verdadero mensaje de Cristo. El problema no es la Iglesia, es problema es de quienes tienen el poder la Iglesia” (Lalo, acompañamiento espiritual de Efe-tá).

“Jamás tuve un problema con la Iglesia, ni con la religión, ni con mi familia muy católica a la hora de salir del clóset, aunque lo hice muy tarde. Pertenecí a varios grupos religiosos donde organizaba eventos culturales y religiosos como retiros. Justo en uno de los retiros con uno de los sacerdotes que nos acompañaba le conté que me tenía que abrir de corazón con él y con Dios, aunque sabía las consecuencias que venían con ello: no tener hijos, ser señalado y no tener el respeto de mi familia, de mis amigos, de la sociedad y de la Iglesia. También sabía que era motivo de expulsión, más de forma institucional que en mí. [...] Cuando hablé con el sacerdote me dijo que Dios había creado a los homosexuales para ver la otra parte del mundo que nadie puede ver; me comentó, muy relajado, que no importaba lo que dijera un sacerdote, el papa o el arzobispo, que en mi fe no interviniera la mirada absurda y equívoca de la palabra de Dios. Hubo un punto en mi vida que paré todas las prácticas e intereses por pertenecer a una Iglesia. Decía que jamás quería volver a tener nada que ver, pues mira, sabemos que la Iglesia católica no acepta a los gays, pero no es cosa de la religión, es algo de la interpretación de la Biblia y la palabra sagrada” (Antonio, coordinador de Efe-tá).

En los integrantes de Efe-tá se puede dilucidar que hubo un proceso de aceptación de su sexualidad, sin tener en cuenta el poder de la Iglesia como institución, es decir, que hay cierta autonomía y posición crítica resultado de un proceso de secularización donde hay un desprendimiento a consciencia de la institución y jerarquización dentro de la Iglesia católica (Dobbelaere, 1994), que ha permitido identificar que el problema de exclusión con motivo de no seguir el mandato del género tradicional, que proviene de un discurso sagrado provocado por fuerza externa como lo es la interpretación de un texto o idea que depende del individuo que tenga el poder de enunciarlo (Van Der Leeuw, 1933).

Si bien, los integrantes de Efe-tá tuvieron una educación y vocación religiosa, el papel y posición de los jefes católicos donde se desenvolvían fue de cierta tolerancia, aunque ellos entendían los roles de género definidos. Sin embargo, al igual que los integrantes de la ICE al aceptar y comunicar su homosexualidad, los jefes de la Iglesia católica optaron por la expulsión o cese de funciones de los integrantes. En este sentido, la enunciación de lo prohibido, de lo perverso y lo nefando permite construir una realidad que le da existencia, que es nombrada y que por tanto envuelve al sujeto heteronormado en el mismo sentido de sublevación de ser homosexual y reconocerse a sí mismos como sujetos capaces de seguir predicando y practicando su religiosidad a pesar de ser excluidos. A diferencia de los congregantes de la ICE, los miembros de Efe-tá tienen como punto de

partida la separación entre el sentido de religiosidad y la institución, que para los integrantes de la ICE es un todo absoluto, religiosidad-religión.

La Iglesia tiene como fundamento imponer obediencia a partir de los preceptos religiosos, que se pueden ver planteados en diferentes instancias jerárquicas (Molina, 2014), por tal motivo los espacios religiosos adquieren estos elementos impresos para regular el género. Por lo tanto, los miembros de Eféta exploraron las limitaciones del poder de la Iglesia católica en sus religiosidades para la constitución y aceptación como parte de las contrasexualidades. Mediante la agencia de los sujetos, éstos conocen los alcances del poder que les oprime, por tanto, saben en qué condiciones pueden moverse y cuáles son los cambios que pueden llegar a realizar (Braidotti, 2015).

El rechazo proviene de la posición del jerarca, no de una verdad absoluta. Las experiencias de rechazo de los miembros de eféta estuvieron precedidas de un sentimiento de acogida y aceptación, como es el caso de Lalo y Antonio. Para Lalo hubo una aceptación institucional previa que se vio mermada con el cambio de jerarca católico, quien impuso una postura respecto a la homosexualidad. Por otro lado, Antonio exploró los límites de acción de performar su sexualidad dentro de la Iglesia católica. En el caso de Eféta hubo un proceso de autoconciencia como sujetos religiosos para adaptar los conceptos que provienen de una institución a sus realidades (Shiner, 1967) conociendo sus limitaciones de acción dentro de la misma, pero también colocando sus propias limitaciones respecto al sentido globalizante de la Iglesia católica, identificando el problema dentro de los preceptos y cánones religiosos que les excluyen, en este caso la jerarquía y organización de la institución.

El rechazo y la construcción de las contrasexualidades por parte de la Iglesia católica tradicional ha sido experimentada de forma diferente entre Guadalajara y Ciudad de México. Sin embargo, el punto en común es que el género es motivo de expulsión y de rechazo. La Iglesia católica hegemónica es artífice de la constitución del mundo heterosexual, cuyo orden y un esquema moral modela los cuerpos y por ende los comportamientos, los ideales, los gustos, los deseos, el placer y la sexualidad, dentro de un marco religioso (Hubbard, 2000). En esas normas instauradas en las formas de

experimentar el mundo el cuerpo, como la materialidad que encarna el género y constituye la existencia de los sujetos (McDowell, 1999), es el vehículo espacial que resiente la exclusión, que es dominado, disciplinado y reprimido por el mundo heteronormado (Valentine, 1996). Dicha represión se debe al ejercicio del placer sexual de las contrasexualidades, que constituye parte de instintiva de los humanos y se convierte en una pulsión de la muerte al no tener una función reproductiva biológica ni social que promueva el modelo heterosexual (De Lauretis, 2011), por lo cual, los cuerpos que experimentan un placer no heteronormado se convierten en el primer campo de batalla en el mundo religioso y secular. Por lo tanto, el cuerpo se convierte en una agencia espacial *queer* que desarticula el género binario al poder socializar y enunciar las formas de sentir placer en lo sexual y en lo emocional de forma no heteronormada, oportunidad que el espacio urbano secularizado puede brindarles para su performatividad y para la producción de sus propias espacialidades.

Sin embargo, aunque el espacio urbano secularizado brinda la oportunidad de constituir sujetos nuevos desde diferentes posiciones, aún sigue estando regido por valores heteronormados y los discursos discriminatorios permean en la constitución de topofobias. Esto debido a que los sujetos constituyen una autoimagen negativa de sí mismos como seres religiosos impuesta por un discurso privilegiado dentro del templo, o sea una topofobia sobre sí mismos, que se ve reflejada en su performatividad dentro de las iglesias, pero también en sus demás geografías, es decir en los espacios seculares donde también interactúan.

Las topofobias se configuran sobre la base de experiencias espaciales que dotan a los lugares una imagen negativa, de rechazo, de miedo y desagrado (Relph, 1976), o en el caso de las contrasexualidades en la Iglesia católica tradicional, un sentimiento de vulnerabilidad y una relación de poder donde se les oprime. Lo que gesta las topofobias son la conciencia de ser sujetos regulados por las normas de género que están adscritas a los espacios religiosos, y que son aprehendidos y reproducidos por la sociedad heteronormada, quienes vigilan su estatuto y reprenden a quienes en su performatividad las sublevaran. Esto

se puede apreciar en los fragmentos de entrevista realizados a La Chuy y a Roberto miembros de la ICE.

“Aunque algunas veces voy también a misa en esas iglesias (las tradicionales), la forma como me ve la gente es muy violenta e incómoda. Dios es Dios, él está en todas partes, pero como ya saben que soy el puto de la calzada o de la Plaza Jalisco, pues hay una expulsión, o sea, nunca me han dicho algo directamente, pero se ríen. He escuchado que dicen el chiste de ‘Putita pero católica’, hasta los mismos chavos que veo en el antro gay. O sea, que hay de putos a putos, coger por coger con otro güey está bien, que no digo que esté mal, pero ellos me juzgan por coger por dinero, además por placer, ¡y eso si nadie lo tolera, ni Dios, ni la virgencita, ni nadie!” (La Chuy, congregante de la ICE).

“Muchas veces me he sentido juzgado por la gente cuando entro a alguna Iglesia católica, porque sé lo que se dice ahí de quienes nos dedicamos a ejercer el trabajo sexual, imagínate si digo que soy heterosexual. Por eso prefiero evitar esos lugares, porque no son la casa de Dios. Ese Dios es una mentira, no se siente el que es de verdad” (Roberto, congregante de la ICE).

Primero hay que aclarar que el momento de rechazo experimentado por los miembros de la ICE y Eféta, fue en el momento de dar performance, como acto subversivo que cuestiona las normas de género (Butler, 1990; 2006), cuya respuesta fue disciplinarlos mediante un discurso homófobo, la exclusión o las miradas de reprobación. En este sentido, las contrasexualidades son conscientes de que todos los espacios sagrados de la Iglesia católica tienen *a priori* impresos los discursos disciplinantes que reproducen el modelo heteropatriarcal y que por tanto todo acto subversivo será castigado, entonces las topofobias católicas se sustentan en la memoria de la experiencia del rechazo y en la identificación de espacios heteronormados naturalizados.

De esta manera, aún sigue habiendo una normativización mediante el señalamiento y la identificación de ciertos sujetos como La Chuy que se dedica al trabajo sexual, lo que implica que su presencia en la iglesia, donde se le puede identificar, desestabiliza el orden social y la moral heteronormada. En su caso no sólo por ser homosexual, sino también por subvertir el modelo “ideal” del gay heteronormado, puesto que no se ajusta a la moral, al placer y al ejercicio monógamo de la sexualidad, llevándolo a tener una posición queer. Por su parte, Roberto tiene ya interiorizado el discurso que le modelará y constituirá como un sujeto (Maingueneau, 1999), mismo que mengua su experiencia en él. También en este caso, hay una posición *queer* en la topofobia gestada por él, puesto que al definirse como heterosexual y ejercer el trabajo sexual para hombres, las prácticas no se ajustan al modelo

del hombre masculino con una directriz del deseo y del placer atribuidos a su género, y, por lo tanto, antes de asistir a la iglesia, aunque no exprese abiertamente su identidad, él ya tiene conocimiento que su constitución como persona es objeto de rechazo y estigma.

En este sentido, hay un proceso de desacralización de las iglesias tradicionales, que, aunque tenga todos los elementos arquitectónicos y una memoria colectiva histórica reproducida y rememorada en el mundo heterosexual (Kong, 1992), pierde toda función sagrada, por parte de las contrasexualidades quienes cuestionan el significado de Dios, su presencia y su conexión con esa experiencia extraordinaria de todo espacio sagrado. Hay un sentido de construir los símbolos religiosos de forma conjunta como comunidad (Mouga, 2009), pero si las contrasexualidades están explícitamente marginadas y son rechazadas en la constitución religiosa de dichos símbolos, entonces éstos pierden todo sentido sagrado.

Por su parte, José y Ed, miembros de Eféta, gestan sus topofobias dependiendo de quién oficie la misa, la liturgia y el discurso empleado.

“La misa puede ser igual en todas partes, pero depende mucho de quién la oficie y cómo lo haga. Hay algunos sacerdotes que lo hacen divertido, no hacen condenaciones y no tienen reparo en hablar de la inclusión. Por ejemplo, en Polanco hay una iglesia donde se puede ver muchas parejas gays, pero nunca los sacerdotes han emitido comentario de rechazo. En cambio, hay otras iglesias donde sí se sigue hablando de lo mismo, que si el hombre, que si la mujer, que no se hizo a Adán y Esteban. Y creo que eso hace que me sienta incómodo o que de plano no aguante una misa” (José, miembro de Eféta).

“Para mí, la misa sigue teniendo la misma importancia, la iglesia también, pero lo que la vacía del sentido de unión y de amor y de verdadera religiosidad es la presencia del padre que se encarga de excluir. La función de la iglesia y de las misas es reunirnos como comunidad, pero a veces los sacerdotes son quienes terminan desquebrajando todo ese sentimiento de unidad” (Ed, miembro de Eféta).

Las topofobias de los miembros de Eféta dependen mucho del performance litúrgico, es decir, de la representación de los símbolos y discursos que algunos sacerdotes puedan emitir para enunciar y producir una realidad heterosexual (Austin, 1998). La palabra consagrada que tiene un jerarca católico imprime un sentido de poder para imponer un modelo heteropatriarcal que excluya y merme la experiencia de las contrasexualidades, que da por resultado un proceso de desacralización de los espacios. Como lo menciona Bertrand (2009), hay un proceso de desterritorialización de los espacios en el contexto de la posmodernidad, donde los lugares sagrados son desacralizados dependiendo de los

intereses y las posiciones de los sujetos en cuestión, en este caso los miembros Eféta no le atribuyen un sentido totalizador al discurso, pero si identifican la relación de poder que influye en que su experiencia religiosa en los templos católicos pueda ser agradable o desagradable.

En cambio, las topofobias de la ICE se han gestado con relación a una posición globalizante de la religión sobre los discursos que ha constituido a sus miembros; en el caso de Eféta, las experiencias negativas están vinculadas con una estructura jerárquica de la Iglesia. Pese a estas diferencias las performatividades heteronormadas impuestas por la Iglesia y reproducidas por la sociedad funcionan como base de su estructuración y cohesión comunitaria (Collignon, 2007) y así naturalizan el espacio como heterosexual. Sin embargo, éstos no son fijos o absolutos, si no que los miembros de ambas comunidades religiosas tienen un nivel de agencia capaz de romper con esos mandatos globalizantes, que parecieran inamovibles.

Si bien el discurso de la Iglesia católica tradicional y hegemónica ha producido sujetos marginados y con una precariedad moral y de reconocimiento social (Braidotti, 2015), las contrasexualidades encarnan sujetos agentes capaces de desestabilizar el género y desprenderse de esos discursos disciplinantes que han modelado sus corporeidades como nefandos, oprobiosos y pecadores. Ejemplo de ello son José miembros de Eféta y Daniel congregante de la ICE, quienes cuestionaron su educación religiosa y familiar, y su religiosidad para dar performatividad a sus identidades.

“A mí no me gusta que los gais digan que son de tal forma porque así fueron educados. ¡En donde está nuestra responsabilidad de crearnos como personas! Yo elegí ser abiertamente gay, y me valió lo que dijera mi familia y la Iglesia. Así soy y así quiero vivir, si molesto a los demás, el problema no es mío. Eso hace que me guste estar en Eféta. Aquí me encontré con chavos con quienes comparto ese ideal de ser uno mismo”(José, miembro de Eféta).

“Me gusta ser gay, ser prostituto y creer en Dios, y no está peleado una cosa de otra. El problema quizás es practicar la religión en la Iglesia. Pero Dios está en todas partes. Entonces pensaba que seguramente había más personas como yo, donde ser gay, lesbiana, bisexual, heterosexual, trabajador sexual o un pecador, como dicen en la Iglesia “mocha” [tradicional], no es problema. ¡Y sí, está aquí la ICE! Así que no dependo de ser como los otros quieren que sea, yo puedo llevar mi religiosidad. Lo bonito de aquí es que lo comparto en una Iglesia de verdad, con un arzobispo que te comprende, que no te juzga y eso hace que esta casa sea la verdadera casa de Dios, sin necesidad de tener un diseño majestuoso de catedral” (Daniel, congregante de la ICE).

Asumirse como homosexual o tomar una postura reivindicativa desde las contrasexualidades es resultado de la forma como los sujetos tienen cierto nivel de agencia con relación a su género y a la forma de constituir sus identidades como católicos. Los sujetos contrasexuales desestructuran el género binario mediante la sexualidad, el deseo y el placer, y precisamente desde este posicionamiento es que los miembros de la ICE y Efetá tienen una carga política que se ve proyectada en la producción de sus espacialidades religiosas. La agencia y el empoderamiento tanto de la ICE como de Efetá tiene como hilo conductor la ruptura de las normas religiosas y de género, lo que crea un sentido de comunidad e identificación. Para Daniel es importante tener un espacio que cumpla la función de institución religiosa, y que en el discurso emitido por un jerarca religioso él pueda legitimar sus prácticas sexuales y su identidad a través de una posición de poder social. Mientras que para José el reconocimiento se da entre los miembros de una comunidad que no depende completamente de la Iglesia para legitimar su identidad de género.

Las topofobias de los miembros de la ICE y de Efetá son cruciales para la configuración de sus espacialidades incluyentes donde el género se deconstruye, pues son la búsqueda de una necesidad de reconocimiento como sujetos existentes, sociales y políticos capaces de romper las estructuras y reformularlas en otras espacialidades. El género ha sido priorizado en la formación y modelación de la sexualidad y los cuerpos (De Lauretis, 2011). Por ello, cuando vierten sus experiencias en la Catedral de San Martín de la ICE o en las Betanias y la Parroquia de la Sagrada Familia de Efetá, van configurando habitares *queer* donde sus identidades como parte de las contrasexualidades desestabilizan y deconstruyen el género binario como categoría fija. Con ello, las contrasexualidades evidencian la fragilidad, la debilidad, la maleabilidad y la fluidez del género, otorgándole a sus prácticas socioafectivas y sexuales legibilidad y legitimidad.

La creación de topofobias *queer* implica que existe una ruptura con el mundo heteropatriarcal que sigue regulando la vida tanto religiosa como secular. Por lo tanto, las topofobias católicas de los miembros de la ICE y de Efetá son una expresión de su agencia como sujetos políticos capaces de contrarrestar el poder que las normas de género ejercen

sobre sus cuerpos y sus identidades (Butler, 2006; Foucault, 2000). Aunado a ello, las topofobias de las contrasexualidades están gestadas, no sólo desde el rechazo o desde la disidencia ante el mundo heteronormado, sino más bien en la consciencia de experimentar el mundo bajo un modelo que les oprime y en una lucha continua con la estructura patriarcal. La agencia de las contrasexualidades tiene un amplio rango de viabilidad en el espacio urbano, primero por el nivel de secularización, donde la Iglesia ha perdido su poder hegemónico y por tanto no hay un control de ésta sobre la población; y segundo porque en el espacio urbano las contrasexualidades son capaces de constituirse como sujetos políticos que afrontan el mundo heteronormado religioso y secular.

5.2 Las topofilias queer: deconstruyendo el género y articulando espacialidades

Todo espacio está dotado de experiencias que le significan, donde los individuos arraigados a ellos reproducen los valores y los símbolos que le identifican. Los espacios sagrados están conformados por experiencias compartidas, en dichas experiencias las emociones y las sensaciones de las prácticas religiosas son capaces de generar vínculos y lazos de identificación con y en el lugar sagrado (Buttimer, 2006), a partir de la liturgia, el credo y las prácticas de culto. Por ello, las experiencias arraigadas a los espacios de la ICE y de Efehá son las que los articulan, dinamizan y sientan las bases para plasmar otras formas de performar el género a través de las prácticas religiosas desde la marginalidad sexual.

En torno a ello, los miembros de la ICE y Efehá han depositado experiencias espaciales positivas y agradables, también llamadas topofilia, cuyo hilo conductor es el reconocimiento de su sexualidad, identidad y espiritualidad como parte de las contrasexualidades. Sin embargo, es importante apuntar que las experiencias son la forma como los seres humanos aprehendemos y constituimos el mundo, y en ello antecede aprendizajes previos (Tuan, 1977). Por ello, para los miembros de la ICE y Efehá, las topofobias generadas en la Iglesia Católica Apostólica y Romana han permitido apropiarse y arraigarse a las espacialidades de sus comunidades para constituirse como sujetos religiosos capaces de poder converger la espiritualidad y sus identidades. Así lo expresan algunos miembros de la ICE y Efehá.

“Cuando llegué a la ICE me sentí de inmediato integrada y no juzgada. O sea, desde que me dijeron que el arzobispo está casado con un hombre, ahí supe que mi sexualidad no sería ningún problema. Todo mundo te atiende y te hacen sentir humano” (Andrea, congregante de la ICE).

“La ICE es mi casa, el arzobispo David abre su intimidad para que todo juntos podamos sentir el amor de Dios sin tener un absoluto rechazo por ser gay, para sentirnos seres normales, naturales y no adefesios. El arzobispo es un ser que te guía, que te aconseja, ¡y que no te impone valores morales! Aquí tu ser descansa y aprendes a sentir a Dios de verdad, no como ocurre en las iglesias tradicionales donde todo el tiempo es regaño y sojuzgamiento” (Manuel, seminarista de la ICE).

“Para mí las Betanias son un respiro del mundo gay, aunque todos somos gais. Primero, porque no te juzgan aquí, o sea, aquí nadie te etiqueta, ni te pone apodos, no te ven mal porque no cumplas con el papel del gay. Aquí te sientes como en casa, y la persona a quien le toca ofrecer la Betania te hace sentir cómodo. También es un respiro del mundo en general, te desconectas de todo lo que tienes qué hacer, de tu trabajo, de tu esposo, novio o lo que sea. Nos vemos como humanos, como lo que somos. Humanos a los que nos gustan personas del mismo sexo, y que nadie nos juzga ¡Ni Dios! Como siempre se nos ha enseñado, y eso es una maravilla. Dios está donde nosotros estemos hablando de él” (José, miembro de Efetá).

“Si te das cuenta, aquí todos somos muy distintos, como lo es la naturaleza misma. Pero lo que nos une, no es venir a bufar¹¹, sino a reconocernos como personas que amamos a Cristo y que compartimos ese amor y lo vivimos de forma diferente, por ser gay, por venir de diferentes estratos socioeconómicos, por tener historias tan distintas. Esas diferencias que se dan en el ambiente gay común se prestan a discriminar. Aquí en Efetá, eso nos nutre porque aprendemos del otro, y aprendemos a mirarnos como hermanos e hijos de Dios. Y eso nos hace ser una comunidad cristiana que nos basamos en los valores de Cristo, y nos hacemos notar cada fin de mes en la Parroquia de la Sagrada Familia” (Lalo, acompañamiento espiritual de Efetá).

Las espacialidades religiosas de la ICE y Efetá surgen en el espacio secularizado de la ciudad de Guadalajara y Ciudad de México, donde las contrasexualidades ya habían surgido como un sector poblacional politizado, lo que facilitó la aprehensión, reapropiación y reformulación de las prácticas y valores religiosos, tanto en lo individual como en lo colectivo. Así, para la ICE y para Efetá el motor de la espacialización de sus topofilias es el ideal de un Dios que no discrimina y que le da la bienvenida a los integrantes para poder performar su identidad no heterosexual en un ambiente inclusivo y religioso. Esto es lo que permite que los miembros de cada una de las comunidades vayan creando habitares religiosos donde arraigan su existencia como sujetos contrasexuales. Tanto la Catedral de San Martín como las Betanias y la parroquia son lugares donde se les reconoce como

¹¹ En el argot gay hace referencia a la subordinación de otras identidades gay mediante la burla y la ironía

sujetos vivibles, se les da visibilidad y se les integran sin ningún esquema o modelo de individuo.

En el contexto de la secularización, la religión como sistema de normas y valores que constituye una sociedad para entender el mundo se ve modelada respecto a la experiencia de los sujetos para ser reconocidos legítimamente en el discurso religioso (Berger, 1967; Hervieu-Léger, 2004). Por ejemplo, el hecho de que en la ICE se reconozca al arzobispo como un integrante igual que los congregantes, con una vida fuera de la heteronorma y haber tenido la experiencia de haber sido sojuzgados en la Iglesia heteropatriarcal, implica que hay una legitimidad de la vida socio-sexual de las contrasexualidades mediante la reapropiación de los valores, símbolos y normas católicas.

En el proceso de identidad de una comunidad está como objetivo centrar la definición respecto a otro u otros (Hill, 1996), si en la ICE y Eféta se habla de la acogida sin discriminación y del reconocimiento como sujetos contrasexuales, esto quiere decir que se posicionan ambas comunidades respecto a un mundo heteronormado de donde proviene la necesidad de cohesión como comunidad debido al rechazo y al estigma.

En el caso de la ICE se encuentra más presente la otredad desde la religión oficial, donde se apunta que no hay un discurso discriminador, ni tampoco una verdad absoluta. Por lo tanto, la delimitación de sus topofilias en la Catedral de San Martín se hace respecto al mundo heteropatriarcal. En las experiencias que les hace sentir comodidad en la catedral, el género adquiere una dimensión más allá de la diferenciación sexual o el binarismo, puesto que se desarticula en torno a la idea de “sentirse humanos”, lo que apela al sentido de existencias reconocibles, dignas y legítimas (Butler, 2006), que también pueden ser performadas por las contrasexualidades y son legitimadas en la catedral por el jerarca, el arzobispo Kalke.

En cambio, en Eféta, se hace referencia al mundo gay, lo que proyecta que hay una posición de diferenciarse con un modelo estandarizado, reconocido y constituido desde el mundo heterosexual, que pretende homogeneizar a todas las contrasexualidades (Sedwick, 1990). El género es un eje articulador de sus dinámicas, puesto que no tienen un jerarca

que les legitime, el hecho de definirse como gais, pero salirse del imaginario y de las dinámicas de lo que es ser gay, delimita las normas sobre las cuales están planteando su interacción e identidad. Claramente, hay una carga impositiva en la forma de diferenciarse de los otros gais, y eso desarticula ese binarismo hetero/homo, lo cual adquiere un sentido crítico de los mandatos heteropatriarcales (Preciado, 2002), siendo las diferencias entre ellos mismos y las prácticas religiosas lo que desestabiliza la identidad gay común, y les da cohesión en torno a las Betanias y la Parroquia de la Sagrada Familia.

Claramente se puede ver cómo las experiencias son el motor de las espacialidades y es en función de ellas y de su entendimiento entre los miembros de una comunidad, que una realidad se construye, se conoce y se vive (Tuan, 1977: 8), en este caso una realidad queer. Por ello, la producción de los espacios se da a partir de las experiencias compartidas de los sujetos que se asientan en ellos (Di Meo, 1995), y aunque los espacios de la ICE y Efetá son católicos, el motor de su cohesión y dinamización es la experiencia como sujetos no heteronormados. La producción de lo religioso parte de lo queer, puesto que es la religión un dispositivo de identificación social que aglutina a un grupo de individuos en ciertos espacios y los diferencia de quienes no pertenecen a éstos (Hervieu-Léger, 2004:23), es decir, que la posición de este grupo y sus experiencias en torno a las prácticas y rituales religiosas son el motor esencial para la configuración de las topofilias. Por lo tanto, la Catedral de San Martín de la ICE, así como la politopía de Efetá son espacios apropiados donde se puede performar el género de las contrasexualidades y tienen una experiencia placentera, de integración social y de reconocimiento como sujetos y existencias vivibles (Braidotti, 2015; Butler, 2006).

En este sentido las topofilias constituidas en ICE y Efetá son experiencias fuera de lo cotidiano que se arraigan a las espacialidades de ambas comunidades, y es en estos lugares donde fijan su posición como sujetos contrasexuales y los identifican como espacialidades centrales para su transitar cotidiano. Así los miembros de la ICE resaltan la importancia de la Catedral de San Martín para sus geografías cotidianas.

“No hay mayor alegría que la de sentir una caricia en la ICE y sin que te mal miren. Mi esposa y yo nos tomamos de la mano, nos damos quizá un beso en el patio de la Iglesia. No pasa

nada, se siente tan bonito. Aunque se puede hacer en la calle, siempre está el recuerdo de que alguien te puede decir algo, y aquí es lo más natural” (Lizet, miembro de la ICE).

“Yo creo que la ICE es mi lugar favorito, mi ser descansa y se renueva siempre con la oración, con los consejos del sacerdote. Yo que aún no estoy fuera del clóset con mi familia, ser parte de la ICE es sentirme yo mismo” (Horacio, seminarista de la ICE).

“Mira, todos los que no somos heterosexuales aquí podemos venir y sentirnos libres. Para mí es una forma de apropiarme de mí, yo soy estudiante de sociología y también me dedico al trabajo sexual. Muchas personas me reconocen en la escuela y sus miradas son con mucho desdén y me siento chiquito. Pero aquí me siento como dice el dicho: ‘me volvió el alma al cuerpo’. [...] Tan sólo espero la misa del martes o la del domingo, pues me dan fuerzas para seguir adelante, encontrarme con Dios, por eso la ICE es muy importante. Otra cosa que descubrí aquí, y que por eso siempre tendré a la ICE conmigo, es que me gusta vender mi cuerpo, y cuando lo dije aquí en la catedral, por primera vez, me sentí tan feliz, como si un peso se fuera de mí. Recuerdo que lloré mucho, y dejé de sentir culpa. Este es el único lugar donde puedo decirlo así, y además sentir que Dios no me castigará” (Daniel, miembro de la ICE).

La experiencia liberadora que se vive en el cuerpo lo define como la primera espacialidad en la cual la performatividad toma acción y no está constreñida a un binarismo, ni a reglas de comportamientos, por ejemplo, el seminarista que puede performar su identidad sexual sin problema alguno y que gracias a eso se ha arraigado a la ICE, asociando a la Catedral de San Martín con una sensación de liberación. Por otra parte, la cuestión afectiva es un elemento sensitivo y emocional que se vive en el cuerpo y que está atravesado por el género, las normas y performatividades para los actos afectivo-emocionales que en el mundo heterosexual han sido naturalizados y por lo tanto cualquier expresión afectiva en una pareja del mismo sexo es rechazada. Sin embargo, en la ICE las expresiones afectivas entre las contrasexualidades tienen cabida y al ser reconocidas por el jerarca se van naturalizando e instaurando en las normas y reglas que se imprimen en la Catedral de San Martín.

Por lo tanto, en la Catedral de San Martín están ancladas e impresas emocionalidades como la liberación, el alivio, la ternura y el enamoramiento, que se pueden performar en actos afectivos como un beso, tomarse de la mano o un abrazo fraternal o de pareja. Sin lugar a duda, estas prácticas remiten a la liberación como motor para el entendimiento de la sexualidad y de las prácticas afectivo-emocionales y sexuales que moralmente en el mundo heteronormado son castigadas. Las normas como reglamentos reguladores de la sociedad que permiten su reproducción y repetición de símbolos para la

producción de una realidad compartida que da cohesión (Butler, 2006; Foucault, 2004), se aprehenden en la catedral mediante el discurso incluyente que deja la posibilidad de declararse abiertamente ser homosexual o trabajador sexual, sin ninguna restricción. Por tanto, esta aprehensión en la catedral delimita una frontera de género con el mundo heteropatriarcal en el que el placer y el deseo sexual, como pulsiones sexuales naturales, son oprimidas y alienadas a un binarismo (Collignon, 2007; Laplanche, 2007).

Con relación a las narraciones de Daniel y Lizet, el cuerpo no sólo es una encarnación del género o de la sexualidad, en este caso homosexual, sino que también es el vehículo por el cual las emociones y los sentimientos son socializados, y a partir del cual también se vive el mundo y se sitúa el sujeto ante él (Tuan, 1977). El cuerpo es el primer espacio donde se experimenta el enamoramiento, el placer y el deseo, emociones que ha sido reguladoras históricamente por el mundo heteronormado y por el pensamiento tradicional religioso para la regulación del orden social (Laplanche, 2007). En el caso preciso de la narración de Daniel con relación al sentido reivindicativo de ser trabajador sexual coincide con las experiencias de Gabriel, Roberto y La Chuy, quienes también son trabajadores sexuales.

“Que te vean en la calle y te griten puto, por ser el puto de la Plaza Jalisco, no tiene ninguna novedad, ya me acostumbré, pero te das cuenta de que la gente no es gente. En cambio, en la ICE, que es como mi segunda casa, todos saben que soy prostituto, pero no pasa nada, aquí sí existo y aquí mi cuerpo es mío, y de nadie más” (Gabriel, congregante de la ICE).

“Una vez estaba en la parada de la estación Periférico Norte, la del tren ligero, esperando cliente y la señora Martita (miembro de la ICE) me llevó un tamal y un atole. No sabes lo feliz que fui, pues me trató como persona con mucho cariño y respeto. Por eso te dan ganas de venir a la iglesia, porque te encuentras con gente maravillosa, que sabe lo que eres y no te violenta. Muchas veces te pregunta cosas, pero para saber más de ti, para comprenderte. Ahí ves a un Dios verdadero que se manifiesta en la aceptación del otro, de los marginados, justo como Cristo se preocupaba por todos aquellos que estaban excluidos” (La Chuy, congregante de la ICE).

“Soy heterosexual, migrante, estoy casado y tengo dos hijas. Me dedico los fines de semana a ser prostituto. Cuando llegué a la ICE fue para hacer casa, y para aprender que todo aquello que me dijeron de pequeño sobre que el cuerpo es un templo y hay que cuidarlo, tienen toda la razón. Pero la diferencia es que yo decido cómo cuidarlo. Todos me preguntan por qué me defino heterosexual si me acuesto con hombres, pero ellos no saben que el sexo con hombres me da más dinero, y además no quiero amar a un hombre, no me gustan, aunque sí siento placer con ellos, es porque el cuerpo tiene una función para el placer y lo disfruto, sino para qué lo hago” (Roberto, congregante de la ICE).

Las topofilias producen el espacio, cuya piedra angular son los cuerpos que encarnan dichas experiencias positivas al tener la libertad de anclar y naturalizar sus performatividades que no se acotan al modelo binario. En este sentido, los discursos de Gabriel, Roberto y La Chuy señalan que el cuerpo no es una forma material fija, sino que está modelada en torno a los discursos que se viertan sobre él, o sea que se puede hablar de corporalidad (McDowell, 1999). La corporalidad de los entrevistados experimenta un reconocimiento no moral de sus prácticas sexuales, al asumirse como trabajadores sexuales cuyo cuerpo les pertenece y se respeta la autonomía que ellos tienen al utilizarlo como su materia de trabajo. Por lo tanto, si las topofilias son las experiencias agradables, de apego y de arraigo a los espacios, al ser estas encarnadas por los sujetos, es la corporeidad desde donde se producen los espacios, los lugares, los territorios y las ciudades. Esto quiere decir que el cuerpo puede identificarse con los lugares donde performa y adhiere los discursos en torno a éstos.

En este sentido, el género ha estado ligado a la modelación de la sexualidad, del placer y del deseo a través de las normas, las performatividades, la constitución de ser hombre o mujer (Butler, 1990), y es en la catedral de la ICE que precisamente esas normatividades se desarticulan mediante la visibilización de la sexualidad no heteronormada, con relación al placer, el deseo, la ensoñación, la ideología y las prácticas de culto que configuran un espacio *queer* religioso. Los sujetos contrasexuales al compartir la misma experiencia y posición en el mundo heteronormado y el mismo sentido de sus topofilias producen sus propios espacios donde depositan también sus discursos, su agencia y la politización de sus corporeidades subversivas. Asimismo, el caso de Roberto socava la idea del placer y la sexualidad, elementos subversivos del género, siendo un hombre heterosexual mantiene relaciones sexuales con hombres por dinero, y asume sentir placer en ese ejercicio de su sexualidad. Esto conlleva la desarticulación del género, mediante su transgresión que se consolida e imprime en un espacio público, regido y legitimado por una visión religiosa y moral, que institucionaliza dichas prácticas como normales. Hay que tener en cuenta que esta normalización y legitimación de las prácticas sexuales no heteronormadas en la ICE operan como ordenadores del mundo gestadas desde una

posición de poder que permite que sean aceptadas (Butler, 2006), siendo la reinterpretación de los cánones de la tradición católica, emitidos por el arzobispo, lo que permite que dichas expresiones pasen de ser un acto efímero (performance) a un acto cotidiano y normal (performatividad) en las dinámicas de la Catedral de San Martín.

Las performatividades permiten coditianizar las prácticas sexuales, las identidades no heteronormadas y las diferentes formas de llevarlas a cabo. Por ello, al ser prácticas *queer* que desestabilizan el género tradicional y canónico son iniciadoras del proceso de queerificación que toma sentido al en el momento de realizar el ritual del culto católico, al ser reconocidos por la liturgia y la jerarquía eclesial como sujetos y existencias dignas en todas sus dimensiones de la vida cotidiana (profesión, trabajo, sexualidad, identidad, etc.), lo que dota de significado al espacio de una forma continua a través de la socialización de sus prácticas contrasexuales.

A diferencia de la ICE, donde las topofilias de sus congregantes están arraigadas a una relación institucional y a la centralidad de la Iglesia en sus vidas, las topofilias *queer* de Efeotá conllevan a un proceso de queerificación distinto, esto debido a que son una agrupación autónoma que no pretende tener reconocimiento de algún jerarca católico para poder legitimar sus prácticas religiosas, de género y sexuales. Asimismo, la queerificación de los espacios de Efeotá se da de forma multiescalar, tomando como punto de partida la corporeidad de sus miembros con la performatividad de sus identidades y el vínculo que tienen con las Betanias, o sea, con relación a la casa y el miembro que la ofrece.

“Las Betanias son la apertura del alma de quien le toca organizarla, es como conocer aún más de la persona y compenetrarnos. Aunque las hacemos una vez al mes, la Betania es el lugar donde muchas veces nos sentimos como hermanos, porque no todo son rezos o Dios, es la convivencia lo que hace una experiencia agradable. ¡Convives con seres humanos! Porque además pues todos en algún momento de la vida hemos sido rechazados por ser homosexuales” (Francisco, miembro de Efeotá).

“Las Betanias son el encuentro de espíritu entre los miembros, es un momento de conexión que compartimos para reunirnos a hablar de Dios, como cuando Cristo santificaba el lugar por el hecho de compartir su palabra y la experiencia más humana y menos institucional. La Betania siempre deja recuerdos de la casa de tal compañero, o sea es una experiencia única que la revivimos al recordarla y relacionarla con el compañero que la organizó” (Gregorio, miembro de Efeotá).

“En las Betanias compartimos nuestros sentimientos y experiencias de ser gais y vivir así el amor de Dios, sin el temor de ser juzgados, rechazados. El fin es compartir cómo vivimos la espiritualidad siendo gais, cómo entendemos las lecturas de Cristo desde nuestras relaciones personales y la experiencia pasada sobre la sexualidad. Lo que hace que tengamos una experiencia maravillosa en las Betanias es el hecho de recibir a gente auténtica. Si cualquiera puede interpretar a su manera y desde su visión la palabra de Dios, nosotros también podemos hacerlo, y justo eso le da un sentido bonito y reconfortante a la Betania, acogidos por un miembro en su casa, un hermano. La predicación de Cristo fue llevar el mensaje de inclusión de los marginados, y lo hacía desde afuera, porque el templo judío no permitía eso. Entonces, en Betania en la casa de Lázaro, Marta y Magdalena, Cristo podía hacer la enseñanza más cercana a la gente. La enseñanza de Cristo sobre los marginados, son todos los marginados y allí también entramos los gais” (Antonio, coordinador de Efetá).

“Las Betanias son un sentido de hermandad, de comunidad y de apoyo. Además, te invita a mostrarte con la familia de quien presta su casa, y ver cómo la Iglesia no determina nuestra religiosidad. Algo que me gusta mucho de las Betanias es que conectamos cuerpo-mente-espíritu, no sólo es hablar de textos sagrados, sino también es hablar de nuestra sexualidad, la psicología y cómo adoptamos los discursos religiosos en nuestras vidas. Las Betanias son darnos la voz que a veces en las parroquias o iglesias no nos dan. Y esa voz que tenemos la vivimos en la casa de algún compañero de Efetá, donde también está Dios” (José, miembro de Efetá).

Las Betanias tienen un sentido religioso vivido desde la marginalidad, como lo expone Antonio, Cristo estaba interesado en la no discriminación, por tanto, las casas prestadas que conforman las espacialidades de Efetá como la morada para predicar y compartir experiencias desde la marginalidad social y eclesial. En las topofilias de las Betanias existe una conexión sujeto-espacio, donde cada uno de los miembros que ofrece su hogar para la realización de las Betanias ya ha colocado su existencia y su ser marginado en ella, es decir, como lo menciona Bachelard (1975), la casa es el terruño donde nos protegemos del mundo, donde la esencia (identidad) del ser es depositada en ella. Asimismo, las Betanias comparten ese sentido de marginalidad al que las figuras eclesiales de la Iglesia católica hegemónica relegan a voces alternas. Entonces, ese sentimiento de encontrarse en la periferia propicia la cohesión en torno a un sentido de comunidad y de compartir una realidad (Cooke, 1989), lo que conlleva a Efetá a no tener una espacialidad fija y por tanto tener espacialidades fluctuantes.

En este sentido, la cohesión politópica de Efetá está basada en las topofilias que se vierten en las casas prestadas. Las topofilias *queer* y religiosas generan sentimientos, emociones y significados de liberación, comodidad, reconocimiento como seres humanos y como existencias vivibles, aunado al sentimiento de hermandad que durante las Betanias

van emergiendo y son depositados en el anfitrión. Esto quiere decir, que los miembros de Efetá habitan la existencia del anfitrión al apropiarse de forma eventual de su hogar, previamente ya habitado por él, dicha apropiación cimienta el sentido de unidad, identidad y cohesión que le da el carácter politópico al ir variando las Betanias dependiendo del miembro anfitrión. Con ello, la espacialidad de las Betanias está contenida en cada uno de los anfitriones y la rememoración remite no sólo a la casa sino al habitante de ésta. Por lo tanto, en cada miembro de Efetá, al formar parte de la comunidad, representa parte de su espacialidad politópica y lleva consigo la historicidad de la Comunidad Católica Efetá.

Las topofilias en las Betanias articuladas mediante el sujeto-espacio, son las que permiten entonces brindarle un sentido *queer* a la experiencia religiosa y desde donde se constituyen las identidades. Las narrativas de los informantes tienen como punto en común la idea de que se reconocen como hermanos por el hecho de tener experiencias diferentes con relación a la sexualidad no heteronormada y la religión, siendo esto el motor para que la experiencia religiosa pueda manifestarse. Partiendo de ello, entonces, hay un proceso de sacralización de las Betanias, donde las casas adquieren un sentido religioso en el momento de realizar prácticas de culto (Buttimer, 2006), como el compartir las vivencias, aprender de las ideas de los compañeros, así como recrear los ideales y prácticas de Cristo.

En este sentido, la manifestación de Dios en la Betania desestructura el género binario, puesto que dichas prácticas de sacralización adquieren sentido en la casa del anfitrión, misma que está dotada de la existencia del sujeto-espacio, y la performatividad de su ser en ella desestructura la idea normalizadora del pensamiento binario gestado en la Iglesia católica tradicional a la cual pertenecen. La confluencia de las experiencias y posiciones sociales desde donde se vive la religiosidad de Efetá es lo que entonces les brinda la agencia necesaria para poder reconocer su libertad de acción, y producir una realidad desde donde se vive y se produce el mundo (Tuan, 1977), y donde pueden tener la voz que la Iglesia católica no les brinda completamente puesto que la concepción de género está regulada por las normas que ejercen poder para performar otras identidades (Butler, 2006).

En la politopía de Efetá, la Parroquia de la Sagrada Familia juega un papel religioso secundario en la configuración de sus identidades gay con base en la idea de que no intervienen completamente en la configuración del sujeto-espacio que conforma su politopía. La parroquia cumple la función territorial de interacción con el exterior, cuestión que será tratada en el capítulo siguiente. Así lo expresa Antonio, coordinador de Efetá.

“La Parroquia de la Sagrada Familia no es considerada una Betania, porque en la Betania la experiencia es más íntima, es más de hermandad como comunidad católica. Sin embargo, la parroquia es salir a la comunidad externa y mostrar nuestro proyecto. Es como Jesús que iba al templo a rezar, a regenerarse de su espíritu, pero también lo hacía entre la gente y con los marginados por la sociedad”.

Hay una relación espacial entre lo público y lo privado en Efetá, primero porque las topofilias que conforman su estructura politópica se gestan en las Betanias (espacio privado) con base en las religiosidades y una instrucción institucional sobre éstas en la Parroquia (público). Esta relación permite pensar que en lo privado se reproduce lo público adoptado a las reglas religiosas y la teología, evidenciando que la Iglesia como institución no tiene el poder globalizante de imponer una verdad absoluta, pero tampoco el poder de la prohibición (Dobbelaere, 1994). Este proceso de secularización permite también observar cómo las normas de género no son fijas, sino que son adaptables y proyectados mediante la performatividad de los rituales (Butler, 2006), de esta manera, la maleabilidad de las normas de género religiosas son proyectadas en la parroquia donde tienen una cohesión como comunidad al participar en la misa de inclusión, que se da una vez al mes, o sea que tiene un efecto espacio-temporal, y por tanto su voz no depende de una continua reproducción de sus experiencias, como las Betanias sí lo permiten.

Tanto las espacialidades de la ICE y Efetá están conformadas por experiencias que llegan a consensuarse y configuran lugares donde la multiplicidad de actores los dotan de significados tomando como piedra angular sus emocionalidades y sentimientos colectivos (Kong, 1995), que en este caso están vinculados a una experiencia de inclusión, de sentirse seguros y reconocidos como sujetos sociales no heteronormados, a partir de prácticas religiosas que diferencian una otredad espacial heterosexual y secular. Por ello es importante mencionar que las topofilias, como productoras de espacios, son la encarnación de emociones vividas desde una posición social subordinada, al ser los miembros de la ICE

y Efetá sujetos que subvierten los cánones del género en la sociedad secular y religiosa enmarcada en el heteropatriarcado.

La experiencia religiosa no sólo se transmite en la colectividad para adorar a una deidad o realizar las prácticas de culto, sino que también están expresadas en las sensaciones de los sujetos y en la idea de trascendencia de forma individual (Park, 1994), así como en la emoción colectiva. Dicho esto, las emociones de apego, de integración, reconocimiento y el sentimiento de trascendencia mediante la experiencia religiosa, se experimentan desde lo individual desde la corporeidad de sus existencias, pero se conciben también como una colectividad inserta en el entorno social, cultural y político (Soto, 2013), empalmándose con el género y la construcción de sus identidades, elementos que influyen en la acción de sus emocionalidades y la constitución de sus topofilias. De esta manera, algunos informantes explican cómo hay un cambio en la forma de vivir el género y concebirlo a partir del entendimiento religioso en la Catedral de San Martín y en las Betanias.

“Como gay sí siento que hay un cambio a la hora de entrar a la iglesia ICE; me genera una sensación de felicidad conmigo mismo. Cristo predicó el amor al prójimo, el respeto, ayudarlo, todo esto está aquí y por eso siento una conexión con Dios en la Iglesia, algo que en ningún espacio podría hacerlo sin que te señalen” (Agustín, congregante de la ICE).

“Mi hijo es gay y me trajo aquí, sentía algo de vergüenza al principio, pero al ver que todo es tan normal, comencé a sentir a Dios y a mi virgen de Guadalupe de una forma diferente

Porque siempre los padres sentimos un poco de culpa, y aquí se me quitó, y comencé a ver a mi hijo de forma tan distinta, y saber qué no ser heterosexual no tiene nada de malo, y que Dios predica el amor, no importa con quién tengas pareja, ni cómo intimes con la persona, el producto tiene que ser el amor” (Rosi, congregante de la ICE).

“Mi cuerpo es mi templo, yo decido con quién hago el amor y con quién no. El mensaje de Cristo es tener respeto por uno mismo, saber cómo y con quién hacerlo. Yo creo que cuando sientes amor y respeto por ti mismo y lo llevas al prójimo, Dios se está revelando a través de ti” (Manuel, seminarista de la ICE).

“¿Sabes que es lo más padre de Efetá? El reunirnos y saber que todos somos gays, o sea que tenemos atracción por un cuerpo como el nuestro, y que además no hay impedimento alguno que nos condene, porque si algo hemos aprendido es que Dios nos creó para amar, para hacer el bien” (Ed, miembro de Efetá).

“Yo no me arrepiento de haberme acostado con muchos hombres, ni de haber tenido una vida loca. Porque al final Dios nos da un plan, y eso me ha hecho quien soy, y me ha ayudado a sentir a Dios en mí. Efetá me ha ayudado justo a encontrarlo y a sentirlo, primero en mí y después

en ellos como compañeros que se preocupan por ti, que aprendes de ellos. ¡Ahí está Dios manifestándose!" (Gregorio, miembro de Efetá).

La experiencia de lo religioso está atravesada por el género, y estas emociones y sentimientos expresados están colocados en un espacio donde el cuerpo los performa. Así, las espacialidades de la ICE y Efetá son experimentadas con la noción de un Dios que no castiga y que se proyecta en los espacios, primero a través de sus cuerpos, el sentir ese bienestar que los vincula emocionalmente a los lugares bajo la premisa de la manifestación de Dios en un contexto fuera de la heteronorma. Por lo tanto, la emoción y los sentimientos de bienestar y de agrado se arraigan a los lugares (Bondi, Davidson y Smith, 1998), adscribiendo su experiencia en él para poder constituir las normas y las reglas con las cuales el género puede ser performado (Rose, 2007), en este caso un género fluido que permite la inclusión de otras posiciones sociales.

Las performatividades *queer* que se imprimen en los espacios de la ICE y Efetá son las que modelan a estos lugares religiosos como espacios queer, estando de por medio la experiencia de sentir en ellos el vínculo con la divinidad. Así como lo mencionan Rosi y Manuel de la ICE, y Gregorio de Efetá, la experiencia de sentir a Dios en un espacio donde no hay una normativización de un género acotado a lo binario, permite entonces arraigar una experiencia religiosa donde el género y la sexualidad no están en permanente vigilancia, por lo tanto propicia la generación de una agencia sobre su propio cuerpo que crea auto narrativas y discursos para poder establecer los límites con los cuales desea ser reconocido como sujetos social y poder performar su identidad (De Lauretis, 2011).

Con base en las topofilias que estructuran las espacialidades de la ICE y de Efetá, es que se puede aseverar que las experiencias espaciales son el motor de la producción del espacio. En este sentido, la Catedral de San Martín y la politopía de Efetá emergen y se dinamizan a partir de la confluencia de experiencias religiosas desde un posicionamiento queer, es decir, que los sujetos religiosos primero experimentan el mundo a partir de una ruptura con el género binario, asumiendo una posición marginal dentro del mundo heteropatriarcal. El género es entonces el vehículo por el cual se pueden experimentar los lugares dependiendo de las funciones que tienen éstos, en el entendido que tienen ya

significados inherentemente atribuidos históricamente (Rotenberg, 1993; Kong, 1995), y por tanto las normas de género están imbricadas en su concepción, lo que obliga darles performatividad, por ejemplo, las topofobias generadas por los miembros de la ICE y Efeotá.

En esta misma línea de argumentación, sí la Catedral de San Martín, y la politopía de las Betanias, articuladas por el sujeto-espacio, son espacialidades donde el género está siendo desarticulado de su forma fija y binaria, las experiencias para poder practicar el culto religioso son encarnadas por sujetos *queer* que modelan la espacialidad desde su posicionamiento para poder entender el mundo desde su realidad a través de la religiosidad. Finalmente, es importante señalar que, si el motor de la producción del espacio son las experiencias de los individuos porque vierten su existencia en él para poder relacionarse desde su posición con el mundo, hay que tener en cuenta que dichas experiencias son encarnadas por el cuerpo. Por lo tanto, como lo menciona Soja (2000), el cuerpo es el primer escaño espacial, con la constitución del sujeto como entidad social que implica una relación con su entorno, siempre vinculado a sus geografías donde se nutre de esa espacialidad que lo constituye como individuo.

La producción del espacio no depende completamente de una creación material, sino de una espacialidad subjetiva, mental, percibida y vivida que le da sentido a la existencia de los sujetos. Así, la Catedral de San Martín como las Betanias de Efeotá juegan el papel central en la construcción de sus miembros como sujetos pertenecientes a las contrasexualidades, pues en sus espacialidades, sus miembros vierten su existencia con relación a las emocionalidades, los sentimientos, el placer, la sexualidad y la identidad, que toman sentido a partir de la experiencia religiosa, para poder construir habitares desde donde anclan su existencia para relacionarse con el mundo.

Capítulo VI. Una queerificación religiosa de la ciudad

“Nuestros Dioses son *queer*
porque son lo que queremos que sea.
No hay definiciones ni modelos
sino sólo identidades maleables”.

Marcella Althaus-Reid
Teología indecente

En la actualidad, la religión aún sigue teniendo importancia en la constitución de los individuos. Por ello, los espacios religiosos juegan un papel importante en las prácticas de los sujetos donde éstos depositan su existencia y le dan sentido a su habitar por el mundo que cumple una función específica en la cotidianidad y en la forma de socializar. En este sentido, la religión adquiere una función con relación a los intereses de los practicantes, que definen los límites de su actuar, los valores y generan una identidad comunitaria que se ancla a las espacialidades donde se arraigan emociones, sentimientos y experiencias, desde donde se relacionan con el contexto socio-espacial en que están insertos.

De esta manera, en el presente capítulo se hace un análisis de la forma como son producidos los espacios de la ICE y de Efehá a partir de la delimitación y diferenciación de sus espacialidades *queer* religiosas con relación al mundo heteronormado y secular; y la forma como se relacionan con sus contextos socio-espaciales. En el primer apartado se analiza cómo las políticas y poéticas de las prácticas religiosas desde la posición *queer* delimitan las espacialidades de ambas agrupaciones religiosas y a partir de ello es que configuran un territorio. En el segundo apartado, la centralidad del análisis está colocado en las interacciones espaciales de la ICE y de Efehá, para ello se consideran diferentes escalas espaciales: el cuerpo, el lugar, el territorio, la ciudad y las interconexiones internacionales.

6.1 Entre el Dios *queer* y las contrasexualidades religiosas

Los espacios religiosos de la Iglesia Católica Ecuaménica (ICE) y de la Comunidad Católica Efehá están insertos en campos de fuerzas y valores que permiten a los congregantes trascender más allá de la rutina y la cotidianidad de su existencia (Rosendhal, 2003). La

desarticulación y subversión del género binario, con base en las experiencias y reformulación de los valores y preceptos católicos es lo que ha propiciado la configuración de un territorio *queer* en la ciudad donde anclan sus identidades para performarlas, naturalizarlas y sentir seguridad ante la hostilidad del mundo heteronormado secular y religioso. El campo de fuerzas y valores de los espacios religiosos está integrado por las políticas y las poéticas, y son éstas las que instauran las normas y los valores en torno a los cuales la experiencia religiosa tiene una legitimidad respecto al mundo ordinario, o sea, el secular y el heteronormado. Para Lily Kong (1992; 2001) todo espacio sagrado implica la irrupción de la práctica rutinaria y cotidiana, y a partir de ello es que se definen las relaciones socio-espaciales con las formas como se entiende y se vive el mundo.

En este sentido, el establecimiento de las espacialidades de la ICE y Efehá propicia una ruptura con el espacio secular y despliega relaciones de poder con el espacio heteronormado que permite vislumbrar la desigualdad con la que el espacio urbano es ocupado por parte de las contrasexualidades con relación a la naturalización de la presencia de los heterosexuales en él. Esta desigualdad se puede ver en la estigmatización, discriminación y rechazo hacia las contrasexualidades cuando éstas dan performatividad a su identidad. Por ello, la Catedral de San Martín de la ICE y la politopía de Efehá se configuran como territorios *queer* religiosos que adquieren un sentido subversivo del género, que son modelados tanto las poéticas como por las políticas que están intrínsecamente engarzadas y son las fuerzas para el anclaje de identidades, posiciones sociales y prácticas religiosas de las contrasexualidades para tener una visibilidad y legitimidad social.

Las poéticas pueden ser entendidas como aquellos elementos teológicos, identitarios e ideológicos que permean en las experiencias de la práctica religiosa y de la trascendencia de la existencia de los seres humanos. Por otra parte, las políticas refieren a las formas de delimitar los espacios de culto y las normas bajo las cuales los sujetos religiosos entenderán el mundo y lo experimentarán como una comunidad (Kong, 2001). De esta manera el género está inserto en ambos campos de fuerzas que producen los espacios de la ICE y Efehá, desde la forma como la deidad y el discurso religioso es replanteado para poder

integrar a las contrasexualidades en él y las formas de vivir la sexualidad. La forma de experimentar la religiosidad es un primer paso en el proceso para vaciar significados religiosos y establecer las normas de comportamiento y de convivencia. Así lo expresan el arzobispo David Kalke y el diácono Darío integrantes de la ICE; así como también Antonio y Lalo miembros de Efe^tá.

“En la biblia no hay pasaje donde se condene el amor homosexual, eso tiene que ver con la interpretación de quien quiera hacerlo a su propia conveniencia. Por ejemplo, Sodoma y Gomorra es un pasaje que habla precisamente de un acto de violencia contra el extranjero, no contra las prácticas homosexuales. Todos somos creación de Dios, la diversidad es parte de sus maravillas. Dios nos creó a su semejanza, somos como él y no creo que se haya equivocado al crear la diversidad sexual, las debilidades o los defectos, el punto es vivir en paz y ser felices con nuestras vidas, nuestras identidades y con el mundo. Predicar lo que Jesús vino a enseñarnos el amor al prójimo, el apoyo y la caridad. Él peleó contra la injusticia y la marginación, eso es lo que nosotros hacemos” (David Kalke, arzobispo de la ICE).

“Si te has dado cuenta, nosotros somos una comunidad que no está fijándose en cómo vistes, de dónde vienes o a qué te dedicas. La ICE te brinda la guía para encontrarte con Dios desde tú experiencia como humano. Por eso, aquí caben todos los excluidos por esa religión católica, que según sigue la palabra de Dios pero que tiene derecho de admisión” (Darío, diácono de la ICE).

“En Efe^tá encuentras el sentido real de la enseñanza de Cristo, el amor al prójimo y la inclusión de los marginados. Lo que ofrecemos es un espacio para compartir y aprender de las experiencias de cada uno de los miembros, que al final es una expresión de que Dios se manifiesta. Primero a reconocernos como gais y como hijos de él; y que nuestra sexualidad no es motivo de que nos odie. Dios no es pendejo y nos creó así como somos, por esa razón seguimos denominándonos católicos dentro de la Iglesia Católica Apostólica y Romana. Al final Norberto no es la Iglesia, la Iglesia la hacemos nosotros con nuestra forma de vivir las enseñanzas de Cristo” (Antonio, coordinador de Efe^tá).

“Hay un pasaje de la biblia que dice no adores a Dios en cualquier lugar, mejor siéntelo primero en ti. En Efe^tá hacemos eso, vamos al templo (a la Parroquia de la Sagrada Familia), pero al final en nuestras Betanias es donde nosotros sentimos a Dios entre hermanos, hablando de él, reinterpretando lo que dijo y compartiéndolo desde nuestra experiencia. Entonces, las Betanias se convierten en una forma de hacer presente a Dios a partir de nosotros, y se hace un ambiente fascinante, porque además es un lugar íntimo. Y justo Efe^tá plantea esta forma de vivir y de sentir a Dios, no como el castigador, sino el misericordioso.” (Lalo, acompañamiento espiritual de Efe^tá).

El espacio sagrado siempre marca una diferenciación con lo profano y lo secular, puesto que remiten a experiencias extraordinarias sobre el ritual, el misticismo y la trascendencia del ser humano que escapa de la racionalidad. Así, para la ICE y Efe^tá, la pauta de la sacralización está marcada por la inclusión de los marginados y se sostiene sobre preceptos teológicos que legitiman sus prácticas sociales y sus identidades. La

religión es el instrumento social que permite darles reconocimiento, colocando a las contrasexualidades como sujetos capaces de aportar en el entorno social (Foucault, 2004). Así, en pleno contexto de la secularización del espacio urbano de Guadalajara y de Ciudad de México, las autoridades religiosas de la ICE y los miembros de EfeTá tienen la agencia para generar un discurso religioso alternativo que permea en sus espacios. Dicho discurso se imprime en la espacialidad de ambas agrupaciones católicas desde donde emergen sujetos politizados a partir de la práctica religiosa, que por tanto, altera las lógicas de reconocimiento sociopolítico de las contrasexualidades en el espacio público diferenciándose de las espacialidades *queer* que emergen de la esfera económica (el *Pink Market* o de la identidad gay).

En la espacialización del discurso de estos sujetos religiosos capaces de generar una fuerza social más, el replanteamiento de los valores y símbolos religiosos es esencial. Por ello, la figura de Dios juega un papel central en el proceso de dotar de significados a las espacialidades de la ICE y EfeTá. La deidad católica en tanto es la creadora del universo, se sostiene como el articulador del sistema de creencias de toda la religión (Durkheim 2003; Park, 1994), y por ende es el rector del entendimiento de los sujetos y los modelos de vida que los sujetos religiosos deben adoptar. En este sentido, cuando se habla de Dios y de Cristo como figuras centrales del catolicismo, se establece una directriz para el reconocimiento de las contrasexualidades como parte esencial de la conformación del mundo desde la doctrina católica. Así, de esta manera el arzobispo de la ICE y los miembros de EfeTá, Antonio y Lalo, describen la concepción de Dios y de Jesús de Nazareth.

“Dios no tiene un género definido. Estamos hechos a su semejanza, o sea, él se puede presentar en cada uno de nosotros. Si sólo estuviéramos hechos a su semejanza en el ideal del Hombre y Mujer heterosexuales, no podría manifestarse en los gais, las lesbianas, las y los trans, y demás personas. Es más, ha habido santos gais, como San Sebastián, y es el amor real el que nos permite enlazarnos con los otros. En definitiva, Dios toma forma en nosotros, sin importar sexo, raza, clase o estatus civil” (David Kalke, arzobispo de la ICE).

“Dios lo es todo, y así como te digo que se manifiesta en nosotros y en las Betanias, es que también lo hace en un cuerpo de hombre que ama otro hombre, o puede ser en un travesti, o en una mujer, o lo que sea. Son las acciones lo que vale. Dios no tiene género, y Cristo lo predicó al encontrarlo en ayudar a los marginados, a los que menos tienen, aquellos que nadie quisiera ser” (Lalo, acompañamiento espiritual de EfeTá).

“Si a Dios le damos vida con nuestras oraciones y con el reunirnos para hablar de él, como lo hacemos en las Betanias, entonces se manifiesta sin forma sexuada entre un pene o una vagina. Además, todo mundo habla de la vida de Jesús como immaculado, pero si lo analizamos más a fondo él transgredió todo. O sea, ser un hombre de 33 años sin estar casado, estar rodeado de hombres, tener como “esposa” a una prostituta, andar entre los excluidos, los leprosos, los ciegos y demás. Eso era transgredir los mandatos de esa época, donde posiblemente ya deberías tener mil hijos y si te juntabas con lo peor de la sociedad te convertías en eso” (Antonio, coordinador de Efetá).

La idea de Dios y de Cristo como modelos de vida para los católicos es subvertida con la amplitud del género de Dios, elevando las prácticas e identidades no heterosexuales a un nivel mitológico de la creación del mundo donde tiene cabida y donde son representados mediante un sentido de divinidad. Dicha subversión tiene sentido, debido a que la figura de Dios y Jesucristo aún siguen siendo la base del catolicismo tradicional heteronormado y de un modelo heterosexista del mundo que se fundamenta en una visión binaria y reproductiva del género (Hubbard, 2000), mismo que es reproducido aún en el México secular. Por otro lado, si Jesús de Nazareth es el personaje principal en el cual está inspirado el catolicismo, cuando se concibe que fue un hombre quien rompió con todas las reglas sobre las performatividades heterosexuales y su socialización, ello legitima y reconoce las prácticas de las contrasexualidades, donde la religiosidad y la moral en torno a la sexualidad emulan el estilo de vida de Jesús de Nazareth quien gestó su filosofía mediante un estilo de vida que no se adecuaba con las normas dominantes del momento histórico en que se dieron, socializando y luchando por los marginados. Partiendo de ello, la raíz de la reglamentación del género heteronormado tradicional son Dios y las enseñanzas de Cristo, basadas en una sexualidad heterosexual y reproductiva. Dichas reglas son aprehendidas desde la infancia para modelar los impulsos sexuales y adecuarlos a un sistema de género (Laplanche, 2007). Sin embargo, las reinterpretaciones y adecuaciones de lo poético con relación a estas dos figuras recrean en la Catedral de San Martín de la ICE y en las Betanias de Efetá el orden del mundo que reformula las reglas del género y evidencia que no son estatutos fijos, sino más bien maleables (Butler, 2006). Estas reglas nuevas generadas en las poéticas del entendimiento religioso de la ICE y Efetá modelan sus espacialidades, las sacralizan y se imprimen en ellos mediante el discurso que coloca las normativas para performar el género desde diferentes realidades (Rose, 2007), es decir, que

las performatividades de las contrasexualidades tienen sentido y reconocimiento en dichos espacios.

Con base en ello, las poéticas dan forma a las políticas, puesto que en las espacialidades de la ICE y Efehá el género es desestabilizado mediante la normativización y reglamentación de las contrasexualidades, cuya concepción como sujetos sociales implica una relación objetiva, por sacralizar el espacio a partir del entendimiento de la deidad y de Cristo, y a su vez una relación subjetiva de reconocerse como sujetos y su experiencia religiosa (Collignon, 2007; Kong, 2010). Asimismo, se marca una diferencia entre el espacio secular heteronormado y el espacio *queer* sagrado. Esta reapropiación y generación de espacios religiosos alternos para las contrasexualidades adquieren un sentido sacro a partir de que éstas son visibilizadas y vuelven una realidad en la catedral de la ICE, así como en las Betanias y la parroquia de Efehá. La legitimación religiosa de las contrasexualidades configura a la Catedral de San Martín de la ICE, y las Betanias de Efehá como espacios centrales que se gestan desde la periferia, es decir, que al ser espacios donde prevalece un orden social y espacial para que las contrasexualidades puedan performar su religiosidad sin ser objeto de marginación, dichos espacios adquieren una centralidad en la conformación de sus identidades.

En este sentido, lo poético modela lo político en tanto que la visión de entender el mundo desde la periferia sexual conforma espacios que transgreden el espacio convencional secular (Chidester y Linenthal, 1995). Es decir que la forma de entender un Dios que adopta una multiplicidad de géneros y la sociabilización y reconocimiento de topofilias de las contrasexualidades son los elementos que delimitan las espacialidades religiosas que se diferencian del espacio secular, que además ha sido naturalizado como heterosexual y por tanto pone en disputa el modelo hegemónico. Asimismo, los fragmentos de entrevista citados aluden a las poéticas religiosas que visibilizan lo *queer* donde se puede dilucidar las formas como se establecen las normas y los valores en que se dan y operan las prácticas religiosas en sus espacialidades. Por una parte, en la ICE hay una jerarquización, la palabra consagrada del arzobispo tiene un dominio del discurso religioso y la reinterpretación de los pasajes bíblicos en torno a las contrasexualidades. Este dominio y

legitimación es secundado por el diácono, quien establece una diferenciación del sentido de la doctrina religiosa al mencionar que la Iglesia Católica Apostólica y Romana se reserva el derecho de admisión a las contrasexualidades. El poder como una práctica relacional de influir en el pensamiento y las experiencias de otros reglamentos, códigos y valores se puede ver expresado en la jerarquización de diferentes nodos que lo conforman (Castells, 2009). Así, el arzobispo adquiere credibilidad sobre la interpretación de la biblia como texto sagrado y normativo de las poéticas. El arzobispo la ser el máximo jerarca institucional de la Iglesia Católica Ecuménica transmite a sus subordinados, diáconos y seminaristas, dicha interpretación como verdad absoluta que a su vez influye en las experiencias religiosas de los congregantes.

Por su parte la politopía de Eféta, en la lógica de poder de Castells (2009) ocupa el lugar de los discursos alternos, como agrupación católica perteneciente a la Iglesia hegemónica, subvierte desde dentro del sistema el discurso religioso mediante la readaptación del entendimiento de los preceptos católicos para poder entender su sexualidad no heteronormada. También en ello, se puede apreciar la relación horizontal que existe entre sus miembros y la validez mutua de sus experiencias religiosas y la desarticulación del género tradicional. Con base en ello, estas formas de poder son modeladas por las poéticas y las formas de entender y experimentar la religiosidad, dando por resultado la configuración de espacios *queer* sagrados que contienen estas relaciones de poder y desde donde se les permite tener un sentido de cohesión, de identidad y de reconocimiento como comunidad religiosa (Kong, 2001; 2010), pero también como un sector social marginado que subvierte e irrumpe el espacio heterosexualizado.

En este sentido, lo *queer*, como la postura desestabilizadora del género, adquiere un sentido sacro al sostenerse en la reformulación de las concepciones teológicas y redefinir las experiencias religiosas de los sujetos. Las performatividades de las contrasexualidades en torno a prácticas religiosas son las que le van brindando un sentido importante a los espacios de la ICE y de Eféta, es decir, que la repetición de los rituales y su naturalización en ellos hacen que puedan ser concebidos como espacios *queer* y que puedan ser diferenciados. Por lo tanto, la Catedral de San Martín de la ICE, así como las Betanias y la

Parroquia de la Sagrada Familia en los que se desenvuelve la comunidad Efetá, adquieren una identidad espacial a partir de un acto político como lo es performar identidades no binarias y socializar las sexualidades no heteronormadas, que más allá de ser un performance, como algo único y efímero, se convierten en algo cotidiano y estable (performatividades).

Por ejemplo, en el caso de Efetá, cada fin de mes que se celebra la misa por la inclusión en la Parroquia de la Sagrada Familia, los miembros de Efetá se apropian del atrio. Esta parte de la Parroquia se convierte en un espacio de convivencia donde el ambiente que se hace rompe con la solemnidad cotidiana de la parroquia. Hay un intercambio de saludos, besos y abrazos fraternos entre hombres, que contrasta con el comportamiento común entre los varones heterosexuales. Las conversaciones versan entre lo maravilloso que es el Coro Gay de la Ciudad de México, lo fascinante de la Betania anterior o preguntas sobre la siguiente Betania, donde alguna que otra vez la palabra gay puede ser pronunciada. Durante la celebración de la misa, una gran mayoría de asistentes son hombres que van en pareja y otros más en grupo. Finalmente, el sacerdote Gonzalo menciona que es una misa especial porque es incluyente, recalando el papel de Jesús de Nazareth como un pensador que se ocupaba de los menos privilegiados y excluidos.

Estas misas, aunque tienen una temporalidad establecida, imprimen en la parroquia un sentido religioso diferente en tanto que se reconoce la existencia y presencia de *los otros*, que son sujetos que están performando un género que escapa de los cánones heterosexuales tanto seculares como religiosos, y se ven envueltos en relaciones de poder entre lo heteronormado y lo no heteronormado, que se atenúan por el discurso religioso incluyente en un espacio religioso católico oficial, o sea históricamente reconocido como importante para las prácticas de culto católico (Kong, 2010). Ello permite entonces vislumbrar como las poéticas modelan lo político, y no sólo con relación al discurso del sacerdote, sino a la habitualidad de su presencia en las misas de cada mes. Esto es, no sólo es una presencia efímera, sino que se han arraigado a las prácticas de la parroquia a partir de las actividades y dinámicas colaborando e integrándose con los demás parroquianos. La performatividad de los miembros de la comunidad Efetá en la Parroquia de la Sagrada

Familia y su adscripción a ésta, es una expresión de la apropiación de un lugar, puesto que se ha delimitado espaciotemporalmente como parte de sus rituales religiosos (Kong, 2001; Van Der Leeuw, 1933), que les permiten tener una identidad como agrupación y como individuos pertenecientes a las contrasexualidades.

En este sentido, cuando menciono que se les permite tener una identidad como individuos implica entonces que el proceso de apropiación de la Parroquia de la Sagrada Familia inicia desde la corporeidad contrasexual de los miembros de Eféta que se constituye como agente social que contribuyen a las dinámicas del espacio. Entonces, es el cuerpo donde lo poético se manifiesta en forma de experiencia religiosa delimita una acción política desde micro al performar una identidad no heterosexual, que en el caso de los miembros de Eféta responde a la identidad gay que se aglutina en la parroquia cada fin de mes. Así lo refieren algunos de los miembros.

“La gente que va a la Parroquia se da cuenta de nuestra presencia. Saben que cada mes hay una misa de inclusión, y no precisamente tenemos que llevar una bandera o un cartel que diga que somos gais, jeso se nota! En cómo nos movemos, en cómo nos miramos, cómo vamos vestidos, cómo nos saludamos con tanto entusiasmo. Y nadie nos ha discriminado, al contrario, se acercan a felicitarnos por cómo hacemos dinámicas en la misa o al coro, que saben que está integrado por miembros del Coro Gay de la Ciudad de México” (Antonio, coordinador de Eféta).

“Cada fin de mes se hace mucho jolgorio afuera de la parroquia, ¡y somos nosotras las de Eféta! Todo ocurre con mucho respeto de ambas partes, pero nuestra presencia es muy significativa. Además, convivimos con la comunidad, por eso la parroquia no puede ser concebida como una Betania, porque es como tal la misa, pero con la diferencia de que estamos incluidos y que se nos ve y nos menciona el padre. Y en la Betania, no hay una dirección religiosa de autoridad más que nuestras experiencias en torno a pasajes bíblicos, a ciertos temas religioso que nos competen como personas gais” (Lalo, acompañamiento espiritual de Eféta).

“Nosotros estamos presentes ahí en la parroquia, ya saben que formamos parte de ella cada mes. Recuerdo que, en una ocasión, alguien a media misa salió corriendo con un velo blanco en la cabeza y unas flores en la mano. ¡¿Dime si no es una forma de identificar a los gais en la misa de cada mes?![risas]. Claro, la misa siguió, no se interrumpió, pero fue un evento que declaró que las misas no eran nada cotidianas” (Alberto, miembro de Eféta).

El sentido de apropiación *queer* se puede identificar en asumir que la misa de cada mes es realizada con la presencia de sujetos contrasexuales, y se hace una diferenciación con *los otros*, los heterosexuales. En ello, se hace hincapié en su presencia, en su performatividad y en cómo subvierten el canon religioso, no sólo del discurso, sino también de las normas tradicionales a través de asumir que, aunque son aceptados y no

discriminados por los demás congregantes, sí son reconocidos como gais que se dan cita en la parroquia. Aunado a ello, las formas de socialización evidencian y visibilizan su presencia, amén de la anécdota del chico del velo que representa uno de los momentos coyunturales de su presencia, de su visibilización y de su reconocimiento en la parroquia.

Otro punto nodal es la diferenciación de la parroquia y de las Betanias. La Parroquia de la Sagrada Familia tiene un sentido de socialización, es decir, que hay una apropiación de ella, a partir de las poéticas o de la experiencia religiosa que delimita una diferenciación de género con lo heterosexual. En cambio, la Betania es un lugar íntimo, donde la poética de lo religioso tiene un sentido más de comunidad, una práctica íntima vivida entre sujetos que comparten la realidad social de la otredad sexual. Por lo tanto, la politopía de Efehá está sostenida por dos modelos de sacralización distinta, donde las poéticas juegan un papel diferente a la hora de modelar las políticas. Por ejemplo, las formas de experimentar lo religioso y la forma de darle performatividad a las identidades sexo-genéricas en las Betanias donde no hay una dirección, ni autoridad religiosa, tal como lo expresó Lalo en el fragmento anterior.

“Mira, la parroquia es un lugar que es necesario, al menos para mí como católico y por mi historia de catolicismo. Sin embargo, en la parroquia te tienes que comportar, porque el padre es la autoridad ¿no? Pero aquí en las Betanias pues no, porque el hilo conductor son nuestras formas de vivir y de sentir a Dios y lo compartimos, es más relajado, o sea, bajamos la biblia a la realidad nuestra. Y esto no se hace con solemnidad, tampoco con falta de respeto, pero sí se hace más comprensible. Aquí podemos ser y decir lo que queremos sin ser juzgados. La Betania cumple esa función de compartir, de aprender y de reconocernos en el espacio más íntimo, en el rincón del mundo de nuestros hermanos” (Gregorio, miembro de Efehá).

“La Parroquia de la Sagrada Familia es un lugar de encuentro con la comunidad. En cambio, en las Betanias no hay alguien que te dirija o critique lo que pensamos respecto a ciertos temas que se estén tratando. Sí hay un organizador por cada Betania y la actividad depende del tema que se trate. Por ejemplo, hubo una Betania sobre la Última Cena, y reflexionamos sobre el cuerpo y la sangre de Cristo, y todos hablamos desde nuestros puntos de vista sobre compartir nuestro ser, así como él lo hizo” (Ed, miembro de Efehá).

“Lo maravilloso de las Betanias es que te reconoces con el otro, lo ves en su intimidad [a través] de la intimidad de otro, que es la casa prestada. Es como si la casa de Dios, que se dice que es la iglesia, también pudiera ser la casa de cada uno de nosotros. Entonces, Dios está en nuestra casa, en la casa del gay, entre gais, entre seres humanos. Quizás eso no se puede sentir del todo en la parroquia, aunque tenemos un lugar ya establecido, conectarte con tus hermanos te regenera en cuanto a espíritu y en cuanto a tu relación con Dios” (José, miembro de Efehá).

En estos fragmentos de entrevista, la poética que se imprime en las Betanias está dirigida a la experiencia directa del reconocimiento, de la performatividad que tienen sentido entre iguales sin una exposición al mundo heteronormado. El sentido *queer* que se imprime en las Betanias tiene como esencia la experiencia, el deseo, los anhelos y los puntos en común como sujetos sociales relegados al ostracismo, permitiendo, entonces, que las performatividades puedan tener cabida sin una normatividad de género binaria (Knopp, 2011; Islas, 2015), en un lugar donde la divinidad se manifiesta a través de compartir las experiencias individuales. Aunado a ello, considerar la intimidad de la casa y del miembro que la presta para dar cabida a las performatividades y para regenerarse implica entonces comprenderse y asumirse como sujetos que rompen con el mundo heteronormado, reconociendo su espiritualidad como gays católicos que posteriormente performan en la Parroquia de la Sagrada Familia, o en cualquier otra a la que asistan.

En el sentido de David Seamon (1979), los espacios íntimos como la casa son los refugios del ser donde puede regenerarse, reconstituirse y expresarse su total naturaleza. Así, las Betanias juegan ese papel para que a través de la enunciación de sus experiencias como gays católicos, su realidad adquiera sentido y los hogares se constituyan en los refugios donde emergen discursos alternos que no se adscriben al modelo dominante (Fraser, 1997), donde las poéticas forman parte de los cimientos de sus territorios queer.

Ahora bien, las poéticas tienen una doble función en la sacralización de las espacialidades de Efe'tá y la forma como se presenta su carácter político. Por una parte, se inscriben en la constitución de sus identidades y las performatividades, mismas que modelan corporeidades en torno a prácticas religiosas. De esta manera, el cuerpo al encarnar las experiencias religiosas y performarlas en las Betanias, posteriormente las actúa y naturaliza en la Parroquia de la Sagrada Familia donde irrumpe y transgrede el espacio heteronormado.

Por otra parte, las poéticas también le imprimen un sentido político a las Betanias al diferenciarlas de la parroquia. Aunque ambas articulan a Efe'tá como comunidad, la función es diferente puesto que dilucidan la separación e influencia del pensamiento jerárquico de la Iglesia católica en sus experiencias y sus prácticas como comunidad durante sus

encuentros mensuales en las Betanias. Es decir, que mantienen su autonomía como sujetos religiosos y están ligados a la Iglesia respecto a la práctica comunitaria de la misa. Mientras que las Betanias les brindan el sentido de identidad y cohesión que se vive a través del miembro sujeto-espacio que va prestando su casa. Y es en la parroquia se enfrentes con el mundo heteropatriarcal, donde han podido tener cabida, donde definen los límites con el espacio heterosexual religioso y con el espacio secular, aunque éste último ha sido el artífice para que emergieran otras posiciones sociales, aún sigue estando bajo el modelo heteronormado desde donde se sigue oprimiendo a las sexualidades no heteronormadas.

Como ya se mencionó, las espacialidades *queer* religiosas de Eféta se configuran entre el espacio privado (las Betanias) y el espacio público (la Parroquia de la Sagrada Familia). Sin embargo, pese a esta diferenciación de las espacialidades de Eféta, las redes de experiencias que las cohesionan tienen un posicionamiento *queer*, el cual desestabiliza el género a través de las prácticas religiosas, siendo el cuerpo el primer espacio productor de dichas espacialidades. En este proceso de producción, las poéticas y las políticas reconfiguran y reestablecen normas que van construyendo nuevos mecanismos de entendimiento del mundo, planteando otra realidad que cuestiona a la tradicional, en la cual los discursos se muestran como verdad (Foucault, 1984). Esto quiere decir, que las normas van normalizando la presencia de sujetos contrasexuales, que en otros contextos pueden seguir siendo sometidos al sistema dominante, sin embargo, al cambiar las normas las performatividades de los sujetos se naturalizan, lo que da paso entonces a un proceso de queerificación del espacio, puesto que esas performatividades que desestabilizan el género binario, se anclan a las dinámicas cotidianas de los espacios y dotan de identidad a los lugares, aunque sea de forma temporal como lo es la Parroquia de la Sagrada Familia.

Por su parte la ICE, en la Catedral de San Martín, reformula las normas en función de su auto gestión como una iglesia independiente, siendo capaz de producir una realidad *queer* que desestabiliza el género y los mandatos tradicionales del discurso religioso heteropatriarcal. A diferencia de las espacialidades de Eféta, con relación a la parroquia, en donde existe una negociación, la Catedral de San Martín de la ICE es un espacio donde los deseos y las poéticas para poder entender la posición de las

contrasexualidades a través de prácticas religiosas se expresan en forma de poder (Kong, 1993). Este poder se proyecta espacialmente en la propiedad de la casa-catedral que pertenece al arzobispo, máximo jerarca de la ICE, quien con dicha posición produce una realidad reinterpretando los discursos y desestigmatizando a los sujetos contrasexuales.

Las poéticas religiosas en la ICE tienen en esencia prácticas discursivas que van implantando y aperturando diferentes formas de expresar, vivir y constituir la sexualidad y las identidades. Por ello, las performatividades que se dan cita en la Catedral de San Martín tienen sentido en tanto que en el espacio se han adscrito modelos y normativas de comportamiento que irrumpen con el modelo heteronormado (Rose, 2007; Gil, 1995). Por ejemplo, el paisaje cotidiano de la ICE es el de una comunidad donde las expresiones afectivas entre personas del mismo sexo son admitidas en un contexto religioso, así como, darse besos, tomarse de la mano, estar abrazado con la pareja o decir abiertamente la sexualidad. Aunado a ello, la ICE ha oficiado matrimonios gais y hetero; bautizos de hijos de parejas homo y heteroparentales; y misas específicas enfocadas a las contrasexualidades, que confluyen en un ambiente donde también participan heterosexuales, adolescentes y niños.

La performatividad de los congregantes de la ICE en la Catedral de San Martín, a diferencia de Eféta, que es mayoritariamente entre hombres gais, incorpora no sólo a las contrasexualidades, sino también existe la presencia de personas que identifican como heterosexuales. Esto implica una desestabilización del género binario, debido a la performatividad de las contrasexualidades y la presencia de heterosexuales quienes aceptan lo diferente y se incorporan como parte de la diversidad sexual. La transgresión que implica la presencia de sujetos heterosexuales no adscritos al modelo dominante le brinda ese carácter *queer* al espacio, claro ejemplo de ello es el caso de Roberto, trabajador sexual para otros hombres; así como también familias heteroparentales que llevan a sus hijos y van naturalizando la presencia de otras identidades y sexualidades no heteronormadas. La presencia de los niños también deconstruye el género, y se aúna a las performatividades de las contrasexualidades que al ser reconocidas en el lenguaje producen una realidad que se

va naturalizando y normalizando que terminan identificando y significando al espacio (Rose, 2007).

Las poéticas legitimadoras de las contrasexualidades y de la incorporación de sujetos heterosexuales a su realidad socio-religiosa, configuran la espacialidad *queer* religiosa puesto que se reconoce en la Catedral de San Martín un modo de vida y una atmósfera donde se dan cita diferentes corporeidades y formas de performar los deseos y las emociones que se plasman en el espacio (Landzelius, 2011), y dota de significado el espacio como lugar donde se deconstruyen las prácticas de género tradicionales a partir de los discursos y las experiencias religiosos. Así, por ejemplo, en los siguientes fragmentos de entrevistas se puede dar cuenta de cómo lo poético del discurso y la experiencia religiosa permite naturalizar las performatividades de las contrasexualidades.

“Aquí, algo que hacemos comúnmente es ser incluyentes en el lenguaje. Por ejemplo, hablamos de hermanas y hermanos, mencionamos a la comunidad Lésbico, Gay, Bisexual, Trans e Intersexual (LGBTTTI). También el hecho de estar casado con mi marido se tiene que mencionar para que tenga sentido veraz, para que se sientan incluidos cada uno y para que construyamos un sentido religioso entre todos como comunidad. Y no sólo a la comunidad LGBTTTI, sino también a los divorciados, a las familias con una mamá o con un papá, y a los migrantes, a los heterosexuales que también vienen, y hacerlo muy normal y no con morbo”(David Kalke, arzobispo de la ICE).

“Lo más bonito de la ICE es que no se excluye a nadie, Dios es para todos. Aquí, yo vengo con mi marido, con mis hijos, y algunas veces con mis nietos. No creo que se vayan a ser gais, todo lo contrario que vean la realidad, la diversidad y aprendan a respetar, sabiendo que todos, sin excepción, somos hijos de Dios” (Alma, congregante de la ICE).

“Yo que estuve en formación religiosa, me di cuenta de que quienes somos gais teníamos que ocultarnos y no mencionar nada, porque si no se menciona no existe. Se pueden decir muchas cosas, que ser sodomita o ser un pervertido, pero lo que mejor puede hacer uno es decir lo que uno es desde donde lo vive uno. Aquí compartimos ese sentir de gay, o ser de cualquier orientación sexual, pero vivirlo desde nosotros mismos y no desde la mirada de otra persona que nos etiqueta y nos rechaza” (Manuel, seminarista de la ICE).

El discurso religioso de enunciar y de ser incluyente es la forma como entonces se puede producir una realidad dando cabida a performatividades alternas al modelo dominante (Butler, 1990). Los actos del habla constituyen una verdad y una realidad que se ponen en acción cuando los sujetos le dan acto (Derrida, 1998), y la ICE al estar constituida como una institución jerárquica, el discurso del arzobispo tiene el poder para producir una realidad que aglutina posiciones sociales que en el modelo heteronormativo secular y religioso se encuentran en lo marginal. Lo poético aquí está intrínsecamente

vinculado a lo político porque lo jerárquico influye en las prácticas y las formas de performar el género y las experiencias religiosas. En este sentido, como lo menciona el diácono Manuel mencionar la palabra de lo innombrable permite darles una realidad y constituirse como sujetos desde su propia experiencia, lo teológico legitima su existencia y su presencia como sujetos que en esencia llevan un sentido político al constituirlos fuera de los márgenes del modelo de género dominante (Butler, 2006). En esta misma línea de discusión, la señora Alma al mencionar que sus nietos asisten a las misas e interactúan con las contrasexualidades que rompen con un modelo de género binario, ellos van deconstruyendo de forma naturalizada sus referentes y formas de aprehender las identidades, sin un agente disciplinante que les acote sus comportamientos a lo masculino-hombre y femenino-mujer, sino más bien el discurso y la aprobación del arzobispo amplía el espectro del género.

Entonces, la Catedral de San Martín como espacialidad *queer* es producto de un proceso de aprehensión de normas, guiones y sentidos de vivencia y encarnación del género con mayor amplitud por parte de sujetos que les dan acción y depositan en ella experiencias y emociones a partir de prácticas religiosas (Valentine, 2003; Landzelius, 2011). Asimismo, la Catedral de San Martín está ubicada en una casa-habitación, por ello, su producción como espacio *queer* religioso mantiene una diferenciación con lo heteronormado secular y religioso. Primero, porque las normas, guiones y sentidos de encarnación del género se pueden dar cita en la casa del arzobispo desenmarcándose del modelo tradicional católico para pasar a nombrar las perversiones y ser un lugar donde éstas pueden ser socializadas y naturalizadas (De Lauretis, 2011). Y segundo, porque es una casa que mediante el ritual y la repetición de sus prácticas religiosas es sacralizada (Kong, 1993) y puede ser considerada como la catedral con el poder religioso que ello implica, reconociendo el papel del arzobispo y la veracidad de su palabra. De esta manera el quid del proceso de sacralización de la Catedral de San Martín de la ICE es la relación entre las poéticas y políticas que son producidas y encarnadas por las contrasexualidades y familias heterosexuales que terminan deconstruyendo el género, mediante la naturalización, el reconocimiento y la legitimación

de sujetos fuera del sistema dominante que se expresa en la práctica del culto y las experiencias religiosas.

En suma, las poéticas y políticas que modelan las espacialidades de la ICE y Efehá están contenidas inextricablemente en la performatividad de género y la práctica religiosa, y es la acción de estas la que entonces hace que produzcan una realidad donde tengan cabida y reconocimiento.

La operacionalización de las poéticas y políticas de la ICE y Efehá es producto de las formas de interiorizar el proceso de secularización, por una parte, más institucionalizado desde lo independiente como lo es la ICE, y, por otro lado, más autónomo, pero perteneciendo a la Iglesia católica dominante como lo es Efehá. Pese a estas diferenciación, ambos casos han creado sus propios discursos, que se desenmarcan de uno dominante cuya visión es única para la modelación de los cuerpos y la diferenciación entre lo masculino y lo femenino, y por lo tanto lo operan desde la experiencia de pertenecer a las contrasexualidades para poder explicar su realidad con base en la experiencia religiosa que implica la conexión con una divinidad y la trascendencia del ser humano y su reconocimiento en este mundo (Berger, 1967; Carballo, 2009).

En este sentido, el saber y el poder reformular los principios teológicos católicos, a partir de las experiencias y posicionamientos en la sociedad heteronormada, ha propiciado que las contrasexualidades puedan generar un sistema socio-religioso propio que ha permitido ordenar al mundo dentro de sus propias condiciones (Foucault, 1982). Es decir, que las poéticas y las políticas son las interfaces de conducción para producir espacialidades donde puedan acaecer sus realidades como pertenecientes a las contrasexualidades. Aunado a ello, son estos dos elementos lo que entonces permiten que las identidades y las sexualidades puedan imprimirse en los espacios y éstos a su vez se adscriban a los miembros de ambas comunidades religiosas con el fin último de poder darle sentido a sus performatividades y a nuevas formas de constituir identidades a través de las prácticas religiosas. Las poéticas y las políticas dan cuenta del proceso de queerificación mediante la naturalización y normalización de corporeidades y actos no heteronormados (Binnie, 1995).

Finalmente, las espacialidades *queer* religiosas de la ICE y de Efehá tienen como semilla productora las corporeidades de las contrasexualidades, donde se espacializan primeramente las poéticas y las políticas. Por una parte, las poéticas son encarnadas por el cuerpo a partir de la performatividad del discurso religioso y de la experiencia religiosa que legitima su presencia y existencia basadas en razones teológicas. Y, por otro lado, el cuerpo quien dota de un sentido político a los espacios al performar género que contraviene el modelo heteronormado dominante, y delimitar la diferenciación con el espacio profano/secular. Las performatividades de las contrasexualidades en el contexto religioso hacen entonces que su acción en la Catedral, las Betanias y en la Parroquia se conviertan en espacios perturbadores y subversivos del mundo heteronormado; estas performatividades que desarticulan y sublevan el género binario a través de la experiencia religiosa son fijadas en los espacios dotándoles de significado e identidad como lugares *queer*. Las particularidades de las poéticas y políticas de los espacios *queer* religiosos de la ICE y de Efehá son los agentes, junto a las experiencias de los congregantes, las que permiten la producción de un territorio definido por los valores culturales, religiosos, teológicos y las normativas de comportamiento que permiten performar las identidades no heteronormadas mediante el culto religioso.

6.2 La Catedral de San Martín y la politopía de Efehá: dos territorios *queer* religiosos urbanos

La Catedral de San Martín y la politopía de Efehá configurados como lugares *queer* religiosos por las experiencias, las poéticas y las políticas, trascienden a ser territorios definidos que constituyen una de las parcelas que conforman el estrato y el paisaje urbano. Esto es, que, no sólo se quedan como espacios estáticos en lo íntimo y en lo privado, sino que interactúan con el resto de la ciudad, con otras ciudades de México y del mundo. La dimensión territorial de las prácticas sociales va más allá de una extensión física de los espacios, el territorio implica apropiación, un sentido de poder y una frontera que delimita una diferenciación (para la generación de una identidad), siendo estos tres elementos los que hacen del territorio un objeto subjetivado donde se proyectan las representaciones del

mundo (Raffestin, 1993) cuya base experiencial lo convierte en un ente capaz de representar a un grupo social para interactuar con el resto del mundo (Di Meo, 2005).

De esta manera, el territorio monotópico de la ICE y el politópico de Eféta adquieren un sentido comunitario, identitario y representacional ante el mundo heteronormado y secular. Los elementos que integran un territorio pueden identificarse en los siguientes fragmentos de entrevista de miembros de la ICE y de Eféta.

“La Catedral de San Martín está siendo identificada en el barrio como una iglesia incluyente. Los vecinos saben lo que hacemos, saben que vienen todo tipo de gente y que nosotros creemos en el amor a Dios. A veces vienen una o dos veces al mes. Pero se puede identificar a los que siempre vienen a nuestras comidas y las fiestas que hacemos. [...] Eso es lo que somos, eso es lo que tenemos y eso es lo que ofrecemos: mi casa para que, literalmente, sea suya y se sientan en comunidad. Justo eso era lo que Cristo predicaba, además de aquí se tiene la libertad de ser uno mismo” (David Kalke, arzobispo de la ICE).

“Me gusta mucho estar aquí en la ICE, porque convivo con gente que es congruente con las enseñanzas de Dios. Eso me gusta mucho, me siento como en casa y parte de ellos. Y cuando me siento mal, o lo estoy pasando horrible en mi vida, siempre me queda este lugar donde sé que me apoyarán y me calmarán. Porque aquí está Dios y no importa su orientación o preferencia sexual, son seres humanos como yo y como todos. [...] Mis amigos saben que soy católica, pero de la ICE” (Rosi, congregante de la ICE).

“La ICE es mi lugar, soy parte de ella. Algo que me gusta aquí es que todos somos importantes y aportamos algo. Aquí nadie es menos y el hecho de compartir el amor a Dios, compartir la oración, compartir el abrazo y el reconocimiento nos hace ser comunidad cristiana y amorosa” (Hugo, seminarista de la ICE).

“Los espacios de Eféta son las Betanias, que pueden cambiar, y la Parroquia de la Sagrada Familia. En todos nos sentimos a gusto, felices y vivimos nuestra hermandad como gais y como católicos. Pero no son las mismas dinámicas en la Parroquia que en las Betanias. No diré que una es más importante que otra, sólo cumplen una función diferente. Aunque las Betanias implican mucha más cercanía e intimidad y reconocimiento entre nosotros, en la parroquia convivimos con los hermanos que no están en nuestra comunidad, que nos identifican y que saben quiénes somos y cómo son las dinámicas de la última misa” (Gregorio, miembro de Eféta).

“La parroquia tiene la función de la convivencia, pero también forma parte de nosotros. O sea, tenemos reconocimiento en ella, y en esos momentos de la misa de inclusión podríamos decir que la conquistamos los jotos, y somos respetados, jamás nadie nos ha ido a decir algo feo. Digamos que se complementa con las Betanias, porque el origen de Eféta son las Betanias, la oportunidad de ir conquistando la Parroquia se da tiempo después. En las Betanias siempre nos regeneramos y replanteamos todo a un nivel más íntimo” (Antonio, coordinador de Eféta).

Primeramente, se puede identificar un autorreconocimiento a partir del otro que no está integrado en la comunidad ni de la ICE ni de Eféta, por lo tanto, también existe un sentimiento de pertenencia a partir de esa identificación. El territorio va adquiriendo una

significación a partir del sentimiento de adscribirse a él, comprendiendo las prácticas, los valores y las aspiraciones de una comunidad que se apropia de los espacios donde tienen cabida sus prácticas socio-religiosas (Claval, 2007). Aunado a ello, dichos valores los hacen reconocibles, no en las personas, sino en el espacio, por ejemplo, la Catedral de San Martín ya está siendo identificada como una iglesia incluyente; y la Parroquia de la Sagrada Familia de Eféta, es poseída por los miembros cada fin de mes. El territorio delimita la diferenciación entre grupos a partir de su cosmovisión que es plasmada en él para situarlos ante el mundo (Giglia, 2012; Carballo, 2009). Como lo afirma Gregorio, miembro de Eféta, y el arzobispo de la ICE, la gente no adscrita a sus espacialidades *queer* sabe cuáles son las dinámicas religiosas en torno a la desconstrucción del género. Primero, no basta sólo con la presencia de las contrasexualidades, lo que Butler llamaría el performance, sino hacerla cotidiana lo que conlleva a la naturalización de sus performatividades que se adscribe a los espacios y por tanto los modela delimitando las condiciones de las normas y reglas en que se dan las prácticas religiosas (Rose, 2007; Valentine, 2003).

En las misas de la ICE, la puerta de la Catedral se deja abierta para invitar al vecindario a una experiencia religiosa que irrumpe con el modelo tradicional de poder entender y practicar la religión. Por ejemplo, las manifestaciones afectivas en público hacen que la Catedral de San Martín sea identificada por los de afuera como un territorio *queer*. En el caso de Eféta, la misa de cada fin de mes es oficiada por el sacerdote Gonzalo, pero la dinámica en la liturgia tradicional es dirigida por algunos de los miembros de la comunidad. Por ejemplo, en las plegarias universales piden por las contrasexualidades, en la liturgia hacen una reflexión sobre acoger a los excluidos o la exaltación de los valores cristianos. Como lo afirma el coordinador, la parroquia es un espacio conquistado, es decir, que ha sido un logro tener, temporalmente, una representación ante el mundo heteronormado, o sea, que pone en disputa las cosmovisiones tradicionales como un grupo que se organiza capaz de conquistar y apropiarse de un espacio (Preciado, 2009). Otra forma de conquista del espacio que desestructura el género y lo hace propio para las contrasexualidades, es el lenguaje. El caso de Rosi y de Hugo en la ICE y de Gregorio en Eféta, cuando hablan de hermandad y de reconocimiento de diferencias aglutinados como

seres humanos, el lenguaje y el discurso como modelador y constructor del género (Dixon y Jones, 2006), fija en los espacios una disociación con el género binario y del mundo heteronormativo. Por otro lado, y en un sentido más subversivo el coordinador al hacer la expresión “*¡La conquistamos los jotos!*” refiriendo a la Parroquia, hay una forma de reapropiación del lenguaje peyorativo para darle un sentido más transgresor de su presencia en el espacio religioso.

De esta manera, el territorio sagrado de la ICE y Efetá tiene una influencia psicológica, sociocultural e identitaria en los sujetos (Mouga, 2009), éstos pueden asistir a los rituales religiosos o simplemente ser espectadores desde afuera, como quienes no son miembros de Efetá o las personas del vecindario en la ICE. Ahora bien, los territorios de la ICE y de Efetá son producto de la secularización y la postmodernidad que en el espacio urbano se desterritorializan (Bertrand, 2009), es decir, que los espacios donde se dan las prácticas pueden adquirir diferentes significados dependiendo de las dinámicas sociales de las agrupaciones. Claro está que ambas agrupaciones tienen en común que son producto de la secularización donde existe una reapropiación de los valores religiosos (Hervieu-Léger, 2002), y que por tanto sus espacialidades podrían ser consideradas como espacios no tradicionales puesto que se llevan a cabo en casas, como la Catedral de San Martín y las Betanias. En este caso, como lo plantea Lily Kong (2011), los espacios no tradicionales para las prácticas religiosas se articulan debido a la reformulación de significados y se legitiman mediante la vida religiosa, las creencias, la prácticas e identidades de los grupos religiosos. Así, cuando la ICE y Efetá tienen sus sesiones religiosas sacralizan un espacio común que en el cotidiano parece estar integrado al mundo secular, como lo puede ser una casa, y por tanto existe ese proceso de desterritorialización en lo secular y lo heteronormado.

Concretamente, para la ICE, que sólo cuenta con la Catedral de San Martín, podría considerársele como un territorio monotópico, además de ser un espacio fijo. Sin embargo, el arraigo y el referente que se tiene sobre ella extiende sus dominios e influencia en otras partes de la ciudad de Guadalajara. Como lo menciona Rosi en el fragmento de entrevista anterior, y como lo menciona en el siguiente fragmento de entrevista Gustavo:

“La ICE me acompaña a donde voy, porque es una forma de reconciliarme con mi sexualidad y también de decir que soy gay, pero que tengo valores, que respeto, que no señalo. Y saber que hay un espacio donde coincide mi sexualidad, como cualquier bar, pero nos une Dios y el reconocimiento de él”.

Claramente, hay una representatividad de la ICE en otros espacios, esto quiere decir que el *quid* de su conformación como institución sobre la reconciliación entre contrasexualidades y la religión es vivida y reconocida en otras espacialidades más allá de la Catedral de San Martín y se ve expresado en el sujeto-espacio que moviliza todos los valores y códigos religiosos que se experimentan ahí. Otro factor importante en la conformación territorial de la ICE es que su categoría como institución religiosa dota de un sentido disidente a sus congregantes, al diferenciarse mediante la identificación. Por ejemplo, Rosi menciona que es católica de la ICE donde no importa la orientación sexual, siendo ella heterosexual. Ello expresa una deconstrucción y transgresión del género y de sus propios valores como fue educada para sumir su género y su sexualidad, desvinculándose del modelo dominante. Por su parte, Gustavo se diferencia de los gais y del modelo generalizado. El territorio cumple la función de ser punto de referencia de sus identidades, y lo articula en el caso de la ICE, como un territorio *queer* autónomo, crítico y divergente del modelo dominante que se desprende la matriz heterosexual alienable (Jagose, 1996), marcando la diferencia con el catolicismo tradicional excluyente de las contrasexualidades y con el mundo secular heteronormado.

A diferencia del territorio *queer* de la ICE, Efetá está conformado por una jerarquización de lugares que lo conforman como espacio religioso. Para ello, las Betanias con el origen de su comunidad católica conservan una mayor jerarquía, primero al ser las casas de los miembros y al reconocerse primero ellos en un espacio interior e íntimo, para después alcanzar una mayor representatividad en la parroquia. Como lo mencionan Antonio y Gregorio, en las citas pasadas, parten de un espacio íntimo como las casas donde el sentido de identificación es aún más fuerte (Relph, 1976), y a partir de ahí hay una conexión con la parroquia que es apropiada en función de los valores y las experiencias que se arraigan y reproducen en las Betanias, por ello su carácter politópico. Su presencia en la Parroquia de la Sagrada Familia les permite no sólo performar su identidad sexual, sino las poéticas y políticas que modelan las Betanias para darles cabida en la parroquia,

apropiándose y arraigándose a ella. Los siguientes fragmentos de entrevista demuestran dicha postura.

“En Efetá hacemos Iglesia desde abajo, como lo que hizo Cristo. Y entonces cuando vamos a la parroquia pues podemos mostrar lo que hacemos, como entendemos y vivimos las enseñanzas de Cristo. No nos vamos a autoexcluir ni a segregar” (Antonio, coordinador de Efetá).

“La gente nos ve, nos felicita, nos pregunta sobre lo que hacemos. Y está padre no poner fronteras con ellos. Además, la misa es nuestro momento como comunidad y la forma de hacer saber que somos gays y que también nos ama Dios como somos” (Lalo, acompañamiento espiritual de Efetá).

“El espacio que les damos aquí en la Parroquia de la Sagrada Familia es para mostrarnos naturales tal cual como somos, iguales a todos e hijos de Dios. Nunca nadie ha reclamado, y todos saben que es la misa de inclusión y que los hermanos de Efetá la organizan. Esta parroquia ya tiene un sello distintivo por las misas de cada fin de mes” (Gonzalo, sacerdote de la Parroquia de la Sagrada Familia).

Estos fragmentos de entrevista expresan que Efetá tiene un territorio *queer* que, al ser autónomo y respetuoso de la institución católica, se inserta en el modelo heteronormado dominante, esto quiere decir, que subvierten el género desde adentro de las estructuras tradicionales de género, y aun así se han apropiado de un espacio constituido bajo los códigos heteronormados. En el proceso de secularización de los miembros de Efetá no hay un desprendimiento total de la institución tradicional, sino más bien una reformulación de los códigos y una limitación de la influencia de la Iglesia en los creyentes (Hervieu-Léger, 2002; Dobbelaere, 1994). Por lo tanto, lo *queer* no necesariamente tiene que ser una forma radical, sino que se pueden desestabilizar el género desde adentro de sus estructuras, como lo menciona Antonio: *“hacer Iglesia desde abajo”*.

Por tanto, el territorio es una entidad espacial que responde a un sentido de unidad, de identificación y de poder hacia el interior y hacia exterior en la interacción con otros territorios (Bailly, 1978). El territorio *queer* de la ICE y de Efetá implica una redefinición interna de sus valores y códigos religiosos y de género que después se externalizan para poder interactuar con otros territorios seculares y heteronormados que constituyen la ciudad de Guadalajara y la Ciudad de México. A los elementos que proporciona Raffestin (1993) para poder definir un territorio, hay que añadir que la territorialidad es el componente esencial de su producción y reproducción. El territorio tiene como fin último seguir reproduciendo los códigos sociales que le dan cohesión al grupo asentado en él (Claval,

2002). Por ello, la territorialidad entendida como esa urdimbre de redes simbólicas que desprenden los sujetos con su espacio mediante el apego, el vínculo, la pertenencia y arraigamiento de los sujetos a su territorio (Seamon, 1979; Lindón, 2010), implica la aprehensión de los códigos impresos en él para ser performados y reproducidos. En este proceso, la territorialidad permite entonces generar una identidad como comunidad y por lo tanto interactuar con el entorno en el que están insertos los territorios.

Como bien ya lo había mencionado con anterioridad, los sujetos están conformados por múltiples espacios a lo largo de su vida donde anclan su identidad, ideología y memoria que da cuenta de sus historias de vida. Por ello, la identidad comunitaria de la ICE y de Efehá tiene sentido en las conexiones de redes entre sus miembros con el lugar. En los siguientes fragmentos de entrevista de congregantes de la ICE se puede apreciar cómo los códigos morales no heteronormados permiten que haya una cohesión y una identidad en el territorio.

“Para mí la ICE es mi casa, el Monseñor David Kalke, así te hace sentir. Lo más bonito de aquí es que me acompaña a donde vaya, suena raro, pero pues todas las enseñanzas las llevo siempre conmigo. Por ejemplo, cuando estoy esperando algún cliente y me trata mal la gente, sé que siempre hay un espacio donde me puedo liberar. Y que la gente que viene aquí, gay o no, trabajador sexual o no, siempre te muestra una sonrisa” (La Chuy, congregante de la ICE).

“Para mí la Catedral de San Martín es el segundo espacio más importante, después de mi casa. A veces es el primero. Tengo vocación religiosa, siempre la he tenido. Pero esto para mí es una forma de liberarme, aún no le he dicho a mi familia que soy homosexual, saben lo que hago como religioso. Pero la ICE me permite ser, por los compañeros, por los hermanos, por el arzobispo David, se genera un ambiente real sin apariencias. Y si he de salir del clóset, prefiero liberarme aquí que en un bar” (Darío, diácono de la ICE).

“¿Por qué no venir a la ICE sólo porque estoy casada? ¡No! Para mí en la ICE es encontrarme con ese Dios verdadero y con gente real, predicando el amor al prójimo. Porque también nosotros hacemos obras de caridad, como llevar comida a los migrantes, donar ropa y otras cosas. Yo no puedo entender mi rutina sin pensar en venir los domingos y encontrarme con gente nueva, como tú, y a los de siempre” (Alma, congregante de la ICE).

Las territorialidades vertidas en la ICE tienen la variable de que ésta es una institución religiosa y como tal tiene cierta influencia en las prácticas y formas de experimentar en la religiosidad y en la vida cotidiana (Racine y Walter, 2006). El territorio se convierte en un referente en la memoria práctica de los congregantes y tiene la capacidad de emitir sensación de liberación y seguridad (Kong y Yaoh, 1995; Raffestin, 1993). En las

entrevistas se puede notar como los códigos heteronormados son una potente fuerza que norma su posición como sujetos contrasexuales, como puede ser el caso de La Chuy al estar ejerciendo su trabajo y en el caso de Darío al enfrentarse a formas como podría socializar siendo un homosexual. El territorio religioso contiene los valores de una práctica de culto, de rituales y de códigos de comportamiento que hacen una experiencia extraordinaria su estancia en ellos (Kong, 2010; Carballo, 2009). La ICE como territorio *queer* religioso, bajo los preceptos católicos, brinda seguridad a sus congregantes para poder performar sus verdaderas identidades no heteronormadas y marca una diferencia con el espacio secular heteronormado que les disciplina y vigila los estándares del género y de las prácticas sexuales.

Por ello, el territorio *queer* religioso de la ICE es también generador de territorialidades puesto que se inserta en la cotidianidad de las rutinas de sus congregantes, y también en un espacio refugio y de regeneración como la casa donde el ser descansa, se desenvuelve en toda su esencia y piensa el mundo para actuar después en y con él (Bachelard, 1975). En esta territorialización de las prácticas religiosas por las contrasexualidades se crea un orden moral, social y sexual que es punto de referencia y que es lugar necesario para recrearse como sujetos y para tener un sentido de pertenencia dentro de la ciudad secular heteronormada. Así el territorio religioso de la ICE adquiere un sentido *queer* en la heterogeneidad de sus congregantes que vierten en él sentimientos, emociones y experiencias de seguridad y de reconocimiento que lo convierten en un espacio de resistencia, de transgresión y de ruptura (Landzelius, 2011).

En este sentido, los sentimientos de identificación, pertenencia y arraigo son las que permiten cohesionarse como comunidades religiosas (Kong, 2001) con una base territorial que influye en su comportamiento en otros puntos de la ciudad. Las territorialidades tienen que ser entendidas con una componente sentimental y emocional que se desprende del territorio (Seamon, 1979; Soja, 1996). Por ello, las territorialidades de la ICE al igual que las de Eféta tienen en común necesidades, objetivos, compartir bienes, estilos de vida, visiones del mundo que en conjunto dota de mayor fuerza y representatividad a sus territorios (Silk, 1999; Kong, 2001). Sin embargo, la forma como se configuran las

territorialidades en el territorio politópico de Efehá es diferente a las de la ICE. La desestructuración de los códigos heteronormados en las Betanias y en parroquia tiene como vehículo las experiencias religiosas individuales que los hacen integrar una comunidad aún más íntima, de acercamiento personal y de construcción intersubjetiva del conocimiento (Cohen, 1985), para arraigarse a los espacios y establecer las territorialidades que articulan y dinamizan la politopía de su territorio.

“Nosotros aquí somos sólo hombres y gais. Y no es que hayamos creado Efehá con un ambiente segregado, sino que así se dio. De alguna manera, entre hombres tenemos las mismas experiencias y nos comprendemos y es más fácil. Aunque hemos tenido heterosexuales hombres y mujeres, lesbianas y así, siempre quedan los gais, creo que es como algo natural. El hecho de estar en la casa de uno de los compañeros lo hace aún más íntimo y relajado, y de alguna manera creas entonces un vínculo aún más fuerte con el hermano que preste su hogar porque será su intimidad en la que nos reunamos” (José, miembro de Efehá).

“Efehá está conformado por hombres gais, aunque somos muy diferentes en la forma de comportarnos. Pero lo que nos hace sentido es que partimos del hecho que no somos “bugas”¹², que somos católicos y que de alguna manera hemos pasado por el mismo camino de la discriminación, aunque con diferentes matices” (Adán, miembro de Efehá).

“Efehá es muy gay, no excluimos a mujeres ni a los no gais, pero hay una esencia muy nuestra. Y joteamos, y hacemos bromas, y nos divertimos, y hay un sentimiento de camaradería, siempre con respeto. Pero eso es lo que nos identifica en las Betanias, en la parroquia, porque el ambiente lo ponemos nosotros. Te emociona que lleguen las Betanias, porque te encuentras con tus hermanos, que a veces no ves, pero te das cuenta de que una parte de ti está en ellos y parte de ellos en ti. Y pese a que somos diferentes, el amor a Dios y nuestra forma de vivir nuestra espiritualidad nos une” (Carlos, miembro de Efehá).

La identidad gay está vinculada al proceso de una legitimación heteronormada basada en prácticas de consumo y en una posición de privilegios que llegan a invisibilizar las múltiples formas de expresión sexual e identitarias que no se integran al sistema heteronormado (Binnie, 1997; Laguarda, 2009; 2011). Sin embargo, aunque la identidad gay ha sido asimilada en el mundo heteronormado, sus prácticas no dejan de subvertir el género, y en el caso de Efehá lo subvierten a partir de la reconfiguración del pensamiento católico. En este sentido, la identidad gay y el impacto de la religiosidad (el catolicismo) en sus vidas (Kong, 2001), es el centro de gravedad de sus territorialidades, aunque las Betanias puedan cambiar de lugar. De esta manera, los miembros de Efehá son sujetos-espacios quienes movilizan a las Betanias y articulan comunitariamente al territorio

¹² Forma coloquial de llamar a los heterosexuales.

politópico *queer* religiosos a partir de sus territorialidades. Lo *queer* se territorializa al ser los miembros de Efetá sujetos-espacio que, aunque se definen como gays, encuentran una diferenciación entre ellos, desde el origen hasta la forma de comportarse, no son una comunidad homogénea o una tribu urbana que norme una sola identidad de ser gay. Así lo apuntan Antonio y Gregorio.

“Aunque todos somos gays no nos estamos atacando entre nosotros, como suele ser común entre la comunidad gay, que si eres gorda, que si femenina, pasiva o activa. ¡No! Eso no nos hace más o menos importantes o valiosos. El punto es que históricamente se nos ha excluido, pero aquí eso no pasa ¡Esos gays aquí no caben! Y no los excluimos, ellos solitos se van. Y justo las Betanias son para sentirnos iguales, no superiores o inferiores por tal o cual cualidad, muchos llegamos de un proceso de exclusión, así que somos empáticos de los otros, de sus cualidades como un hijo de Dios” (Antonio, coordinador de Efetá).

“Hombres y gays, pero todos unidos por compartir la experiencia de ser católicos. No es un antro donde entras y el ambiente prejuicioso está. Nos aceptamos aquí con todo lo que nos hace diferente porque nos enriquece como seres humanos y porque Dios nos hizo así. Y como comunidad somos capaces de unirnos y de hacerle ver a la gente que somos tan igual de humanos que ellos, los heterosexuales, y las Betanias nos han servido para vernos como humanos. Y así nos ha recibido la gente en nuestras misas de inclusión en la parroquia” (Gregorio, miembro de Efetá).

Aunque se definen como gays existe una deconstrucción de la identidad gay comercializada y socialmente constituida. Por lo tanto, la diferencias en la forma de constituir las identidades y de performarlas. También, hay un referente espacial el saber que las Betanias están conformadas por gays católicos que se desprenden y critican el ideal del gay que ha sido asimilado en el mundo heteronormado y que funge como una forma de dominio sobre un modelo binario que los subordina. Estas territorialidades no sólo articulan las Betanias, sino que se performan en la Parroquia de la Sagrada Familia, al crear una autonarrativa de ser gay y católico que se performa en los espacios heteronormados lo que implica una desestructuración de los cánones establecidos del género binario y del ideal de la identidad gay (De Lauretis, 2011), como lo apunta Gregorio también son seres espirituales capaces.

Las territorialidades de la ICE y Efetá sus formas de subvertir el género desde lo religioso han creado en las ciudades en que están insertas territorios que yerguen y constituyen identidades religiosas *queer* que se instauran en el territorio y que lo movilizan como una fuerza social que va cotidianizando sus prácticas. La ICE en el barrio en que se

encuentra y los trabajos pastorales que hace y Efeťa en la Parroquia que ha sido apropiada por ellos pero que se inserta en una dinámica heteronormada tradicional de la Iglesia católica Apostólica y Romana.

En este sentido, los territorios de la ICE y Efeťa se encuentran insertos en un campo de fuerzas y tensiones que la naturaleza del espacio urbano les provee (Kong, 2010; Rose, 2007), que al ser religiosos y queer, crea sujetos políticos que subvierten el estatus secular y heteronormado. Así de esta manera, los territorios *queer* religiosos de la ICE y Efeťa emergen como piezas clave para cotidianizar y naturalizar prácticas identitarias y sexuales de sujetos que no están dentro de la heteronorma, remodelando el espacio urbano a partir de la implantación de límites con lo secular y los valores éticos y morales del mundo heteronormado (Graham, 2008). Estos límites permiten localizar los territorios *queer* religiosos como espacios contra-públicos y subalternos desde donde tienen voz y son una forma de organizarse las contrasexualidades para asumir una posición social que les invisibiliza (Fraser, 1997) y contravienen la sexo-política y la moral sexual del mundo heteropatriarcal.

Como territorios *queer* religiosos, la ICE y Efeťa no tienen una actitud militante y activista, lo cual no significa que no tengan como objetivo un cambio de la realidad social respecto a las contrasexualidades. Más bien, como territorios *queer* imperan en el mundo heteronormado mediante la cotidianización y naturalización de sus prácticas, lo que yo llamo proceso de queerificación. El cambio de performance a performatividad de las identidades de las contrasexualidades se da en el mundo cotidiano, generando así algunos cambios que adquiere una dimensión multiescalar, es decir, que desde el mismo cuerpo hasta las interacciones territoriales se da este proceso de queerificación en torno a las prácticas religiosas y la performatividad de los miembros.

Por ejemplo, al estar arraigadas las territorialidades de los miembros de la ICE y Efeťa y producir su territorio *queer* religioso, el cuerpo de las contrasexualidades, mediante las prácticas religiosas, tiene el poder de significar y de darle sentido al espacio y de subvertir otros espacios más allá de su territorio religioso (Holloway, 2006). Es decir, que el territorio influye en el comportamiento de sus miembros y es una forma de dinamizar y

hacer interactuar a su territorio *queer* religioso, performando su identidad y sus valores morales y éticos en otros espacios heterosexuales o no. Así lo dejan ver los siguientes fragmentos de entrevista de miembros de la ICE y de Efehá.

“Una forma de cambiar las cosas [respecto a la comunidad gay] es estar en las marchas, pero también viendo normal su presencia en la calle. Por ejemplo, yo siempre cuento que vengo a la ICE y les cuento a mis amigas de qué va y qué hacemos, yo muestro otra cara de lo LGBT, y hasta ganas les dan de venir” (Mónica, congregante de la ICE).

“El verdadero cambio se da en la calle, siendo uno mismo sin apariencias. La marcha está padre y divertida, pero sólo es un día o dos al año. La ICE me recuerda que siempre hay un lugar en la ciudad donde puedo ir y que podemos cambiar todo desde aquí y desde donde estemos, para hacerlo normal, porque somos normales” (Daniel, congregante de la ICE).

“Me he dado cuenta de que desde que vengo a la ICE me siento más libre, que no todo es hostil en el mundo y que gracias a venir aquí puedo ser gay en cualquier parte, sin fijarme en si me mal miran o no. Aunque siempre tienes el respaldo de la ICE si en la calle te gritan ¡puto, maricón!” (Óscar, congregante de la ICE).

“El compromiso de Efehá es cambiar primero nuestra realidad cercana y así si estamos bien nosotros podremos cambiar lo demás. Por ejemplo, un gran logro el tener el espacio en la parroquia, para mostrar lo que somos y lo que hacemos. Como te dije, hacer iglesia desde abajo pero también cambios desde lo normal y lo común” (Antonio, coordinador de Efehá).

“Los cambios se dan poco a poco. La Iglesia católica nunca fue la misma, así que pequeños pasos harán siempre un cambio significativo. Yo no hago diferencias entre los feligreses, pero que los chicos de Efehá estén aquí cada mes y que lleven la misa pues hace ver que se incluyen cada vez más otras formas de vivir, de pensar y de ser” (Gonzalo, sacerdote de la Parroquia de la Sagrada Familia).

La forma de interiorizar el territorio *queer* religioso de la ICE y de Efehá en sus miembros es que existe un referente y una reconciliación de su sexualidad y su religiosidad. En este sentido el cuerpo performa la identidad en función de su tránsito en los diferentes espacios de la ciudad, que transgrede y transforma las normatividades de otros espacios a los cuales no está adscrito el sujeto (Aguilar y soto, 2013). Esto es que los miembros de la ICE y de Efehá transgreden los códigos heteronormados desde sus propias corporeidades, ya sea con la reconciliación de su sexualidad y su religiosidad o bien apropiarse de un espacio como la parroquia. El quid de la importancia del cuerpo es que éste aprehende y sociabiliza las normas, las poéticas y políticas de sus territorios religiosos y las performa en otros lugares. Y de esta manera, el proceso de queerificación se hace desde un momento cotidiano como la misa de inclusión o el estar en cualquier parte de Guadalajara o la Ciudad de México, y no en un acto político de toma y posesión del espacio público por la fuerza.

En el proceso de queerificación hay una subversión de los mandatos del género heterosexual y una normalización de la presencia de las contrasexualidades mediante las prácticas religiosas. Así como lo apuntan los informantes hay un cambio simbólico del modelo cultural heterosexual, que trascenderá en el tiempo como lo menciona el sacerdote Gonzalo, artífice de la presencia de los miembros de Efetá en la Parroquia de la Sagrada Familia. Esta postura está relacionada con la de Judith Butler (1998), quien argumenta que los cambios del género donde hay una subordinación de los sujetos no heterosexuales, se dan en el plano sociocultural y trasciende por la inclusión y normalización de las performatividades de las contrasexualidades. Con base en ello, además de las corporeidades, los territorios al interactuar con otras partes de la ciudad son capaces de generar dichos cambios desde lo simbólico. Así, las interacciones espaciales de la ICE y de Efetá consolidan su dimensión territorial *queer* religiosa como producto de una comunidad religiosa. Las actividades religiosas de la ICE y de Efetá que realizan en otras partes también permiten posicionar sus territorios como agentes que contribuyen a la renovación del paisaje urbano y de la compleja realidad citadina.

De esta manera, la ICE al ser una institución religiosa mantiene sus propios trabajos pastorales y organiza de forma independiente sus festividades religiosas. Por ejemplo, eventos de una gran tradición religiosa en México como el 12 de diciembre día de la Virgen de Guadalupe se organiza un festejo en el cual se abre el pórtico de la casa donde se encuentra la Catedral de San Martín. Ello indica que hay una mayor exposición de las prácticas religiosas que acontecen adentro; algunos de los feligreses más asiduos hacen difusión del evento. La festividad se lleva a cabo en la noche en el patio de la Catedral de San Martín, los elementos religiosos son muy importantes, la figura de una Virgen de Guadalupe enorme colocada en centro del patio, las sillas para los asistentes se extienden desde el interior de la catedral, en la sala de la casa donde se aprecia una bandera del arcoíris, hasta la calle sobre el asfalto. El festejo se completa con la llegada de un grupo de mariachis, que llaman aún más la atención del vecindario, que se da cita y puede dar cuenta de la performatividad de sujetos que no actúan según los cánones del mundo heterosexual y binario. También, otra festividad importante es la posada en la cual hacen un recorrido por

la manzana donde se encuentra ubicada la Catedral de San Martín. Los niños son quienes llevan los elementos religiosos, figuras en cerámica de José, María, el niño Jesús y el Espíritu Santo, los llamados peregrinos. Detrás de los niños, el resto de los feligreses cantan letanías religiosas mientras emulan el peregrinaje de José y de la virgen María para dar a luz. Al final de la posada, se hace la tradicional partición de la piñata en la calle inmediata a la Catedral de San Martín, donde participa toda la feligresía.

Estos eventos de la ICE son una expresión de que hay una extensión del dominio del territorio *queer* religioso en torno a una festividad religiosa importante, la casa del arzobispo que funge como la Catedral de San Martín se extiende de lo privado a lo público y brinda mayor visibilidad a las prácticas religiosas donde las contrasexualidades se dan cita. En primer lugar, la casa del arzobispo que funge como templo religioso y como casa habitación de una pareja homoparental extiende las prácticas religiosas y socio-sexuales hacia el espacio público heteronormado y secular. En este sentido, la casa como espacio íntimo y privado adquiere una dimensión pública y de comunidad con el entorno en el cual está inserta (Lindón, 2010). Y esta extensión se da con elementos religiosos y católicos que tienen la intención de invitar y de atraer al vecindario donde exponen la realidad normalizada de su territorio para integrarse en las dinámicas del vecindario. La experiencia religiosa como elemento productor de los espacios *queer* religiosos de la ICE se ve negociada en sus múltiples escalas (Kong, 2010), desde la performatividad de las contrasexualidades, la casa homoparental, la sacralización de ésta para constituir la Catedral de San Martín, y finalmente su irrupción en el espacio público y la subversión de los códigos heteronormados del espacio secular.

Por otra parte, la representación del peregrinaje como ritual religioso implica una sacralización temporal del espacio secular en el que los actores religiosos impregnan de sus ideales, sus normas y sus valores en el espacio público (Rosendhal, 2009), con lo que al recorrer el vecindario le da presencia como un territorio activo y dinamizador de las prácticas de este. De esta manera, el espacio religioso constituido temporalmente mediante la representación del peregrinaje y la extensión de la casa al espacio público se vuelve fundamental en un sentido de visibilidad, de representación simbólica de la solidaridad, la

identidad y la fuerza como grupo social frente a ciertos procesos sociales (Rosendhal, 2009:51). Esto coloca a la ICE como un espacio *queer* religioso incluyente que tiene la agencia para contravenir los estatutos del mundo heteronormado secular y religioso tradicional. Así también lo expresa el arzobispo David Kalke con relación a estas dos festividades y a su trabajo pastoral con los migrantes centroamericanos.

“La ICE tiene la intención de hacerse notar como una Iglesia incluyente donde todos cabemos. Estas festividades, como la posada, el festejo de la Virgen de Guadalupe y algunas otras en Semana Santa o Día de Reyes es justo para invitar a la comunidad de una forma más directa. La intención también es compartir la palabra de Dios y el compromiso que tenemos con la gente de la colonia de esta zona de Guadalajara no tiene muchos recursos económicos, es marginada, muchos de los trabajadores sexuales del centro histórico provienen de aquí. Y no cobramos nada, quien quiera aportar es bienvenido, todos los recursos son míos, de mi marido, de los seminaristas, y de los congregantes más allegados. Además, esto también lo compartimos con los migrantes centroamericanos que esperan a la Bestia que pasa muy cerca de aquí. Ellos han venido a refugiarse aquí momentáneamente, les llevamos comida o los orientamos para moverse en la ciudad”.

La interacción territorial de la ICE trasciende al espacio público secular donde tienen la intensión a nivel micro como institución de coadyuvar en la integración de una población marginalizada, estigmatizada y excluida. El motor de esta interacción territorial para llegar a otros territorios de la ciudad de Guadalajara como las cercanías de las vías del tren de la Bestia que lleva migrantes hacia el norte del país para cruzar la frontera con Estados Unidos es una labor pastoral de compasión, de integración y de predicación de los valores religiosos católicos que se viven desde la periferia sexual. Esta organización de la ICE para poder transportar sus valores religiosos y compartir, se da en el sentido de ser una Iglesia fuera del tradicionalismo, es decir, hasta cierto punto periférica del imaginario común; por parte de sujetos marginados que se interesan en grupos subordinados y en situación de vulnerabilidad en el marco del sistema heteropatriarcal.

De esta manera la labor de la ICE es una expresión del llamado post-secularismo que en el contexto urbano está representado por la articulación de espacialidades religiosas funcionales que cumplen con el objetivo de reestructurar identidades, prácticas y movimientos de grupos sociales en situación de vulnerabilidad para empoderarlos o visibilizarlos como parte de la sociedad (Baumont, 2008). Esto quiere decir, que los valores éticos y morales religiosos de la ICE tienen un efecto social y político, mismo que adquiere

relevancia por las condiciones del espacio urbano donde se confrontan fuerzas e intereses de diferentes grupos sociales (Ley, 1986).

En este mismo sentido, la post-secularización permite entonces empoderar a los territorios religiosos impulsando cambios y negociaciones desde lo religioso con un objetivo de cambio y transformación social para modificar en las estructuras simbólicas de la vida urbana (Kong, 2010; Baumont, 2008). De esta manera, los territorios de la ICE y de Efe^t han podido intensificar su proceso de queerificación no sólo hacia dentro de sus territorios para naturalizar la presencia de las contrasexualidades, sino mediante la interacción territorial con otros puntos de la ciudad de Guadalajara y la Ciudad de México. A diferencia de las interacciones territoriales de la ICE, Efe^t tiene un dinamismo territorial que no depende de una directriz institucionalizada, sino más bien de las interacciones y experiencias entre sus integrantes de forma autónoma de la Iglesia católica tradicional a la que se sienten pertenecientes. Así, Efe^t mantiene contacto con otras agrupaciones católicas incluyentes de las contrasexualidades, por ejemplo, en Texcoco, Morelos y Guadalajara. Estas agrupaciones tienen en común el compartir experiencias y reconciliar su identidad sexual no heteronormada con la religiosidad católica. En el caso concreto de la comunidad de Texcoco, ésta es coordinada por una pareja de lesbianas, lo cual genera expectación en el coordinador de Efe^t al interactuar con otra forma de organización donde no está íntegramente conformada por una sola identidad.

“Lo que me agrada mucho de la comunidad católica de Texcoco es que está comandada por una pareja de chicas. Esto me gusta porque entonces estamos viendo una parte que Efe^t no tiene. Tuvimos una Betania con ellos para conocernos e intercambiar ideas y experiencias, y seguir construyendo algo juntos. Como comunidad estamos siempre en contacto con otras organizaciones, por ejemplo, hemos participado en el mes de noviembre y diciembre en el Global Network of Rainbow Catholics en Alemania, siendo Efe^t la única comunidad católica mexicana. En el congreso se discutió, entre muchos temas, los temas de la forma de representarnos ante Dios, la reinterpretación de los textos religiosos; y otros más sociales, como el suicidio y riesgos de violencia de la población LGBT, en relación con cómo la religión puede ayudar a ello, y de qué manera trasciende” (Antonio, coordinador de Efe^t).

“Recuerdo que cuando nos fuimos de retiro como comunidad de Efe^t, cada año hacemos uno, pudimos difundir esta actividad en la parroquia. En el retiro hicimos una actividad y donde quemamos papeles y lo colocamos en una urna envuelta en una bandera gay. Cuando volvimos del retiro, el padre Gonzalo nos recibió en una de las misas que oficia, no la de inclusión, y cuando le dimos la urna sin premura la colocó en el altar donde el oficiaba la misa con todo y bandera, y la gente sabe precisamente a qué alude el arcoíris. Además, que invadimos la parroquia y el atrio, y

nos hicimos presentes y nos sentimos presentes con ese gesto tan maravilloso del sacerdote" (Lalo, acompañamiento espiritual de Efehá).

La interacción territorial de Efehá tiene como punto de partida el reconocimiento de un objetivo en común que es seguir perteneciendo a la iglesia tradicional y trabajar desde adentro de la iglesia, trabajo que expresa un proceso de secularización al interior de ésta. El hecho de que el padre Gonzalo les haya recibido en una misa que ellos no organizaron y donde tuvieron representatividad con la bandera gay con la que se sintieron acogidos y reconocidos, implica que su presencia como comunidad se dio en un espacio-tiempo sagrado del cual ellos no se han apropiado. Sin embargo, su presencia como comunidad, aunque sea en la misma parroquia que integra su politopía territorial, se superpuso sobre el sentido cotidiano religioso de la parroquia, es decir, que interactuaron como comunidad con otra dinámica socio-religiosa y espacial.

Aunado a ello, la extensión de las relaciones de Efehá a nivel nacional e internacional con otras comunidades católicas permite movilizar objetivos y retos que les pudieren darles mayor proyección y empoderamiento como comunidad religiosa que nace dentro de la Iglesia Católica Apostólica y Romana. En este sentido, el territorio *queer* religioso de Efehá interactúa con base en la forma como su espacialización deja huella en el contexto en que está situado como todo espacio religioso (Carballo, 2009). Esto es que la trascendencia como territorio *queer* tenga efectos desde dentro de la Iglesia católica tradicional y hegemónica desde donde subvierten los códigos religiosos e identifican los retos a los cuales se enfrentan desde dentro de la Iglesia y como parte de las contrasexualidades en el espacio secular.

La reflexión en torno a la post secularización permite ubicar los territorios *queer* religiosos de la ICE y de Efehá como en el medio urbano donde la religión cumple la función de luchar y de legitimar por grupos sociales oprimidos y marginalizados por el sistema dominante, entrando en una constante negociación con los valores éticos y morales del espacio secular (Kong, 2010). En la post secularización no sólo basta con una privatización de la religión, separación institucional de lo religioso o redefinición de los saberes religioso (Casanova, 1994), sino que las condiciones seculares permiten un

empoderamiento desde lo religioso para poder atender la situación social de inequidad, de estigmatización y de subordinación. Así, los territorios *queer* religiosos de la ICE y de Efehá son producidos y tienen una representatividad social que se integra e interactúa con otros espacios seculares o religiosos, como punto de partida para una transformación social, no en materia de políticas públicas, sino más bien en una lógica simbólica-cultural de visibilización y normalización de su presencia como existencias vivibles (Butler, 2006; Braidotti, 2015).

En el contexto de la post-secularización, estos territorios *queer* religiosos mantienen un compromiso social, que como sujetos contrasexuales tienen la capacidad de irrumpir en el status quo del espacio heteronormado y desterritorializarse de dos maneras: en lo secular, al tener el sentido de justicia social y de inclusión; y una desterritorialización heterosexual (Preciado, 2003) que supone la resistencia y la diferenciación espacial a partir de la apropiación y arraigamiento de las contrasexualidades en sus propios espacios.

En suma, es importante mencionar que la producción de los espacios *queer* religiosos tiene como hilos conductores las experiencias de los congregantes en cada una de las comunidades religiosas católicas, la ICE como una Iglesia institucionalizada, y Efehá como una comunidad autónoma dentro de la Iglesia católica tradicional y son precisamente las experiencias de los congregantes las que van delimitando las formas de producción de las poéticas y políticas que enmarcan un sistema de normas y regulaciones de comportamientos que ha permitido producir y reproducir una realidad no heteronormada a partir de prácticas religiosas que permiten a los individuos elevarlos a una experiencia divina extraordinaria y sacralizar de forma simultánea sus espacialidades (Rosendhal, 2009; 2003). Finalmente, la trascendencia de dichos lugares ha propiciado la conformación de territorios como base comunitaria para su identificación como sujetos periféricos del sistema sexo-político y sexo-moral dominante heterosexual. Esto quiere decir, que los territorios *queer* de la ICE y de Efehá se comportan como un ente social con identidad propia que aglutina, define y representa a una comunidad que tiene sentido y encuentra referente en la ciudad para sus identidades no alineadas con el sistema heteropatriarcal. De esta manera, también el territorio los va visibilizando como un actor social y político más

que subvierte los códigos y las normas heteronormadas, y en el proceso de sus prácticas va deconstruyendo y desestabilizando los cánones tradicionalmente binarios del género, para darles una posición y representación como parte de las contrasexualidades que no se alinean al sistema dominante.

Conclusiones. El cuerpo, primer productor de la ciudad

“Es urgente e imprescindible en el siglo XXI una rebelión de cuerpos, no limitada a asignaciones identitarias, una rebelión común, que podríamos denominar *revolución somática*, frente a los sistemas policiales de género, sexo, sexualidad, raza y normalidad corporal que prevalecen en las democracias occidentales”.

Paul Beatriz Preciado
Periódico Diagonal

La ciudad se produce desde el ser, desde el cuerpo que lo encarna, desde los lugares donde lo performan y desde los territorios de los que se apropia. Esta afirmación toma sentido en el análisis de los procesos de producción de los espacios *queer* religiosos de la Iglesia Católica Ecuménica en Guadalajara y la Comunidad Católica de Efe-tá en la Ciudad de México. En éste se pudo dilucidar que el género, al ser encarnado y performado en el cuerpo de los sujetos contrasexuales, es el vehículo para que éstos pudieran territorializarlo mediante prácticas religiosas, y así añadirlo como una parcela más de la urbanidad en la que se ubican.

En este sentido, los espacios *queer* religiosos de la ICE y Efe-tá emergen de las condiciones del proceso de secularización de la ciudad de Guadalajara y Ciudad de México, en el cual también contribuyen, y desde donde subvierten los cánones del género binario para convertirse en una fuerza social modeladora del espacio urbano mediante la apropiación de los espacios. Con base en ello, se puede argumentar que los espacios *queer* religiosos son producto de la conglomeración de las contrasexualidades en torno a prácticas religiosas que les han permitido legitimarse como existencias vivibles y dignas (Butler, 2006). Es decir, que los espacios *queer* religiosos de la ICE y de Efe-tá no sólo aglutinan a sujetos contrasexuales, sino que los representan como un grupo social más que contribuye a las dinámicas sociales, culturales y políticas de la ciudad. Por lo tanto, los espacios *queer* son elevados al nivel de territorio, puesto que les permiten tener interacciones con otros sectores de las ciudades y ser identificados como una comunidad de sujetos contrasexuales católicos.

Aunado a ello, los territorios *queer* de la ICE y Efetá tejen relaciones de poder con el mundo heteronormado y secular. Esto debido a que, aunque el espacio secular propició las condiciones para que las contrasexualidades emergieran como un sector social politizado, éste aún sigue estando regido por códigos y valores del género binario heteronormado como parte de la herencia de los valores religiosos. La secularización del espacio público aún sigue estando en un proceso de construcción, y son las contrasexualidades una parte de los actores que contribuyen a dicho proceso.

De esta manera, las relaciones de poder que los territorios *queer* religiosos de la ICE y de Efetá tejen con el mundo secular heteronormado están colocadas desde dos posicionamientos. El primero de ellos con relación al reconocimiento de las contrasexualidades como ciudadanos reconocibles, visibles y capaces de generar cambios en las estructuras del sistema heteropatriarcal. Y, por otro lado, es ineludible no pensar que la secularización está planteada desde una visión heteronormada, por ello el espacio secular es cuestionado y transgredido desde lo religioso. Es decir, que los territorios *queer* religiosos de la ICE y Efetá coadyuvan a la secularización del mundo heteronormado mediante la deconstrucción del género binario que sigue reprimiéndose en él.

La contribución de los territorios *queer* religiosos en el proceso de secularización y de la deconstrucción del género binario heteronormado es producto de una naturalización y normalización de las performatividades de las contrasexualidades. Si bien, el género es un acto discursivo, performativo y repetitivo, la presencia y la apropiación de los espacios por parte de las contrasexualidades dan como resultado que sus performatividades en torno a prácticas religiosas se cotidianicen y sus territorios les brinden cierta legitimidad y visibilidad en el mundo heteronormado. Así, por ejemplo, la Catedral de San Martín de la ICE es identificada como un templo religioso en el cual se dan cita las contrasexualidades y sus prácticas en ella son normalizadas no sólo al interior de la catedral, sino también en el vecindario. De igual manera, en el territorio politópico de Efetá va subvirtiendo y naturalizando as performatividades de las identidades de los miembros de Efetá, en sus múltiples espacialidades, ya sean las Betanias o la Parroquia de la Sagrada Familia.

En este sentido, uno de los hallazgos en torno a esta reflexión es que los territorios *queer* de la ICE y de Efetá ha propiciado la naturalización y la cotidianización de las contrasexualidades en el espacio urbano en el que están insertos, o lo que yo llamo el proceso queerificación. Dicho proceso pone a dilucidar la politización de los espacios religiosos, debido a que al ser un territorio que influye en la forma de deconstruir el género binario, las identidades de las contrasexualidades que se han arraigado en los espacios de la ICE y de Efetá o como lo menciona Hervieu-Léger (2004) los nuevos movimientos religiosos politizan el pensamiento religioso. En este sentido, la politización de las espacialidades *queer* de la ICE y Efetá permite el empleo de la capacidad de agencia para poder cambiar las estructuras heteropatriarcales y dejar huella mediante la territorialización de sus prácticas no heteronormadas, como parte de ese proceso de queerificación. Así, la importancia de estos nuevos movimientos religiosos, como la ICE y Efetá, es que utilizan a la religión como el vehículo para reivindicar posiciones sociales que están en desventaja dentro del sistema heteropatriarcal, más aún si consideramos que la religión en México, en especial el catolicismo, sigue siendo de gran importancia. Entonces, el constituir una identidad contrasexual con base en preceptos católicos produce espacialidades capaces de soslayar dichas desventajas, y se convierten en realidades alternas, dignificadas por una esfera sociocultural tan arraigada en la población mexicana, como lo es el catolicismo.

El elemento significativo de la producción de los espacios *queer* de la ICE y de Efetá, es que, como lo he mencionado, los valores religiosos fungen como el vehículo para demandar reconocimiento y legitimidad sociocultural. Sin embargo, históricamente, las contrasexualidades han logrado tener dicho reconocimiento y visibilidad, e inclusive han alcanzado ciertos derechos civiles, con la secularización de la esfera del mercado que les ha permitido entrar en las dinámicas económicas con el *Pink Market*. Aunque hay que aclarar que dicho reconocimiento en la esfera económica ha implantado una posición identitaria gay y lesbiana desde los parámetros de lo heteronormado. Así, por ejemplo, se han constituido estatutos morales y económicos que definen la respetabilidad de las identidades del gay y la lesbiana con capacidad de gasto.

Por ello, la religiosidad, al ser una característica inextricablemente parte de la esencia de los seres humanos, se convierte para las contrasexualidades en un elemento subversivo que deconstruye la identidad gay y la moralidad heteronormada del espacio secular. Así, los territorios *queer* de la ICE y Efehá han permitido que en ellos emerja y se constituya un amplio abanico de identidades y expresiones contrasexuales que en el mundo gay heteronormado no pueden tener cabida o son objeto de discriminación por no cumplir con las características del ideal del gay y la lesbiana. Ejemplo de ello, es que en estos territorios *queer* religiosos tienen cabida los y las trabajadores sexuales, los gais, las lesbianas, los y las transexuales o los heterosexuales que cuestionan la heteronorma obligatoria, y delimitan una diferencia con esos espacios no heteronormados ganados en la esfera económica, que no necesariamente están desvinculados o en oposición.

Ahora bien, la producción de los territorios *queer* de la ICE y Efehá tiene como materia prima las corporeidades de las contrasexualidades. Estos territorios *queer* religiosos están articulados en tanto que las corporeidades performan sus identidades mediante los rituales religiosos, que al irse repitiendo van delimitando las reglas en las cuales el género se establece y se naturaliza (Butler, 1990; 2006). Por ello, el cuerpo es el primer productor de las diferentes espacialidades que integran a las ciudades.

En esta misma línea de argumentación, cuando la ICE y Efehá se configuran como espacialidades *queer* reconocibles en el espacio urbano de Guadalajara y Ciudad de México, respectivamente, son resultado de las performatividades de las identidades que se están arraigando y apropiando de la Catedral de San Martín (ICE), así como de las Betanias y la Parroquia de la Sagrada Familia (Efehá). Entonces, las contrasexualidades también contribuyen a la producción del espacio urbano y a la deconstrucción del espacio secular heteronormado. Claramente, el género tiene una dimensión espacial que expone su fluidez y su maleabilidad, debido a que al performar una identidad no heterosexual, ésta subvierte todo contenido de normas ancladas en el espacio y puede ser capaz de arraigarse al lugar modificándolo con la normalización de su presencia en él.

De esta manera, las performatividades anclan experiencias y delimitan fronteras que definen los alcances del proceso de queerificación y los límites de acción que tienen las

espacialidades. Por ejemplo, la politopía de Efehá está intrínsecamente vinculada a la movilidad de la comunidad dentro de los límites que la Iglesia católica les permite para apropiarse de la Parroquia de la Sagrada Familia. Entre estos se encuentran la temporalidad de las misas, la presencia del Coro Gay de la Ciudad de México o el tipo de actividades que pueden hacer durante la liturgia en las misas de inclusión. Sin embargo, como comunidad que mantiene una movilidad espaciotemporal, tienen la capacidad de agencia para deconstruir el género desde adentro de la institución católica tradicional, que históricamente les ha excluido. Esta capacidad de agencia se da con la performatividad de sus identidades en la Parroquia, lo que conlleva a un proceso de apropiación, y se vuelven sujetos contrasexuales en un contexto religioso. Por otro lado, las performatividades de los congregantes de la ICE son institucionalizadas, y con capaces de propiciar que su espacialidad deconstruya el género binario desde lo cotidiano en el entorno en el que está inserto, no pretendiendo deslegitimar a la Iglesia católica tradicional, sino más bien encontrando su capacidad de agencia en el nivel de secularización de la ciudad de Guadalajara.

En suma, la producción de los espacios *queer* religiosos de la ICE y de Efehá, es producto de sujetos contrasexuales religiosos que se encuentran en constante movimiento espiritual mediante la reapropiación de símbolos, códigos y valores católicos para legitimar su identidad y las formas de relacionarse con el mundo desde estos espacios apropiados. Sin embargo, también hay que pensar que dicha movilidad está vinculada a lo espacial, puesto que, como habitantes de las urbes, constituyen geografías nuevas que les permiten entonces definirse como sujetos religiosos y apropiarse de otras espacialidades. Es decir, que los congregantes de la ICE y Efehá van movilizando los valores, la ideología y los códigos de sus territorios religiosos a otras espacialidades en lo individual o colectivo. Esto da cuenta de que existen otras espacialidades *queer* desde donde se constituyen identidades que están fuera del convencionalismo de la esfera económica, y a al mismo tiempo dinamizan la interacción de los territorios *queer* religiosos con otros espacios *queer*, seculares o heteronormados.

Con base en estas reflexiones, durante el proceso de elaboración de esta investigación se plantearon nuevas rutas y horizontes que no pudieron ser resueltos aquí. Primero, es importante señalar que los estudios de género no han cuestionado ampliamente la dimensión espacial de la categoría del género. Por ello, los estudios desde la geografía humana en torno al género permiten dilucidar las desigualdades sociales plasmadas en el espacio. De esta manera, la cuestión espacial puede analizar las percepciones y experiencias de los sujetos contrasexuales en el espacio público, las formas de sociabilización y el empoderamiento en el espacio urbano. Una de las brechas que esta investigación abre es con relación al estudio de las contrasexualidades en los espacios rurales con una larga tradición religiosa. En este horizonte investigativo sería interesante enfocarse en la construcción de espacialidades *queer* o no heteronormadas en las que pueden sociabilizar y performar su identidad, más aún si se considera la utilización de aplicaciones móviles enfocadas a este sector poblacional, como por ejemplo Tinder, Grindr o Hornet,

Aunado a ello, otra brecha de investigación que se ha abierto con este estudio está enfocada en las formas cómo el género puede ser subvertido mediante la producción de espacialidades no heteronormadas cuyo motor son las prácticas sexuales, tales como la industria pornográfica o los espacios de encuentro sexual que llegan a irrumpir en el espacio heteronormado al verse insertos en dinámicas económicas y morales que le integran al complejo crisol de espacialidades del espacio urbano. Esta brecha la pongo en perspectiva con esta investigación puesto que las prácticas de los sujetos contrasexuales religiosos también pueden ser productores de otro tipo de espacialidades. .

Finalmente, esta investigación que objetivó el proceso de producción del espacio *queer* religioso trasciende en tanto que ha puesto la mirada en una relación que pareciera excluyente entre sí: sujetos contrasexuales y religión. El resultado ha sido que las contrasexualidades han podido constituir sus identidades y normalizar sus performatividades mediante las prácticas religiosas, en un contexto donde el proceso de secularización está avanzando y en el que ellos están coadyuvando con la producción de sus propios espacios para convertirse en voces y existencias alternas, visibles, dignas y vivibles.

Ahora bien, la parte medular de esta investigación ha sido afirmar que las contrasexualidades dan cuenta de sus prácticas y su existencia mediante la producción de sus propios espacios, que los representan y los convierten en actores sociales con voz capaces de generar cambios en la forma de concebir el género, subvirtiéndolo, transgrediéndolo y deconstruyéndolo. Esto se llega alcanzar mediante la socialización de identidades no heteronormadas a partir de la práctica y del culto católico que legitima y normaliza sus existencias y las ancla a los espacios por medio de la performatividad y la encarnación del cuerpo. Así, los espacios *queer* religiosos de la ICE y de Efetá se convierten en la materialización de existencias vivibles y reconocibles que contravienen, confrontan y transgreden el mundo heteropatriarcal.

Referencias

- Achilles, N. (1998), "The Development of the Homosexual Bar as an Institution", en P. M. Nardi y B. Schneider (eds.), *Social Perspectives in Lesbian and Gay Studies*, Nueva York y Londres, A Reader Routledge, pp. 175-182.
- Acosta S., E. (2007), *Colonia Juárez, desarrollo urbano y composición social, 1882-1930*, México, Instituto Politécnico Nacional.
- Aguilar, M. A. y P. Soto (2013), "Presentación", en M. A. Aguilar y P. Soto (coords.), *Cuerpos, Espacios y Emociones. Aproximaciones desde las ciencias sociales*, México, Miguel Ángel Porrúa, UAMI, pp. 5-17.
- Austin, J. (1998), *Cómo hacer las cosas con palabras*, Madrid, Paidós.
- Bachelard, G. (1975), *La Poética del Espacio*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Bailly, A. (1979), *La percepción del espacio urbano: conceptos, métodos de estudio y su utilización en la investigación urbanística*, Madrid, Instituto de Estudios de Administración Local.
- Bailly, A. y H. Beguin (2000), *Introducción a la geografía humana*, Madrid, Ed. Salvat-Masson.
- Bárcenas, K. (2015), *De los homosexuales también es el reino de los cielos*, Tesis de Doctorado en Ciencias Sociales, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) Occidente.
- _____ (2014), "Iglesias y grupos espirituales para la diversidad sexual y de género en México: intersecciones sobre religión y género. *Revista de Estudios Sociales*, núm. 49, pp. 33-46.
- Bautista, J. C. (2010), "La noche al margen. Brevísima relación de la vida nocturna gay", en M. K. Schuessler y M. Capistrán (coords.), *México se escribe con J. Una historia de la cultura gay*, México, Editorial Planeta, pp. 209- 228.
- Beaumont, J. (2008), "Transcending the particular in postsecular cities", artículo presentado en *Religion, Politics and the Postsecular City*, 12-15 de noviembre de 2008, Groningen, Holanda.
- Bell, D. y G. Valentine (1995), *Mapping desire: Geographies of Sexualities*, Londres, Routledge.
- Berger, P. (1967), *El dosel sagrado*, Madrid, Kairós.
- Berque, A. (2006), *Mouvance II : soixante-dix mots pour le paysage*, París, Edition de la Villette.
- _____ (2000), *Médiance de milieux en paysages*, París, Belin-Reclus.

- Bertrand, J. (2009), "Prólogo", en C. Carballo (coord.), *Cultura, territorio y prácticas religiosas*, Buenos Aires, Prometeo, pp. 9-11.
- Binnie, J. (1997), "Coming out of Geography: towards a *queer* epistemology?" *Environment and Planning Society and Space*, vol. 15, pp. 223 -237.
- _____ (1995), "Trading places: consumption, sexuality and the production of queer space", en D. Bell and G. Valentine (eds.), *Mapping Desire: Geographies of Sexualities*, Londres, Routledge, pp. 182-199.
- Blancarte, R. (2015), "¿Por qué la religión regreso a la esfera pública en un mundo secularizado?", *Estudios Sociológicos XXXIII*, vol. 33, núm. 99, pp. 659-673.
- _____ (2013), *Laicidad en México*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Jurídicas, Cátedra Extraordinaria Benito Juárez, Instituto Iberoamericano de Derecho Constitucional.
- _____ (2000), "Retos y perspectivas de la laicidad mexicana", en R. Blancarte (comp.), *Laicidad y valores en un Estado democrático*, México, Secretaría de Gobernación y El Colegio de México, pp. 117-140.
- Bondi, L., J. Davidson y M. Smith (2007), *Emotional Geographies*, Londres, Ashgate, Hampshire.
- Bourdieu, P. (1999), *Meditaciones pascalianas*, Barcelona, Anagrama.
- Braidotti, R. (2015), *Lo post humano*, Barcelona, Gedisa.
- Brown, G., K. Browne y J. Lim (2009), "Introduction or Why have a book on geographies of sexualities", en Brown, G., K. Browne y J. Lim (eds.), *Geographies of Sexualities*, Ashgate, Aldershot, pp. 1-20.
- Buttimer, A. (2006), "Afterword: Reflections on Geography, Religion and Belief System", *Annals of the Association of American Geographers*, vol. 96, núm. 1, pp. 197-202.
- Butler, J. (2006), *Deshacer el género*, Barcelona, Paidós.
- _____ (2002), "Críticamente Subversiva", en R. Mérida (comp.), *Sexualidades transgresoras. Una antología de estudios queer*, Barcelona, Icaria, pp. 55-80.
- _____ (1990), *Gender Trouble. Feminism and Subversion of Identity*, Londres, Routledge.
- Butz, D y J. Eyles (1997), "Reconceptualizing senses of places social relation, ideology and ecology", *Geografiska Annaler, Serie B*, 79, pp. 1-25.
- Carballo, C. (2009), "Repensar el territorio de la expresión religiosa", C. Carballo (coord.), *Cultura, territorio y prácticas religiosas*, Buenos Aires, Prometeo, pp. 19-43.
- Capistrán, M. (2010), "Un día como hoy hace más de ciento", en M. Schuessler y M. Capistrán (coords.), *México se escribe con J. una historia de la cultura gay*, México, Editorial Planeta, pp. 53-63.
- Casanova, J. (1994), *Public Religions in the Modern World*, Chicago, University of Chicago Press.

- Chidester, D. y E. T. Linenthal (1995), *American sacred space*, Bloomington, Indiana University Press,
- Cicourel, A. V. (1982), *El método y la medida en Sociología*, Madrid, Editorial Nacional.
- Claval, P. (2010), “La geografía en recomposición: objetos que cambian, giros múltiples. ¿Disolución o profundización?”, en A. Lindón y D. Hiernaux (dirs.), *Los giros de la Geografía Humana. Desafíos y horizontes*, Barcelona, Anthropos, UAMI, pp. 63-82.
- _____ (2007), *Épistémologie de la Géographie*. París, Armand Colin.
- _____ (2002), “El enfoque cultural y las concepciones geográficas del espacio”, *Boletín de la A.G. E.* núm. 34, pp. 21-39.
- Cobián, J. (2013), *Los Jotos. Cronología y Diccionario*, Guadalajara, Jal., Prometeo.
- Cohen, A. (1985), *The Symbolic Construction of Community*, Londres, Tavistock Publications.
- Collignon, M. (2007), *Placer, orden, trascendencia y amor*, Tesis de Doctorado en Ciencias Sociales, Universidad de Guadalajara.
- Cooke, P.N. (1989) “Locality, economic restructuring, and world development”, en P. N. Cooke (ed.), *Localities: The Changing Face of Urban Britain*, Londres, Unwin Hyman, pp. 1-44.
- Dardel, E. (1952), *L'homme et la terre : nature de la réalité géographique*, París, Presses Universitaires de France.
- De la Torre, R. (2002), “Guadalajara y su región : cambios y permanencias en la relación religión-cultura-territorio”, en K. Covarrubias y R. de la Mora (coords.), *Cambios religiosos globales y reacomodos locales*, Colima, Alttexto, pp. 41-76.
- De Lauretis, T. (2011), “*Queer texts, bad habits and the issue of a future*”, *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, vol. 17, pp. 243-263.
- _____ (1991), *Queer Theory. Lesbian and Gay Sexualities: An Introduction*", *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, vol. 3, núm. 2, pp. 3-18.
- Derrida, J. (1998), *De la Gramatología*, México, Siglo XXI.
- Di Meo, G. (2005), *L'espace social: lecture géographique des sociétés*, París, Armand Colin.
- _____ (1999), “Geographies tranquilles du quotidien. Une analyse de la contribution de sciences sociales et de la géographie à l'étude des pratiques spatiales”, *Cahiers de Géographie du Québec*. 43(118), pp. 75-93.
- _____ (1991), *L'Homme, la société, l'espace*, París, Anthropos.
- Diez, J. (2011), “La trayectoria política del movimiento Lésbico-Gay en México”, *Estudios Sociológicos XXIX*, núm. 86, pp. 687-712.

- Dixon, D. y P. Jones (2006), "Feminist geographies of difference, relation and construction", en G. Valentine y S. Aintek (eds.), *Approaches to human Geography*, Thousand Oaks, Sage, pp. 42-56.
- Dobbelaere, K. (1994), *Secularización: un concepto multidimensional*, México, Dirección de Investigación y Posgrado, Universidad Iberoamericana.
- Duhau, E. y A. Giglia (2008), *Las Reglas del Desorden*, Ciudad de México, Universidad Autónoma Metropolitana, Siglo XXI.
- Durkheim, E. (2003), *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Alianza Editorial.
- Edelman, L. (2008), *No Future: Queer Theory and the Death Drive*, Durham, Duke, University Press.
- Eliade, M. (1999), *Mito y Realidad*, Barcelona, Kairós.
- Figuroa, G. e Y. Rodríguez (2000), "Elementos de la reconstrucción de algunas normas sobre la sexualidad y la reproducción", en R. Blancarte (comp.), *Laicidad y valores en un Estado democrático*, México, Secretaría de Gobernación y el Colegio de México, pp. 53-86.
- Florenzano, R. (2010), "Religiosidad y salud mental: ¿amigos o enemigos?", *Revista Gaceta de Psiquiatría Universitaria*, vol. 6, núm. 2, pp. 221-229.
- Foucault, M. (2004), *Los anormales*, México, Siglo XXI.
- _____ (2000), *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, México, Siglo XXI.
- _____ (1987), *Historia de la Sexualidad. Vol. 1. La voluntad de saber*. México, Siglo XXI.
- _____ (1984), "Space, knowledge, and power", en P. Rabinow (ed.), *The Foucault reader*, Nueva York, Pantheon, pp. 239-256.
- Fraser, N. (1997), *Iustitia Interrupta. Reflexiones críticas desde la posición post socialista*, Bogotá, Colombia: Editores Siglo del Hombre, Universidad de los Andes, Facultad de derecho.
- Gal, S. (2004), "A semiotics of public /private distinction. Differences", *A Journal of feminist cultural studies*, núm. 13, pp. 77-95.
- García C., A. (2012), *Territorialidad de lo sagrado*. Madrid, Editorial Academia Española.
- Giglia, A. (2012), *El habitar y la cultura. Perspectivas teóricas y de investigación*, México, Anthropos, UAMI, Editorial Siglo XXI.
- Goffman, E. (1979), *Relaciones en público: microestudios del orden público*. Madrid, Alianza.
- Gómez C. E. y Ardévol É. (2013), "Ethnography and the field in media(ted) studies: a practice theory approach", *Westminster Papers*, vol. 9, núm. 3, pp. 27-46.
- González P., C. (2003), "Visibilidad y diversidad no heterosexual entre los tapatíos", *Alteridades*, vol. 13, núm. 26, pp. 123-140.

- Graham, E. (2008), "What makes a good city? Reflections on urban life and faith", *International Journal of Public Theology*, núm. 2, pp. 1-26.
- Gutiérrez Z., C y R. de la Torre (2012), "El proceso histórico de la diversificación religiosa en Guadalajara", en C. Gutiérrez Z., R. de la Torre y E. Jiménez, *Una ciudad donde habitan muchos dioses. Cartografía religiosa de Guadalajara*, Zapopan, Jal., El Colegio de Jalisco.
- Halbwachs, M. (1997), *La mémoire collective*. París, Albin Michel.
- Heidegger, M. (1994), *Conferencias y Artículos*, Barcelona, Ediciones del Serbal.
- Helminiak, D. (2003), *Lo que la biblia realmente dice sobre la homosexualidad*, Barcelona, EGALES.
- Hervieu-Léger, D. (2004), *El Peregrino y El Convertido*, México, Ediciones del Helénico.
- ____ (2002), "Space and religion. New approaches to religious spatiality in modernity", *International Journal of Urban and Regional Research*, vol. 26, núm. 1, pp. 99-105.
- Hiernaux, D. (2010), "La geografía hoy: giros, fragmentos y nueva unidad", en A. Lindón y D. Hiernaux (dirs.), *Los giros de la geografía humana. Desafíos y horizontes*, Barcelona, Anthropos, UAMI, pp. 43-62.
- Hine, C. (2015), *Ethnography for the Internet: Embedded, Embodied and Everyday*, Londres, Bloomsbury Publishing.
- Holloway, J. (2006), "Make-believe: spiritual practice, embodiment, and sacred space", *Environment and Planning*, núm. 35, pp. 1961-1974.
- Hubbard, P. (2000), "Desire/disgust: Mapping the moral contours of heterosexuality", *Progress in Human Geography*, vol. 24, núm. 2, pp. 191-217.
- INEGI (Instituto Nacional de Estadística y Geografía) (2010), *Panorama de las religiones en México 2010*, Instituto Nacional de Estadística y Geografía, Secretaría de Gobernación, México, INEGI.
- Islas V., D. (2015), "Zona Rosa: El territorio *queer* de la Ciudad de México. El Consumo de la disidencia, identidades, cuerpos y habitares", *Revista Latinoamericana de Geografía y Género*. vol. 6, núm. 2, pp. 192-212.
- Ivakhiv, A. (2006), "Toward a Geography of "Religion": Mapping the Distribution of an Unstable Signifier", *Annals of the Association of American Geographers*, vol. 96, núm. 1, pp. 170-175
- Jagose, A. (1996), *Queer Theory, An Introduction*. New York: New York University Press.
- Janaki, A. (2010), "Veiling and the Production of Gender and Space in a Town in North India. A critique of the Public/Private Dichotomy", *Indian Journal of Gender Studies*, vol. 17, núm. 2, pp. 191-222.
- Jiménez, L. (2014), "El papel de la parroquia en la conformación histórica de una región de la Ciudad de México", en F. Savarino, B. Bravo y A. Mutolo (coords.), *Política y*

- religión en la Ciudad de México. Siglos XIX y XX*, México, IMDOSOC, pp. 387-403.
- Kabeer, N. (2005), *Inclusive Citizenship*, Londres, Londres Zed Press.
- Karsten, L. y D. Meertens (1992), “La geografía de género: sobre la visibilidad, identidad y relaciones de poder”, *Documents d’Anàlisi Geogràfica*, 19-20, pp. 181-193.
- Knopp, L. (2007), “One the relationships between *queer* and feminist geographies”, *The Professional Geographies*, vol. 59, núm. 1, pp. 47-55.
- _____ (1995), “Sexuality and urban space: a framework for analysis”, en D. Bell y G. Valentine (eds.), *Mapping desire: Geographies of Sexualities*, Londres, Routledge, pp. 149-161.
- _____ (1987), “Social movements, social theory and public policy”, *Journal International of Urban and Regional Research*, núm. 11, pp. 243-261.
- Kong, L. (2010), “Global shifts, theoretical shifts: Changing geographies of religion”, *Progress in Human Geography*, vol. 34, núm. 6, pp. 755-776.
- _____ (2001), “Mapping “new” Geographies of Religion: politics and poetics in modernity”, *Progress in Human Geography*, vol. 25, núm. 2, pp. 211–233
- _____ (1993), “Negotiating conceptions of sacred space: a case study of religious buildings in Singapore”, *Transactions of the Institute of British Geographers*, núm. 18, pp. 342-358.
- _____ (1992), “The Sacred and The Secular: Exploring Contemporary Meanings and Values for Religious Buildings in Singapore”, *Southeast Asian Journal of Social Science*, vol. 20, núm. 1, pp. 18-42.
- Kong, L. y B. Yeoh (1995), “The Meanings and Making of Place: Exploring History, Community and Identity”, en B. Yeoh y L. Kong (eds.), *Portraits of places: history, community, and identity in Singapore*, Singapore, Times Editions, pp. 12-23.
- Lacarrière, M. (2007), “Una antropología de las ciudades y la ciudad de los antropólogos”, *Nueva antropología*, núm. 67.
- Laguarda, R. (2011), *La calle de Amberes: Gay street de la ciudad de México*, México, UNAM.
- _____ (2009), *Ser gay en la ciudad de México*, México, CIESAS-Instituto Mora.
- _____ (2004), “La emergencia de los bares gay en la Ciudad de México: el espacio como generador de identidad”, en M. C. Collado (coord.), *Miradas recurrentes II. La ciudad de México XIX y XX*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, Instituto Mora, pp. 311-319.
- Landzelius, M. (2011), “Gender. Part I”, en J. Agnew y J. Duncan (eds.), *The Woley-Blackwell Companion to Human geography*, Londres, Blackwell Publishing, pp. 486-500.

- Laplanche, J. (2007), "Gender, Sex and the Sexual", *Studies in Gender and Sexuality*, vol. 8, núm. 2, pp. 201-219.
- Lázaro, C. (2014), "La conformación del movimiento LGBT en Guadalajara, Jalisco", *Argumentos UAM-Xochimilco*, núm. 76, pp. 241-273.
- Lefebvre, L. (1974), *La production de l'espace*, Paris, Anthropos.
- Lévy, J. (2010), "Actores, objetos, entornos: inventar el espacio para entender el mundo", en A. Lindón y D. Hiernaux (dirs.), *Los giros de la geografía humana. Desafíos y horizontes*, Barcelona, UAMI, pp. 83-90.
- _____ (1999), *Le tournant géographique: penser l'espace pour lire le monde*, Paris, Belin.
- Ley, D. (1986), "Alternative explanations for inner-city gentrification", *Annals of the Association of American Geographers*, núm. 76, pp. 521-535.
- Lindón, A. (2012), "¿Geografías de lo imaginario o la dimensión imaginaria de las geografías del Lebenswelt?", en A. Lindón y D. Hiernaux (coords.), *Geografías de lo imaginario*, Barcelona, Anthropos, UAMI, pp. 65-86.
- _____ (2010), "Territorialidad y género: una aproximación desde la subjetividad espacial", en P. Kuri y M. A. Aguilar (coords.), *Pensar y habitar la ciudad. Afectividad, memoria y significado en el espacio contemporáneo*, Barcelona, Anthropos, UAMI, pp. 13-33.
- _____ (1996), "El espacio y el territorio: contexto de significado en las obras de Simmel, Heidegger y Ortega y Gasset", *Estudios sociológicos*, vol. 14, núm. 40, pp. 227-239.
- Lindón A. y D. Hiernaux (2010), "Compartir el espacio: encuentros y desencuentros de las ciencias sociales y la geografía humana", en A. Lindón y D. Hiernaux (dirs.), *Los giros de la geografía humana*, Barcelona, Anthropos, UAMI, pp. 271- 295.
- _____ (2006), "La geografía humana: un camino que recorrer", en A. Lindón y D. Hiernaux (dirs.), *Tratado de geografía humana*. Barcelona, Anthropos, UAMI, pp. 5-20.
- Low, S. (2011), "Spatializing culture: Embodied space un the city", en G. Bride y S. Watson (eds.), *The new Blackwell companion to the city*, Londres, Wiley-Blackwell, pp. 463-475.
- Mainguenu, D. (1999), "Analysing Self-Constituting Discourses", *Discourse Studies*, núm. 2, pp. 175-199.
- Marcial, R. y D. Vizcarra (2010), "Por ser raritos. Presencia homosexual en Guadalajara durante el siglo XX", en Z. Gutiérrez (coord.), *Discursos hegemónicos e identidades invisibles en el Jalisco posrevolucionario*, Zapopan, Jal., El Colegio de Jalisco, pp. 27-115.
- McDowell, L. (1999), *En Género, identidad y lugar*, Valencia, Ediciones Cátedra.
- Miller, D. (2016), *How the World Changed Social Media*, Londres, UCL Press.
- Miller. S. (2007), *Social Institutions*, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, URL: <https://plato.stanford.edu/entries/social-institutions>

- Molina F., M. (2014), “La Iglesia católica frente a la época contemporánea: la convivencia entre el tradicionalismo y la modernización”, en F. Savarino, B. Bravo y A. Mutolo, *Política y religión en la Ciudad de México. Siglos XIX y XX*, México, IMDOSOC, pp. 375-386.
- Mondada, L. (2006), “Espacio y Lenguaje”, en A. Lindón y D. Hiernaux (coords.), *Tratado de Geografía Humana*, Barcelona, Anthropos, UAMI, pp. 433-480.
- Monsiváis, C. (2010), “Diez y va un siglo”, en M. Schuessler y M. Capistrán (coords.), *México se escribe con J. una historia de la cultura gay*. México, Editorial Planeta, pp. 263-267.
- _____ (2008), “Prologo. El mundo soslayado (donde se mezcla la confesión y la proclama)”, en S. Novo *Estatua de Sal*. México: Fondo de Cultura Económica, pp. 13-72.
- _____ (2002), “Los gays en México: la fundación, la ampliación, la consolidación del ghetto”, *Debate feminista*, núm. 26, pp. 89-115.
- Mouga P., M. (2009), “Religión y dinámica espacial. Del espacio y de los lugares sagrados al territorio religioso”, en C. Carballo (coord.), *Cultura, territorio y prácticas religiosas*, Buenos Aires, Prometeo, pp. 195-212.
- Nates C., B. (2008), “Procesos de gentrificación en lugares rurbanos: supuestos conceptuales para el estudio en Colombia”, *Antropología Social*, vol. 10, pp. 253-269.
- Ortega V., J. (2000), *Los horizontes de la Geografía. Teoría de la Geografía*, Barcelona, Ariel.
- Osorno, G. (2014), *Tengo que morir todas las noches. Una crónica de los ochenta, el underground y la cultura gay*, México, Debate.
- Oswin, N. (2011), “Sexuality. Part I”, *The Woley-Blackwell Companion to Human geography*, Londres, Blackwell Publishing, pp. 465-474.
- Pargament, K. I. y A. Mahoney (2002), “Sacred mailers: Sanctification as a vital topic for the psychology of religion”, *Paper presented at the Annual Meeting of the American Psychological Association*, Washington, DC.
- Park, C. (1994), *Sacred Worlds. An Introduction to geography and religion*, Londres, Routledge.
- Pérez-Stadelmann, C. (2011), “Una Iglesia para la Diversidad Sexual”, México, Nación, *El Universal*, 11 de diciembre. URL: <http://archivo.eluniversal.com.mx/nacion/191871.html>
- Preciado, B. (2003), “Multitudes queer. Notas para una política de los anormales”, *Revista Multitudes*, pp. 1-8.
- _____ (2002), *Manifiesto contrasexual*, Madrid, Anagrama.

- Proceso* (2010), “Fomenta el PAN consulta ciudadana sobre bodas gay y adopción”, México, La redacción, 13 de enero.
- Puar, J. (2007), *Terrorist Assemblages: Homonationalism in Queer Times* Durham, Duke University Press.
- Racine, J. y O. Wachter (2006), “Geografía de las religiones”, en A. Lindón y D. Hiernaux (dirs.), *Tratado de Geografía Humana*, Barcelona, Anthropos, UAMI, pp. 481-505.
- Radkowski, G. (2002), *Anthropologie de l’habiter. Vers le nomadisme*, París, Presses Universitaires de France.
- Raffestin, C. (1993), *Por una geografía del poder*, Morelia, Michoacán, El Colegio de Michoacán.
- Relph, E. (1976), *Place and placelessness*, Londres, Pion.
- Reza M., G. (2011), “Impugnan programa de limpieza social en Guadalajara”, México, Nacional, *Proceso*, 18 de mayo.
- Rose, G. (2007), “Performing Space”, en D. Massey, J. Allen y P. Sarre (coords.), *Human Geography Today*, Cambridge, Polity Press and Blackwell Publisher Ltd, pp. 247-259.
- ____ (1997), “Sitting knowledge: positionality, reflexivities, another tactics”. *Progress in Human Geography*, vol. 21, pp. 305-320.
- Rosendhal, Z. (2009), “Introducción”, en C. Carballo (coord.), *Cultura, territorio y prácticas religiosas*, Buenos Aires, Prometeo, pp. 13-17.
- ____ (2003), “Espaço, cultura e religião: Dimensões de Análise”, en Z. Rosendhal y R. Lobato (coords.), *Introdução à Geografia Cultural*, Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, pp. 187-224.
- Rotenberg, R. (1993), "Introduction", en R. Rotenberg y G. McDonogh (eds.), *The Cultural Meaning of Urban Space*, Westport, Connecticut, Londres, Bergin, Garvey, pp. xi-xix.
- Rowles, G. (1978), “Reflections on experiential fieldwork”, en D. Ley y M. Samuels (eds.), *Humanistic geography: Prospects and problems*, Londres, Croom-Helm, pp. 173-193.
- Salazar, P, P. Barrera y S. Espino (2015), *Estado laico en un país religioso: Encuesta Nacional de Religión, Secularización y Laicidad*, Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Jurídicas
- Salazar, R. (2010), “30 años de ser un santuario de la diversidad”, *Crónicas sociales*. URL: <https://cronicadesociales.org/2010/08/21/30-anos-de-ser-un-santuario-de-la-diversidad/>
- Santos, M. (1990), *Por una geografía nueva*, Madrid, Espasa Calpe.
- Santos, X. (2006), “Espacios Homosexuales”, en J. Nogué y J. Romero (coords.), *Las Otras Geografías*, Valencia, Editorial Tirant lo Blanch, pp. 493-509.

- Savarino, F., B. Bravo y A. Mutolo (2014), "Introducción", F. Savarino, B. Bravo y A. Mutolo, *Política y religión en la Ciudad de México. Siglos XIX y XX*, México, IMDOSOC, pp. 6-18.
- Scott, J. (2000), *Los dominados y el arte de la resistencia*, México: Era.
- Seamon, D. (1979), *A Geography of the Lifeworld. Movement, Rest and Encounter*. Londres, Croom Helm.
- Sedwick, E. (1989), *Epistemology of the closet*, University of California, Press, pp. 61-89.
- Shiner, L. (1967), "The Concept of Secularization in Empirical Research", *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 6, núm. 2, pp. 207-220.
- Silk, J. (1999), "The dynamics of community, place, and identity", *Environment and Planning A*. núm. 31, pp. 5-17.
- Sironneau, J. P. (1993), "Croyance et rationalité au regard de l'anthropologie religieuse", *Connexions*, vol. 61, pp. 7-25.
- Smith N. (1996), *The new urban frontier: gentrification and the Revanchist City*, Londres, Routledge.
- Soja, E. (2000), *Postmetropolis: critical studies of cities and regions*. Malden, Mass Blackwell.
- _____ (1996), *Thirdspace. Journey to Los Angeles and Other Real-and-imagined Places*, Malden, Mass Blackwell.
- _____ (1989), *Postmodern Geographies: the reassertion of Space in Critical Social Theory*, Londres y Nueva York, Verso.
- Sota G., E. (2015), *Religiosidad Profana. Estudio de caso sobre la religiosidad de los jóvenes universitarios*, México, Universidad Iberoamericana.
- Soto, P. (2013), "Entre los espacios del miedo y los espacios de la violencia: discursos y prácticas sobre la corporalidad y las emociones", en M.A. Aguilar y P. Soto, *Cuerpos, Espacios y Emociones. Aproximaciones desde las ciencias sociales*, México, Miguel Ángel Porrúa, Universidad Autónoma Metropolitana, pp. 197-220.
- _____ (2010), "Los giros de las geografías de género: re-pensando las diferencias", en A. Lindón y D. Hiernaux (dirs.), *Los Giros de la Geografía Humana. Desafíos y horizontes* Barcelona, Anthropos, UAMI, pp. 217-240.
- Stump, M. (1986), "The geography of religion. Introduction", *Journal of cultural Geography*, vol. 7, pp. 1-3.
- Svoru, S. (1993), *Grammas of Space*, Amsterdam, Benjamins.
- Taylor, S. y R. Bogdan (1990), *Introducción a los métodos cualitativos de investigación*, Barcelona, Paidós.
- Tuan, Y. (1977), *Space and Place. The perspective of experience*, Minneapolis, University of Minnesota Press.

- _____ (1974), *Topophilia: a study of environmental perception, attitudes and values*, Inglewood Cliff, N.J., Prentice Hall
- Turco, A. (2010), “Figuras narrativas de la geografía humana”, en A. Lindón y D. Hiernaux (dirs.), *Los giros de la Geografía humana. Desafíos y horizontes*, Barcelona, Anthropos, UAMI, pp. 91-120.
- Valentine, G. (2003), “Sexual politics”, en J. Agnew, K. Mitchell y G. Toals (eds.), *A companion to political Geography*, Oxford, Blackwell, pp. 383-430.
- _____ (1996), “(Re)negotiating the heterosexual street, en N. Duncan (ed.), *Bodyspace: Destabilizing Geographies of Gender and Sexualitie*, Londres, Routledge, pp. 146-55.
- Var Der Leeuw, G. (1933), *Religion in essence and manifestation. A study in phenomenology*, Londres, Macmillan.
- Vargas U., G. (2012), “Espacio y territorio en el análisis geográfico”, *Reflexiones*, vol. 91, núm. 1, pp. 313-326.
- Weber, M. (1998), *Ensayos sobre la sociología de las religiones*, Barcelona, Taurus.
- Wright, J. (1947), “Terrae Incognitae: The Place of Imagination”, *Geography Annals of the Association of American Geographers*, vol. 35, pp. 1-15.