



Universidad Nacional Mayor de San Marcos

Universidad del Perú. Decana de América

Dirección General de Estudios de Posgrado

Facultad de Ciencias Sociales

Unidad de Posgrado

**La iglesia arcoíris: etnografía de una congregación
religiosa LGBTI en Lima 2018 – 2019**

TESIS

Para optar el Grado Académico de Magíster en Antropología

AUTOR

Gerson ZAMORA SANTIAGO

ASESOR

Dr. Federico Miguel HELFGOTT SEIER

Lima, Perú

2024



Reconocimiento - No Comercial - Compartir Igual - Sin restricciones adicionales

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

Usted puede distribuir, remezclar, retocar, y crear a partir del documento original de modo no comercial, siempre y cuando se dé crédito al autor del documento y se licencien las nuevas creaciones bajo las mismas condiciones. No se permite aplicar términos legales o medidas tecnológicas que restrinjan legalmente a otros a hacer cualquier cosa que permita esta licencia.

Referencia bibliográfica

Zamora, G. (2024). *La iglesia arcoíris: etnografía de una congregación religiosa LGBTI en Lima 2018 – 2019*. [Tesis de maestría, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Facultad de Ciencias Sociales, Unidad de Posgrado]. Repositorio institucional Cybertesis UNMSM.

Metadatos complementarios

Datos de autor	
Nombres y apellidos	Gerson Zamora Santiago
Tipo de documento de identidad	DNI
Número de documento de identidad	40679446
URL de ORCID	https://orcid.org/0000-0003-0504-2376
Datos de asesor	
Nombres y apellidos	Federico Miguel Helfgott Seier
Tipo de documento de identidad	DNI
Número de documento de identidad	42195667
URL de ORCID	https://orcid.org/0000-0003-1203-354X
Datos del jurado	
Presidente del jurado	
Nombres y apellidos	Luis Alberto Suárez Rojas
Tipo de documento	DNI
Número de documento de identidad	42160504
Miembro del jurado 1	
Nombres y apellidos	Angélica Valentina Motta Ochoa
Tipo de documento	DNI
Número de documento de identidad	06810168
Miembro del jurado 2	
Nombres y apellidos	Mirko Roal Solari Pita
Tipo de documento	DNI
Número de documento de identidad	10585609
Datos de investigación	
Línea de investigación	E.4.3.6. Antropología de la religión.

Grupo de investigación	No aplica.
Agencia de financiamiento	Sin financiamiento.
Ubicación geográfica de la investigación	Edificio: Universidad Nacional Mayor de San Marcos País: Perú Departamento: Lima Provincia: Lima Distrito: Cercado de Lima Latitud: -12.058011 Longitud: -77.081693
Año o rango de años en que se realizó la investigación	2018-2019
URL de disciplinas OCDE	Antropología http://purl.org/pe-repo/ocde/ford#5.04.03



Universidad Nacional Mayor de San Marcos
Universidad del Perú. Decana de América
Facultad de Ciencias Sociales
Vicedecanato de Investigación y Posgrado - Unidad de Posgrado

Acta de Sustentación de Tesis para Optar el Grado Académico de Magíster en Antropología

Siendo las 10:00 a.m. horas del día veinte de febrero de dos mil veinticuatro, en la sala grados, el Jurado de Tesis conformado por los siguientes docentes:

Presidente : Dr. Luis Alberto Suárez Rojas
Miembro : Dra. Angélica Valentina Motta Ochoa
Miembro : Dr. Mirko Roal Solari Pita
Asesor : Dr. Federico Miguel Helfgott Seier

Se reunieron para la sustentación de la tesis titulada «La Iglesia Arcoiris: Etnografía de una congregación religiosa LGBTI en Lima 2018-2019», presentada por el bachiller, Zamora Santiago, Gerson, egresado del programa de posgrado de la Maestría en Antropología de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Concluida la sustentación, los miembros del Jurado de Tesis procedieron a formular sus preguntas las que fueron absueltas por el graduando; acto seguido se procedió con la evaluación correspondiente. En forma colegiada, el jurado asignó el calificativo:

Diecisiete (17), aprobado por logro

Aprobada la sustentación de la Tesis, el jurado evaluador recomienda al Consejo de Facultad que se apruebe el otorgamiento del **Grado Académico de Magíster en Antropología** a don **Zamora Santiago, Gerson**.

Siendo las 11:27 a.m. horas, se levantó la sesión.

Se deja constancia del acto mediante las firmas del jurado de sustentación y asesor de la tesis en la presente acta:


Dr. Luis Alberto Suárez Rojas
Presidente


Dra. Angélica Valentina Motta Ochoa
Miembro


Dr. Mirko Roal Solari Pita
Miembro


Dr. Federico Miguel Helfgott Seier
Asesor



Firmado digitalmente por SILVA
SIFUENTES Jorge Elias Tercero FAU
20148092282 soft
Motivo: Soy el autor del documento
Fecha: 20.02.2024 18:08:36 -05:00

Dr. Jorge Elías Tercero Silva Sifuentes
Director

Pabellón José Carlos Mariátegui – Ciudad Universitaria
Teléfono: 6197000 Anexo 4003. Lima – Perú.
Correo: tesisupg_sociales@unmsm.edu.pe
Web: <http://sociales.unmsm.edu.pe/>



Universidad Nacional Mayor de San Marcos
Universidad del Perú. Decana de América

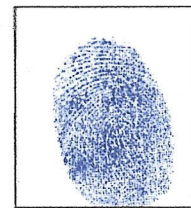
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES
UNIDAD DE POSGRADO

CERTIFICADO DE SIMILITUD

Yo **Federico Miguel Helfgott Seier** en mi condición de asesor acreditado con el **Dictamen Directoral N.º 0060-UPG-F.CC.SS-2023** de la tesis de investigación académico, cuyo título es «**La Iglesia Arcoíris: Etnografía de una congregación religiosa LGBTI en Lima 2018-2019**», presentado por el bachiller **Zamora Santiago, Gerson**, para optar el grado académico de *Magíster en Antropología*, **CERTIFICO** que se ha cumplido con lo establecido en la Directiva de Originalidad y de Similitud de Trabajos Académicos, de Investigación y Producción Intelectual. Según la revisión, análisis y evaluación mediante el software de similitud textual, el documento evaluado cuenta con el porcentaje de **10 % de similitud**, nivel **PERMITIDO** para continuar con los trámites correspondientes y para su **publicación en el repositorio institucional**.

Se emite el presente certificado en cumplimiento de lo establecido en las normas vigentes, como uno de los requisitos para la obtención del grado correspondiente.

Firma del Asesor



DNI: 42195667

Nombres y apellidos del asesor: **Federico Miguel Helfgott Seier**

Pabellón José Carlos Mariátegui – Ciudad Universitaria
Teléfono: 6197000 Anexo 4003. Lima – Perú.
Correo:
Web:

AGRADECIMIENTO

A los y las miembros de la Comunidad El Camino, quienes aceptaron que un “extraño” ingrese a la vida de la congregación. A los pastores, quienes incansablemente los domingos y en otras actividades se despojan y entregan parte o, quizás, mucho de sus vidas al proyecto de la Comunidad.

ÍNDICE GENERAL

INTRODUCCIÓN	1
CAPÍTULO I: MARCO TEÓRICO METODOLÓGICO	10
1.1. Estado de la cuestión.....	10
1.1.1. Casos internacionales	10
1.1.2. Casos nacionales	13
1.2. Fundamentos teóricos.....	18
1.2.1. Apropiación.....	19
1.2.2. Espacio.....	20
1.2.3. Religión.....	22
1.2.4. Ritual.....	23
1.2.5. Identidad.....	26
1.2.6. Diversidad sexual.....	28
1.3. La cuestión metodológica.....	30
1.4. Caracterización del objeto de estudio.....	32
1.4.1. Unidad de estudio.....	36
1.4.2. Unidad de análisis.....	39
1.5. Técnicas de la investigación.....	40
CAPÍTULO II: ANÁLISIS DE LOS SÍMBOLOS RITUALES DE LA COMUNIDAD CRISTIANA ECUMÉNICA INCLUSIVA EL CAMINO	44
2.1. Los símbolos religiosos LGBTI en el proceso ritual.....	44
2.1.1. La cruz arcoíris.....	45
2.1.2. La paloma, la Espiritu Santa.....	51
2.1.3. La mesa-altar.....	54
2.2. Los espacios ritualizados.....	57
2.2.1. El culto dominical.....	57

2.2.2. Las células.....	63
2.2.3. Culto en la marcha del orgullo LGBTI.....	67
2.3. Los discursos orales y escritos en el ritual.....	73
2.3.1. Sermones: una teología inclusiva.....	73
2.3.2. Credo de la diferencia.....	76
CAPÍTULO III: RECONOCIMIENTO DE LAS IDENTIDADES	
SEXUALES EN LA VIDA CONGREGACIONAL DE LA COMUNIDAD	79
3.1. Los testimonios de los creyentes homosexuales.....	79
3.2. Sexualidad y clase social.....	84
3.3. Espacio y encuentro de las identidades sexuales.....	87
3.3.1. Espacio de conflictos.....	87
3.3.2. Espacio de ecumenismo inclusivo-sexual.....	90
3.4. Impactos vitales del espacio religioso.....	92
3.4.1. Espacio de libertad.....	93
3.4.2. Espacio de aprendizaje.....	96
3.5. Reconciliación religiosa, reconciliación sexual.....	99
3.6. Entre el activismo religioso y el activismo político.....	104
3.6.1. El “salir del clóset” de la Comunidad.....	104
3.6.2. La fe cristiana y la lucha por los derechos de la comunidad LGBTI.....	110
CONCLUSIONES	113
BIBLIOGRAFÍA.....	118
ANEXOS.....	124

LISTA DE CUADROS

CUADRO N°1: Clasificación de la escala de actitudes de las iglesias	
Cristianas frente a la diversidad sexual.....	17
CUADRO N°2: Delimitación de los grupos de informantes.....	39
CUADRO N°3: Razones de la entrevista.....	41
CUADRO N°4: Composición social.....	43
CUADRO N°5: Lenguaje religioso en las respuestas de las células.....	64

LISTA DE IMÁGENES

IMAGEN N°1: Periódico evangélico en Lima.....	33
IMAGEN N°2: Semanario Hildebrandt en sus trece.....	34
IMAGEN N° 3: Símbolos del culto dominical.....	37
IMAGEN N°4 Altar de la Comunidad en la marcha del orgullo LGBTI.....	39
IMAGEN N°5: Los símbolos ubicados para el culto dominical.....	45
IMAGEN N°6: Cruces de la religiosidad popular.....	49
IMAGEN N°7: Primer símbolo y logotipo de la Comunidad.....	52
IMAGEN N°8: Diapositiva presentada en el culto para la oración congregacional.....	52
IMAGEN N°9: La mesa-altar y la pequeña cruz arcoíris.....	54
IMAGEN N°10: Los elementos simbólicos sobre la mesa-altar.....	55
IMAGEN N°11: Programa de los cultos dominicales.....	57
IMAGEN N°12: Culto público en la marcha del Orgullo.....	70
IMAGEN N°13: Credo de la diferencia.....	76

RESUMEN

La siguiente investigación es una etnografía que describe las estrategias simbólicas ejecutadas en los rituales religiosos de una congregación cristiana integrada por personas de la diversidad sexual en Lima. La congregación se denomina Comunidad Cristiana Ecuménica Inclusiva El Camino, fundada en el 2009 por creyentes gais. En la actualidad participan gais, lesbianas y personas trans quienes son, también, los administradores y ejecutores de las actividades rituales.

La Comunidad El Camino despliega un sistema de rituales cristianos resimbolizados con imágenes y símbolos de la comunidad LGBTI. Por medio de símbolos religiosos desheterosexualizados en tres espacios significativos, el culto dominical, las células y la marcha del orgullo LGBTI, consiguen apropiarse y conquistar un campo históricamente hostil para las personas de la diversidad sexual. Ahora el campo religioso tiene nuevos sujetos sexuales -gais, lesbianas, trans- disputando la agencia de los símbolos sagrados del cristianismo.

La investigación concluye con el descubrimiento de un espacio que construye y promueve un lugar de reconocimiento igualitario y seguro para las diversas identidades sexuales. Allí pueden expresarse con total seguridad; sus cuerpos se mueven sin los miedos del juicio heteronormativo de la sociedad. Este nuevo espacio conquistado, finalmente, logra conciliar la orientación sexual con las creencias cristianas.

Palabras claves: Espacio religioso, símbolos, rituales, comunidad LGBTI.

ABSTRACT

The following research is an ethnography that describes the symbolic strategies executed in the religious rituals of a Christian congregation made up of people of sexual diversity in Lima. The congregation is named El Camino Inclusive Ecumenical Christian Community, founded in 2009 by believing gays. Currently, gays, lesbians and trans people participate, who are also the administrators and executors of the ritual activities.

El Camino Community arranges a system of Christian rituals resymbolized with images and symbols of the LGBTI community. Through deheterosexualized religious symbols in three significant spaces, the Sunday worship, the cells and the LGBTI pride march, they manage to appropriate and conquer a historically hostile field for people of sexual diversity. Now the religious field has new sexual subjects - gay, lesbian, trans - disputing the agency of the sacred symbols of Christianity.

The research concludes with the discovery of a space that builds and promotes a place of equal and safe recognition for diverse sexual identities. There they can express themselves with complete safety; their bodies move without the fears of society's heteronormative judgment. This new conquered space finally manages to reconcile sexual orientation with Christian beliefs.

Keywords: Religious space, symbols, rituals, LGBTI community.

INTRODUCCIÓN

El 18 de septiembre de 2023, en una entrevista de un programa de televisión digital en Lima, el abogado Ernesto Blume quien fue presidente del Tribunal Constitucional, calificó a la “ideología de género” como satánica. En dicho programa afirmó y presumió de su ferviente catolicismo romano para, después, señalar: “respeto al ser humano (LGBTI), respeto su opción, considero que no debe ser discriminado, ni marginado, pero no estoy de acuerdo con este tipo de desviaciones que no corresponden” (2023). La confesionalidad religiosa se ha convertido en una fuente de inspiración para proferir, desde las posiciones de poder, retóricas de odio hacia las diversidades sexuales. Por tanto, no debe sorprendernos que el campo religioso se haya transformado en un lugar de encuentro para sectores de la clase política limeña, con discursos públicamente intolerantes a los derechos de las minorías sexuales. Sin embargo, desde el “interior” del campo religioso también surgen disputas desde nuevos sujetos -disidentes sexuales- religiosos que buscan su reconocimiento. Ahora en Lima -desde las primeras décadas de este siglo- han surgido lo que Karina Bárcenas (2015) denomina, iglesias para la diversidad sexual¹. De entre ellas, nos vamos a ocupar en la siguiente investigación de la Comunidad Cristiana Ecuménica Inclusiva El Camino (desde ahora Comunidad El Camino). Para ello es necesario ubicarlo en un marco concreto para entender la relevancia y pertinencia de la investigación.

Situación problemática

El colectivo No Tengo Miedo (2016) realizó una interesante investigación entre 772 personas LGBTI en diferentes regiones del país, con mayor presencia en Lima

¹ Afirmación-Mormones LGBTQ, Familia y Amigos, Iglesia Vetero Católica, Comocad (Comunidad Católica de la Diversidad), Comunidad Cristiana Ecuménica Inclusiva El Camino. Además, la iglesia protestante Luterana quienes tienen una apertura institucional hacia la diversidad sexual.

metropolitana. Los casos mostraron un alto nivel de violencia que experimentaron por causa de su orientación sexual. Estos son los datos:

Del total de casos de esta investigación (n=772), el 87,7% asegura haber sufrido violencia o discriminación por ser una persona LGBTIQ. Un 7,0% respondió no haber sufrido ningún tipo de discriminación; no obstante, al preguntarles por los grupos específicos de los que podrían haber recibido violencia, identificaron al menos uno. Por ello, las personas que alguna vez han experimentado alguna situación de violencia suman el 94,7% del total de casos. Esto significa que 731 personas de un total de 772 reportaron haber experimentado violencia y/o discriminación por ser LGBTIQ. Por otro lado, el 5,3% restante declaró nunca haber experimentado algún episodio de violencia. (p. 88)

Las 731 personas representan un porcentaje muy alto. La violencia y sus consecuencias son experiencias cotidianas de las personas de la comunidad LGBTI. Según la investigación, son agredidos principalmente por desconocidos y, secundariamente, por familiares. Para la tesis resulta pertinente la ubicación de los lugares de violencia. Según la investigación de No Tengo Miedo, los lugares “más comunes son: el espacio público (calles, parques, playas y plazas), con un total de 26,3%; las instituciones educativas (escuelas, universidades e institutos), con un 25,9%; y el hogar, con un total del 23,7%” (p.89). Entonces, los espacios seguros son mínimos para la comunidad LGBTI.

En la investigación, la violencia institucional es la mayor forma de violencia experimentada por los investigados. Son las instituciones garantes de la seguridad (PNP, Educación, etc) quienes abusan de su poder sobre la comunidad LGBTI. Los representantes del Estado expresan esta forma de violencia estructural al no atender los derechos de las minorías sexuales. También expresan la violencia por medio de la patologización de la homosexualidad y la imposición de categorías que no representan a las identidades de la diversidad sexual.

El colectivo No Tengo Miedo señala un dato interesante sobre los efectos de la violencia:

Los efectos generados por la violencia institucional que hallamos en los testimonios recolectados son la expulsión, con una coocurrencia del 27,0%, seguida por el miedo, con 13,0%, y la resiliencia, también con 13,0%. Al plantear que la resiliencia es un efecto de la violencia, la entendemos como la capacidad que desarrollan las personas para fortalecerse ante

los retos y adversidades que acompañan a una vida en donde la violencia está profundamente normalizada. Constituirse en una persona resiliente implica, entonces, desarrollar diversas habilidades de supervivencia que permitan a la persona enfrentar y resistir la violencia cotidiana. (p. 112)

En una investigación anterior del mismo colectivo (2014), señalaron los efectos psicoemocionales, específicamente la sensación de miedo a causa de la violencia sufrida por la sociedad heteronormativa. Los datos actualizados en el año 2016 (*No Tengo Miedo*) muestran nuevamente la sensación de miedo, pero junto con ello dos elementos nuevos; la expulsión y la resiliencia. En la siguiente investigación etnográfica vamos a explicar estas mismas sensaciones pero con sus propios matices. El miedo y la represión acompañan a los sujetos no-heterosexuales. Sin embargo, la resiliencia está presente en los participantes e informantes de nuestra tesis, pero desde una particularidad, el sentimiento religioso.

En este contexto de espacios violentos cumple un rol protagónico la religión. El campo religioso se ha tornado académicamente interesante a partir del protagonismo político y las movilizaciones de movimientos evangélicos y católicos como respuesta a los debates iniciados desde el 2014 sobre el matrimonio civil igualitario. El debate sobre los derechos sexuales generó no solo reacciones políticas sino religiosas y esta ha tenido la capacidad política de incidir en el debate público. El mejor ejemplo es el evento realizado el 17 de julio de 2014, líderes de la iglesia católica y evangélica junto con representantes de los partidos políticos firmaron un documento denominado Compromiso por el Perú². El documento manifiesta el rechazo a los derechos sexuales porque los consideran una amenaza a los valores heteronormativos de la familia “natural”. En una interesante investigación sobre los grupos conservadores religiosos y su integración en la agenda pública, el antropólogo peruano Jaris Mujica (2007) señaló que la estrategia de los sectores conservadores es la promoción del discurso “pro-vida”. A través de este mecanismo discursivo (defensa de la vida y la familia) penetran en el Estado y en sus instituciones, obstaculizando los derechos de las minorías sexuales.

A principios del mes de marzo de 2017, el colectivo *Con mis hijos no te metas* organizó una multitudinaria marcha por las avenidas más importantes de Lima para protestar

² Véase <http://www.perudefiendelavida.com/?p=6235>

contra el currículo de educación básica regular, acusando al Estado de ideologizar a los estudiantes con el enfoque de género. Explícitamente acusaban al gobierno de Pedro Pablo Kuczynski de “homosexualizar” a las infancias por medio de la currícula escolar. La mayor fuerza del colectivo la integraban iglesias evangélicas (Bedoya, 2017; Castro, 2017). A fines de ese mes se iba a organizar otra marcha similar desde el sector católico. La marcha denominada “Marcha por la Vida y la Familia” no logró concretarse a causa de los desastres del fenómeno de El Niño pero en el 2018 lograron una multitudinaria marcha con representantes del Congreso, entre ellos, Luis Galarreta, Carlos Tubino (ambos de Fuerza Popular) y Julio Rosas (independiente). Estas movilizaciones se oponían a las propuestas del gobierno de turno que buscaban reconocer los derechos de las minorías sexuales como la unión civil para parejas del mismo sexo.

En este escenario ubicamos el problema de nuestra tesis. Específicamente, el complejo proceso de conquista de espacios simbólicos y políticos por parte de integrantes de la comunidad LGBTI, en una ciudad -Lima- hostil a los derechos de socialización no-heterosexual. Sobre este asunto, en una investigación sobre las relaciones sexuales entre hombres en la ciudad, el antropólogo español José Antonio Lagarita (2015) señala:

La homosexualidad moderna es el producto no sólo de los discursos médicos y jurídicos, sino también de la renovación urbana. La ciudad se convierte en el lugar de llegada de diversos grupos sociales que buscan un escenario de fuga a las diferentes regulaciones y controles que viven en sus lugares de origen. La metrópoli se convierte según el pensamiento conservador de cada época en el refugio de las mayores perversiones. Mientras que para los homosexuales, la ciudad también acoge nuevas redes sociales de apoyo, de solidaridad, de reconocimiento y de encuentro con otros hombres deseosos de sumarse a los placeres carnales sin comprometer otros aspectos de su vida. La ciudad derrocha heterosexualidad por doquier, reproduce las lógicas binarias de los cuerpos masculinos y femeninos que ocupan tanto el espacio público como el privado e íntimo. Sin embargo, los homosexuales han encontrado pequeños lugares de fuga en los que favorecen el encuentro con otros hombres y garantizar el gozo sexual. (p. 21).

Aunque Lagarita investiga lugares de interacción sexual en la ciudad, es evidente³ el reducido número de espacios de libre socialización para la comunidad LGBTI. En la realidad limeña, las redes de socialización se expresan concretamente en ONGs, discotecas, bares, peluquerías, canchas de vóley y las redes de socialización virtual. Sin embargo, los espacios determinantes siguen siendo pensados para personas heterosexuales, con toda razón para Lagarita: “La ciudad derrocha heterosexualidad” (2015, p.21).

Uno de los espacios determinantes se ubica en el campo religioso porque construye referentes culturales, responde a situaciones de incertidumbre y transmite sentimientos sociales. Tradicionalmente, la religión cristiana ha sido considerada una amenaza a los avances en temas de derechos sexuales. Se la considera un obstáculo para el reconocimiento de la diversidad de los sujetos sexuales porque ha construido y perpetúa el estigma de “sodomita” y, así, excluye a la población no-heterosexual por razones propias de la moral cristiana. Martín Jaime (2017) describe las estrategias excluyentes de la religión:

[...] desde el discurso pastoral de la sodomía como un dispositivo dirigido contra las personas LGBTI, es decir, una estrategia de control sobre sus propias vidas. Hablamos de dispositivo ya que este permite que dichas personas, a partir de su expropiación corporal/espiritual y su incapacidad de producir conocimiento, sean desterradas del ámbito político y que sus demandas no sean visibilizadas. Este sujeto sexual ha sido representado como un ser expropiado de lo espiritual. Esta expropiación no es un hecho natural, sino es resultado de una serie de dispositivos de control que refuerzan la separación entre la sexualidad y la espiritualidad. (p. 19)

Los discursos pastorales de sectores conservadores del cristianismo, considerados neofundamentalistas⁴, han configurado imaginarios religiosos excluyentes, despojando a la comunidad LGBTI de su derecho a la espiritualidad y, sobre todo, a la práctica pública de la fe cristiana. Sin embargo, en la época moderna de los derechos

³ Según el diagnóstico del colectivo No Tengo Miedo (2016, p. 191), el primer espacio donde la violencia es ejercida contra la comunidad LGBTI en Lima es el espacio público (23.6%), le siguen la institución educativa (19.0%) y el hogar (17.9%).

⁴ Según el historiador Juan Fonseca, quien investigó la actitud de las iglesias cristianas (católica y evangélica) frente a la diversidad sexual, las instituciones eclesásticas han asumido un papel reaccionario ante los avances de los derechos de las minorías sexuales. Los documentos y pronunciamientos elaborados por las iglesias cristianas en estas primeras décadas del s. XXI, muestran una homofobización del discurso cristiano. Véase Fonseca, J. (2015).

igualitarios, los diversos movimientos LGBTI han logrado algunos reconocimientos y derechos. Para las iglesias cristianas de sectores conservadores -fundamentalistas, estos avances en materia de derechos sexuales son considerados una amenaza porque atenta contra sus principios morales fundamentales, especialmente lo concerniente a la familia “natural”. En este mismo sentido, Angélica Motta (2018) en un trabajo de análisis a los discursos y documentos tanto de la Conferencia Episcopal Peruana como de los sectores evangélicos (fundamentalistas), describe las amenazas que sienten -y alientan- estos grupos conservadores:

(1) modelo único de familia, nuclear y heterosexual, lo que denominan “diseño original”; (2) la existencia de “vocaciones”, “talentos” y “capacidades” bien definidos y claramente diferenciados entre hombres y mujeres, destacándose el rol materno como definidor principal de la mujer, y (3) la negación de lo que se sale de estos límites: las diversidades sexuales y de género, a las que se patologiza y proscribire el derecho a ser. (p.119-120)

En este tenso escenario con implicancias políticas donde claramente se construye, desde la tradición cristiana, una retórica del miedo⁵, surgen en Lima congregaciones cristianas abiertas a la inclusión de creyentes gais, lesbianas y personas trans.

Formulación del Problema

En este contexto de una resistente oposición a los derechos de la diversidad sexual por parte de grupos religiosos conservadores aparece una congregación que se ha apropiado simbólicamente de un espacio social, en uno de los campos más restrictivos y hostiles para los sujetos no-heterosexuales, nos referimos al campo religioso. La congregación fue fundada en el año 2009 por gais evangélicos y católicos. En la actualidad asisten 35 personas entre gais, lesbianas y trans.

En un escenario de hostilidad religiosa como el descrito anteriormente, analizaremos las estrategias simbólicas y rituales que desplegaron los creyentes homosexuales para apropiarse de un espacio en el campo religioso. Para ello planteamos la siguiente pregunta principal para expresar el problema de investigación: ¿Cómo la Comunidad Cristiana Ecuménica Inclusiva El Camino ha logrado apropiarse simbólicamente de

⁵ Angélica Motta analiza la estrategia del “miedo” (motor movilizador) desplegada por los movimientos religiosos -católicos y evangélicos- fundamentalistas cuya finalidad es esencialmente política. Véase Motta, A. y Amat y Leín, O. (2018).

un espacio en el campo religioso, en un contexto restrictivo y violento como Lima Metropolitana para la comunidad LGBTI y cuál es su lugar en los procesos identitarios y en el activismo político de la Comunidad?

Esto nos conlleva las siguientes preguntas específicas:

1. ¿Cómo resignifican los símbolos y rituales cristianos los participantes y líderes de la CCEI El Camino?
2. ¿Qué función cumple el rito-símbolo en la apropiación simbólica del espacio religioso?
3. ¿Qué efectos tiene este nuevo espacio en las relaciones identitarias de los participantes?
4. ¿Cuál es la relación del CCEI EL Camino con el activismo político por los derechos sexuales?

Justificación de la investigación

La investigación pretende mostrar y analizar los rituales y símbolos utilizados por los sujetos sexuales (gais, lesbianas, trans) para la fundación y consolidación de una congregación religiosa cristiana denominada Comunidad Cristiana EcuMénica Inclusiva El Camino. Así presentar en el ámbito de las ciencias sociales en el Perú, una problemática poco atendida, la relación entre religión y diversidad sexual.

En el actual escenario de tensiones políticas y religiosas sobre la diversidad sexual nos parece pertinente analizar etnográficamente las comunidades religiosas inclusivas a la población LGBTI. Específicamente, realizar un análisis de los símbolos y los rituales que configuran un nuevo marco hermenéutico -moral- de las tradiciones cristianas. En el contexto de la lucha por los derechos de las minorías sexuales, las congregaciones religiosas para la diversidad sexual, promueven espacios de inclusividad, protagonismo de los sujetos sexuales y afirmación de las diversas identidades no-heterosexuales.

Resulta importante analizar y reflexionar desde la experiencia religiosa de los sujetos, con la peculiaridad que los siguientes testimonios están profundamente ligados a las experiencias sexuales. Los participantes de la Comunidad El Camino sienten a la congregación, no solo como un espacio de acogida, sino como un lugar de

construcción y resignificación de los discursos y prácticas cristianas. Además, en el espacio consiguen una armonía entre creencias religiosas y orientación sexual. Con la investigación queremos mostrar este proceso hermenéutico complejo de los sujetos sexuales y su participación activa-creadora -no exenta de tensiones- de los símbolos y rituales cristianos, intentando, desde los márgenes de la religión oficial, apropiarse de un espacio en el campo religioso para sentirse con el derecho a ser reconocidos públicamente como gays, lesbianas y trans cristianos, miembros de una iglesia inclusiva.

A continuación, señalo la hipótesis y los objetivos de la investigación. Están estructurados en un planteamiento general y en cuatro específicos. La estructura pretende una correlación con el problema de la investigación.

Hipótesis general

La CCEI El Camino -una congregación fundada por gays evangélicos y católicos- por medio de mecanismos simbólicos-rituales, se apropia de un nuevo espacio en el campo religioso (Lima) para la comunidad LGBTI y posibilita la afirmación de las diversas identidades sexuales y la participación en los espacios de activismo político.

Hipótesis específicas

1. Los integrantes de la CCEI El Camino resignifican rituales y símbolos cristianos que permiten un nuevo marco moral-religioso y, así, una relación más favorable entre la orientación sexual y las creencias religiosas.
2. Los símbolos-rituales cristianos son resignificados, en un proceso tenso, desde la diversidad sexual, para lograr la apropiación simbólica del espacio religioso.
3. El CCEI El Camino genera un espacio donde las identidades no-heterosexuales se sienten reconocidas e incluidas.
4. La CCEI El Camino conquista un espacio en el activismo político de los derechos LGBTI.

Objetivo General

Analizar los mecanismos simbólicos-rituales gestionados por la Comunidad Cristiana EcuMénica Inclusiva El Camino para la apropiación simbólica de un nuevo espacio en

el campo religioso para la comunidad LGBTI y sus implicancias en los procesos identitarios y en el activismo político de sus participantes, desde el 2018 hasta el 2019.

Objetivos específicos

1. Describir las resignificaciones de los símbolos y rituales cristianos de la Comunidad El Camino.
2. Describir y analizar los símbolos-rituales y su función en el proceso de apropiación simbólica del espacio religioso
3. Explicar los efectos del espacio religioso sobre las identidades de la diversidad sexual.
4. Analizar la relación de la CCEI El Camino con el activismo político y su aporte en la lucha por los derechos de la comunidad LGBTI.

Desarrollo de los capítulos

A continuación describiremos el objeto de estudio en tres capítulos. El primero abordará las cuestiones propiamente metodológicas, desde el estado de la cuestión hasta el proceso de recolección de datos etnográficos. Se describirá, también, el marco teórico y las características etnográficas del objeto de estudio.

El segundo capítulo tratará básicamente sobre los símbolos y rituales de la Comunidad. Se describirán y analizarán cada una de ellas para comprender las nuevas configuraciones interpretativas de las tradiciones cristianas desde la diversidad sexual, que consiguen una conciliación entre las creencias religiosas y la sexualidad. Se organizará con base en los espacios constituidos y sobre el testimonio de los propios informantes, protagonistas de la creación de este nuevo espacio religioso.

En el tercer capítulo describiremos los efectos sociales del espacio religioso sobre los participantes y sus identidades sexuales. Analizaremos el proceso de afirmación de las identidades desde la participación en el espacio litúrgico hasta la participación religiosa en el espacio público. Y junto con ello, la relación de la Comunidad con los espacios políticos de promoción de los derechos LGBTI, porque la congregación participa organizadamente en diversas marchas pro-derechos y, sobre todo, en la marcha del orgullo LGBTI.

CAPÍTULO I

MARCO TEÓRICO METODOLÓGICO

En el siguiente capítulo se describen tres aspectos fundamentales para la investigación etnográfica. Primeramente, el estado de la cuestión; una revisión de la literatura y propuestas previas que tratan la interseccionalidad: antropología, religión y sexualidad en el contexto latinoamericano y, específicamente, peruano. Segundo, la referencia teórica; es decir, los fundamentos teóricos y conceptos que sustentan la tarea del trabajo etnográfico del presente estudio. Finalmente, el marco metodológico; se presenta de manera organizada el proceso de construcción e investigación del objeto de estudio.

1.1 Estado de la cuestión

Sobre el estado de la cuestión, primeramente se presentan los casos internacionales y después los nacionales. Se destaca la propuesta teórica y metodológica de cada estudio. Se evidencia, por lo menos en la literatura en castellano, escaso material sobre religión y diversidad sexual.

1.1.1. Casos internacionales.

En un libro sobre las corrientes teóricas *queer* y la religión, editado en Costa Rica, en uno de los capítulos, Loreto Fernández (2013, pp. 149-169) narra su experiencia como participante activa de un colectivo ecuménico pro diversidad sexual en Santiago de Chile. El espacio se denomina “Tal como eres”. Su objetivo del ensayo es el siguiente; si bien es cierto, la mayoría de integrantes del colectivo han sido excluidos de sus antiguas iglesias, ella plantea, que justamente, desde y en las tradiciones cristianas se encuentran elementos de respeto a la diversidad. Es decir, lo nuevo (el colectivo

religioso pro diversidad sexual) surge de las raíces y fisuras de la tradición cristiana. Las fisuras de los espacios eclesiales permiten afirmar la contradicción: activista, tortillera (gay) y cristiana.

Para su planteamiento es de suma importancia la teoría *queer*, con ella atraviesa hermenéuticamente todo el ensayo. Desde la perspectiva *queer* revisa críticamente las interpretaciones bíblicas-teológicas y replantea las clásicas categorías dogmáticas de la Iglesia Católica: moral, imágenes de Dios, encarnación. Básicamente realiza un trabajo hermenéutico para sostener el derecho a ser activista, gay y cristiana sin contradicción alguna. Concluye con su propuesta:

Más allá de cuanta vida tengan las iglesias, mientras existan, las personas tenemos derecho a estar en los espacios, estructuras y lo que sea que nos haga sentido. Tenemos derecho a estar desde quienes somos, construyendo y aportando, le guste o disguste a quienes sean, llámense clérigos fundamentalistas o activistas que no soportan la religión. Hay personas que hemos decidido estar en las iglesias desde nuestras diversidades y hacer opciones desde ahí. Hemos decidido reinventarlas desde nosotrxs mismxs y definir sus espacios para que todxs tengan cabida. (p.159)

En otro interesante libro con varias investigaciones sobre sexualidad y religión en Argentina, el intelectual Juan Vaggione (2008, pp. 17-42) plantea –como objetivo- la existencia de dos tipos de abordajes a la imbricación religión-sexualidad. Por un lado, se considera a la religión como uno de los principales soportes del patriarcado y de la heteronormatividad; por lo tanto, un obstáculo para el reconocimiento de la diversidad sexual. Por otro lado, se observan actores y discursos religiosos compatibles con la diversidad sexual. Para el autor es importante la imbricación porque cree en su protagonismo, antagónica o integracionista, en las biografías y políticas contemporáneas, específicamente los debates sobre derechos y ciudadanía.

El binomio sexualidad-religión tiene un protagonismo en las democracias contemporáneas porque las instituciones religiosas, al naturalizar la familia heterosexual como el espacio legítimo para la sexualidad, rechazan la diversidad e impiden el reconocimiento de los derechos de las personas LGBTI. A nivel político han incidido en este aspecto con argumentos legales y científicos. Además, desde la psicología social, la religión genera disrupciones psicológicas provocadas por la identidad sexual y la pertenencia religiosa.

Sin embargo, el autor observa que junto a la radicalización absolutista de la sexualidad, se ha producido una diversificación en el campo religioso. En sus propias palabras: “Si bien las religiones continúan siendo obstáculos centrales para la ampliación de derechos que liberen la sexualidad de concepciones únicas y rígidas, las religiones también se han construido en espacios favorables para el pluralismo, la diversidad y para la demanda de los derechos de las personas LGBTQ” (p. 26).

Existen nuevos actores y discursos religiosos que no pueden ser invisibilizados. Ellos surgen a causa de la flexibilidad en las creencias y sobre todo, la autonomía del creyente ante las jerarquías religiosas, quienes sostienen posturas excluyentes. Se genera entonces una negociación autónoma del individuo para integrar creencias religiosas y posturas favorables a la diversidad sexual. A partir de la diversificación de las creencias religiosas y de las negociaciones a nivel individual, los espacios religiosos revisan y modifican sus posturas hacia la diversidad sexual. A este fenómeno Vaggione lo denomina sexualización de lo religioso; es decir, el proceso en el cual la “sexualidad vuelve a estar al centro de las creencias y los debates sobre la religión como una forma de superar la ortodoxia que caracteriza a la mayoría de las religiones” (p. 29).

La sexualización de lo religioso ha generado tres cambios en las instituciones religiosas. Primeramente, ha producido la modificación de posturas favorables a la diversidad sexual, no exenta de conflictos denominacionales. En segundo lugar, se han creado denominaciones religiosas específicamente para personas LGBTI las cuales han reducido los conflictos psicológicos logrando una armonía entre creencias religiosas e identidad sexual. Por último, Vaggione señala el espacio de la teología. En el, se abren nuevas posibilidades de interpretación teológico-políticas críticas a las construcciones únicas y dogmáticas sobre la sexualidad.

En conclusión, al autor le interesa reflexionar y discutir sobre el rol de la religión en las democracias contemporáneas. Por un lado son obstáculos a los derechos ciudadanos pero, por otro lado, pueden favorecer la diversidad sexual.

Otra investigación relevante que forma parte del libro anterior, es la de los autores Daniel Jones y Lucila Martínez (2008, pp. 43-59) que describen el perfil religioso de los asistentes a la Marcha del Orgullo GLTTBI de Buenos Aires 2005 y las

experiencias de discriminación por identidad sexual en ambientes religiosos. Los compara –cuando es posible, advierten los autores- con los datos de las encuestas de las marchas de Buenos Aires 2004, Río de Janeiro 2003 y 2004 y San Pablo 2005. En un segundo momento, analiza el nivel de acuerdo de los asistentes, por un lado, con respecto a una ley que reconozca a las parejas de personas del mismo sexo y, por otro, con respecto a la posibilidad de adopción de hijos por parte de personas GLTTBI en relación a la religión de crianza y la religión que practican los asistentes.

Ubican la investigación –y su relevancia- en un contexto de rechazo público por parte de la Iglesia Católica Argentina a la homosexualidad y a cualquier tipo de legislación que constituya un reconocimiento de derechos para las personas no heterosexuales. La metodología utilizada es la cuantitativa y la técnica, la encuesta. Plantearon 30 preguntas para indagar sobre las experiencias y opiniones de los asistentes de la Marcha del 2005, la cuales se realizaron en distintos momentos del evento: al inicio, durante la movilización y en el acto de cierre. Al final se recibieron 731 cuestionarios completos.

Con la investigación, los autores desean argumentar con su estudio la influencia que tiene la pertenencia religiosa en las opiniones de los asistentes en la Marcha sobre los derechos para las personas GLTTBI.

1.1.2. Casos nacionales.

En el caso peruano presentamos las investigaciones que aportan al estudio de la marginalidad, la identidad y la conquista de espacios de la comunidad LGBTI. Sobre el tema específico de religión y diversidad sexual la bibliografía es escasa.

En un estudio basado en varias investigaciones sobre la diversidad sexual, José Montalvo (2001, pp. 265-282) describe la violencia y discriminación hacia los homosexuales y reflexiona sobre los derechos a partir de tres testimonios de jóvenes homosexuales quienes tienen en común dos cosas: son promotores de salud y los tres se encuentran en un mismo lugar de socialización gay, la discoteca de ambiente.

Metodológicamente el autor realiza una etnografía en una discoteca de ambiente (espacios de encuentro y socialización gay), en el centro de Lima, con el propósito de

narrar historias; tres en este caso, sobre la temática violencia, discriminación y marginación interseccionada con la pobreza.

La primera historia relata la vida de una mujer transexual quien describió la sensación de sentirse atrapada en el cuerpo de un hombre. Ella cuenta que por su identidad sexual fue confundida por los agentes del orden como una prostituta travesti. Fue una experiencia violenta y discriminatoria. Ahora se encuentra sin trabajo y con deseos de emigrar a Europa para vivir abiertamente su identidad sexual. La segunda historia es similar; un joven gay sufre violencia por parte de los agentes del orden por las estigmatizaciones hacia los homosexuales con un comportamiento amanerado. La última historia no desentona con las anteriores. También sufre la violencia de los agentes policiales. Sin embargo fue el único que realizó una denuncia ante la Defensoría.

En conclusión, las tres historias desafían a pensar sobre soluciones para la obtención de derechos colectivos. Específicamente protección de la discriminación y facilitar el acceso a un trabajo donde se respete su condición sexual. Además, las tres experiencias de vida, en medio de un contexto hostil, presentan factores de resiliencia que dieron sentido a su existencia como trabajar en la promoción de la salud y la autoaceptación.

La antropóloga Angélica Motta (2001, pp. 143-164), en una interesante investigación, analizó los discursos de construcción de identidades a partir de entrevistas a jóvenes homosexuales limeños. Entrevista a 16 jóvenes homosexuales que viven en la ciudad de Lima: 8 jóvenes de nivel socioeconómico bajo y 8, del socioeconómicamente medio. Ubica como lugar de investigación y análisis discursivo los espacios denominados “ambiente” o “cultura de ambiente”, porque es un espacio territorial delimitado culturalmente por la presencia de experiencias comunes, tanto por la orientación sexual como de marginalidad. Sobre todo, son espacios fundamentales para la construcción de identidades sexuales.

Las entrevistas buscan definir “lo que entendemos por cultura de ambiente, los discursos prevalecientes en dicho contexto cultural y, el análisis de cómo estos discursos se expresan en la construcción de identidades a partir de tres aspectos: el manejo del cuerpo, las relaciones de pareja y la sexualidad” (p.143). Los resultados de las entrevistas muestran la presencia de dos tipos de discursos –en constante tensión-

que plantean modelos ideales de cómo vivir la homosexualidad y desde los cuáles se construyen las identidades. Por un lado, el discurso tradicional, donde ser homosexual implica encajar en las categorías de género culturalmente establecido. Por el otro, el discurso moderno plantea una ruptura con las categorías establecidas donde los roles pasivo (femenino) y activo (masculino) son superados. También concluye que los jóvenes del nivel socioeconómico bajo son más cercanos al discurso tradicional, en cambio los jóvenes de nivel socioeconómico medio son más cercanos al discurso moderno.

Carlos Cáceres (2001, pp. 165-191), investigador en salud sexual, realizó un análisis comparativo de una tipología –elaborada en 1996- de hombres que tienen sexo con otros hombres (HSH) en Lima. Es un estudio cualitativo que incluyó grupos focales y entrevistas semiestructuradas.

Los grupos focales y las entrevistas fueron conducidos por tres personas entrenadas. Los participantes recibieron un estipendio de diez dólares por su cooperación a excepción de los gais de clase media. Los lugares donde se realizaron los grupos focales fueron los siguientes: HSH gay de sector popular en locales de la universidad; HSH gay de clase media en una discoteca gay; travestis en su casa. En los grupos focales y en las entrevistas discutieron temas sobre homosexualidad y bisexualidad, redes de socialización y soporte, fleteos y prostitución, SIDA y prevención. Además, las entrevistas añadieron otros temas: iniciación sexual y ulteriores experiencias homosexuales y heterosexuales, los vínculos afectivos, la identidad sexual y la autoimagen.

El objetivo de la investigación fue la elaboración de una perspectiva general de la cultura sexual, las autorepresentaciones y las conductas de los hombres que tienen sexo con otros hombres en Lima. Al final, gracias a los resultados, se concluye que no existe una cultura homosexual unitaria en Lima. Se comprueba la diversidad identitaria y para su comprensión se organiza en torno a clase social, identidad sexual, autorepresentación de género, grado de participación en el ambiente gay y participación en el sexo comercial.

La psicóloga y educadora, Blanca Figueroa (2001, pp. 193-211), realizó un diagnóstico situacional de los peluqueros homosexuales que trabajan en las zonas económicamente

más pobres de Lima. Identificó los factores –potenciales- que puedan mejorar la autoestima y la construcción de proyectos que promuevan el desarrollo integral. La investigación se dirigió a una población de jóvenes y adolescentes porque son los más expuestos a situaciones de riesgo. El estudio se pregunta si los ingresos económicos, diferenciados en cuatro grupos socioeconómicos, marcan estilos de comportamiento variados entre los peluqueros homosexuales cuando tratan el problema de las ETS y el VIH-SIDA.

La metodología consistió en la investigación participativa y el análisis cualitativo. No sólo deseaba recoger información sino generar cambios, por lo tanto, fue un proyecto concebido como investigación-acción. Se recogió información por medio de una encuesta de entrada y salida (sobre conocimiento de las ETS y el VIH-SIDA), cuatro entrevistas semiestructuradas y de respuesta abierta, se realizó una jornada de trabajo (intercambiar experiencias) con cada uno de los cuatro grupos y, finalmente, una encuesta de evaluación del impacto del proyecto en el trabajo de los peluqueros y su vida personal.

Los resultados de la investigación sostienen que la mayor parte de los peluqueros sufren de serios problemas de autoestima. Gracias a la promoción e involucramiento en acciones de salud se sienten más motivados. No sólo promocionan medidas de prevención sino que se genera mayor interés por su propio cuidado.

Finalmente, el historiador Juan Fonseca (2015, pp. 25-32), en un artículo describe la actitud de las iglesias cristianas frente a la diversidad sexual. Explica el proceso de conservadurización de la agenda política y del discurso religioso de las iglesias cristianas en el Perú. Señala que la diversidad sexual no estaba en la agenda política de las iglesias. Según el investigador, el tema surge en los años 70s del siglo pasado e identifica tres causas. Primero, el surgimiento de los movimientos y discursos feministas en el escenario público, ante este escenario, las iglesias reaccionan con documentos oficiales. Segundo, la creciente pluralización religiosa; así la iglesia católica pierde su hegemonía, aunque en temas de sexualidad logran aliarse con las iglesias evangélicas. Tercero, las disputas ideológicas al interior de las denominaciones eclesiales, básicamente entre el progresismo y el conservadurismo. En este escenario, el neofundamentalismo consigue imponer su agenda con la

homofobización del discurso religioso. Es decir, la eficaz estrategia de asociar el discurso homofóbico con la esencialidad de la identidad evangélica.

El autor concluye con la elaboración de un cuadro sobre una escala de actitudes de las iglesias frente a la diversidad sexual. Señala que la mayoría de las iglesias cristianas se encuentran en la escala 1 y 2.

Cuadro 1: Clasificación de la escala de actitudes de las iglesias cristianas frente a la diversidad sexual.

Escalas	1	2	3	4
Actitudes hacia la diversidad sexual	Condena de la condición homosexual	Condena de la práctica sexual, pero no de la condición	Aceptación de la práctica sexual, dentro de parámetros morales tradicionales	Aceptación de la práctica sexual basada en la autonomía del sujeto
Descripción de las actitudes	Plantea que el ser homosexual es una condición o tendencia intrínsecamente mala o inmoral. Se la considera una enfermedad o incluso se plantea que es una posesión demoníaca. ^a La única opción para una persona LGBT es cambiar de "naturaleza". Es la postura oficial de la Iglesia Católica y de la mayor parte de iglesias evangélicas y pentecostales conservadoras.	Sostiene que la condición homosexual no es intrínsecamente mala. ^b La recomendación para el homosexual o la lesbiana es mantenerse en castidad. La opción que ofrecen a una persona LGBT es mantenerse en la castidad. Es la postura de algunos sectores moderados dentro del catolicismo y el protestantismo. La Iglesia Mormona también plantea esta posición.	La condición homosexual es parte legítima de la persona. La práctica sexual no es negativa, en tanto se desarrolle dentro de los parámetros tradicionales cristiana, es decir, dentro de una relación monógama. La persona LGBT es animada a formar una pareja estable. Es la postura de algunas denominaciones progresistas así como de comunidades inclusivas de cristianos LGBT. ^c	La condición homosexual es parte de la dignidad de las personas. No existen más parámetros para la práctica sexual que el consentimiento de las personas adultas. A la persona LGBT se le anima a construir su propia moral sobre la base de principios éticos generales cristianos o de una ética humanista. Es la postura de las sectores más liberales dentro del progresismo cristiano.
Actitudes hacia los derechos civiles LGBT	Oposición intensa y militante a las uniones igualitarias y, en general, a los derechos de la población LGBT	Oposición moderada a las uniones igualitarias aunque puede admitir el reconocimiento de otros derechos a la población LGBT.	Apoyo moderado a las uniones igualitarias e intenso a otros derechos de la población LGBT	Apoyo intenso y militante a las uniones igualitarias y, en general, a los derechos de la población LGBT.

Fuente: Fonseca (2015, p. 30)

Los diferentes casos muestran la complejidad en cuanto al reconocimiento de los derechos de la comunidad LGBTI. Los espacios conquistados son pocos pero avanzan a pesar de las situaciones adversas. En el caso del campo religioso, avanza al mismo ritmo de los demás campos. En el Perú, como se ha notado, no existen densas investigaciones al respecto, específicamente sobre la religión y la diversidad sexual. A pesar de que están emergiendo congregaciones religiosas en Lima, de inspiración católica y evangélica fundadas por hombres gay o abiertas a la población LGBTI, no

se les ha prestado la atención antropológica. Además del estado de la cuestión, se requieren de fundamentos teóricos para entender y analizar el objeto de estudio.

1.2. Fundamentos teóricos.

A continuación, se abordarán los basamentos teóricos sobre la propuesta de investigación: la apropiación simbólico-ritual del espacio religioso por parte de una comunidad gay en la ciudad de Lima. Primeramente, se delimitan los conceptos relativos a la religión-símbolo, ritual y apropiación-espacio. En segundo lugar, se definirán variables fundamentales relacionadas con la tesis: identidad, diversidad sexual, teoría *queer*.

Para empezar, la antropóloga Angélica Motta propone elementos importantes para delimitar teóricamente el objeto de estudio. Ella utiliza la terminología *cultura de ambiente* para referirse a los espacios de socialización no heterosexual. En su investigación empieza subrayando la definición de cultura como una comunidad de sentido donde los miembros se vinculan gracias a prácticas comunes. Y por ambiente se refiere “a ciertos espacios territoriales en los que la población homosexual se expresa mediante usos y prácticas culturales inteligibles a sus iniciados, hace referencia a una comunidad de sentido, a una comunidad cultural” (p. 144). Después de una definición independiente de cada concepto, Motta (2001) propone una definición de cultura de ambiente:

La cultura de ambiente se constituye a través de una red de relaciones entre individuos cuya experiencia común o rasgo distintivo es la orientación sexual (homosexual) y la situación de marginación social que de ella se deriva. Las constantes interacciones que en determinados contextos sostienen estos individuos han devenido en la formación e institucionalización de espacios propios (discotecas, bares, canchas de vóley, saunas, etc.), que se caracterizan por tener dinámicas sociales específicas. También ha devenido en la creación y recreación de símbolos que son constitutivos del “ambiente”, como rasgos en la forma de vestir, el lenguaje o la gestualidad. Se trata de un contexto en el que circulan modelos referenciales de lo que es ser homosexual, más que en ningún otro y, en ese sentido, afirmamos que se trata de un espacio fundamental para la construcción de identidades. (p. 144)

Justamente, la presente investigación sostiene que la comunidad LGBTI ha institucionalizado espacios, antes exclusivos para personas heterosexuales. En este caso, se ha descubierto un nuevo espacio que se incorporaría a los lugares descritos

por Motta; específicamente, el religioso. Interesa ese proceso que ella denomina formación e institucionalización de espacios propios, que este estudio prefiere denominarlo: *apropiación simbólica del espacio*. Es decir, los creyentes gais, lesbianas y trans consiguen la apropiación por medio de un proceso interesante y tenso de resignificación simbólica de los rituales cristianos administrados y ejecutados por ellos mismos.

1.2.1. Apropiación.

Para entender el proceso de *apropiación*, se recogen las investigaciones de los psicólogos sociales Tomeu Vidal y Enric Pol (2005) quienes la entienden como “dominio de las significaciones del objeto o del espacio que es apropiado [...] No es una adaptación sino más bien el dominio de una aptitud, de la capacidad de apropiación” (p. 283). De esta capacidad de apropiación, los espacios devienen en lugares comunes. El dominio supone la capacidad de transformación de las significaciones iniciales por nuevas resignificaciones capaces de transformar espacios delimitados previamente.

En un ensayo sobre *La apropiación del espacio*, Enric Pol (1996) propone que “la apropiación hace devenir espacios en lugares significativos para el sujeto o el colectivo, por transformación activa o identificación” (p. 19). Para ambos autores, el término refiere a un proceso de transformación -por medio de símbolos- e identificación simbólica del espacio. Las nuevas prácticas simbólicas en un espacio determinado se convierten en signos de ocupación; como resultado los espacios devienen en lugares significativos para los grupos sociales. En los propios términos de E. Pol (1996), la apropiación “remite a la transformación del espacio en lugar significativo desde la experiencia del sujeto” (p. 14).

Para la posterior interpretación del objeto de estudio en esta investigación, son fundamentales dos conceptos de los autores citados: ocupación y lugares significativos para los sujetos. Es decir, la apropiación de un espacio en el campo religioso deviene de la ocupación simbólica de un territorio por medio de rituales y símbolos; así, posibilitan la creación de un lugar -nuevo- significativo para la población LGBTI a nivel de procesos identitarios y de las creencias religiosas.

1.2.2. Espacio.

El antropólogo Rafael Pérez (2002), al describir el proceso de construcción del espacio, define el concepto *espacio* como “el resultado de la unión de diversos conjuntos que tienen algo en común, que los adhiere convirtiendo esto en un espacio de convergencias dialógicamente integradas [...]” (p. 144). Según el autor, este es un proceso de inclusión y de exclusión de elementos que configuran el espacio. Pérez incluye una característica más en diálogo con la lingüística saussuriana, concluye que el espacio es una “unidad de símbolos que nos proporciona las condiciones sociales de producción de sentido” (p.146). Así, los contornos del espacio están constituidos por la selección -simbólica- de elementos comunes generadores de sentidos para un determinado grupo social.

Para Bourdieu (2000) el espacio social es una construcción de los agentes que clasifican y se autoclasifican a partir de la gestión de su capital simbólico y económico. Es decir, la gestión del poder estructurado por un *habitus* (esquemas de percepción/representación), configura la posición y diferenciación de los agentes sociales. Nos interesa este último punto sobre cómo el espacio genera las diferenciaciones o distancias sociales. Bourdieu comenta al respecto con pertinentes ejemplos:

El espacio social tal como lo he descrito más arriba se presenta bajo la forma de agentes provistos de propiedades diferentes y sistemáticamente ligadas entre sí: los que beben champagne se oponen a los que beben whisky, pero se oponen también, de modo diferente, a aquellos que beben vino tinto; pero los que beben champagne tienen más posibilidades que los que beben whisky, e infinitamente más que los que beben vino tinto, de tener muebles antiguos, de practicar golf, equitación, de frecuentar el teatro de bulevar, etc. Estas propiedades, cuando son percibidas por agentes dotados de las categorías de percepción pertinentes -capaces de ver que el golf “huele” a gran burgués tradicional- funcionan, en la realidad misma de la vida social, como signos: las diferencias funcionan como signos distintivos, y como signos de distinción [...] Dicho de otra manera, a través de la distribución de las propiedades, el mundo social se presenta, objetivamente, como un sistema simbólico que está organizado según la lógica de la diferencia, de la distancia diferencial. El espacio social tiende a funcionar como un espacio simbólico, un espacio de estilos de vida y de grupos de estatus, caracterizados por diferentes estilos de vida. (Pp. 135-136)

Importa la definición citada por un aspecto fundamental. La Comunidad El Camino construye un espacio distintivo por medio de la gestión del capital religioso, sobre todo de un *habitus* compartido; son sujetos de la diversidad sexual. El espacio entonces se caracteriza por la construcción y posición de diferencias sociales, de signos distintivos, de distancias simbólicas. Cabe resaltar que el espacio construido por El Camino tiene una característica fundamental, en el se incluyen a diferentes grupos sociales (personas trans, lesbianas, gays) con estilos de vida diferentes entre ellos mismos. Estas diferencias internas en el espacio de distinción/diferenciación van a generar tensiones -naturales.

Finalmente, otra característica más del espacio para evitar confusiones, es el concepto *lugar*. Michael de Certeau (2000) define el espacio como “un lugar practicado” (p. 129). Es decir, los espacios se producen por el accionar de los sujetos históricos, ya que los espacios están asociados a historias particulares. Los espacios carecen de “univocidad y de la estabilidad de un sitio propio” (p. 130), características de un lugar. Se ha descrito anteriormente que los espacios devienen en lugares por la apropiación simbólica. El lugar, por otro lado, es un sitio estable y propio. De Certeau (2000) lo define:

Un *lugar* es el orden (cualquiera que sea) según el cual los elementos se distribuyen en relaciones de coexistencia. Ahí pues se excluye la posibilidad para que dos cosas se encuentren en el mismo sitio. Ahí impera la ley de lo “propio”: los elementos considerados están unos *al lado* de otros, cada uno situado en un sitio “propio” y distinto que cada uno define. Un lugar es pues una configuración instantánea de posiciones. Implica una indicación de estabilidad. (p. 129)

En cambio, el espacio es un lugar de diferenciación simbólica (para Certeau: lugar practicado) por la gestión de un capital religioso y de un *habitus* compartido. En este proceso de gestión y diferenciación, que en la investigación preferimos llamar *apropiación simbólica*, se va produciendo una transformación del espacio hacia un lugar definido y de distinción de los grupos sociales. Debemos subrayar la relación espacio y símbolo porque, finalmente, la administración “homosexualizada” de los símbolos cristianos en cada actividad ritual, produce un espacio cercano y seguro para los integrantes de la Comunidad El Camino.

1.2.3. Religión.

Por la naturaleza de la investigación es necesario un marco teórico preciso sobre la categoría *religión* porque el objeto de estudio es una congregación religiosa. Para ello, son pertinentes los aportes de Bourdieu y Clifford Geertz. Bourdieu (2006) entiende la religión como un medio simbólico o lenguaje, por tanto es un medio e instrumento de comunicación y de conocimiento, “a la vez estructurado (por lo tanto susceptible de un análisis estructural) y estructurante” (p. 30). Aquí radica la atención de la religión por parte del teórico, ya que es capaz de transmitir un *habitus*, es decir, “las estructuras mentales a través de las cuales aprehenden el mundo social” (1987, p. 134). Y estructurada, porque las percepciones están definidas previamente y el individuo o grupo social nace en una sociedad ya estructurada, en términos culturales, políticos y económicos.

Clifford Geertz (2003), más preocupado por la experiencia del sujeto, entiende la religión como: “1) Un sistema de símbolos que obra para 2) establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres 3) formulando concepciones de un orden general de existencia y 4) revistiendo estas concepciones con una aureola de efectividad tal que 5) los estados anímicos y motivaciones parezcan de un realismo único” (p. 89). La premisa fundamental se encuentra al principio de su formulación ya que Geertz entiende el símbolo como esencial en el pensamiento humano.

De su propuesta interesa la fórmula *sistema de símbolo*, presente en cada sociedad y cada fenómeno religioso. Geertz es categórico: “El hombre depende de símbolos y de sistemas de símbolos, y esa dependencia es tan grande que resulta decisiva para que el hombre sea una criatura viable, de manera que la más remota indicación de que no puede habérselas con uno u otro aspecto de la experiencia le causa la más viva ansiedad” (p. 96). El caos es evitado gracias a una ordenación simbólica de la realidad. En su libro *Visión del mundo y análisis de símbolos sagrados*, Geertz (1973) afirma que el poder del símbolo recae en “su inclusividad, en su capacidad de ordenar la experiencia” (p. 18). Esta peculiaridad del símbolo será analizada en la investigación porque los creyentes LGBTI resignifican los símbolos tradicionales del cristianismo para la conquista de un nuevo espacio.

Por símbolo se entiende a la capacidad semiótica de representación no sólo de ideas sino de experiencias que exigen un sentido social. Según Geertz (2003), los símbolos “son formulaciones tangibles de ideas, abstracciones de las experiencias fijadas en formas perceptibles, representaciones concretas de ideas, de actitudes, de juicios, de anhelos o de creencias” (p. 90). Por tanto, el análisis del símbolo supone comprender las experiencias individuales y grupales; también, comprender las formas de organización y resignificaciones culturales del individuo o grupo social.

En suma, se entiende la religión como un medio simbólico que genera un orden, un sentido a la compleja realidad humana. Los sistemas de símbolos son interiorizados y socializados en los grupos humanos quienes, también, tienen la capacidad de resignificar sus propios esquemas de percepción. Para ello es sumamente importante analizar las representaciones religiosas (objetos, vestidos, dramatizaciones, discursos) practicadas en el ritual para entender el sistema de percepción del fenómeno religioso, porque el símbolo es inteligible en el ritual.

1.2.4. Ritual.

En cuanto el ritual, se recogen los aportes de Roy A. Rappaport (2001), Martine Segalen (2005), Victor Turner (1973, 1988) y Marc Augé (1998). Para Rappaport, el ritual no es sólo una actividad importante de la religión, él sostiene que el ritual “es la base de la que surgen las ideas religiosas” (p. 23). Así, primero son las acciones y después las conceptualizaciones, éstas últimas devenidas de la actividad ritual. Por tanto el ritual crea los elementos conceptuales religiosos (ej. lo sagrado). Estas creaciones conceptuales son producto de la formalidad del ritual, de las ordenes - litúrgicas- y de la ejecución de toda una secuencia de acciones. En este punto, Rappaport define el ritual como una forma o estructura caracterizada principalmente por la ejecución de secuencias.

Rappaport, además, argumenta: “que la realización de secuencias más o menos invariables de actos formales y de expresiones no completamente codificadas por los ejecutantes implica lógicamente el establecimiento de una convención, la firma del contrato social, la construcción de órdenes convencionales [...]”(p.60). Con esto quiere decir; el ritual especifica un orden, una norma, una verdad gracias a la ejecución de secuencias donde todos los congregantes tienen un nivel de participación. Es

interesante la referencia al contrato social porque se alude a la capacidad del ritual de construir una comunidad religiosa. El ritual logra que los participantes acuerden convenciones, normas, prácticas comunes. En relación a la investigación, debemos observar el proceso ritual de las liturgias de La Comunidad para identificar las nuevas convenciones y prácticas religiosas que construyen y sostienen la vida comunitaria.

Segalen (2005) nos interesa porque su concepción de ritual ayuda a reconocer la eficacia simbólica de cada dispositivo en el culto religioso de la Comunidad. Según su definición, “El ritual es creador de sentidos: ordena el desorden, da sentido a lo accidental y a lo incomprensible; da a los actores sociales medios para dominar el mal [...]” (p. 31). Los rituales posibilitan la conceptualización simbólica de las experiencias, a través de ellos se logran ordenar y otorgar sentido a la incertidumbre (emocional, social) de los grupos de personas que participan en el acto ritual. Son reguladores de tensiones culturales. Además, Segalen añade: “los ritos siempre deben considerarse como un conjunto de conductas individuales o colectivas relativamente codificadas, con un soporte corporal (verbal, gestual, de postura), de carácter repetitivo, con fuerte carga simbólica para los actores y testigos” (p. 31). Esta apreciación del rito es importante porque la encontramos en el culto de la Comunidad, donde los diversos cuerpos -creyentes- de la Comunidad El Camino se sienten seguros en la participación litúrgica.

De Victor Turner nos parece relevante para la investigación su análisis de los ritos de transición. Su análisis de trabajo se sustenta en A. Van Gennep, específicamente la teoría de la fase liminal de los ritos de paso. Está interesado en el rito de transición que acompaña las transformaciones del estado del sujeto liminal (socialmente invisible). A la hora de fijar una diferencia entre rito y ceremonia, V. Turner (1973) realiza una definición excepcional del rito de transición. Sostiene que el ritual:

[...] se emplea más adecuadamente para formas de comportamiento religioso relacionadas a transiciones sociales, mientras que el término “ceremonia” se emplea con más propiedad para el comportamiento religioso relacionado a estados sociales [...] El ritual es transformativo, la ceremonia, confirmatoria. Durante el período liminal, el sujeto del rito de pasaje es estructuralmente, sino físicamente “invisible” [...] Pero hay un conjunto de definiciones esencialmente religiosas que coexisten con éstas, que verdaderamente definen a este “ser transicional”, estructuralmente indefinible. El ser transicional o “persona liminal” (liminal persona) está definido por un nombre y por un conjunto de símbolos. (p. 56)

El rito de pasaje o transición transforma al sujeto liminal, al socialmente invisible, que encuentra en ciertos rituales y espacios religiosos, un nombre, un tipo de reconocimiento. Turner añade un elemento más de la ritualización de las transiciones culturales: “En tales ritos se nos ofrece un <<momento en y fuera de tiempo>>, dentro y fuera de la estructura social secular, que evidencia, aunque sea fugazmente, un cierto reconocimiento (en forma de símbolo, si no siempre del lenguaje) de un vínculo social [...]” (p.103). Y la vinculación no se organiza hacia un sistema estructurado, sino hacia la *communitas*, término acuñado por Turner para señalar el tipo de vinculación social que produce el proceso ritual (del sujeto liminal). El antropólogo escocés señala: “[...] que surge de forma reconocible durante el período liminal, es el de la sociedad en cuanto *comitatus*, comunidad, o incluso comunión, sin estructurar o rudimentariamente estructurada, y relativamente indiferenciada [...] Prefiero la voz latina *communitas* a <<comunidad>>, para distinguir esta modalidad de relación social de un <<ámbito de vida común>>” (1988, p.103). Los rituales ofrecen un tipo de reconocimiento de interacción social, vínculos que se organizan en términos de comunión, no es una estructura definida, por esa razón Turner realiza esta diferenciación. Los procesos rituales generan un reconocimiento social por medio de un tipo de organización (vínculo, interacción) liminal.

Para el antropólogo francés Marc Augé (1998), el rito es un medio para constituir alteridades e identidades relativas. Su reflexión parte de la actual crisis de las democracias que carecen de dispositivos simbólicos que reúnen o conecten las alteridades e identidades. La crisis simbólica supone la reducción de las representaciones sociales a identidades esencializadas. Así, el rito lo entiende como “la puesta por obra de un dispositivo con finalidad simbólica que construye las identidades relativas a través de alteridades mediadoras” (p. 88). Según Augé, el ritual comprende dos tipos de lenguaje; identidad y alteridad. Por tanto el éxito de la actividad ritual reside en el dominio de los dos lenguajes del rito. Por un lado, el lenguaje de la identidad es considerado como un lenguaje político porque clasifica, esencializa, categoriza, incluye, excluye. Por otro lado, el lenguaje de la alteridad es el lenguaje de la ambigüedad. Augé lo explica:

El lenguaje de la alteridad [...] ostenta el signo de la *ambigüedad* en el sentido en que es ambigua una realidad que no está determinada con pertinencia por una cualidad ni por cualidad contraria, sino que lo está por una tercera cualidad que no tiene otra definición que la de esta

doble negación: no es ni buena ni mala. El lenguaje de la alteridad sugiere que la verdad de los seres está en otra esfera diferente de las identidades de clase. Ese lenguaje relativiza la significación y presenta las cuestiones desde el punto de vista de la implicación, la influencia y la relación. (p. 85)

Augé establece la relación rito e identidad, que también es una relación rito y alteridad. Es decir, la finalidad simbólica del ritual es la constitución de relaciones, de lograr construir un pensamiento del otro, no -específicamente- para esencializar sino para establecer relaciones mínimas de respeto y reconocimiento. Objetivo central en la investigación en cuanto al papel de los rituales, resignificados, en la configuración de una congregación religiosa LGBTI.

1.2.5. Identidad.

Para la conceptualización de identidad, recogemos los aportes de Roberto Cardoso de Oliveira (2007) quien entiende la identidad como un proceso de interacción. Basándose en Fredrik Barth, plantea una definición dialéctica: “cuando una persona o un grupo se afirman como tales, lo hacen como un medio de diferenciación en relación con alguna otra persona o grupo con el que se confrontan; es una identidad que surge por oposición, implicando la afirmación del *nosotros* delante de los *otros*, sin afirmarse jamás en aislamiento” (p. 91). Es un proceso dialéctico donde la demarcación de las semejanzas surge a partir de la demarcación de las diferencias. Cardoso lo denomina la identificación por contraste. Así un grupo afirma su sentido de pertenencia, es decir la afirmación identitaria de un nosotros, en oposición o en una relación de confrontación con otro grupo social. En relación al objeto de estudio, la Comunidad El Camino claramente afirma su identidad en relación-oposición a un campo religioso heteronormativo, hostil a la inclusión de sujetos no heterosexuales en las prácticas religiosas cristianas. Y, evidentemente, la sexualidad es un asunto de vital importancia a la hora de afirmar las identidades.

Sobre la identidad propiamente gay, Oscar Ugarteche (2001), cuando describe la conquista de espacios culturales del movimiento gay como bares, discotecas y medios virtuales, se preocupa por la manera de percibir la identidad desde los varones gais:

La identidad es por asociación en los varones gay y eso requiere mirarse, tocarse. Por eso la población gay se reúne más frecuentemente en espacios más grandes. Requiere de aquellos que

lo identifican para sentirse a gusto consigo mismo y no un “otro”. El escape internautico facilita la comunicación entre desconocidos pero no une en el sentido de quitar la sensación de soledad y crear vínculos de solidaridad y afecto. Es un medio frío que salvo que sea usado por amantes permanece frío en sí. La necesidad de abrazo, charla cálida, compañía física permanece. (p. 310)

Es significativo el aporte de Ugarteche porque asocia identidad con corporalidad (abrazarse, tocarse); cuestión fundamental para nuestra investigación porque se ha descubierto la importancia del cuerpo, su movilización y su libertad de besar-abrazar en los espacios conquistados, en este caso una congregación religiosa y, cómo este espacio religioso posibilita la afirmación de las identidades no heterosexuales.

También es importante anotar la relación de identidad con la categoría *reconocimiento* porque los congregantes pertenecen a una comunidad históricamente excluida por su orientación sexual; sin embargo, en base a procesos propios de la modernidad, están logrando reconocimientos legales y legítimos. En estos términos, Charles Taylor realiza un trabajo genealógico para entender las nuevas formas de definición de identidad y ubicar al reconocimiento como un signo distintivo de las identidades en la modernidad. Un mundo social donde las identidades son el resultado de formas de reconocimiento. Taylor (1993) propone de esta manera su tesis:

Cierto número de corrientes de la política contemporánea gira sobre la necesidad, y a veces exigencia, de *reconocimiento*. Puede argüirse que dicha necesidad es una de las fuerzas que impelen a los movimientos nacionalistas en política. Y la exigencia aparece en primer plano, de muchas maneras, en la política actual, formulada en nombre de los grupos minoritarios o “subalternos” [...] la exigencia de reconocimiento se vuelve apremiante debido a los supuestos nexos entre el reconocimiento y la identidad, donde este último término designa algo equivalente a la interpretación que hace una persona de quién es y de sus características definitorias fundamentales como ser humano. La tesis es que nuestra identidad se moldea en parte por el reconocimiento o por falta de éste; a menudo también, por el falso reconocimiento de otros [...]. (p. 43)

Taylor propone que la identidad moderna tiene como sello distintivo la necesidad de ser reconocido por otros. Especialmente de lo grupos que han sufrido de un falso reconocimiento debido a la socialización o internalización de la opresión. Entonces, las reflexiones e investigaciones sobre identidad no pueden pasar por alto las teorías modernas de reconocimiento. Más aún, cuando las poblaciones son excluidas por

razones sexuales y étnicas. La tesis de Taylor nos va a permitir comprender las formas de reconocimiento experimentadas en la actividad litúrgica de la Comunidad y, por tanto, entender el proceso de afirmación de las diversas identidades sexuales de los congregantes.

1.2.6. Diversidad sexual.

En cuanto a la categoría diversidad sexual, es paradigmática la publicación de una investigación titulada *De amores y lucha: Diversidad sexual, derechos humanos y ciudadanía* (2001) bajo la dirección del Programa de Estudios de Género de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Empiezan con el marco teórico para intentar comprender la diversidad sexual, la ciudadanía y los derechos. Describen momentos históricos sobre la homofobia del Perú colonial para concluir con casos de la Lima metropolitana.

Es pertinente utilizar la noción de diversidad sexual del libro citado. El editor, José Bracamonte Allain (2001) entiende la diversidad sexual “a una vieja realidad, la de las personas y mujeres cuyos deseos y prácticas sexuales escapan a las definiciones y controles de los sistemas sexuales que han sido y son dominantes en las sociedades occidentales” (p. 13). Es decir, las prácticas y deseos no-heterosexuales, marginadas del sistema normativo heterosexual. Carlos Cáceres y Ana María Rosasco (2000), en otro interesante libro preocupado en la salud sexual, identifican a los grupos de la diversidad sexual como “la emergencia de nuevos sujetos sexuales” (p. 12) porque irrumpen en el escenario público, tradicionalmente heteronormativo.

Para Porfirio Hernandez (2004) la diversidad sexual “abarca las sexualidades plurales, polimorfas y placenteras como la homosexualidad, el lesbianismo, la bisexualidad y el transgénero (travestís y transexuales), ya sea como identidades esencializadas o como prácticas sexuales sin carácter identitario” (p. 28). Son sexualidades que históricamente han existido pero han sido invisibilizadas en la arena pública.

En la actualidad, la diversidad sexual ha desarrollado su propia teoría denominada *queer*, palabra en inglés que significa raro o extraño. Utilizada, originalmente, de manera peyorativa para referirse a las minorías sexuales pero, posteriormente, se convirtió en una perspectiva teórica interesante. Según Genilma Boehler, la teoría

queer surge a mediados de los años noventa del siglo pasado, preocupada en el estudio de identidades y corporeidades desde un enfoque crítico a las identidades fijas y heteronormativas. Bohler (2013) afirma:

Lo *queer* puede referirse a una red abierta de posibilidades, lagunas, solapamientos, disonancias y resonancias, lapsos y excesos de significado cuando los elementos constitutivos del género de cualquier persona, de la sexualidad de alguien, no se hacen (o no se puede hacer) un único significado. Desafía y transforma la heteronormatividad, y dirige sus esfuerzos teóricos y analíticos hacia cualquier tipo de norma. Se vale de conceptos, estrategias, figuras teóricas, para presentar y discutir los retos y cambios paradigmáticos desde la corporeidad. (p. 87)

Básicamente pone en tela de juicio las identidades fijas de la sexualidad develando las opresiones sexuales detrás de las identidades definidas desde el régimen heterosexual. Según Norma Mogrovejo (2001), “La teoría *queer* se basa en la ruptura de las categorías de identidad de sexo y de género y la deconstrucción de las categorías de identidad” (p. 292), porque señalan que las identidades fijas (sexuales y culturales) sostienen sistemas de opresión sexual y política.

Interesa la teoría *queer* porque resignifica el marco moral religioso a tal punto que se habla de una teología *queer*. Entiéndase teoría *queer* como un intento de dismantelar las identidades fijas desde la sexualidad y la corporalidad diversa, y la teología *queer* realiza esta labor con los discursos doctrinales cristianos. Una exponente de esta corriente es la teóloga argentina Marcela Althaus Reid (2005). Ella observa que detrás de los discursos religiosos se encuentra una ideología sexual:

[...] la teología es un acto sexual, una ideología sexual realizada en pauta sacralizada: es una ortodoxia sexual divinizada (dogma sexual correcto) y ortopraxis (comportamiento sexual correcto); la teología es una acción sexual. De ahí que los teólogos no sean sino actores sexuales que necesitan tomar muchas decisiones sexuales éticas y a veces partidistas al reflexionar sobre Dios y la humanidad, porque la teología no es nunca inocua ni inocente ni neutra desde el punto de vista sexual. (p. 127)

Con esta perspectiva se cuestiona los supuestos –ideológicos- sexuales de la teología cristiana. No cuestiona la religión cristiana sino la utilización del discurso religioso en torno a la sexualidad ya que tradicionalmente la religión discrimina a las personas no heterosexuales. Althaus Reid (2005) sostiene, en su crítica a los discursos religiosos,

que “Lo subversivo de un sistema religioso reside en sus subversiones sexuales, en ese núcleo desordenado de narrativas sexuales anormales donde las vírgenes paren y las trinidadas masculinas pueden significar la incoherencia de una sola definición masculina, en la tensión entre identidad patriarcal y diferencia” (p. 33).

Si bien es cierto, la Comunidad El Camino explícitamente no ha difundido la teología *queer*; sin embargo, sus liturgias resignifican los símbolos tradicionales - heteronormativos- con un clara “homosexualización” de los ritos y símbolos cristianos.

La fundamentación teórica crea un marco conceptual apropiado para la investigación, específicamente para la interpretación antropológica. Ahora, junto con la teoría es importante presentar la metodología, es decir, la demarcación del objeto de estudio y los instrumentos utilizados para la recolección de información.

1.3. La cuestión metodológica.

El enfoque de la investigación, por su naturaleza, es cualitativo porque está interesado en sistematizar ciertos aspectos relevantes del pensamiento y experiencia de los sujetos. Uwe Flick (2015, p. 20) señala tres características del enfoque cualitativo; el texto como material empírico, la noción de construcción social de las realidades y las perspectivas de los participantes. Este enfoque se acerca de manera apropiada a la sistematización de una investigación etnográfica, porque surge de los sujetos, de sus historias y de sus comprensiones sobre la realidad. El investigador, sobre la base de la realidad de los sujetos construye, por medio de un proceso de análisis, otras realidades que intentan generar un marco interpretativo del objeto de estudio. Este es, quizás, una de sus características elementales; en función del sujeto, se reconoce la parcialidad de los resultados. Ángel Román (2015) al respecto, explica:

Los métodos cualitativos están orientados a los procesos y son subjetivos, pues no buscan medir ni controlar los fenómenos, sino observarlos en su contexto vital. Asumen la parcialidad dentro del proceso de investigación, pues consideran que las subjetividades de los sujetos de la investigación y del sujeto que investiga influyen las dinámicas sociales. Además, estudian pequeñas muestras (casos particulares), pues no les interesa generalizar sus resultados. (p. 130)

Este enfoque reconoce la importancia de la subjetividad de los sujetos, valora sus testimonios porque representan una realidad particular que va a reflejar una realidad mayor. En este sentido, el tipo de investigación será la descriptiva ya que el propósito es explicar el objeto de estudio. Según Victor Miguel Niño (2011), este tipo de investigación describe la realidad de un fenómeno de estudio, de una de sus partes, categorías o sus relaciones “con el fin de esclarecer una verdad, corroborar un enunciado o comprobar una hipótesis” (p.34). Esta descripción forma parte del método etnográfico, un proceso de análisis vital para comprender a los sujetos y sus contextos que conforman la Comunidad El Camino.

Sobre el método etnográfico, característica fundamental de la investigación antropológica, Eduardo Restrepo (2016) explica sus características y objetivos:

[...] la etnografía se puede definir como la *descripción* de lo que una gente hace desde la perspectiva de la misma gente. Esto quiere decir que un estudio etnográfico le interesa tanto las prácticas (lo que la gente hace) como los significados que estas prácticas adquieren para quienes la realizan (la perspectiva de la gente sobre estas prácticas). La articulación de esas dos dimensiones es, sin lugar a dudas, uno de los aspectos cruciales que ayudan a singularizar y el alcance de la etnografía con respecto a otros tipos de descripción. Así, lo que busca un estudio etnográfico es describir contextualmente las relaciones complejas entre prácticas y significados para unas personas concretas sobre algo en particular (sea esto un lugar, un ritual, una actividad económica, una institución, una red social, o un programa gubernamental). [...]

Como los estudios se refieren a descripciones sobre esas relaciones entre prácticas y significados para unas personas sobre ciertos asuntos de su vida social en particular, esto hace que impliquen *comprensiones situadas*. Estas descripciones son comprensiones situadas porque dan cuenta de formas de habitar e imaginar, de hacer y de significar el mundo para ciertas personas con los cuales se ha adelantado el estudio. Situadas también porque dependen en gran parte de una serie de experiencias [...] sostenidas por el etnógrafo en un momento determinado para estas personas [...]. (pp. 16-17)

Con la etnografía la investigación consigue, desde la participación en las diversas actividades litúrgicas, visibilizar los significados y describir las representaciones religiosas y culturales de los miembros de la Comunidad. Y cómo estas se articulan con las identidades sexuales en un contexto de conquista de los derechos de la comunidad LGBTI. Con el procedimiento etnográfico se busca traducir o hacer inteligible un fenómeno social al margen de la oficialidad religiosa. Visibilizar su

protagonismo social y político, su actividad ritual y su proyección en el espacio urbano y religioso de Lima.

1.4. Caracterización del objeto de estudio.

La investigación etnográfica comprende básicamente el trabajo de campo de una congregación religiosa fundada por, mayoritariamente, hombres gais. La congregación fue fundada en el año 2009 y lleva como nombre Comunidad Cristiana Ecuménica Inclusiva El Camino. Está ubicada en un distrito de clase media en Lima. Alquilan el segundo piso de un local perteneciente a una ONG. Participan aproximadamente entre 35 a 40 personas provenientes de diferentes confesiones religiosas, mayoritariamente católicas y evangélicas. Del grupo, 20 personas son consideradas miembros plenos.

La congregación cobra notoriedad en el año 2013 y el año 2014, en un contexto de debate por los derechos sexuales y la revocatoria de la exalcaldesa de Lima, Susana Villarán. Un grupo de evangélicos apoyan a la alcaldesa y entre ellos, el líder fundador de la Comunidad El Camino, a quien llamaremos Santiago⁶. Sectores evangélicos, por medio de sus periódicos, reaccionaron e hicieron público a lo que ellos denominaron, el destape del compromiso LGBTI de Santiago. Un semanario evangélico con el nombre *El Predicador* realiza el “destape” sobre el activismo progay de Santiago y con ello visibilizaron su congregación (Imagen 1). Por otro lado, desde un enfoque distinto, el semanario *Hildebrant en sus trece*, en septiembre del 2014, dedica un reportaje periodístico a la congregación titulada, *la iglesia gay* (Imagen 2).

El nombre Comunidad Cristiana Ecuménica Inclusiva El Camino surge de un retiro espiritual en el año 2009, con la finalidad de institucionalizar el espacio recién creado. Según las entrevistas realizadas, el nombre es una contribución de Jacobo (psicólogo, de procedencia católica), Felipe (comunicador y activista LGBTI, de procedencia evangélica) y Santiago (académico, de procedencia pentecostal). También contribuyó el pastor Pedro (procedente de la iglesia luterana). El nombre busca mostrar la no-oficialidad eclesial, por eso la categoría “comunidad”, que expresa un espacio más íntimo de la participación cristiana. Lo “ecuménico” porque representa el encuentro de diversas confesiones de fe. Lo “inclusivo” porque se pretende una congregación

⁶ Para proteger la integridad de todos los informantes de la Comunidad, de aquí en adelante se ha dedicado sustituir los nombres reales por seudónimos.

que incluya a la diversas identidades LGBTI. Y el “camino” porque fue el primer nombre registrado a los cristianos en los escritos del Nuevo Testamento y que representa, según los informantes, el caminar del espíritu, un transitar menos rígido y más libre.

Imagen 1: Periódico evangélico en Lima.

Director: Luis Huanca Segura

EL PREDICADOR

Una voz Profética para la Iglesia

AÑO 10 N° 19 LIMA - PERÚ Precio a Nivel Nacional S/. 0.50

CONEP Acepta la HOMOSEXUALIDAD

REPORTAJE ESPECIAL

en
la
Iglesia
Evangélica

Ju... (fotos) de...
Bit... rista pro...
Ga... dia del...
orgullo Gay 2012

Pat... confeso y
de... la Iglesia
Luterana Evangélica Peruana

Izq. Oficina de la Iglesia Luterana
Evangélica Peruana, dentro de las
mismas instalaciones del CONEP
(Concilio Nacional Evangelico del
Perú)

¿No sabéis que los injustos no heredarán el reino de Dios? No erréis; ni los fornicarios, ni los

Fuente: Facebook del periódico

Imagen 2: Semanario Hildebrandt en sus trece.



Fuente: Biblioteca Nacional del Perú.

La investigación privilegia el estudio etnográfico en las actividades litúrgicas desde el año 2018 (marzo) hasta el año 2019 (diciembre). Sin embargo, la primera vez que visité la Comunidad fue en el año 2015, gracias al contacto de Santiago, líder histórico y fundador de la Comunidad, a quien conocí cuando trabajé en una organización ecuménica religiosa. Allí Santiago dictaba cursos sobre historia y religión. Para el año 2013 y el 2014 se hizo público la Comunidad El Camino⁷, tanto por algunos medios de comunicación como por sectores evangélicos abiertamente homofóbicos. Era una época en la cual, los derechos sexuales aparecían en el escenario público y, también,

⁷ En el 2012, un canal de televisión abierta presentó un reportaje sobre la Comunidad El Camino. En el 2014, hace lo mismo el semanario Hildebrandt en sus trece.

el surgimiento de organizaciones evangélicas reaccionarias como “Con mis hijos no te metas”.

Asistí por primera vez el domingo 17 de mayo de 2015. Llegué minutos antes que empiece la liturgia, saludé a Santiago y raudamente me senté en los últimos asientos. Poco a poco iban llegando los congregantes y se saludaban muy afectuosamente: abrazos y besos. No tenían pudor de exhibir sus afectos con los demás congregantes. Obviamente, yo era el nuevo, así que conmigo el saludo fue formal. Me sentí extraño en todo la actividad cúllica: las oraciones, el sermón, la eucaristía, los símbolos coloridos, los participantes (gais, lesbianas, trans). El espacio era explícitamente no-heterosexual, por tanto me hizo sentir como un extraño. Pero al concluir el culto suelen presentar a los visitantes, entonces Santiago me presentó y desde mi lugar tuve que hacer un gesto saludando a todos quienes respondieron con aplausos de bienvenida. Esta deferencia lo hacen para que, justamente, el o la visitante no se sienta ajeno, sino todo lo contrario, acogido y reconocido. En mi caso, seguí sintiendome extraño porque el espacio estaba acondicionado -simbólicamente- para la acogida de las personas LGBTI. Cuando empecé a participar de algunas actividades extra-eclesiales, fui entendiendo, primero, mis prejuicios y después, la vida social de la comunidad LGBTI, porque ellos poseen categorías y gestos identitarios, hasta ese momento desconocidos para mí. Así, poco a poco, participando en sus actividades, dejé de sentirme un extraño, y dejaron de hacerme sentir como tal.

En octubre del año 2015 participé en un retiro espiritual de la Comunidad. Participamos cerca de 30 personas. Muchos participábamos por primera vez, así que fue un momento de afianzar a los nuevos integrantes y afirmar la vida comunitaria. Fui el único heterosexual; por tanto sentí extrañeza y, sobre todo, el sentimiento de ser minoría. Para mí fue compleja la convivencia porque compartíamos desde el desayuno hasta la habitación para descansar. Sin embargo, el programa del retiro tenía la finalidad de quebrar no tanto mis prejuicios sino la de los nuevos integrantes porque las actividades estaban estratégicamente bien elaborados para que todos reflexionemos sobre nuestras experiencias religiosas y la orientación sexual. Entonces no me sentí sólo en ese proceso de aprendizaje sobre la diversidad sexual. Finalmente, terminé el retiro como muchos de los nuevos integrantes, libre de varios prejuicios, en mi caso homofóbicos, y con una mayor apertura; sobre todo, cercanía con varios miembros del

Camino quienes se convirtieron después en mis informantes. En el año 2016 sentí la necesidad de presentar la experiencia de la Comunidad El Camino para el proyecto de tesis de la Maestría en Antropología de UNMSM porque, en mi opinión, poseía características que podían ser de interés para la investigación antropológica: es un grupo marginado por su orientación sexual, se organizan en torno a la confesión religiosa, se articulan con otros colectivos para luchar por sus derechos y, sobre todo, plantean nuevos rituales religiosos que ofrecen mecanismos simbólicos para una conciliación entre la orientación sexual y la fe cristiana. Conversé con los líderes para que me permitan participar e investigar en las diversas actividades de la congregación, a lo cual ellos, aceptaron.

Desde el 2016 fui esporádicamente a las actividades de la Comunidad, pero participé de manera consecuente para la recolección de información, los años 2018 al 2019. Decidí asistir dos domingos al mes, también a sus celebraciones especiales de Aniversario en el mes de agosto. Además, asistí junto con ellos, a las marchas de derechos de las mujeres: Ni una menos y la No violencia contra la mujer. Con especial atención asistí a la marcha del orgullo LGBTI, porque ellos ejecutan una liturgia pública. Participé de estas actividades en el período indicado.

Para continuar con la caracterización, empleamos la distinción que establece Rosana Guber (2005), entre unidad de estudio y unidad de análisis. Con unidad de estudio se refiere a los espacios donde se va a realizar el trabajo de campo. Mientras que unidad de análisis, se refiere a los sujetos de la investigación.

1.4.1. Unidad de estudio.

En la investigación he delimitado tres espacios de trabajo de campo. El primero es el espacio (principal) del culto dominical. El segundo es la célula, es el nombre a las reuniones en casas particulares. Por último, la marcha del orgullo LGBTI donde, además de participar con motivos y arengas religiosas inclusivas, realizan un culto público antes de iniciar la marcha.

a. El espacio del culto dominical.

Desde el año 2012 la Comunidad alquila para sus reuniones dominicales el segundo piso de una ONG. El local está ubicado en un distrito de clase media, céntrico para los

participantes que pertenecen mayoritariamente a la clase media baja. El espacio es acondicionado con los símbolos religiosos cristianos (algunos sufren alguna modificación), así transforman el lugar de oficinas en un espacio religioso. El local alberga a un máximo de 35 personas sentadas. Ellos se reúnen todos los domingos, en la tarde-noche, por una hora y media. Visité este espacio por dos años (2018-2019) pero en la actualidad, por razones de la pandemia, sus reuniones son virtuales.

El culto dominical es la actividad más importante de la Comunidad, porque allí despliegan su estrategia simbólica-ritual en una liturgia cristiana divergente al culto tradicional porque resimbolizan las imágenes y los rituales cristianos con motivos LGBTI. Es un espacio donde los congregantes no sólo son consumidores religiosos sino agentes y activos administradores de la actividad ritual. Además, es importante este espacio porque afirma, según sus propios participantes, la autoestima, el reconocimiento, la afirmación de su identidad religiosa y la apropiación de nuevas imágenes y conceptos cristianos que articulan las creencias religiosas con la identidad sexual. Junto con estas afirmaciones y apropiaciones, el espacio del culto dominical no está exenta de tensiones cuando diversos grupos sociales-sexuales deciden “convivir” ritualmente en un solo lugar.

Imagen 3: Símbolos del culto dominical.



Fuente: Archivos CCEI El Camino

b. El espacio de la célula.

Otro espacio analizado y, por tanto, forma parte del objeto de estudio, es la célula. Es el nombre que le otorgan a las reuniones quincenales en las casas de algunos miembros de la Comunidad ubicados en tres distritos: uno en Lima Centro, uno en Lima Norte y uno en Lima Este. Las reuniones en casa empezaron a finales del año 2012 con el objetivo de fortalecer el sentido de comunidad por medio de reuniones más íntimas y para que el mensaje cristiano inclusivo de la congregación sea más cercano a los participantes porque la mayoría vive en los distritos señalados.

Al igual que el espacio anterior, este les ofrece cierta seguridad por la intimidad y familiaridad de un hogar LGBTI y por tanto, favorece la seguridad de expresar su orientación sexual. También promueven el anonimato religioso, es decir, creyentes homosexuales y trans que no desean distanciarse del vínculo religioso pero sí, de la iglesia y todo lo que esta institución cristiana representa para ellos: represión y sentimiento de culpa.

En cada célula se reúnen aproximadamente 10 personas. No realizan propiamente un culto pero practican algunas actividades religiosas como la lectura de la Biblia. Todas las actividades que se realizan en la célula buscan fortalecer la vida fraternal de la Comunidad.

c. Espacio de la Marcha del Orgullo LGBTI.

Desde el año 2012, de manera organizada, la Comunidad El Camino participa en las Marchas del Orgullo LGBTI en Lima. Con cantos, símbolos, arengas y camisetas diseñadas para la ocasión, participan cada año en la Marcha con el objetivo de visibilizar a la congregación y de hacer público, como ellos indican, de un mensaje cristiano inclusivo.

Lo que más llama la atención, tanto para las mismas organizaciones LGBTI como el público en general presente en el evento, es la realización de una liturgia antes que inicie propiamente la Marcha. Esta actividad es de suma importancia para el análisis de la investigación porque despliegan sus rituales y simbología del culto dominical en el espacio público.

Imagen 4: Altar de la Comunidad en la Marcha del Orgullo LGBTI.



Fuente: Archivos CCEI El Camino

La imagen 4 refleja la preocupación de la Comunidad sobre este colorido culto público. En la Marcha participan frecuentemente 20 personas, entre gays, lesbianas y personas trans. Este espacio ofrece a la investigación una nutrida información sobre la relación entre religión, identidad sexual y activismo político.

1.4.2. Unidad de análisis.

Delimitados los espacios donde se realiza la investigación; es necesario, también, delimitar los grupos humanos a quienes se va a investigar. Son los informantes y entrevistados quienes comparten su valiosa experiencia. En el siguiente cuadro se describen los grupos de informantes, quienes participan activamente en los tres espacios delimitados.

Cuadro 2: Delimitación de los grupos de informantes.

Primer grupo	Segundo grupo
Los especialistas: liderazgo pastoral e ideológico.	Los feligreses: los miembros activos de la comunidad.
<ul style="list-style-type: none"> a. Lider de procedencia pentecostal y académico (principal fundador). b. Lider de procedencia católica, egresado de seminario católico y de profesión psicólogo. 	<ul style="list-style-type: none"> a. Once miembros gays. b. Dos miembros lesbianas.

c. Líder de procedencia evangélica. Activista por los derechos de la comunidad LGBTI.	
---	--

Fuente: Elaboración propia.

Estos son los dos grupos que se han identificado, quienes han sido observados (en los cultos) y entrevistados de acuerdo a los objetivos de la investigación. Se pensó entrevistar a una persona trans, pero por justificadas razones, no accedió.

1.5. Técnicas de la investigación.

Primeramente se ha utilizado la observación participante, técnica esencial para recoger y sistematizar información del trabajo de campo. El antropólogo Eduardo Restrepo (2016) realiza una definición sintética:

La idea que subyace [...] es que mediante su presencia el investigador puede observar y registrar desde una posición privilegiada cómo se hacen las cosas, quiénes las realizan, cuándo y dónde. Ser testigo de lo que la gente hace, le permite al investigador comprender de primera mano dimensiones fundamentales de aquello que le interesa de la vida social. Esto le permite acceder a un tipo de comprensión y datos que otras técnicas de investigación son incapaces de alcanzar. (p. 39)

La participación en los cultos dominicales, en las células y en la marcha del orgullo LGBTI ha sido fundamental para comprender, desde la corporeidad, las sensaciones de los miembros en su espacio conquistado. Participé por dos años (2018-2019), con mayor atención en los cultos dominicales para recoger toda la información sobre la función de los rituales y los símbolos cristianos resignificados por los nuevos sujetos religiosos, miembros no-heterosexuales. Gracias a los contactos previos con los fundadores de la Comunidad, se logró establecer una confianza entre el investigador y la congregación.

Además de la observación participante, se utilizó la entrevista como otro medio de recojo de información. Es una técnica que se apoya en el diálogo, en base a un guion flexible con el objetivo de conocer las percepciones de los entrevistados. Rosana Guber (2004) presenta seis razones de la entrevista antropológica que se describen en el siguiente cuadro.

Cuadro 3: Razones de la entrevista.

1.	Para conocer una unidad sociocultural se puede recurrir a la interrogación de sus miembros.
2.	Cada miembro es una síntesis global portadora de los hechos y normas dominante de esta unidad social.
3.	Las posibilidades de expresión discursiva son básicamente las mismas para todos los miembros de una sociedad (o de la unidad sociocultural).
4.	La respuesta a una pregunta expresa, directamente, los hechos y las normas dominantes.
5.	Esa respuesta es sustentada individualmente por cada persona y revela su propia opinión.
6.	Cada individuo puede proveer esa respuesta cuando le es solicitada.

Fuente: Guber (2004, pp. 208-209).

Con estas razones se ha considerado identificar a entrevistados representativos, no sólo por su compromiso con la congregación sino representativos con las identidades sexuales presentes en la Comunidad. Las entrevistas fueron semiestructuradas, es decir, con un margen de flexibilidad en base a temas específicos, de acuerdo a los objetivos de la investigación.

Se delimitaron dos grupos para las entrevistas. El primero lo representan los tres líderes (hombres gais) fundadores, quienes fueron entrevistados en el año 2015. Con ellos se conversó en base a los siguientes temas:

- a. El proceso de fundación de la Comunidad.
- b. Los primeros conflictos.
- c. Las liturgias dominicales y públicas.
- d. La relación con el activismo LGBTI.

En el segundo grupo se encuentran cinco miembros activos de la Comunidad, cuatro hombres gais y una mujer lesbiana quienes fueron entrevistados en el año 2022. Las entrevistas giraron en torno a cuatro temas:

- a. La experiencia de integración en la Comunidad.
- b. La experiencia con los símbolos rituales.
- c. La experiencia de afirmación identitaria.
- d. La experiencia de participación en la Marcha del Orgullo.

Las preguntas han sido diseñadas considerando los temas y el objetivo principal de la investigación. Con este instrumento se desea registrar la información de los

entrevistados para sistematizar la forma cómo la Comunidad, por medio de sus símbolos-rituales, ha conquistado un espacio en el campo religioso, favoreciendo un espacio de reconocimiento y afirmación de identidades sexuales diversas.

Finalmente, se realizó una encuesta el 03 de octubre del año 2021 con preguntas abiertas a 13 miembros, 11 hombres gays y dos mujeres lesbianas de la Comunidad cuya finalidad fue recoger las impresiones y sentimientos de los participantes en los tres espacios rituales: culto dominical, marcha del orgullo LGBTI y las células. Los encuestados comprenden un rango de edad entre 35 a 45 años y un adulto mayor. Siguiendo los criterios de Rosa Tafur (2020), la encuesta aplicada en esta investigación es descriptiva porque tiene como “objetivo describir la situación en la que se encuentra una población o grupo de personas en el momento actual” (p. 52). Y al describir por medio de la encuesta, en este caso las percepciones de los participantes, se logra crear un cuadro comparativo. Como se mencionó anteriormente, las preguntas planteadas son abiertas para que los encuestados tengan la libertad de describir los temas sugeridos. Se ha empleado la encuesta vía online debido a los cuidados sanitarios que exige la pandemia. A continuación anotamos las preguntas planteadas en la encuesta:

- a. ¿Qué te motivó a participar en la CCEI El Camino?
- b. De tus primeras participaciones en el culto dominical ¿qué fue lo primero que te llamó la atención?
- c. Sobre tu participación en las células ¿qué fue lo primero que llamó tu atención?
- d. El ambiente del culto dominical ¿te ha permitido expresar con libertad tu identidad sexual? ¿Por qué?
- e. Las células ¿te han permitido expresar libremente tu identidad sexual? ¿Por qué?
- f. Tu participación en las actividades de la CCEI El Camino ¿te ha ayudado a conciliar las creencias cristianas con tu identidad sexual?
- g. ¿Cómo te has sentido como miembro de la CCEI El Camino participando en eventos de derechos LGBTI?
- h. ¿Cuán importante es para ti que tu fe sea reconocida públicamente?

Además, en la encuesta se solicitó datos generales, especialmente información básica sobre la formación profesional y académica, lugar de residencia e información laboral para intentar identificar las posiciones socio-económicas de los participantes. El siguiente cuadro presenta los datos que permiten identificar la composición social de los encuestados que serán analizados en los siguientes capítulos.

Cuadro 4: Composición social.

	Formación académica	Ocupación	Domicilio
1.	Superior completo	Operario	Lima Norte
2.	Secundaria completa	Artesano	Lima Centro
3.	Superior completo	Administrador	Lima Sur
4.	Superior completo	Psicóloga	Lima Norte
5.	Superior incompleto	Comerciante	Lima Sur
6.	Superior completo	Administradora contable	Lima Norte
7.	Superior incompleto	Empleado	Lima Norte
8.	Superior completo	Ingeniero pesquero	Callao
9.	Superior completo	Diseñador gráfico	Lima Este
10.	Superior incompleto	Independiente	Callao
11.	Superior completo	Enfermero	Callao
12.	Superior completo	Negocios internacionales	Lima Centro
13.	Superior completo	Música	Lima Este

Fuente: Elaboración propia.

CAPÍTULO II

ANÁLISIS DE LOS SÍMBOLOS RITUALES DE LA COMUNIDAD CRISTIANA ECUMÉNICA INCLUSIVA EL CAMINO

En el presente capítulo se analizarán los símbolos y el proceso ritual de la CCEI El Camino y su función en la apropiación de un espacio religioso en la ciudad de Lima. De igual forma, se examinan los discursos y documentos que acompañan a la ritualidad. El capítulo empieza con un breve recorrido etnográfico con las primeras impresiones del culto. Luego se analizan los símbolos principales, los rituales, sermones y credos de la comunidad para comprender la ejecución y la eficacia de sus símbolos-rituales, especialmente el proceso de desheterosexualización de los símbolos cristianos y, así, entender la naturaleza de la congregación. Son de vital importancia, las entrevistas a los miembros de la Comunidad, particularmente los que congregan por más de cinco años. Sus testimonios proveen de importante información sobre su novedosa propuesta litúrgica, dotando de nuevos sentidos a los símbolos y rituales cristianos. Así podremos observar las estrategias simbólicas que sirvieron para apropiarse de un espacio tradicionalmente hostil para la población LGBTI.

2.1. Los símbolos religiosos LGBTI en el proceso ritual.

A continuación, se identifican y describen los símbolos relevantes en el proceso ritual. La CCEI El Camino ha logrado resignificar y por tanto apropiarse de símbolos cristianos tradicionales y concederles nuevos sentidos; a la cruz, a la paloma y a la mesa-altar. Así, consiguen crear -y conquistar- un espacio religioso significativo para la vida social de la comunidad LGBTI.

Primero se van a describir los símbolos religiosos, después se entablará un diálogo con los significados de los propios participantes para entender la forma cómo se han apropiado de los símbolos desde sus propias experiencias. Finalmente, intentamos comprender desde la teoría estos nuevos procesos de configuración religiosa, donde la sexualidad y defensa de los derechos, son elementos movilizadores de la resimbolización religiosa.

2.1.1. La cruz arcoíris.

Uno de los símbolos más significativos del cristianismo, en todas sus variantes, es la cruz. En el culto dominical de la Comunidad, lo primero que se observa al ingresar al salón, es una cruz de 1.80 de alto, de madera y con una particularidad, está revestida por una especie de estola multicolor, en referencia a la bandera del orgullo LGBTI. La primera vez que participé en el culto, la cruz llamó poderosamente mi atención, justamente, por la estola que lleva encima. Inmediatamente, uno infiere que hace referencia a los colores de la bandera del orgullo LGBTI. Y claro, estos colores cubren otros símbolos cristianos, extendiéndose en casi todo el espacio religioso.

Imagen 5: Los símbolos ubicados para el culto dominical.



Fuente: Archivos CCEI El Camino.

En una primera observación etnográfica -antes de apreciar los propios testimonios de los congregantes- llama la atención la ausencia del cuerpo de Cristo en la cruz. Posiblemente, sea la influencia del sector evangélico que desde la Reforma Protestante del siglo XVI prefieren la cruz vacía para diferenciarse del crucifijo católico. No obstante, las cruces revestidas (sin el cuerpo de Cristo) están presentes en la cultura popular católica andina, donde cada revestimiento simbólico expresa la vida social de grupos particulares; en este caso, la estola, evidentemente representa la vida concreta de la comunidad LGBTI. Ahora es sumamente importante conocer las propias percepciones de los participantes.

Según el informante Tadeo, miembro de la comunidad desde el 2014 y actualmente participa en el liderazgo, explicó su interpretación de la cruz:

[...] al envolver la cruz, yo he aprendido y entendido que como cuando Jesús te envuelve con su amor sin prejuicios, sin burlarte eso significa para mi esa cruz envuelta en el símbolo lgbti+, el amor que Dios tiene para cualquier ser humano sea cualquier religión, orientación [...].
(entrevista, 13 de marzo de 2022)

Los términos “prejuicios”, “burlarte” suponen los agravios de los cuales son víctimas la población homosexual. Tadeo, en esa misma entrevista, mencionó sus problemas psicológicos por el estigma social y, sobre todo, religioso que sufre la comunidad LGBTI. En ese sentido, la cruz arcoíris tiene un doble significado que genera una identificación con el participante. Por un lado, la cruz representa dolor, pero también aceptación producto del revestimiento simbólico. Aquí encontramos una ecuación interesante de la identificación entre la orientación sexual y un símbolo religioso cristiano, más cercano a la vivencia de Tadeo. Parece una nueva manera de comprender lo sagrado, donde los símbolos funcionan como expresiones, no solo de las diversas identidades sexuales, sino de sus experiencias de maltrato, por tal motivo, en la interpretación de Tadeo se encuentran las referencias a los prejuicios y maltratos que ha sufrido por su orientación sexual.

Ahora bien, este tipo de sentimiento hacia el símbolo-cruz no es igual en todos los participantes. Para el informante Andrés, miembro desde el 2010 y expresidente de la junta directiva de la Comunidad, la cruz le produce un doble sentimiento, por un lado, es significativo para su experiencia cristiana, pero también le genera cierto rechazo. Según sus propias palabras:

[...] la cruz, siempre me he sentido identificado con una cruz de madera, eso viene de mi raíz algo evangélico. Siempre la cruz de madera es como mirar a Cristo directamente, es un símbolo que para mí es sagrado y si me conecta a lo religioso, espiritual, de manera inmediata [...]. (entrevista, 23 de marzo de 2022)

El material utilizado para la construcción de la cruz es significativo para el participante, porque la madera refiere a la naturaleza original de la cruz; por esa razón, Andrés relaciona “madera” con mirar a “Cristo directamente”. Al igual que el informante anterior, la cruz es un símbolo sagrado, por tanto, no es cuestionada, pero los elementos simbólicos que la visten sí crean ciertas perturbaciones. El informante Andrés tiene una observación, específicamente sobre el manto multicolor que envuelve la cruz:

[...] siempre he estado en desacuerdo con el arcoíris en los símbolos religiosos [...] esa cinta grande que ponen en la cruz altera en mi caso el significado de la cruz, es decir, para mí la cruz de madera, limpia, como tal, es importante, si tú le pones otras cosas altera esa idea, ese sentimiento que la cruz transmite en mí. (entrevista, 23 de marzo de 2022)

La cruz en sí no es cuestionada, sino las estrategias simbólicas de revestimiento. Es interesante la observación, porque la cruz está situada en un contexto cultico de personas LGBTI, pero para el informante el arcoíris (símbolo LGBTI) altera los símbolos cristianos tradicionales. Lo mismo sucede con la informante María, la primera mujer lesbiana miembro desde el año 2010, ella señala: “[...] el tema de adornar tanto la cruz, en este caso que tenga una estola con la bandera de la diversidad, ya ahí siento que se falta [...]” (entrevista, 17 de abril de 2022). Después explicará que su posición parte de su formación católica. Posiblemente, estos testimonios expresen los complejos procesos de resignificación y apropiación de los símbolos cristianos por los gays, lesbianas y trans. Son los difíciles procesos de negociación entre los símbolos religiosos cristianos y los símbolos de la comunidad LGBTI.

Lo mismo pasa con otros participantes, pero después lo van asimilando. Según el informante David, miembro de la comunidad desde el año 2015: “[...] es muy fuerte, poner una bandera en una cruz, uno que viene de una iglesia tradicional, hasta uno al comienzo puede pensar que faltas el respeto y te sientes así, de esa forma. Muchos no les agradaba y se han ido [...]” (entrevista, 16 de marzo de 2022). Sin embargo, el rechazo no sólo se debe a razones religiosas, también se presentan razones políticas

por parte de los activistas de los derechos LGBTI, tema que abordaremos en el siguiente capítulo.

Algo similar comparte el informante Simón, miembro desde el año 2012 y actual presidente de la junta directiva de la Comunidad, según su testimonio, la gente piensa que se tergiversa los símbolos cristianos:

[...] si alguien ve esa cruz [...] se va a sentir horrorizada, se va a sentir como diciendo por qué tergiversan, están acostumbrados de ver una cruz vacía o con Cristo, pero si le pones una túnica de colores, ¡no, eso no es cristiano! (entrevista, 29 de marzo de 2022)

Los testimonios señalan que las modificaciones simbólicas de objetos tradicionales no son procesos simples, pasan por una tensión ideológica y emocional de dicho proceso, pero al estar situado en el proceso y espacio ritual, la tensión logra sobreponerse al punto que los nuevos símbolos consiguen normalizarse en el imaginario religioso. Además, son símbolos que representan la composición de la comunidad. Según Simón, el origen de la decoración de la cruz empezó cuando ingresa un mayor número de participantes en la Comunidad. Entonces, la decoración -simbólica- expresa las identidades diversas (gais, lesbianas, trans) que empiezan a integrarse en la comunidad.

A pesar de las tensiones, la cruz decorada, para un sector de la comunidad, sí les genera simpatía religiosa. Para el informante Simón, la cruz multicolor tiene el siguiente sentido: “Siento que Dios es para todos, para todas, que no discrimina” (entrevista, 29 de marzo de 2022). El informante David manifestó que se emocionó cuando participó por primera vez en el culto de la Comunidad, se sintió libre en medio de una diversidad de personas LGBTI y de símbolos presentes en el culto. La cruz arcoíris altera las creencias tradicionales, pero consigue finalmente normalizarse a pesar de las tensiones. Es que el ritual cumple la función de lograr consensos socioemocionales entre las identidades sexuales y las creencias religiosas a través de la construcción de símbolos que necesariamente deben alterar las interpretaciones tradicionales para lograr la negociación de valores y creencias entre religión y sexualidad.

Las cruces revestidas son formas populares de expresión religiosa. En la religiosidad popular -andina- tenemos diversas fiestas de las cruces, donde el revestimiento es habitual. El profesor Rodolfo Sánchez (2022) describe este aspecto: “Las cruces y

calvarios, tanto como las llamadas cruces campesinas ostentan adornos con figuras de la flora y la fauna además de íconos cristianos” (p. 164). Hay una plasticidad en este símbolo cristiano generada por el tipo de vida social de los sujetos, por ejemplo, la vida agrícola. Sánchez lo describe así:

Las celebraciones actuales de la Cruz del Camino o del Calvario que ocurren en los meses de febrero y mayo, conjugan perfectamente con el sentido de las fiestas de carnaval, ocasiones en la que todo se vincula con la vida, con la reproducción de las especies, con el florecimiento y con la fructificación, la cosecha [...]. (p. 163)

Imagen 6: cruces de la religiosidad popular.



Fuente: <https://arteyantropologia2010.blogspot.com/2013/02/cruces.html>

Las cruces cristianas populares son resignificadas con la vida agrícola del campesinado andino. Josef Estermann (2008), investigador de la cultura y filosofía andina (Bolivia), afirma un dato relevante sobre las resignificaciones de las cruces cristianas:

En la religiosidad popular andina, la Cruz [...] no necesariamente se refiere a Jesucristo, sino es considerada un Santo particular. La Fiesta de la Cruz, que empieza el 3 de mayo con la “bajada” de la cruz desde los cerros y culmina en Pentecostés con la “subida”, sigue a grandes rasgos la coreografía de la procesión de cualquier Santo, y obedece además a la lógica de los *Apus* y *Achachalis*. La Cruz es considerada el “Santo protector” del pueblo (que no coincide con el patrono) que vigila desde el cerro más cercano durante once meses. La Fiesta de la Cruz tiene como finalidad asegurarse de esta función protectora, acercando al *Apu Taytayku* al pueblo mismo [...]

En la Fiesta de la Cruz, la referencia a la pasión de Jesús no juega ningún papel. La cruz es considerada símbolo de vida (por eso el color verde) y de la relación entre lo humano y lo divino. La Cruz no lleva *corpus* [...], pero es adornada y “vestida” de ropa y flores. (pp. 234-235)

Para la religiosidad popular andina, la cruz expresa la lógica de los espíritus protectores de sus propios territorios. Por esta razón las cruces son de color verde y adornadas con flores porque simbolizan preferentemente vida. Debemos resaltar este aspecto porque la función protectora de la cruz está presente en la cotidianeidad religiosa. La cruz arcoíris de la Comunidad el Camino no escapa de esta función y de su plasticidad. Es una cruz, también revestida con símbolos de vida, símbolos vinculados a la vida material de un grupo social. En este caso, no son flores o productos agrícolas, sino el símbolo colorido de la comunidad LGBTI. En todas estas cruces, tanto las de la religiosidad popular andina como la cruz arcoíris, representan la celebración de la vida. Podemos afirmar que el adornamiento festivo de la cruz deviene de las prácticas católicas de la religiosidad popular.

El antropólogo de la religión, Manuel Marzal (1988), nos provee de otro testimonio etnográfico sobre las cruces, basándose en una investigación sobre las formas religiosas de los inmigrantes en los años 80s del siglo pasado, donde la cruz se convirtió en un instrumento simbólico de ocupación territorial. Él realiza una clasificación de tres tipos de iglesias creadas y promovidas por los migrantes provincianos en el distrito del Agustino, Lima: la iglesia cultural, la iglesia popular y las nuevas iglesias. Interesa sus observaciones a la iglesia cultural porque son migrantes que ocupan terrenos para construir sus precarias viviendas y colocan una cruz en cada espacio ocupado. Marzal identificó 62 cruces, por tanto, esa cantidad provocó un interés particular cuyo significado lo explica en su obra:

[...] la cruz es un símbolo de ocupación de un territorio, tanto en la tradición hispánica de la conquista como en la tradición eclesiástica de los concilios limeños, que mandaban poner una cruz sobre los cerros y adoratorio prehispánicos. Por eso, cuando los inmigrantes van ocupando El Agustino y crean nuevos pueblos jóvenes en los cerros, sienten la necesidad de colocar una cruz que marque su conquista y asegure la bendición de Dios. (p. 104)

Según Marzal, las cruces representan los cultos informales del catolicismo inmigrante que asumen una función simbólica de apropiación territorial. La cruz hace habitable el

nuevo espacio y es un signo público de su conquista en condiciones adversas. En nuestro caso de estudio, la cruz con la estola multicolor de la CCEI El Camino, tiene dos finalidades. A nivel del estímulo emocional, promueve en los participantes cercanía y confianza para que el espacio sea habitable, amigable y representativo; por tanto, los cuerpos pueden moverse con total seguridad y expresar su fe desde su propia identidad sexual sin sufrir el acoso de los espacios públicos heterosexualizados. A nivel ideológico, transmite la idea de conquista; una cruz revestida con la bandera del orgullo LGBTI, supone la apropiación de un territorio hostil y, además, fortalece la creencia en un Dios que ama públicamente a todos, sean homosexuales, personas trans o heterosexuales.

Como hemos constatado en las entrevistas, estas imágenes de protección, apropiación y vida que produce el símbolo-cruz no están exentas de tensiones, básicamente por el revestimiento colorido. Sin embargo, la cruz arcoíris es un elemento importante en la apropiación y construcción del espacio religioso porque permite definir, en términos de Bourdieu (2000), una distancia diferencial y un signo distintivo-simbólico de la Comunidad.

Finalmente, la cruz, alterada o tergiversada por el arcoíris LGBTI, representa justamente a todas las identidades calificadas como alteradas/tergiversadas por el orden heteronormativo. Por tanto, la inclusión del arcoíris representa la apropiación simbólica del espacio religioso y un elemento fundamental en la estrategia simbólica de creación de un lugar significativo para sujetos marginados por su sexualidad y, además, constituye la conquista de un territorio hostil, en consecuencia, la conquista del derecho a profesar y practicar pública y organizadamente la religión cristiana.

2.1.2. La paloma, *la* Espíritu Santa.

Otro símbolo presente en todas las actividades de la Comunidad es la paloma con el arcoíris. Fue creado en el año 2009, cuando decidieron fundar institucionalmente la Comunidad El Camino. A diferencia de la cruz, este símbolo representa también el logo institucional, por tanto, está presente en todas las actividades de la congregación. Al igual que el símbolo anterior, este también está revestido (re-simbolizado) con los colores del orgullo LGBTI.

Imagen 7: Primer símbolo y logotipo de la Comunidad.



Fuente: Archivos CCEI El Camino.

Cabe resaltar una singularidad en el ritual de la comunidad; es la forma cómo se refieren cuando nombran, cantan y oran al Espíritu Santo, porque en sus cultos modifican el género y lo pronuncian no en masculino, sino en femenino: *la Espiritu Santa*. Por ejemplo, en uno de los cultos dominicales, el 27 de enero del año 2019, presentaron la siguiente diapositiva.

Imagen 8: Diapositiva presentada en el culto para la oración congregacional.



En el nombre del Padre
que nos ama como madre.

En el nombre del Hijo,
nacido de María.

En el nombre de la
Espiritu Santa, que es
cercanía y ternura.

Amén.

Fuente: Archivos CCEI El Camino.

La diapositiva muestra una oración congregacional, evidentemente tiene la finalidad de crear nuevos sentidos, especialmente “feminizar” al Espíritu Santo. Esta forma de feminización de los símbolos sagrados generó una profunda discusión en el liderazgo

de la congregación. Según Santiago, uno de los líderes fundadores de la Comunidad, el debate surgió entre el 2015 y el 2016:

Este uso empezó a darse, primero en los debates que teníamos dentro de los ciclos de estudio bíblico [...] Salomón llegó con toda esta manera de ver a Dios como lo femenino y recuperar esa dimensión femenina de lo divino y bueno tuvimos algunas discusiones si convenía feminizar o poner en dos géneros algunos términos que aparece en la Biblia o intervenir directamente en los pasajes. (entrevista, 12 de abril de 2022)

Sobre la justificación de la feminización, Santiago explica que los términos en las lenguas originales de la Biblia, traducido como Espíritu Santo, no pertenecen al género masculino. En el hebreo bíblico es *ruah*, sustantivo femenino y en el griego bíblico, *pneuma*, sustantivo neutro. A pesar de algunas resistencias, como por ejemplo la informante María, quien señala: “[...] el cambio de género, eso sí, ha sido chocante para mí, dado que soy un poco ortodoxa y las cosas se tienen que dar como han nacido [...]” (entrevista, 17 de abril de 2022). María conoce la terminología del hebreo bíblico donde se usa el género femenino, pero manifiesta que no es una razón para cambiarla porque en el castellano el género es masculino.

Salomón es el participante que fomentó los cambios en el lenguaje religioso y fue quien elaboró la diapositiva de la Imagen 8. Es un teólogo -interesado en la teoría/teología *queer*- quien participó cinco años en la Comunidad desde el 2015. Él explica las razones de los cambios: “Si decíamos que era una comunidad inclusiva, yo sentía que debía ser coherente nuestra liturgia con esa inclusión y que la inclusión no puede reducirse al tema de los gais [...]” (entrevista, 19 de abril de 2022). A pesar de las voces disonantes a la nueva forma -femenina- de referirse al Espíritu Santo, se empezó a usar para recuperar el aspecto no-heterosexual y no-masculino de lo divino. La estrategia simbólica busca des-monopolizar el uso masculino de las imágenes y referencias cristianas para que las diversas experiencias identitarias de la Comunidad se sientan representadas en la simbología del culto cristiano.

Claramente, en este caso, el símbolo-ritual cumple una función ideológica. Necesario para lograr convenciones, en el sentido de Rappaport (2001): un contrato social. Crear comunidad por medio de una secuencia de ritos que generen nuevas conceptualizaciones, nuevas maneras de entender, practicar y acceder a lo sagrado.

Las oraciones congregacionales intentan crear nuevas imágenes de la divinidad que expresen la vida emocional y social de los congregantes.

2.1.3. La mesa-altar.

En las actividades culticas sean los domingos o en otros espacios, la mesa-altar está presente en cada una de ellas. Es el lugar donde se preside y donde se dirige la eucaristía. En la mesa siempre se encuentran una pequeña cruz revestida de varios colores, las velas, a veces una biblia y los elementos para la eucaristía: copa de vino y la hostia.

La mesa para algunos participantes tiene mayor relevancia que para otros. Para el informante Simón, uno de los elementos de la mesa tiene mucho significado para él: “La vela significaba para mí esa calidez de reencuentro, pero de acogida, de que todos somos libres y somos aceptados y por nuestra condición [...]” (entrevista, 29 de marzo de 2022). Para nuestro informante, la vela tiene sentido cuando interactúa en medio de los demás símbolos y, sobre todo, en medio de la actuación de los participantes: gays, lesbianas, trans. En este contexto cultural, según Simón, la vela encima de la mesa representa calidez, acogida y aceptación.

Imagen 9: La mesa-altar y la pequeña cruz arcoíris.



Fuente: Archivos CCEI El Camino.

Sin embargo, para el informante Andrés, la mesa no tiene la misma eficacia simbólica sentida por el anterior entrevistado. Por un lado, la mesa cumple una utilidad -y sería su justificación- porque allí están ubicados los elementos, pero, por otro lado, la percibe como separatista: “La mesa lo veo como algo separatista, creo que esto es

porque tengo costumbres sólidas dentro de mi experiencia evangélica, creo que esto influye sobre mi percepción de la mesa porque es más católica” (entrevista, 23 de marzo de 2022). En su comentario se evidencian las tensiones naturales del proceso de apropiación de un espacio; el problema no se concentra sólo en la heteronormatividad, también se evidencian los conflictos de las diferentes identidades confesionales presentes en la Comunidad.

La distinción entre lo católico y lo evangélico también lo confirma en una entrevista, la informante María: “Como católica, la mesa revestida, creo que eso a mí, me trae a mi denominación [...]” (entrevista, 17 de abril de 2022). Si bien es cierto, existen observaciones en los participantes, finalmente la mesa continúa cumpliendo su función de altar con elementos propios de la Comunidad. Especialmente para un sector de participantes provenientes del catolicismo, los elementos de la eucaristía impregnan sacralidad, porque es una ceremonia central para el catolicismo y de algunas iglesias protestantes históricas.

Imagen 10: Los elementos simbólicos sobre la mesa-altar.



Fuente: Archivos CCEI El Camino.

La mesa, transformada en un altar, también acompaña al proceso de sacralización del espacio. Van apropiándose por medio de la inclusión de nuevos elementos, perturbadores para la clásica tradición cristiana. Así, por ejemplo, la pequeña cruz arcoíris supone un altar “homosexualizado” (Imagen 9), es una forma simbólica de

conciliar lo irreconciliable para la tradición cristiana, la libre participación de los gays, lesbianas y personas trans en el culto cristiano.

Los símbolos -cruz, paloma, mesa- creados por el liderazgo de la Comunidad, quieren expresar, en términos de Michel Meslin, vínculos entre sujetos, y estos, también, expresan una relación con el cosmos. La simbolización pretende dotar de sentido, en este caso, a aquello que genera incertidumbre: la experiencia religiosa de gays, lesbianas y trans. Esta forma de comunicar vínculos es particular porque los símbolos provienen de la tradición cristiana pero ahora resignificados con los símbolos de la comunidad LGBTI. Meslin (2000) subraya la particularidad del símbolo religioso como “[...] fenómeno vital, que introduce al hombre en el ámbito de lo sagrado, según un tipo muy peculiar de comunicación, que pone en funcionamiento un verdadero dinamismo psicológico” (p. 204). Y lo sagrado es una necesidad, no solo psicológica, sino social. Por eso es un fenómeno vital para los grupos humanos.

Armando Robles (2011) afirma cuestiones fundamentales sobre los símbolos sagrados:

Lo sagrado es una necesidad. Efectivamente, lo es. Sin este mecanismo permaneceríamos indeterminados en el orden de la acción, no sabríamos como actuar [...] Con lo sagrado nos procuramos culturalmente la determinación para el actuar de la que carecemos biológicamente. De ahí que lo sagrado se ubique en el orden de los valores. De ahí también que lo sagrado varíe conforme varía nuestro entorno y contexto, nuestros retos, la necesidad de determinar nuestras acciones, nuestros valores. De ahí, en fin, que lo sagrado sea siempre construido. Es una necesidad antropológica permanente, es una condición humana, en el orden del actuar interesado, y ello puede dar la impresión de ser trascendental, pero es construido y cambiante. (p. 258-259)

Lo sagrado es una necesidad social porque ordena el actuar de los sujetos y, además, al ser un producto social, lo sagrado cambia, se transforma. Esto es justamente el resultado de las acciones simbólicas del culto de la Comunidad. Los colores del arcoíris LGBTI adornando los símbolos sagrados cristianos cumplen la finalidad de *revestimiento ideológico*, es decir, se busca transmitir un concepto, un modo de comprensión, un contenido en sintonía con la experiencia sexual de los participantes. Estos nuevos símbolos sagrados quieren responder a una necesidad social específica-concreta y que sean realmente representativos. Por tanto, desean establecer un cosmos

-sexual- ordenado; la armonía entre la experiencia homosexual y las creencias cristianas.

Los símbolos descritos desplazan todo su potencial semiótico cuando cumplen su función en la ejecución cultica, cuando forman parte de una actuación ritual. Por esta razón es importante reconocer y analizar los espacios de los rituales más importantes de la Comunidad, cuestión que analizaremos en el siguiente apartado.

2.2. Los espacios ritualizados.

La investigación identificó tres espacios ritualizados. Primero, y el dominante, el culto dominical. El segundo, las células; son reuniones quincenales, más íntimas y familiares, en casa de algún miembro de la congregación. Tercero, los cultos públicos en las marchas del orgullo LGBTI.

2.2.1. El culto dominical.

En el capítulo anterior se describió las características del culto. En esta sección, se analiza el proceso ritual incluyendo los símbolos descritos. La ejecución y eficacia de los símbolos son presentadas en cada actividad ritual de los cultos dominicales.

Imagen 11: Programa de los cultos dominicales.

ORDEN DEL SERVICIO	
A. Rito de inicio	
Preludio	
Invocación	
Canto de inicio:	<i>Llegó el momento de empezar</i>
Tiempo de confesión	
Canto de consagración:	<i>Una vez más rezaré</i>
Oración	
Llamado a la alabanza:	<i>Salmo 81: 1-3</i>
Cantos de alabanza:	<i>Vine a adorar a Dios</i> <i>Brilla en mí</i>
B. Liturgia de la Palabra	
Primera Lectura:	<i>Jeremías 2:4–13</i>
Canto de preparación para el Evangelio:	<i>Aleluya</i>
Lectura del Evangelio:	<i>San Lucas 14:1, 7–14</i>
Sermón	<i>Rev. Pablo Espinoza</i>
Canto:	<i>Gente nueva</i>
C. Ofertorio	
Oración comunitaria	
Presentación de las ofrendas:	<i>Hazme un instrumento de tu paz</i>
D. Liturgia eucarística	
Consagración de los elementos	

Cantos de adoración: *Muévete en mí*
Como Cristo nos amó

E. Rito de salida
Anuncios
Bendición pastoral
Canto de envío: *Aleluya por esa gente*

El Evangelio según San Lucas 4:1, 7–14

Sucedió que un sábado Jesús fue a comer a casa de un jefe fariseo, y otros fariseos lo estaban espionando. [...]

Al ver Jesús cómo los invitados escogían los asientos de honor en la mesa, les dio este consejo: —Cuando alguien te invite a un banquete de bodas, no te sientes en el lugar principal, pues puede llegar otro invitado más importante que tú; y el que los invitó a los dos puede venir a decirte:

“Dale tu lugar a este otro.” Entonces tendrás que ir con vergüenza a ocupar el último asiento. Al contrario, cuando te inviten, siéntate en el último lugar, para que cuando venga el que te invitó, te diga: “Amigo, pásate a un lugar de más honor.” Así recibirás honores delante de los que están sentados contigo a la mesa. Porque el que a sí mismo se engrandece, será humillado; y el que se humilla, será engrandecido.

Dijo también al hombre que lo había invitado: —Cuando des una comida o una cena, no invites a tus amigos, ni a tus hermanos, ni a tus parientes, ni a tus vecinos ricos; porque ellos, a su vez, te invitarán, y así quedarás ya recompensado. Al contrario, cuando tú des un banquete, invita a los pobres, los inválidos, los cojos y los ciegos; y serás feliz. Pues ellos no te pueden pagar, pero tú tendrás tu recompensa el día en que los justos resuciten.

Fuente: Archivos CCEI El Camino.

La imagen 11 pertenece al programa del culto dominical fechado el 01 de septiembre del año 2019, que también expresa el esquema habitual de las liturgias dominicales. Cabe señalar algunas características del culto principal de la CCEI El Camino. Se ciñen a un programa con pocos cambios para cada domingo. Los cambios giran en torno a la dirección del culto, si el encargado es un evangélico, pues el estilo del culto tendrá ese énfasis. Si es católico, el énfasis cambia. Esto se debe porque la congregación está integrada mayoritariamente por católicos y evangélicos. Por ejemplo, si es católico, la eucaristía se catoliza y cobra un sentido sacramental distinto al evangélico, porque para este grupo la eucaristía, denominada cena del Señor, es considerada un recuerdo del mensaje sobre la muerte y resurrección de Cristo. En cambio, para los católicos la eucaristía no es sólo una representación sino la vivencia del cuerpo de Cristo experimentado en el pan y el vino.

El programa del culto consigue, aunque con sus propias tensiones, un consenso. Están presentes los cantos evangélicos y la eucaristía católica. El culto surge de una propuesta ecuménica, es decir, la comunidad se esfuerza por lograr un encuentro armonioso entre las dos tradiciones mayoritarias. Hay participantes que provienen de otras confesiones como los mormones⁸, sin embargo, se ha privilegiado las dos grandes mayorías. Así, por ejemplo, los cantos tienen un estilo evangélico, son celebrativos y los miembros participan aplaudiendo. La eucaristía, en cambio, tiene un estilo católico, de profunda solemnidad ante los elementos: vino y pan.

El espacio físico del culto está ubicado en un local alquilado perteneciente a una ONG. Por tanto, no es un espacio dedicado exclusivamente al culto, pero los símbolos y la actividad ritual tienen la capacidad de transformar -sacralizar- el lugar. Aquí convergen las tradiciones populares tanto del catolicismo como del protestantismo, porque no están preocupados por un lugar más formal como un templo, pero buscan un espacio físico donde puedan realizar sus cultos prescindiendo del edificio formal y tradicional. Así que es un culto que se puede identificar como liminal, entre lo popular y oficial, entre lo evangélico y católico. Posiblemente, represente el modo de vida del grupo que tiene que sortear su vida entre la hostilidad y la afirmación de su diversidad

⁸ Según los testimonios, tuvieron una presencia importante de mormones y por ese motivo decidieron ofrecer agua en lugar de vino en la eucaristía. Sin embargo, el número disminuyó porque ellos formaron su propio movimiento de mormones LGBTI.

sexual, entre el reconocimiento público o seguir en el “clóset” de la sexualidad identitaria.

Prosiguiendo con el análisis, en un primer acercamiento a los símbolos; la cruz, la paloma y el altar son visibles durante todo el culto. Están ubicados de tal forma que los participantes puedan observar atentamente los símbolos-rituales dirigidos por los líderes o profesionales del culto.

El encargado de la dirección de la liturgia está ubicado detrás de la mesa-altar. La vestimenta del celebrante indica la procedencia y el énfasis confesional. Si es católico, el alba sacerdotal, ornamento litúrgico importante para la eucaristía. Si es evangélico, la vestimenta se reduce a la formalidad, en este caso, camisa y, a veces, una corbata.

El proceso ritual está muy bien organizado para que en una hora y media se pueda ejecutar cada actividad. Me llamó la atención la solemnidad de cada acto y, a la vez, la espontaneidad de los participantes, quienes en algunas ocasiones levantan la voz en algunas canciones -de celebración- a son de júbilo o se generan ciertas risotadas por alguna broma del momento. La alegría y la solemnidad acompañan el culto. La solemnidad se origina por la propia predisposición religiosa de los congregantes, pero, también, por los símbolos construidos de la Comunidad, así como el proceso mismo de la liturgia, impregnado de cánticos y oraciones significativos para la vida social de los participantes. Son estos detalles simbólicos-litúrgicos que favorecen un ambiente seguro; la alegría justamente proviene de la seguridad que les confiere el espacio ritual.

El 03 de octubre del 2021, realicé una encuesta a 13 participantes, una de las preguntas incluía sus impresiones sobre el culto dominical. Esta fue la pregunta: “De tus primeras participaciones en el culto dominical ¿qué fue lo primero que te llamó la atención?” De los 13 encuestados (uno de ellos mencionó que recibió poca atención en sus primeras visitas), 12 resaltaron, sorprendidos, la alegría de los participantes y el mensaje de inclusividad proclamado en la congregación (Anexo 1).

En las respuestas resaltan la inclusividad del espacio, se repite en varios momentos la expresión “mensaje de inclusión” que tiene el mismo sentido con las respuestas que destacan la “atención/ tranquilidad/ comunión/ sentirme en casa/ Dios no juzga/ amado por Dios”. Este conjunto de palabras representan las primeras impresiones de los

participantes en el culto dominical, todas ellas se pueden resumir en la afirmación de uno de los encuestados: “La alegría de las personas que participaban, la palabra de un Dios Inclusivo.” (Anexo 1). Llama la atención la relación semántica “alegría-inclusividad” que establecen los encuestados en sus primeras participaciones en el culto dominical. Y claramente se debe a “las personas que participan”, creyentes de la comunidad LGBTI. Hay un detalle más, dos de los encuestados se sorprendieron de la participación de creyentes evangélicos, católicos y mormones en un solo lugar.

Las primeras experiencias de los encuestados coinciden con las entrevistas, el espacio ritual construido por la Comunidad logra un impacto donde los propios sujetos son fundamentales por su radical heterogeneidad: gais, lesbianas, trans, evangélicos, católicos, mormones. Son los nuevos sujetos quienes, protagónicamente, administran el culto. Ellos son los agentes, los que dirigen los cantos, los encargados de la predicación y de la eucaristía. Por tanto, la administración de los bienes simbólicos de salvación es des-heterosexualizada, dando lugar a nuevos sujetos -sexuales- encargados de la administración de la actividad ritual.

Sobre este aspecto, el informante David nos comenta su primera impresión participando en el culto dominical:

La primera vez (en el culto), lloré porque podía estar en lugar donde podía cantar, podía alabar [...] me salían las lágrimas de emoción [...] fue muy emocionante el poder cantarle a Dios sabiendo que todos los demás saben que yo soy gay, hablar a Dios sin el temor que después alguien se vaya a enterar que soy gay entonces estaba en plena libertad, mi espíritu mi alma mis emociones, estaban en plena libertad de no sentirme juzgado en ningún sentido. (entrevista, 16 de marzo de 2022)

El sentimiento de acogida que produce el culto se debe al protagonismo de los propios participantes en la ejecución del ritual. La libertad que siente David fue propiciada por el contexto cultural, es decir, quienes participan y administran el culto pertenecen a su círculo de personas marginadas por su orientación sexual, pero ahora comparten en total libertad su devoción religiosa. El culto y sus participantes favorecen un clima de inclusión y como ellos mismos afirman, de “paz y tranquilidad” (Anexo 1).

Esta sensación de “plena libertad” se observa cuando uno ingresa al espacio del culto porque al saludar, los gais suelen hacerlo con un beso en la mejilla a otros gais. En un

principio, fue una práctica chocante para mí, pero después de participar en sus cultos y otras actividades, me sentí incluido, dejé de ser un extraño; así gradualmente me incluyeron en su práctica de bienvenida. Es un gesto corporal que difícilmente lo practican en los espacios públicos pero el culto les provee de esa seguridad para hacerlo con total libertad. Además de este gesto corporal de bienvenida, la eucaristía tiene un momento de abierta gestualidad homosexual porque en algunas ocasiones, Jacobo -quién dirigía el culto católico en la Comunidad- cuando terminaba de administrar el sacramento, frecuentemente su pareja se acercaba al altar y concluían el ritual con un beso en la boca.

Sobre la eucaristía, hay dos aspectos importantes que debemos señalar. En primer lugar, se invita a todos a participar, sin exclusión alguna; superando el discurso de la culpa que la tradición cristiana sostiene sobre la homosexualidad. El propio Jacobo lo explica:

Y después ya viene la parte de la eucaristía donde todos están llamados a la cena del Señor. Ahí también tenemos una teología que le hemos ido consensuando entre los pastores porque dentro de la tradición romana, mientras no te hayas confesado no puedes comulgar. Y nosotros decimos desde la lectura de la cena del Señor, si estamos diciendo que es para el perdón de los pecados porque tengo que venir libre de pecados, tengo que venir con un corazón sincero para acercarme a la mesa del Señor. Esto ha permitido que la comunidad gais, lesbianas y trans también puedan acercarse, porque como se les ha metido mucho en la cabeza que ser gay es pecaminoso, eso ha distanciado mucho a la gente de participar de la liturgia. (entrevista, 18 de septiembre de 2015)

Explícitamente apuestan por una reelaboración ideológica del discurso pecado para invitar e incluir a todos los sujetos no heterosexuales en la eucaristía.

La consigna “todos están llamados a la cena del Señor” es radical. Los congregantes, gais, lesbianas y trans se levantan de sus asientos y ordenadamente comulgan. Es interesante la fila de cuerpos diversos caminando hacia el pan y el vino. No se les exige la confesión de pecados para comulgar, así van superando un conflicto no sólo personal sino social que sufren los creyentes LGBTI: la compleja relación entre sexualidad y pecado. Problemática moral que ha afectado a muchos porque históricamente el cristianismo ha enseñado y calificado la conducta homosexual como

un delito moral, por tanto, han aprendido que su orientación sexual les impide, no sólo comulgar, sino participar libremente en la liturgia cristiana.

En segundo lugar, cuando la eucaristía está por concluir, el encargado de la administración de la misma, preferentemente católico, invita a su pareja a comulgar juntos. Concluyen con un beso en la boca. Es un gesto afectivo homosexual que tiene un doble efecto en la liturgia. Por un lado, muestran públicamente una característica de la identidad sexual cuando están en espacios conquistados, el cuerpo se moviliza y expresa abiertamente su sexualidad. Los cuerpos LGBTI con sus gestos corporales-afectivos expresan la eficacia del ritual. Además, son signos visibles de la construcción de nuevas y profundas percepciones sobre lo sagrado y, principalmente, van regulando los conflictos identitarios, produciendo un sentido -orden- a la incertidumbre religiosa sobre su orientación sexual. El culto consigue a veces esta fuerte dosis de movilización libre de la identidad sexual ante el cual un visitante, me incluyo, puede sentirse extraño frente al despliegue simbólico-corporal de los congregantes.

Antes de concluir este apartado, cabe mencionar otro gesto litúrgico. Antes, o a veces, después de la participación en la eucaristía, quien está dirigiendo invoca la paz, a vivir en fraternidad, acto seguido invita a los congregantes a saludarse fraternalmente con un abrazo pronunciando la frase: “la paz sea contigo”. Es una actividad que usualmente se realiza en la misa católica. La Comunidad se ha apropiado de esta práctica que invita a la diversidad de cuerpos a romper con los distanciamientos -prejuiciosos- a causa de la pluralidad de identidades sexuales. En una de las entrevistas (será profundizada en el siguiente capítulo), el informante narra estos prejuicios generados cuando la congregación decide abrir las puertas a las lesbianas, pero especialmente, a las personas trans. Esta inclusión produjo un debate interno sobre la aceptación y convivencia con los diversos grupos sociales de la comunidad LGBTI. Aparentemente, existen fronteras simbólicas entre estos grupos socio-sexuales.

Los participantes son invitados a abandonar el lugar donde están sentados y a saludarse, acompañados de abrazos muy afectuosos. Para mí, esta fue una de las experiencias más desafiantes. En los primeros cultos evité moverme de mi lugar. Habitualmente los nuevos o nuevas suelen quedarse en su lugar. Sin embargo, en los siguientes cultos empecé a saludar, no tan afectuosamente, a los participantes. No fue sencillo saludar de la misma manera a todos por igual, especialmente a las personas

trans. Si ellas mismas se sienten invisibilizadas por la comunidad LGBTI, cuantos más para los heterosexuales. Abrazarlas, tocarlas y mirarlas se convirtió en todo un ejercicio de remoción de mis prejuicios discriminatorios sobre los cuerpos, no solo extraños, sino cuerpos considerados abyectos por asumir una nueva identidad, acompañados de cambios físicos que no corresponden a su sexo biológico. Sin embargo, la rutinización del saludo y de los cantos que se elevan en medio del abrazo fraternal, el proceso mismo de participación en cada actividad ritual -desheterosexualizado, van modificando la apreciación hacia el otro “extraño” y “abyecto”.

La comunidad El Camino logra desheterosexualizar los diferentes rituales cristianos desplegados en el culto y, también, el espacio simbólico -físico y social- donde se realiza la liturgia. Tanto así que al finalizar el culto con los anuncios respectivos donde informan sobre las diversas actividades de la semana, suceden momentos jocosos de parte de los participantes caracterizada por bromas de doble sentido, chistes sexualizados o alguna arenga celebrativa. Cuando el culto concluye, se siente la distensión producto de toda la actividad ritual, los participantes se abrazan, saludan afectivamente, bromean, ayudan a recoger las sillas para convertir en unos minutos el espacio cultico en un lugar de oficinas. No se retiran inmediatamente, siguen conversando, riendo, abrazándose. Aprovechan el favorable momento que les brinda la eficacia de rito en el espacio religioso que cada domingo van afirmando y apropiándose.

2.2.2. Las células.

Las células, es el nombre designado a las reuniones quincenales en diferentes casas ubicadas en tres distritos: uno en Lima Centro, uno en Lima Norte y uno en Lima Este. Las células provienen de la tradición evangélica. Básicamente, son reuniones informales de miembros de la Comunidad en casas donde conversan sobre sus vidas cotidianas y su fe. Son reuniones íntimas que empiezan con una oración, después el líder encargado reflexiona sobre un tema, previamente programado con los pastores, y posteriormente dialogan y debaten sobre el mismo. Concluye la reunión con una cena casera o salen a un restaurante.

En la encuesta -03 de octubre de 2021- que realice a 13 miembros de la Comunidad, se planteó la siguiente pregunta: “Sobre tu participación en las células ¿qué fue lo primero que llamó tu atención?”. De las 13 respuestas (uno de ellos manifestó que casi no participó en las células), 12 tienen una sola tonalidad (Anexo 2). Ellos manifestaron las mismas expresiones: Hermandad, confraternidad, amistad, cercanía, compartir, integración, hospitalidad. El listado de las palabras muestra evidentemente que sienten a la célula como un espacio seguro. Como indica uno de los encuestados, es un lugar de fortalecimiento de los lazos de amistad y hermandad. Cabe resaltar un dato importante, el lenguaje religioso-congregacional impregna varias de las respuestas. El siguiente cuadro presenta explícitamente este dato.

Cuadro 5: Lenguaje religioso en las respuestas sobre la célula.

1.	La hermandad.
2.	[...] era el hogar de una pareja de Lesbianas con mucha fe en la trinidad y en la Virgen Maria.
3.	Que la reunión no era solo de amigos cristianos sino que oraban los unos por los otros [...].
4.	El compartir íntimo entre los hermanos [...].
5.	[...] la respuesta de Dios es la misma.
6.	[...] personas con quien compartir mi fe.

Fuente: Anexo 2 (encuesta de 03 de octubre de 2021).

Esto muestra la distinción que establecen, es un espacio distendido e íntimo porque no es el espacio cultico de los domingos, pero afirman la distinción religiosa. Es decir, la célula también es un espacio de afirmación religiosa, por tanto, los lazos de confianza que provee este lugar social va acompañado de elementos litúrgicos y discursos religiosos-cristianos.

Las células son una extensión de los cultos, pero por su naturaleza invitan a afirmar las relaciones amicales y de hermandad entre los participantes, porque la actividad se realiza en casas, en pequeños grupos y con un programa informal. Las respuestas muestran la heterogeneidad de los miembros; sin embargo, la naturaleza del espacio crea un lugar de confianza y aceptación a pesar de las diferencias entre identidades sexuales e identidades confesionales. Por ejemplo, la sorpresa para uno de los encuestados-gay (Anexo 2), fue que uno de los hogares pertenezca a una pareja lesbiana, pero esto no impidió la confraternidad -religiosa- que ofrece la célula. Uno de los encuestados responde a esta heterogeneidad que puede ser conflictiva en otros

lugares: “Que no hay distinción de géneros por tu orientación sexual y que la respuesta de Dios es la misma” (Anexo 2). Es interesante cómo el discurso y la imagen de Dios construida en la Comunidad El Camino logra reducir las tensiones propias de los encuentros entre diversos grupos sociales en un solo lugar.

Andrés, uno de los líderes de mayor tiempo en la comunidad, explica con mayor detalle la decisión de establecer células:

Las células nacen por la necesidad de poder generar un espacio para que las personas hablen de sí mismas [...] vimos la necesidad de tener espacios de participación más reducida, 5 a 10 personas a lo mucho, para poder cada una de ellas hablar cómo le va en la semana, que te cuente sus problemas, siente ese desfogue, también se sienta escuchado. Con esa finalidad se hizo la célula [...] era más un espacio para compartir, para escucharnos mutuamente, cosa que no se hacía en los cultos [...] y lógicamente atender necesidades personales de la gente que iba y ayudarlos [...] el culto no daba esa facilidad de atender a todos. (entrevista, 23 de marzo de 2022)

Para el liderazgo de la Comunidad, era importante desplegar estrategias de atención más cercana a las necesidades, no solo religiosas, sino emocionales y sociales de cada participante. Según el informante, se reconocen las limitaciones del culto, por tanto, crean este nuevo espacio -casero- para consolidar los discursos y experiencias de aceptación que provoca el culto dominical de manera más personalizada. Además, establecen un límite de personas en cada célula, así muestran su interés por fortalecer los lazos entre los participantes y afirmar los procesos de vinculación armoniosa entre las creencias cristianas y la orientación sexual.

El informante Simón, agrega otras razones de la célula. Por un lado, se intenta evitar la dispersión de los participantes y visitantes del culto dominical. Pero, sobre todo, existen personas interesadas en la experiencia religiosa, pero que no quieren asistir al culto dominical. Simón comenta esta situación:

[...] había gente que no quería ir a la comunidad, a parte de la distancia porque se sentía mejor siendo cristiano, compartir con gente cristiana sin necesidad de ir a un culto e incluso nos los hicieron saber [...] iban más por estar con nosotros, compartir que necesariamente ir a un culto [...] amigos mormones que vivían en el cono norte iban a la casa, se reunían con nosotros [...] cuando compartían con nosotros sentían que nada les diferenciaba [...] recuerdo que llegaron haber personas trans que al principio tenían miedo de ir a la Comunidad, llegaron a ir a la célula en algún momento. (entrevista, 29 de marzo de 2022)

La liturgia dominical atemoriza a algunos sujetos LGBTI, son conscientes que el culto cristiano ha sido un espacio hostil, por tanto, prefieren compartir sus experiencias religiosas en lugares más cercanos, domésticos y anónimos. De este modo, la estrategia de las células consiste en abrir un espacio seguro para sujetos sexuales, como las personas trans, donde pueden continuar con el anonimato religioso, a causa del rechazo experimentado en el cristianismo, pero no desean desvincularse totalmente. Es decir, reniegan de la institucionalidad cristiana, pero quieren un espacio que les ayude a mantener viva su fe cristiana.

En la célula de Lima Norte, de mayor concurrencia, el informante David, quien participa activamente en el lugar, confirma la explicación del testimonio anterior: “En la célula nos conocemos mucho más [...] conversamos de nuestras vidas, damos testimonio [...] en la célula tenías mucha más confianza” (entrevista, 16 de marzo de 2022). Estas conversaciones íntimas van animadas no sólo de mensajes o temas religiosos sino de conversaciones sobre cuestiones psicológicas y sociales que afronta la comunidad LGBTI. La informante María comenta al respecto: “[...] después empezamos a dar temas psicológicos o temas de manejo emociones o temas de la actualidad o temas de la diversidad” (entrevista, 17 de abril de 2022). Ella explica que se realizan, además, otras actividades en la célula: dinámicas de presentación, ágape (comidas comunitarias) y a veces celebraciones. Así van satisfaciendo las necesidades sociales de un grupo con pocos espacios de libre socialización. Debemos destacar una información importante por parte de la entrevistada María: “[...] ya no necesitabas ir a la discoteca porque acá encontrabas todo, palabra, comida y luego baile y diversión y todos respetándonos [...]” (entrevista, 17 de abril de 2022). El dato es relevante porque las discotecas son espacios conquistados por la comunidad LGBTI, son lugares donde pueden expresarse libremente. Ahora la célula, una extensión de los cultos de la Comunidad, se convierte en un lugar de socialización no-heterosexual. Las personas LGBTI podían encontrar las mismas sensaciones de acogida, respeto y libre expresión en la célula como en una discoteca.

Tanto en el culto dominical como en las células se corrobora una apropiación simbólica del espacio, que la antropóloga Angelica Motta (2001) denomina la institucionalización de espacios propios que generan una cultura de ambiente. Son espacios territoriales apropiados por sujetos no-heterosexuales a través de “símbolos

que son constitutivos del “ambiente”, como rasgos en la forma de vestir, el lenguaje o la gestualidad. Se trata de un contexto en el que circulan modelos referenciales de lo que es ser homosexual” (p. 144). Entonces la cultura de ambiente se ha extendido, desde los lugares de entretenimiento hacia el espacio religioso. Es decir, están ocupando simbólicamente un territorio, tradicionalmente hostil y represor, con el objetivo de sentirse reconocidos en el campo religioso.

2.2.3. Culto en la marcha del orgullo LGBTI.

Los cultos públicos son un desarrollo interesante de la dinámica de la Comunidad. Por un lado, recuperan una actividad tradicional de los evangelicalismos de los años 70s que usualmente realizaban cultos fuera del templo con finalidades proselitistas. Y, por otro lado, el espacio público, especialmente una marcha de activismo por los derechos sexuales produce un interesante lugar interseccional de los rituales y símbolos cristianos de la Comunidad El Camino con los rituales y símbolos políticos de la comunidad LGBTI.

En un primer momento, generó discrepancias, según uno de los principales informantes. Participaron por primera vez en el año 2012 y causó problemas en la Comunidad, aun para los miembros fundadores, especialmente la facción evangélica. Según Santiago: “Entonces la decisión de participar en la marcha fue otra cosa que los evangélicos de antes les fastidió y todo, porque les parecía que era impropio para una comunidad cristiana [...]” (entrevista, 11 de septiembre de 2015).

De acuerdo al testimonio, el conflicto se produce porque la marcha visibiliza a los participantes de la Comunidad. Aun el propio informante -líder fundador- tuvo sus reticencias, pero finalmente asumió la decisión de la mayoría. Otro de los informantes importantes, coincidió al afirmar que varios se opusieron a la participación en la Marcha. Según el testimonio de Jacobo: “No todos participaron. Es más, algunos se opusieron. Otros dijeron yo voy acompañar pero desde afuera. Otros fueron con sus antifaces y sus máscaras [...] para según ellos no ser identificados. Pero fue liberador [...]” (entrevista, 18 de septiembre de 2015).

A pesar de las discrepancias, desde el 2012 participan activamente en la marcha con una propuesta litúrgica. Suelen diseñar sus propios panfletos, banderolas y polos con

el símbolo de la paloma para distinguirse y visibilizar a la congregación. Con su participación muestran, no sólo la posibilidad de una conciliación entre religión y sexualidad, sino presentar a la religión como factor de cambio social, protagónica en las movilizaciones por los derechos de las minorías sexuales.

En la encuesta -03 de octubre de 2021- también se planteó una pregunta sobre la participación en la marcha del orgullo LGBTI: “¿Cómo te has sentido como miembro de la CCEI El Camino participando en eventos de derechos LGBTI?”. Si bien es cierto, esta actividad causa un debate interno, la mayoría lo entiende como parte de la misión cristiana. Los 13 encuestados han participado en la marcha, pero uno de ellos, ha mostrado su incomodidad porque no coincide con las demandas de los colectivos feministas (Anexo 3). A pesar de su posición, ella participa activamente en las marchas.

Los 12 encuestados coinciden en sus respuestas, unos asociados a sentirse parte de una lucha justa: “[...] en ellas logré sentirme parte de una lucha justa en busca de respeto, inclusión y visibilización” (Anexo 3). Y, otros, se sienten parte de la misión de compartir el mensaje cristiano de inclusividad: “Después de participar como asistente receptivo en las actividades de la CCEI [...] consolidan el compromiso de trascender en nuestra misión de llevar el mensaje de amor de Dios fuera de los muros de la CCEI” (Anexo 3). También debemos añadir a un grupo que resalta en sus respuestas las expresiones “protección/miedo/seguridad”. Uno de los encuestados lo presenta así: “En esos eventos sentía la protección de la Trinidad, sentía que me daban confianza y fuerza para salir a las marchas del orgullo gay. No tenía miedo” (Anexo 3). El espacio de la Marcha del Orgullo LGBTI les desafía a enfrentar los temores de la visibilización pública en un marco de inspiración cristiana -compartir el mensaje de un Dios inclusivo- y de la defensa de los derechos.

Al parecer, estas actividades consiguen consolidar a los miembros con la Comunidad porque sienten que su participación cultiva dominical trasciende hacia un testimonio público de su fe inclusiva. Se sienten protagonistas de una vocación testimonial. En palabras de un encuestado: “Aún estoy en un proceso de aprendizaje, pero es muy satisfactorio ser testimonio para que otras personas que se sienten violentadas en sus comunidades, puedan valer sus derechos y que puedan reconciliarse con su fe” (Anexo 3). Esta vocación testimonial es expresada por los informantes, según Tadeo:

[...] en la comunidad, una vez que me acepté, entendí que se me fueron el estrés [...] comencé a levantarme y como agradecimiento a la comunidad y por su puesto a Dios, comencé, dije bueno: Dios me ayudó de esta manera y si yo he podido liberarme cuántas personas mas necesitan hacerlo. Fue donde yo decidí ser participe de la comunidad y un motivo de agradecimiento fue salir también a la marcha por mas que me costara [...] pero lo hice para apoyar a la comunidad quien (fue) la que me enseñó, que si yo puedo ser libre lo puede hacer otra persona [...] esto es el motivo por la cual yo salí a la marcha a demostrar que realmente hay un Dios que ama a todos por igual, sin distinción alguna. (entrevista, 13 de marzo de 2022)

Interesantemente, el informante comparte su proceso de liberación emocional e identitaria en clave religiosa, es decir, descubrió en la Comunidad a un Dios que no le margina sino todo lo contrario. Es justamente este proceso de participación congregacional que le anima al compromiso en las actividades públicas. A pesar de la reticencia por la visibilidad que causa la marcha del orgullo, los miembros se sienten agradecidos del espacio litúrgico y asumen una vocación pública de testimonio cristiano de un Dios inclusivo.

Andrés, uno de los líderes más antiguos, certifica la información anterior, él señala:

[...] yo empezaba a animar a la gente que era necesario que dentro de la comunidad, saliéramos de nuestras cuatro paredes porque la experiencia de vida que estábamos teniendo dentro de la comunidad no debería quedar en cuatro paredes y uno de las cosas importantes para nosotros dentro de nuestro proyecto propio de vida era compartir esas experiencias enriquecedoras y la marcha era una oportunidad [...]. (entrevista, 23 de marzo de 2022)

Andrés, en la misma entrevista confiesa que al principio no estuvo de acuerdo, pero después reconoció el valor de la participación y se convirtió en su promotor. Entiende que la experiencia inclusiva de la Comunidad debe ser compartida en otros espacios, más si son públicos como la Marcha. Estos testimonios grafican una característica de las congregaciones cristianas tradicionales porque muchas de ellas se sienten llamadas para ser portavoces de un mensaje liberador. En la Comunidad sucede algo parecido, pero en un sentido distinto, en sintonía con los derechos de la comunidad LGBTI. Y claro, sienten esta vocación cristiana porque el grupo receptor del mensaje de la Comunidad es, preferentemente, las personas LGBTI y, según los informantes, hay creyentes entre sus filas que no logran reconciliarse con su fe. Al respecto comenta Simón: “[...] porque hay mucha gente de la comunidad LGBTI que se siente rechazado por Dios [...]” (entrevista, 29 de marzo de 2022). Se sienten portavoces de un mensaje

conciliador entre creencias religiosas e identidad sexual y que no se pueden dar el lujo de privar a otros de la experiencia que están sintiendo, por esta razón, reconocen que la marcha del orgullo es una actividad pública oportuna.

Además de esta vocación pública, la Comunidad realiza una liturgia antes de iniciar la marcha. La imagen 12 muestra la mesa altar, la congregación alrededor cantando y también los pastores dirigiendo la celebración. El programa es corto, pero sintetiza la experiencia de los cultos dominicales: cantos, un breve sermón, el saludo de la paz y la eucaristía. La actividad causa curiosidad, no sólo de los transeúntes, sino de algunos medios de comunicación presentes en la actividad. El semanario *Hildebrandt en sus trece* -septiembre del 2014- les dedica un reportaje que lleva como título “la iglesia gay”.

Imagen 12: Culto público en la marcha del orgullo.



Fuente: Archivos CCEI El Camino.

La liturgia pública es un acto significativo para los miembros. Según Andrés, el culto dominical impactaba a los visitantes, por tanto, era importante replicarlo en el espacio público, él comenta al respecto:

[...] marchar propiamente era un tema de derechos, sumarnos al grito de exigencias de derechos y no teníamos ese espacio, aunque sea pequeño, para poder hacer que la gente nos escuche de manera más espiritual, por eso se consideró que haya antes de la marcha, dentro de los preparativos un ritual aprovechando que la gente estaba ahí estática [...] necesitábamos que las personas vean, que escuchen el mensaje y que sientan la presencia del mensaje de Cristo [...] decidimos hacerlo en la calle aprovechando que la gente estaba transitando, volanteando jalábamos a uno y otro para que se queden unos minutos a escuchar. El culto es la actividad

más importante para nosotros y decidimos trasladarlo a la calle para que tenga ese mismo efecto. (entrevista, 23 de marzo de 2022)

El liderazgo hace una distinción entre participar colectivamente en una marcha por sus derechos y hacer partícipes a otros de su experiencia religiosa por medio de resignificaciones simbólicas de la tradición cristiana. Ambas se acompañan, pero sienten la necesidad de replicar su culto, porque para ellos es un acto central e impactante, mucho más en un espacio público. Es decir, aprovechan el evento para predicar a Cristo, pero en este caso es un mensaje cristiano inclusivo; así mostrar que las creencias religiosas si pueden ser compatibles con las diversidades sexuales. La prédica va acompañada de sus símbolos; banderolas coloridas, cánticos cristianos y una eucaristía donde se invita a todos, aun a los transeúntes, a participar.

Es interesante el efecto del ritual. La primera vez que participé, junio del 2018 en el Campo de Marte (parque ubicado en el distrito de Jesús María), la Comunidad El Camino se ubicó en la primera cuadra de la avenida de la Peruanidad, a las dos de la tarde. Llegaron con un carro alegórico, una banderola y con sus polos de un mismo color. Rápidamente se organizaron, colocaron su mesa-altar entre la vereda y la avenida, encendieron un parlante e iniciaron la liturgia. Los participantes se ubicaron alrededor del altar, una especie de círculo para crear un orden litúrgico. Intentaron que el programa no demore porque el lugar se convierte en un espacio donde muchas personas transitan y arengan con motivos del orgullo. Así que deben apresurarse para que se permita escuchar los cantos y el sermón. Curiosamente, mucha gente se acerca cuando observan a “curas” celebrando en un espacio LGBTI, no faltan las fotos y gente que se une por curiosidad.

Los congregantes de la Comunidad sienten el efecto del ritual no sólo porque convoca, sino porque sus propios miembros lo sienten así, Tadeo describe el culto de la siguiente manera: “[...] como un inicio de agradecimiento a Dios por estar allí presentes [...] es como un fortalecimiento para cargar baterías para lo que va a hacer esa larga caminata” (entrevista, 13 de marzo de 2022). A Tadeo también le producía temores participar en la marcha del orgullo LGBTI, sin embargo, el ritual religioso le fortaleció para proseguir. La metáfora “cargar baterías” confiere al culto un sentido anímico en un contexto difícil para muchos hombres gay, porque la marcha les empuja a visibilizar públicamente su orientación sexual. Para Simón, la experiencia es similar:

[...] vamos a hacer el intento de hacer la bendición para iniciar esto de que Dios nos acompañe y que no hayan agresiones y que podamos resistir en la marcha, entonces nos atrevimos hacerlo, fue algo muy significativo porque se llamó la atención de mucha gente [...] al principio era bendición más que una misa, sin embargo fue creciendo, porque todavía habían esas dudas de gente que era gnóstica, atea, que tenía sus dudas de una comunidad cristiana LGBTI, pero, sin embargo lo hicimos, nos atrevimos hacerlo y funcionó. Hubo gente que se acercaba y cantaba [...] (entrevista, 29 de marzo de 2022)

El culto es una invocación para que Dios los acompañe, es decir, los proteja de agresiones. Son relatos que muestran la hostilidad que experimentan. Es por este contexto hostil que requieren de un culto religioso para sentirse protegidos y animados. Además, Simón subraya una nueva hostilidad, la cual se tomará en cuenta en el último capítulo de la investigación, la propia comunidad LGBTI tenía sus dudas y sospechas sobre la Comunidad El Camino a causa de los prejuicios -razonables- hacia la religión cristiana. Entonces esta gama de hostilidades genera la necesidad de rituales religiosos que fortalezcan a la congregación.

María, una de las participantes más antiguas de la Comunidad, utiliza la metáfora de la fiesta para explicar el sentido del culto en la marcha. Específicamente se refiere a la eucaristía realizada en el evento público:

[...] hacer un servicio era, a ver en los católicos cuando no estas confesado, te dicen, no puedes comulgar porque estas en pecado, por favor todo los que estén preparados o confesados pasen adelante a comulgar; y, entonces el que te digan hermano y hermana, la mesa está servida vengan y participen. O sea, oye cómo si yo soy indigno, indigna... cómo es que voy a ir a la mesa a compartir tu cuerpo y tomar de tu sangre. Era esa representación, una fiesta, lo que uno al final espera cantar *happy birthday* y que la torta se comporta [...] eso era, por qué dejar de compartir esa torta que es para todos y todas [...] romper con eso que la iglesia no es la infraestructura en sí, sino la mesa. (entrevista, 17 de abril de 2022)

Para María, la eucaristía en la marcha representa, esa “torta” que debe ser compartida sin exclusiones y se comparte en un ambiente de fiesta. Pues sí, la marcha del orgullo LGBTI está lleno de globos multicolor, carros alegóricos, es prácticamente una fiesta. Ella entiende al culto como parte de esa fiesta, entonces, debe compartirse sin exclusiones; así, se promueve simbólicamente el mensaje inclusivo de la Comunidad, por esta razón, uno de los pastores invita al público en general a comulgar sin los requisitos y formalismos tradicionales.

Mientras que el culto en la marcha representa, para algunos, la energía y motivación de participar organizadamente, para otros, es un acto de testimonio público que busca compartir una experiencia significativa de inclusión por medio de símbolos y rituales cristianos desheterosexualizados. El culto público es esencial para los miembros porque se encuentran en un escenario doblemente hostil: el miedo a la visibilización - no todos los miembros han hecho público su orientación sexual- y las sospechas por parte de los colectivos LGBTI que consideran a la religión como un obstáculo en la conquista de sus derechos. En este contexto complejo de la Marcha, la Comunidad ha logrado apropiarse de un lugar, por medio de símbolos y rituales religiosos cristianos.

2.3. Los discursos orales y escritos en el ritual.

En este apartado se pretende analizar los discursos escritos recitados en el culto dominical, entre ellos: sermones y credo. Para los informantes, especialmente los testimonios de Simón y Tadeo, este aspecto ha sido fundamental para reencantarse con la práctica religiosa porque el discurso (sermones) comprende una nueva manera de entender lo sagrado y la fe cristiana. También para los encuestados (Anexo 1), ellos destacan en sus primeras experiencias de participación en el culto, el mensaje de inclusividad por parte de los predicadores.

Para el análisis se han obtenido documentos con algunos sermones, pero, sobre todo, un credo muy particular que lo han recreado y representa el contenido ideológico - doctrinal- de la Comunidad. A continuación, analizaremos un par de sermones y el “credo de la diferencia”.

2.3.1. Sermones: una teología inclusiva.

Los sermones representan el mensaje teológico de la comunidad. Por teología entendemos a “la exposición metódica de los contenidos de la fe cristiana” (Tillich, 1982, p.46). Como en todas las congregaciones, la homilía es una actividad importante porque expresa, en un lenguaje popular, las construcciones y apropiaciones culturales y religiosas que, en este caso, va realizando la Comunidad por medio de interpretaciones, como ellos denominan: liberadoras de la Biblia cristiana.

En uno de los sermones, Santiago -quien frecuentemente asume esta responsabilidad- predicó una homilía titulada “El compromiso del perdón (sobre el evangelio de Juan

8,1-11)”. El sermón trata sobre el pecado, tema de preocupación, no sólo confesional sino social para los creyentes LGBTI por las implicancias en su propio desarrollo personal porque se ha interiorizado en sus cuerpos la experiencia de culpa a causa de su orientación sexual. Sin embargo, en el sermón, Santiago define el pecado de la siguiente manera:

Esta pregunta nos lleva a pensar en un concepto muy popular entre los cristianos: el pecado. Es una de las palabras preferidas por los conservadores religiosos. El pecado como etiqueta para deslegitimar al otro que vive distinto. ¡Pecador! nos dicen, en particular cuando se trata de las expresiones de la sexualidad [...] Una definición que me pareció interesante es la que encontré en el teólogo Harvey Cox. Él dice que el pecado con un concepto que denomina la “acidia”, que sería algo así como la apatía. “La negativa de vivir a la par con la humanidad esencial que poseemos [...] el letárgido desinterés de disfrutar de las delicias o de compartir las responsabilidades de ser plenamente humanos”. Es decir, el pecado sería básicamente la flojera de asumir plenamente el sentido de ser humanos, de ser plenamente libres y disfrutar de esa libertad; pero también asumir las responsabilidades que implican las acciones que realizamos, conmigo, con el otro(a) y con la humanidad en pleno. (domingo, 04 de marzo de 2018)

No se niega la categoría “pecado”, sino que se le confiere un nuevo sentido. Resulta interesante que los símbolos y rituales van acompañados de discursos que brindan una mirada distinta sobre temas esenciales para la vida social de los creyentes LGBTI. Con esta definición de pecado, sustentado en un teólogo progresista norteamericano, la sexualidad no expresa culpa o pecado, sino como algo intrínsecamente humano y que, más bien, “pecado” sería reprimirlo. Despojan al pecado de su sentido moral para trasladarlo al campo ético, es decir, a la acción solidaria por-con los demás. En un escenario cultico, de profundas transformaciones simbólicas, el sermón acompaña dichos cambios por medio de la lógica discursiva.

Salomón, otro de los predicadores con formación teológica, en un sermón titulado “Dios habla de muchos modos”, expone sobre los Reyes Magos, contextualizándolo a la vida de la Comunidad:

La verdad es que Dios tiene muchos caminos y muchas formas de comunicarse y manifestarse, para esos sabios de Oriente fue estar atentos al cielo y a sus movimientos, otras personas lo harán desde sus luchas por la justicia, otras por defender el derecho de las mujeres, otras por defender derechos de los animales, otras personas luchando por el Medio ambiente, por el agua. Los Sabios a través de la estrella llegan a Jesús, debemos preguntarnos si quienes creemos en

Jesús somos capaces de ofrecer a quienes tienen esas búsquedas lo que Jesús ofrece: personas de carne y hueso. Para muchos de nosotros y nosotras, la diversidad, especialmente la sexual, ha sido la estrella que nos ha conducido a Dios. Es curioso porque esa misma estrella que los pueblos con ínfulas de grandeza desprecian es lo que nos ha dado vida. Y conste que somos conscientes de esa tentación, en el caso de nuestra Comunidad, no creemos que somos el único modo que tiene el colectivo lgtb de llegar a Dios, ni creemos ser los exclusivos y las exclusivas del reino, nuestra presencia y convencimiento es porque vemos el amor de Dios actuando y eso nos atrae. (domingo, 07 de enero de 2018)

Esta es una característica de los sermones de la Comunidad, en las homilias los relatos bíblicos son contextualizados a la vida eclesial, en este caso a la vida social -sexual- de los congregantes. En el sermón de Salomón, claramente está presente una interpretación heterodoxa de la Biblia porque afirma, parafraseando: así como la estrella condujo a los sabios a su encuentro con Jesús, ahora es la diversidad sexual la que los ha guiado hacia su encuentro con Dios. Por tanto, la sexualidad diversa se convierte en un tema central en el culto y en el discurso pastoral. Frecuentemente en las homilias, los pastores denuncian las hostilidades de la sociedad heteronormativa y, estratégicamente, explican y visibilizan la diversidad sexual como lugar de encuentro con la divinidad. Según el sermón, la sexualidad -despreciada para la tradición cristiana- es un camino de encuentro con Dios, sobre todo la sexualidad diversa.

Con las predicaciones buscan representar las voces de los participantes utilizando un nuevo marco teórico (*¿queer?*) de interpretación bíblica. No rechazan los dogmas y símbolos cristianos, sino que son reinterpretados desde la vida y experiencias del colectivo LGBTI.

Los sermones están bien estructurados y desarrollados a nivel retórico. No hay duda del *expertise* de los líderes, específicamente los pastores de la Comunidad; en su mayoría, son profesionales egresados de universidades importantes en Lima y, además, han accedido a literatura de procedencia norteamericana y latinoamericana sobre nuevas corrientes teóricas en torno al cristianismo y la diversidad sexual. Los líderes fundadores, Santiago y Jacobo, manifestaron en una entrevista su conocimiento sobre la primera iglesia para creyentes homosexuales en EEUU, la *Metropolitan Community Church* que data de los años 60s del siglo pasado.

2.3.2. Credo de la diferencia.

Otro discurso importante en la Comunidad es el credo de la diferencia. Lo repiten en cada liturgia y suscita muchas sensaciones porque es una declaración de fe heterodoxa para la tradición cristiana, porque incluyen a los sujetos no-heterosexuales.

Imagen 13: Credo de la diferencia.



Credo de la diferencia

Creo en Dios, Padre de todas las gentes,
Madre de todas las razas y en Jesucristo,
Dios humano, en todo semejante a
nosotros en su sangre, roja en su color
y en su sangre vertida en el dolor.

Creo en el Espíritu de la Vida,
consolador de tantos llantos,
pacificador de tantas luchas,
inspirador de la vida santa.

Creo en la comunión del pueblo
oprimido en la resurrección de los
cuerpos abatidos y en el gesto eterno
del pan repartido.

Creo en la vida plena para todos los
pueblos del Norte y del Sur, del Este y
del Oeste.

Creo en la paz para todos los pueblos
blancos, negros, amarillos y rojos
Creo en la justicia para todos los
hombres y en el derecho para todas
las mujeres.

Creo en la equidad para todas las
personas, homosexuales, lesbianas,
transexuales o heterosexuales, que
desde la diversidad de su sexualidad,
son hijos e hijas de Dios.

Creo, en fin, que somos idénticos en el
color de la sangre, diferentes en el color
de la piel, y equivalentes en la
comunidad humana,
rumbo a la plenitud divina.

Amén.

Fuente: Archivos CCEI El Camino.

El credo fue una iniciativa de Santiago, líder fundador, quien le confiere un nuevo sentido a un texto litúrgico creado por el CLAI (Consejo Latinoamericano de Iglesias)⁹ en el 2011 titulado “Yo creo en la diferencia”, al incluir a las personas LGBTI. El texto inicial no incluye la diversidad sexual, sino que se centra en las diferencias étnicas. El credo de la diferencia se lee en forma de oración en los cultos, lo realizan frecuentemente entre el sermón y la eucaristía. Los credos son afirmaciones que representan las creencias básicas del cristianismo, es decir, son confesiones de fe que afirman la pertenencia a la iglesia universal. Entre ellos, y el más importante, se encuentra el credo apostólico que en algunas iglesias cristianas (católicas e iglesias

⁹ El autor es Luiz Carlos Ramos. Para más información sobre el CLAI (Consejo Latinoamericano de Iglesias) Cf., https://www.reddeliturgia.com/quienes_somos.html

protestantes históricas) lo recitan en sus liturgias. No son solo repeticiones de orantes, existe una razón antropológica detrás de estas declaraciones. Evangelista Vilanova (1987), experto en la historia de la teología cristiana, considera los credos como “expresión de algo <<vivido con sentido>>”, lo mismo los credos bíblicos como los que pertenecen a la historia de la iglesia. La palabra del credo, palabra de confesión, va siempre precedida de una vivencia que quiere expresarse y que, a través del lenguaje, puede ser compartida” (p. 116).

La intención del “credo de la diferencia” es clara, remover los credos tradicionales porque invisibilizan a los creyentes LGBTI. El credo de la diferencia empieza de forma tradicional con el “Creo en Dios Padre” y terminan con “Creo en la equidad” “Creo que somos idénticos”. Es una oración congregacional eficaz porque lo verbalizan en cada culto dominical, así van afirmando y socializando -ideológicamente- un credo representativo, inclusivo e incluyente. Aquí han asumido activamente la frase, ya popularizada: Lo que no se nombra no existe. Disputan el lenguaje creando nuevas formas de referencia simbólica.

Si se observa, el credo de la diferencia está contextualizada con los conflictos actuales y en consonancia con los derechos humanos. Es un discurso que predica la universalidad y la igualdad del género humano. Sobre todo, está diversamente corporalizado: “Dios humano”, “cuerpos abatidos”, “pueblos, blancos, negros, amarillos”, “personas homosexuales, lesbianas, transexuales”, “idénticos en el color de sangre”. Posiblemente la Comunidad desee impregnar en el credo -apostólico-cristiano un elemento fundamental de su dinámica y despliegue litúrgico: el reconocimiento. Tema que abordaremos con detenimiento en el siguiente capítulo porque está vinculado con la problemática de las identidades sexuales.

El credo y los demás símbolos religiosos cristianos no son negados en la Comunidad; al contrario, siguen siendo parte de la vida litúrgica pero con transformaciones que generan diversas apreciaciones de los participantes. Por un lado, una rápida aceptación; sin embargo, también produjo al principio un rechazo de algunos miembros de la Comunidad. Los símbolos cristianos son desheterosexualizados con la inclusión de símbolos de la comunidad LGBTI, pero sobre todo, con la participación misma de la diversidad sexual como administradores del culto. Ellos son los sujetos protagónicos, los nuevos gestores del culto arcoíris. El liderazgo comprende su

relevancia porque, por medio de los rituales y símbolos, se transmite un *habitus* (en el sentido bourdiano), vital para definir las fronteras identitarias de los creyentes LGBTI, que no está exenta de conflictos, porque están reconciliándose, no solo con sus creencias religiosas, sino, también, con su propia sexualidad.

Este punto sobre la reconciliación es importante, porque este espacio apropiado - conquistado- por medio de los dispositivos litúrgicos y por medio de la participación protagónica de los propios congregantes en la actividad ritual, consigue que los participantes se sientan incluidos; integrados en la práctica religiosa cristiana desde su propia diversidad sexual. El despliegue ritual y simbólica de la Comunidad genera lo que Turner (1988) denominó, *comuni3n (communitas)*. Un lugar confesionalmente liminal, elemento necesario para la integraci3n de los diferentes grupos sexuales.

CAPÍTULO III

RECONOCIMIENTO DE LAS IDENTIDADES SEXUALES EN LA VIDA CONGREGACIONAL DE LA COMUNIDAD

Este capítulo analiza el papel de la vida congregacional y litúrgica de La Comunidad El Camino en la construcción y afirmación de las identidades sexuales. Revisaremos primeramente algunos recorridos biográficos para entender el surgimiento de La Comunidad, especialmente el proceso de búsqueda de un espacio religioso donde las personas con una orientación no-heterosexual puedan expresarse libremente. En segundo lugar, observaremos el papel de la clase social en la configuración identitaria de la Comunidad. Analizamos con especial interés la compleja relación de los diversos grupos de la diversidad sexual en el espacio religioso, así como su sello distintivo. Finalizamos con la descripción del impacto de las actividades religiosas de la Comunidad en la vida emocional y social de los participantes. Se tomará, también, en cuenta las actividades en la esfera pública.

3.1. Los testimonios de los creyentes homosexuales.

En la publicación *De Amores y Lucha. Diversidad sexual, derechos humanos y ciudadanía* (2001), algunos de cuyos capítulos he citado en la primera parte de esta tesis, los y las autores explican las difíciles experiencias de la comunidad LGBTI en Lima. Desde problemas de autoestima hasta la compleja construcción de identidades y la violencia que sufren en el espacio público por su orientación sexual (gais, lesbianas, trans). Este escenario complejo para la comunidad LGBTI se agudiza cuando sectores de las iglesias, especialmente evangélicas, irrumpen en el espacio público con un discurso cristiano homofobizado (Fonseca, 2015). Con razón el antropólogo español Antonio Langarita (2015) en una investigación sobre lugares de

interacción sexual en la ciudad, señaló: “La ciudad derrocha heterosexualidad por doquier, reproduce las lógicas binarias de los cuerpos masculinos y femeninos que ocupan tanto el espacio público como el privado e íntimo” (p. 21). En este escenario, la construcción de identidades en espacios públicos resulta un desafío titánico para la comunidad LGBTI.

En este contexto debemos ubicar los testimonios de vida de tres informantes -los primeros líderes fundadores- en su búsqueda de un espacio cristiano que permita la reconciliación entre la identidad sexual y la fe cristiana. Son ellos quienes impulsaron la fundación de la Comunidad. El informante y líder fundador, Santiago, quien proviene de una iglesia pentecostal, con presencia en todo el país, así como de una familia de pastores, narró en nuestra entrevista su profundo compromiso con la actividad eclesial al punto de asumir liderazgos nacionales a muy temprana edad. Santiago, estudió en una importante universidad privada en Lima mientras asistía comprometidamente en su iglesia local. Sin embargo, gradualmente empezó a desvincularse de su actividad eclesial por causa de su orientación sexual: “En el 2001 decido dejar mis cargos, dejar todas las responsabilidades en la iglesia, básicamente por el tema de mi orientación porque era (algo) que lo había procesado muy internamente” (entrevista, 11 de septiembre de 2015). Nuestro informante señaló que le costó dejar el compromiso eclesial porque desde muy pequeño había participado activamente.

En esa misma entrevista le pregunté si estuvo buscando un espacio eclesial en la cual pudiera expresar libremente su identidad. Respondió afirmativamente, él empezó a buscar iglesias con una orientación progresista, entre ellas: iglesia metodista, iglesia anglicana, iglesia luterana. Visitó estas congregaciones pero no se sintió cómodo y para el año 2006 detuvo su búsqueda de un espacio eclesial tolerante a la diversidad sexual. Sin embargo, en el año 2008 conoce a un médico gay, a quien llamaremos Lizardo, de tradición evangélica. Coinciden con sus búsquedas religiosas y deciden reunirse, junto con otros invitados, en la casa de Santiago, con la finalidad de, primeramente, compartir experiencias; después decidieron tener reuniones de lectura bíblica y oración. Posteriormente, el grupo empieza a crecer y deciden fundar la Comunidad El Camino.

Nuestro segundo entrevistado, Jacobo, quien fue el primer católico en integrar a la Comunidad, contó que desde muy pequeño sintió su vocación sacerdotal: “Mi vocación es medio extraño, pues como te digo no es una familia devota, no es particularmente ligada a la religión; pero yo siempre quise ser sacerdote” (entrevista, 18 de septiembre de 2015). Decidió estudiar en un seminario católico de una congregación religiosa. Estuvo cinco años (1985-1990) preparándose pero en ese lugar tuvo una experiencia desagradable por su orientación sexual, terminaron acusándolo y él salió con un fuerte sentimiento de culpa. Jacobo se retiró a pedido de sus superiores y después decidió estudiar otra carrera en una importante universidad pública. Sin embargo, su búsqueda de un espacio para ejercer su vocación sacerdotal no se detuvo:

Si, continué buscando un espacio vocacional, pero tuve mala suerte después que salí del seminario, porque cargaba tanta culpa, que me confesaba de esto, yo buscaba de pronto alguien que me de respuesta, que me tranquilice al respecto, pero lo que encontraba al respecto era confesores que aprovechaban la situación. (entrevista, 18 de septiembre de 2015)

Jacobo relató sus experiencias de acoso que sufrió en los espacios religiosos católicos. Él terminó desencantado de la vida religiosa. Pero su inquietud religiosa y espiritual - como él mismo subraya- le llevó a buscar explicaciones en otras corrientes filosóficas y orientales: Hinduismo, Yoga, Reiki (fines de los 90s). No se sintió cómodo con ellas, especialmente con el Sahaja Yoga, porque, como Jacobo señaló: “(en) ciertos escritos, se trataba la homosexualidad como una enfermedad, una distorsión de la energía” (entrevista, 18 de septiembre de 2015). Aunque había descartado la búsqueda de espacios cristianos, a finales del año 2008 o principios del año 2009 conoce a Lizardo, el médico amigo de nuestro informante anterior, quien le invita a participar en El Camino, lugar donde empieza a reencontrarse y reconciliarse con el cristianismo. Después se convertirá en uno de sus pastores.

Por último, Felipe, comunicador de profesión y activista LGBTI, quien actualmente trabaja en una ONG de derechos de la diversidad sexual en Lima. Al igual que los informantes anteriores, él también estuvo en la búsqueda de un espacio religioso inclusivo. Proviene de una iglesia evangélica carismática, un movimiento religioso no denominacional donde la institucionalidad eclesial es bastante frágil y el poder recae en el carisma del pastor. Afirma que guarda buenos recuerdos de su iglesia donde ingresó en su adolescencia por medio de una experiencia de conversión. Desde su

llegada a Lima (de una provincia del sur) en 1995 empezó a buscar comunidades para afianzar su orientación sexual. Así empieza a comprometerse en espacios de activismo LGBTI. Su búsqueda no se detuvo con el activismo porque para él la espiritualidad es significativa para la vida. Felipe señala esta necesidad de la espiritualidad de la comunidad LGBTI que resultaba y resulta frustrante por causa de la nula aceptación en las iglesias:

Nos han arrebatado la capacidad de vivir la espiritualidad [...] Y aún hasta hoy las iglesias o comunidades de fe más reconocidas de pronto no abrigan a la comunidad LGBTI, siguen teniendo resistencias [...] yo creo que a nosotros en principio es algo que nos han arrebatado desde siempre. Osea, crecemos, nacemos en un mundo donde la espiritualidad nos es negada. (entrevista, 21 de septiembre de 2022)

Por esta razón Felipe, en el año 2006 intentó contactarse con una iglesia para la diversidad sexual de EEUU (*Metropolitan Community Church*)¹⁰ con la intención de saber si tenían planeado abrir una iglesia en el Perú. Su búsqueda tuvo logros cuando en el 2008 averiguó que un grupo de evangélicos gay se reunían en una casa en el centro de Lima, era el lugar donde primigeniamente se reunían los primeros participantes de la Comunidad El Camino que antes se llamaban Amigos Evangélicos Gay. Decidió asistir y desde ese momento se comprometió con el proyecto que estaban iniciando.

Los tres testimonios revelan la búsqueda de un espacio religioso que los reciba sin la reprobación tradicional de las iglesias cristianas a causa de su orientación sexual. También revela que la vida religiosa no es un tema marginal en sus vidas sino, al contrario, central, como afirma Felipe: “Yo no abandonaba mi ser cristiano porque yo acepté a Jesucristo como a los 13 o 14 años en [...]” (entrevista, 21 de septiembre de 2022). La religión ha marcado la vida de los entrevistados a tal punto que deciden construir un espacio religioso cristiano, primeramente para hombres gais. Por esta razón, antes del año 2009, el pequeño grupo que se reunía cada 15 días en una de las casas de los fundadores, se llamaba Amigos Evangélicos Gay. Este es un dato significativo porque, según los entrevistados, los grupos sociales de la comunidad LGBTI buscan, preferentemente, espacios de su propia orientación sexual. Y el grupo

¹⁰ Es considerado la primera iglesia cristiana en EEUU, formalmente fundada para la comunidad LGBTI https://en.wikipedia.org/wiki/Metropolitan_Community_Church

primigenio de la comunidad tenía pensado crear un espacio entre iguales, por eso el nombre alude a un grupo gay. Esta complejidad sobre la propia identidad va a generar problemas cuando ingresan a la Comunidad otros grupos sociales-sexuales diferentes.

También en los testimonios se revela la compleja relación entre la orientación sexual y la práctica cristiana. Cuestión que genera una búsqueda personal y constante de un espacio mucho más amigable. Según los entrevistados, la conciliación entre práctica de fe y homosexualidad les causaba conflictos. Según Felipe: “Yo venía ya con esa búsqueda y yo decía por qué a otras personas no les hace ruido su orientación sexual con su ser religioso o su ser cristiano y por qué a mí, por qué en este lado del continente, si nos tiene que hacer ruido” (entrevista, 21 de septiembre de 2022). Nuestro informante reflexiona sobre su devenir y búsqueda de un espacio religioso inclusivo y revela los conflictos internos que produce la experiencia religiosa cristiana con su orientación sexual.

Debemos resaltar dos cosas del testimonio. Primero, la frase coloquial “hace ruido”, supone una situación que no cuadra y, por tanto, crea cierta incertidumbre. Podríamos afirmar que son sujetos liminales donde la primera socialización de los símbolos religiosos no les genera sentido, sino al contrario, disarmonía a causa de las propias creencias religiosas que rechazan la orientación no-heterosexual. Segundo, sorprendentemente esa disarmonía no produce el distanciamiento religioso del sujeto sexual, porque la religión para nada es un tema marginal, al punto que el entrevistado ontologiza la religión en términos de “ser religioso/ser cristiano”. Entonces, la solución para ellos no es el deshecho de las tradiciones religiosas, sino la búsqueda de un nuevo espacio religioso donde puedan experimentar la conciliación entre sexualidad y fe cristiana.

Concluyo esta primera parte con dos observaciones. Primero, es sumamente interesante lo paradójico de la vivencia religiosa y la afirmación de las identidades sexuales, porque la religión cristiana sostiene valores heteronormativos por tanto puede ser considerada un obstáculo para el avance de los derechos sexuales. Además, la experiencia religiosa logra transmitir una referencia de sentido fundamental y justamente esta socialización genera conflictos internos cuando las personas LGBTI desarrollan una mayor conciencia de su orientación sexual. Si bien es cierto, muchos optan por alejarse de la referencia cristiana y asumen posiciones agnósticas o ateas,

existen personas LGBTI que deciden seguir con la experiencia religiosa de manera privada. O continuar en sus iglesias tradicionales evitando “salir del clóset”. Otros, permanentemente, buscan o crean espacios religiosos donde su orientación sexual no sea un impedimento para participar plenamente de las liturgias y prácticas cristianas.

Segunda observación; la Comunidad El Camino no es la primera experiencia de fundación de una iglesia para la diversidad sexual. Nuestros informantes, Jacobo y Felipe, coinciden que en los años 90s surgió una experiencia de un espacio religioso LGBTI. Fue un esfuerzo católico que no duró mucho tiempo. Esta experiencia como la de La Comunidad tienen una característica en común, a pesar de las diferencias confesionales, son esfuerzos de hombres gays cristianos. No he escuchado de esfuerzos desde la comunidadlésbica. Son los hombres homosexuales quienes deciden disputar los espacios religiosos, que en su mayoría están administrados, también, por hombres, pero con una hegemonía heterosexual. Pues obviamente hay una prevalencia de la identidad sexual y de género que, justamente, va a generar conflictos identitarios cuando diversos grupos de la comunidad LGBTI empiezan a integrar la Comunidad El Camino. Antes de analizar este asunto, prestemos atención a la intersección de clase social.

3.2. Sexualidad y clase social.

El líder-fundador, Santiago, señaló en la entrevista un detalle importante sobre la posición social de los integrantes en los inicios de La Comunidad. Según Santiago: “el primer grupo era también un grupo además de evangélico, conservador en lo teológico y en lo ideológico; o sea [...] ellos se asumían de un sector incluso social, vamos a decir, de clase media” (entrevista, 11 de septiembre de 2015). La afirmación de nuestro entrevistado se demuestra cuando empezamos a observar a los participantes y líderes de la Comunidad. La mayoría son profesionales. Aún más, dos mujeres transexuales que participan en la Comunidad, tienen estudios universitarios concluidos. Una sustenta sus gastos diarios con su profesión y la otra, por medio del arte. Es un dato significativo porque las personas trans son uno de los grupos más excluidos de la comunidad LGBTI, a menudo empujadas al trabajo sexual para la sobrevivencia.

En el primero capítulo presente un cuadro (Cuadro 4), elaborado a partir de la encuesta del 03 de octubre del 2021, sobre la composición social de los participantes. El perfil

de los encuestados es una muestra significativa para el análisis. De los 13 encuestados, 12 tienen estudios superiores. Todos con trabajo, un par de ellos independiente y los demás ejerciendo sus carreras. 8 de ellos viven en distritos considerados de clase media. Los líderes de la Comunidad también comparten las mismas características, son profesionales que ejercen sus carreras y también viven en distritos de clase media.

La antropóloga Angélica Motta (2001) realizó una investigación sobre la construcción de identidades de jóvenes homosexuales en Lima considerando dos referentes discursivos presentes en la cultura de ambiente, a los que llama “tradicional” y “moderno”. En esto influye la posición socioeconómica de los sujetos. Así, por ejemplo, los gays de un nivel socioeconómico bajo se identifican y viven su homosexualidad desde la referencia tradicional. Motta define el discurso tradicional de la siguiente manera:

Hemos denominado “tradicional” al discurso a través del cual se propone una vivencia de la homosexualidad inscrita en esquemas de género heterosexuales tradicionales establecidos. El homosexual tendría que definirse en relación a ciertos atributos femeninos en diferentes niveles tales como: manejo del cuerpo (forma de vestir, de peinarse, de bailar, de caminar y gestualidad en general), relaciones de pareja, roles sexuales, actividades laborales e intereses en general. (p.145)

Motta advierte que en ambos estratos sociales se encuentran los dos discursos; sin embargo y con ciertos matices, los jóvenes del nivel socioeconómico bajo se sienten identificados con los estereotipos tradicionales. Es decir, la aspiración a comportarse “femeninamente” o amanerado, sexualmente pasivo y, en algunos casos, travestismo. Por otro lado, se encuentra el grupo socioeconómico medio quienes se sienten más representado por el discurso moderno. Motta lo define así:

El discurso moderno, por otro lado, se apoya en gran medida en las propuestas del movimiento internacional reivindicativo de los derechos de las personas homosexuales [...] a nivel de relaciones de pareja existe un rechazo a inscribirse dentro de los esquemas heterosexuales tradicionales establecidos, a la existencia de un componente femenino y otro masculino [...] A nivel sexual se rechaza el esquema activo/pasivo con roles fijos para cada componente de la pareja. Este discurso estaría asociado a una imagen de gay fundamentalmente masculino [...] El mayor impacto del discurso moderno en los estratos medios probablemente se deba a una tendencia general que permite, a quienes tienen mayores recursos, acceder en mejores términos a los beneficios de la globalización, entre ellos el acceso a los contenidos incluyentes, modernos y democráticos de la cultural global. (p.146-147)

El discurso moderno es cercano a los jóvenes con mayor acceso tanto a la educación como al poder adquisitivo. Es interesante observar cómo varían las implicancias ideológicas de la identidad en los jóvenes gais según la clase social. En cuanto al caso de la Comunidad el Camino, ellos son muy cercanos al discurso moderno, también con sus propios matices; sin embargo, si bien los participantes pertenecen a la clase media baja, esto no supone que hayan abrazado los valores del discurso moderno. Asumen claramente una imagen de gay masculino y por sus posiciones y vínculos sociales, tienen mayor acceso a la información sobre los derechos de la diversidad sexual. Recuerdo haber visto solo en un par de oportunidades a travestis o gais con un manejo del cuerpo “femenino” en los cultos dominicales. Sin embargo, la mayoría tienen la imagen de gais fundamentalmente masculinos, como señala Motta para el discurso “moderno”.

Debemos advertir cierta flexibilidad en el planteamiento sobre los referentes tradicionales o modernos, porque muchos de los participantes acceden a discursos relacionados con el referente moderno cuando asisten a la Comunidad. Es decir, la congregación socializa y transmite un discurso relacionado con los derechos sexuales. El hecho mismo de cubrir la cruz con un ícono del activismo LGBTI, expresa la cercanía con el discurso moderno, por tanto, este espacio religioso se convierte en un lugar referencial para nuevos discursos identitarios. Eso sí, lo tradicional y lo moderno están presentes, con sus propios matices en la congregación, cuestión que va a generar conflictos en torno a las referencias identitarias, sexuales y religiosas.

Concluimos este punto considerando que la clase social no garantiza la promoción de un espacio respetuoso de las identidades; al contrario, cuando ingresaron otros grupos de la diversidad sexual, especialmente las personas trans, se produjo un conflicto, porque son cuerpos e identidades lejanas del ideal masculino (o femenino). Esto demuestra que las identidades sexuales no se liberan de las determinaciones culturales del binomio: hombre-mujer. Sin embargo, observamos un desarrollo interesante de las diversas expresiones sexuales cuando la Comunidad El Camino decide abrir un espacio litúrgico de una *ecumenidad-inclusiva sexual*. Y justamente, por esta razón se generan conflictos entre los diferentes grupos de la diversidad sexual. Según los entrevistados, no se conocen precedentes en el Perú de lugares de reunión o encuentros ecuménicos-inclusivos de todos los grupos de la comunidad LGBTI. La misma

diversidad y apertura de la congregación hace inevitables los ocasionales desencuentros entre sectores de la comunidad.

3.3. Espacio y encuentro de las identidades sexuales.

En la investigación se observa claramente un axioma fundamental de la antropología: las identidades se construyen. Y en el caso de los participantes de la Comunidad, el proceso de construcción de sus identidades no se detiene. El ritual y el espacio de la Comunidad El Camino permiten experiencias de libre expresión de los cuerpos, pero esta experiencia va acompañada de los conflictos propios de la excepcionalidad del lugar: credos y oraciones no-heterosexuales, colores del arcoíris LGBTI cubriendo los símbolos sagrados del cristianismo, participantes gais, lesbianas, trans y pastores o curas gais. Entonces la relación entre espacio religioso “inclusivo” e identidad pasa por procesos disonantes.

3.3.1. Espacio de conflictos.

En las entrevistas descubrí un detalle revelador cuando planteamos la siguiente pregunta a María, la primera lesbiana de la Comunidad: “En tus primeras participaciones en la Comunidad, ¿qué es lo que más te llamó la atención?” Ella respondió: “En realidad yo llamé la atención porque, en realidad, todos eran varones y yo era la única chica” (entrevista, 17 de abril de 2022). La informante lleva cerca de 12 años participando en la Comunidad. Ingresó cuando la congregación ya se había institucionalizado. Y cuando ella ingresa, la Comunidad realizaba sus cultos en un local alquilado en un distrito de clase media alta. En la entrevista, su respuesta me sorprendió porque esperaba una respuesta similar a los demás entrevistados, quienes afirmaron que sus primeras visitas al culto de la Comunidad les llamó la atención los rituales, los símbolos, la predicación o la propia participación de creyentes LGBTI.

Sin embargo, las entrevistas fueron revelando los procesos complicados de afirmación identitaria cuando ingresan personas homosexuales no-gais. Por esta razón, para María, ella fue la que llamó la atención en sus primeras participaciones en el culto. Los informantes líderes fundadores coincidieron al admitir los conflictos causados por abrir el espacio religioso a los diversos grupos de la comunidad LGBTI. Según Jacobo,

los primeros conflictos surgieron en el año 2010 cuando ingresaron las primeras lesbianas. La razón es sumamente interesante:

Porque había gais y es que dentro del ambiente LGBTI no existe esto. Los gais están por un lado, las lesbianas por otro; y hay prejuicios también. Claro, se habla de gais, entonces se habla de escándalos, de afeminamiento. Se habla de lesbianas, se habla entonces de violencia, agresividad, machismo. Entonces hubo un chico que lo dijo abiertamente, pero había varios que pensaban igual. Si acá llegan mujeres yo me voy, entonces nosotros dijimos, como comunidad cristiana no podemos cerrar la puerta a nadie. Si esta es una comunidad cristiana tiene que estar abierto para todos. (entrevista, 18 de septiembre de 2015).

El informante Santiago también mencionó sobre la incomodidad de un grupo, especialmente evangélicos -eran mayoría en esa época- con el cambio que estaba experimentando la Comunidad ante el ingreso de las mujeres lesbianas. Ellos sentían que la congregación se estaba abriendo demasiado. Estos datos nos conducen a pensar que en la “cultura de ambiente” homosexual, las fronteras identitarias están visiblemente marcadas entre los distintos grupos: gais, lesbianas, trans. Por tal motivo, Santiago declarará en la entrevista que “hay características muy particulares en el espacio gay” (entrevista, 11 de septiembre 2015). Entonces, podemos deducir que el espacio lésbico también tiene sus propios marcadores identitarios y territoriales.

Es muy esclarecedor la entrevista con Felipe, también uno de los líderes fundadores de la Comunidad. Primero, el coincide con los informantes anteriores:

Hay un temor de determinados grupos gais en las que yo soy gay, me junto con gais, mi mundo es gay y todo mi alrededor es gay [...] llegó gente a decir, yo me voy si vienen las lesbianas, yo me voy [...] y con las trans fue peor (entrevista, 21 de septiembre de 2022).

Segundo, ante este escenario le planteé una pregunta para esclarecer estas susceptibilidades entre los grupos de la diversidad sexual: “¿Existe fuera de este espacio religioso, lugares en la cual se encuentren todas las diversidades gais, lesbianas y transexuales? ¿O es más bien, muy común que cada uno tenga su propio espacio por separado?” A lo que Felipe, respondió:

El movimiento LGBTI (en) concreto y las comunidades están formadas donde los gais se reúnen con los gais, las lesbianas con las lesbianas y las trans con las trans, los trans con los trans, porque realmente si estamos fragmentados [...] cada identidad siempre está marcando sus propios territorios. Hay una nueva corriente, pero es reciente, intenta mezclar [...] pero eso

no ha sido siempre, incluso cuando existía el MHOL que hacían reuniones semanales. Antes las ONGs tenían reuniones semanales, donde la gente se reunía [...] pero las trans no iban y los trans ya ni te digo y las lesbianas tenían sus propias reuniones, y los gais tenían sus propias reuniones también. (entrevista, 21 de septiembre de 2022)

Es sumamente relevante la afirmación sobre la demarcación de los territorios; cada identidad marca su propio territorio. Entonces resulta un desafío reunir y convivir semanalmente con diversas identidades habituadas a reconocerse solo entre sus pares de la misma orientación sexual. En la misma entrevista, Felipe resaltó que solo en la Marcha del orgullo LGBTI logran reunir a todas las diversidades sexuales.

En el caso del ingreso de las personas trans también activó aquellos prejuicios presentes en la población homosexual. Santiago reconoce la incomodidad del grupo cuando ingresó la primera personas trans. Según su testimonio, con la aceptación de las personas trans, los primeros congregantes sentían que se estaba incluyendo a gente extraña para ellos. Jacobo detalla más la problemática. Para él, el conflicto no era que ingresen sino el salir con ellas (trans). Lo explica así:

[...] o sea de pronto, ya estamos acá dentro de las cuatro paredes y eso fue uno de los temas de reflexión. O sea, ya cuan realmente cristiano somos, somos inclusivos, aceptamos a la gente mientras la puerta esté cerrada, pero si tenemos que salir, participar, caminar por la calle, ir a comer con alguien trans, ahí sí no podemos. Hasta donde llega nuestro cristianismo, hasta donde llega nuestra inclusividad. Y algunos dijeron que no se sentían cómodos”. (entrevista, 18 de septiembre de 2015)

Está marcadamente presente la territorialidad, donde los extraños son las personas trans. Aunque se les puede aceptar en un espacio privado, más no así en el espacio público. Aquí resulta pertinente la relación que propone Butler (2002) entre identificación y abyección. Plantea que desde la matriz heteronormativa se generan cuerpos e identificaciones abyectas; seres repudiables. Butler señala: “En este sentido, pues, el sujeto se constituye a través de la fuerza de la exclusión y la abyección, una fuerza que produce un exterior constitutivo del sujeto [...]” (p. 20). En el testimonio del informante Simón, él relató que las trans prefieren participar en las células porque tienen miedo de asistir al culto principal de la Comunidad. Son reacciones justificadas por el desprecio y marginación de una sociedad heteronormativa, exclusiones también replicadas en la comunidad LGBTI.

Los testimonios de los informantes son sumamente esclarecedores con relación al encuentro con las diversas identidades sexuales. Muestran que los conflictos entre las diversas identidades sexuales tienen sus propias complejidades al margen de la experiencia particular de la Comunidad, pero, lógicamente, se expresa en ella. Según los informantes, la comunidad LGBTI no ha podido crear un espacio común en el cual puedan construir sus identidades donde la tensión sea un elemento fundamental porque, finalmente, las identidades se van construyendo en una relación de oposición con un otro distinto. Sin embargo, esa otredad (lesbianas, trans) es evitada porque son consideradas extrañas. En este sentido es un desafío para la congregación y, a la vez, resulta paradójico que sea el espacio religioso el impulsor de un territorio compartido; un nuevo lugar de encuentro y diálogo *ecuménico* -con sus naturales tensiones- de las diversas identidades sexuales.

Este elemento ha sido un hallazgo en la investigación porque los testimonios, especialmente los más comprometidos con los derechos de la diversidad sexual, han informado sobre la difícil tarea de construir espacios *ecuménicos* para los diversos grupos LGBTI, al margen de la Marcha del Orgullo.

3.3.2. Espacio de ecumenismo inclusivo-sexual.

La apropiación simbólica del espacio religioso significó todo un desafío en el plano de las identidades para los grupos sociales poco habituados a la interacción de las diversas identidades sexuales. Sin embargo, fue la convivencia litúrgica, la plena participación en los rituales religiosos como la vocación pública de la congregación, las que ayudaron a consolidar elementos mínimos de convivencia, creando un espacio de comunión -con sus tensiones- donde todos los sujetos (gais, lesbianas y trans) participan protagónicamente en la administración del culto.

El espacio creado es entendido en términos *ecuménicos* e *inclusivos*. Aparentemente son dos conceptos autónomos, independientes, procedentes de dos campos distintos: religión por un lado y derechos, por el otro. Pero en uno de los cultos dominicales (23 de octubre, 2022), en la parte final de la liturgia cuando frecuentemente informan sobre las actividades; Santiago, el líder, explicó que el ecumenismo de la Comunidad no sólo era confesional, es decir, un encuentro con las diversas confesiones religiosas sino, también, un encuentro con las diversas orientaciones sexuales. Entonces, el concepto

ecumenismo trasciende del campo religioso al campo de la diversidad sexual para connotar inclusividad, en el sentido de encuentro litúrgico de las diversas identidades sexuales.

Es interesante el papel del lenguaje en la congregación porque la categoría ecumenismo, de acuerdo con Theo Buss (1996), proviene del término griego οἰκουμένη (*oikoumene*) cuyo significado es “el **mundo habitado** en el que coexisten diversos pueblos, con diversas lenguas, culturas y religiones” (p. 174). Pero en los tiempos modernos, según Justo González (2010), el ecumenismo “se ha asociado más directamente con el intento de establecer relaciones más estrechas, y quizás hasta unidad, entre las diversas iglesias en todo el mundo” (p. 93). En el espacio religioso de la diversidad sexual, el ecumenismo adquiere un nuevo sentido, no está exclusivamente preocupado del encuentro entre las diferentes confesiones de los participantes, sino del encuentro entre las diferentes identidades sexuales. La imagen “mundo habitado” es oportuna para el análisis porque, coincidentemente, la Comunidad ha conseguido apropiarse de un espacio en el campo de la religión, convirtiéndolo, gracias al despliegue de su propio ritual-simbólico litúrgico, en un territorio habitable (ecuménico) para la comunidad LGBTI. Observemos entonces los procesos de construcción y afirmación de las identidades cuando los creyentes gays, lesbianas y trans ingresan y participan en la Comunidad.

En la encuesta del 03 de octubre del 2021, se les preguntó sobre sus primeras impresiones cuando empezaron a participar en el culto dominical (Anexo 1) y en las células (Anexo 2). En ambas, las respuestas coinciden. Si bien es cierto, el espacio del culto dominical y de la célula son lugares que suscitaron conflictos por traspasar las fronteras territoriales-identitarias, posteriormente se fueron consolidando como lugares de acogida, así lo indica la encuesta (ver Anexos): hermandad, hospitalidad, alegría, tranquilidad, confraternidad. Uno de los encuestados asocia el culto dominical con su casa, él lo percibe como un espacio seguro. A otro le sorprendió la diversidad de confesiones presentes en un solo lugar: católicos, evangélicos y mormones. A un encuestado le impresionó la participación activa de los integrantes en la célula, en sus propios términos: “oraban unos a otros y planifican actividades para el autofinanciamiento” (Anexo 2).

También se planteó en la misma encuesta, una pregunta sobre las motivaciones para participar en la Comunidad: “¿Qué te motivó a participar en la CCEI El Camino?”. Uno de los encuestados respondió: “Lo que me motivó asistir a la Comunidad el Camino fue poder encontrar un espacio donde las personas gais, lesbianas, bisexuales, transgénero, etc. podamos reunirnos a cantarle a nuestro padre Dios. Sin sentirnos discriminados o limitados” (Anexo 4). La respuesta muestra la construcción de un espacio donde los diversos “territorios” identitarios se encuentran para participar activamente en un culto cristiano. Son extraños, pero finalmente, en la ritualidad (cantar/orar/comulgar) logran reconocerse desde, justamente, la otredad sexual y religiosa. Otro encuestado sintetiza su motivación de la siguiente manera: “La visión ecuménica e inclusión” (Anexo 4). Hay una conciencia de la naturaleza -ecuménica- del espacio. Este es un elemento importante para el compromiso con la Comunidad. Otras respuestas refuerzan la idea de inclusión: “encontrar a Dios inclusivo/diversidad e inclusión de la fe cristiana/religión inclusiva”. Todas ellas asociadas al espacio diverso. Cabe resaltar que el discurso de la inclusión de la Comunidad deviene justamente de la experiencia ecuménica, del ingreso, integración y encuentro de diversos grupos sociales en un solo espacio.

A pesar de las tensiones, la congregación consolida un marcador religioso propio donde lo *ecuménico e inclusivo* va tomando forma en la vida de los congregantes. Así van apropiando y transformando un espacio hostil -el religioso- a un lugar de acogida; en palabras del encuestado del párrafo anterior: “Sin sentirnos discriminados o limitados” (Anexo 4). Según los testimonios, este aspecto será fundamental a la hora de evaluar el impacto que tiene la Comunidad en su identidad sexual.

3.4. Impactos vitales del espacio religioso.

Hemos descubierto varios impactos del espacio religioso en la vida de los participantes, especialmente con su cotidianidad identitaria. Veamos dos de ellas. Primero, el espacio les permite la libre expresión de sus cuerpos; ellos se mueven y hablan sin restricciones. Segundo, la Comunidad promueve un espacio de aprendizaje sobre las diversas identidades sexuales. El tercero será analizado de forma independiente porque es un aspecto fundamental en la experiencia de los congregantes, referente a la reconciliación con su propia identidad acompañada de la reconciliación religiosa.

3.4.1. Espacio de libertad.

Uno de los impactos reconocidos por la mayoría de los participantes es el efecto que consigue la Comunidad en sus propios cuerpos y creencias. En este espacio se sienten libres de expresar y expresarse. En la encuesta (03 de octubre del 2021) planteé un par de preguntas sobre la libre expresión en los espacios del culto y las células; me pareció importante abordarlas porque son pocos los espacios seguros donde la comunidad LGBTI puede expresarse libremente. Las preguntas son las siguientes: ¿El ambiente del culto dominical ¿te ha permitido expresar con libertad tu identidad sexual? ¿Por qué? (Anexo 5) y Las células ¿te han permitido expresar libremente tu identidad sexual? ¿Por qué? (Anexo 6).

Lo encuestados responden positivamente a ambas preguntas, pero debemos notar la singularidad del culto dominical. En la pregunta sobre el ambiente del culto principal, las respuestas expresan una tensión ausente en las células. Básicamente manifiestan su simpatía con lugar porque pueden expresarse “sin temor a ser juzgados”. Veamos algunas respuestas: “Siempre podíamos expresarnos libremente porque nadie se burlaba del hermano o hermana”, “Si, por que nadie criticó mi forma de expresarme o de vestir”, “Puedo expresarme sin el temor que puedan estar en contra o puedan juzgarme” (Anexo 5). Es un lugar al margen de la vigilancia moral heteronormativa. Por eso resaltan el hecho de las burlas/criticas/juicios morales, porque son sujetos de la burla, hostigamiento y critica moral. Uno de ellos expresa sucintamente una realidad fundamental: “Mi sexualidad no está en discusion” (Anexo 5). El espacio del culto dominical les permite moverse con tranquilidad por cuestionas básicas como la respuesta del encuestado, la orientación sexual no es un tema de debate ni de vigilancia. Resulta interesante que los encuestados expresen estos sentimiento en el espacio del culto dominical y no en las células, probablemente el culto principal se haya convertido en un espacio institucionalizado y, además, de mayor concurrencia y presencia de diferentes grupos sociales de la comunidad LGBTI.

En cuanto a la célula, es un espacio más íntimo y según uno de los encuestados: “las células son espacios más íntimos, aprendes de las experiencias de los demás y compartes las tuyas. Eso ayuda mucho a generar en uno un espíritu libre” (Anexo 6). Esta conducta menos restrictiva es el resultado de la convivencia -doméstica- de los diversos grupos donde aprender a respetarse a partir de las experiencias vividas. Uno

de ellos lo expresa: “Plenamente, no ha habido restricción alguna. Nos permiten contar nuestras experiencias de vida, cómo somos, cómo vivimos y cuáles son nuestras propias necesidades, es un espacio no solo de socialización y compartir el mensaje de Dios, sino también de empatía” (Anexo 6). El respeto, la empatía y el reconocimiento, son estas palabras que los propios encuestados manifiestan en su relación con los dos espacios citados. Están conquistando y creando espacios seguros y la libre movilización de sus cuerpos expresa tal seguridad.

En este mismo sentido, en una de las entrevistas a Felipe, él informó sobre una particularidad del comportamiento de los congregantes en el culto:

Yo no concibo que la gente rompa lo ritual [...] entonces la gente chacotea [...] yo le decía a Santiago; si por un ratito estuvieran en su antigua comunidad ¿harían estas cosas?, no lo harían, jamás. Pero llegan y todo lo quieren desordenar [...] Hay como mucho espíritu alegre y yo a veces lo sentía en el sentido de, claro, frente a tanta represión durante tanto tiempo, osea encontrar un espacio donde realmente puedas ser tu. (entrevista, 21 de septiembre de 2022)

Este comportamiento festivo lo he observado en varios cultos dominicales. Especialmente en los cantos celebrativos y al finalizar la liturgia, específicamente en los anuncios; sueltan una que otra carcajada o chistes entre ellos. No es usual este tipo de comportamiento en las liturgias tradicionales, sea evangélica o católica,. Felipe tiene razón; ante la represión que vive la comunidad LGBTI, son pocos los espacios donde puedan distenderse y expresarse libremente. La congregación, con su particular dinámica ritual y la resignificación de los símbolos cristianos, posibilita un espacio de seguridad. Este aspecto es fundamental. Conquistamos un nuevo espacio donde los administradores del culto son personas de la misma comunidad LGBTI, por tanto, estos gestores litúrgicos generan seguridad. Uno de los encuestados lo señala: “Al ver que los y las demás lo hacen, se siente cierta seguridad de hacerlo uno mismo (es como algo contagiante). Es como alimentarse del valor, espontaneidad y transparencia de los demás y ello te dura para toda la semana. La libertad de los demás me ha ido liberando a mí también” (Anexo 5). Observemos su respuesta. La seguridad del espacio permite a los congregantes expresiones de libre movimiento de sus cuerpos y ello se contagia. Esta metáfora médica indica la transmisión de un sentimiento de total seguridad que permite expresarse libremente porque como dicen los encuestados; en el espacio religioso de la Comunidad no se discute la sexualidad, ni se la juzga moralmente. En

una de las entrevistas, el informante David señaló la emoción que sintió cuando participó por primera vez en la liturgia dominical, se sintió plenamente libre:

Lloré porque podía estar en un lugar que podía cantar, alababa a Dios, a Jesucristo [...] sabiendo que todos los demás saben que yo soy gay, cantarle a Dios [...] sin temor que después alguien se vaya a enterar que soy gay, entonces estaba en mi plena libertad [...] de no sentirme juzgado de ninguna forma. (entrevista, 16 de marzo de 2022)

Las experiencias de represión y de homofobia suscitan los temores descritos en las respuestas de los encuestados y del informante David. No es una percepción. Según la investigación del colectivo *No Tengo Miedo* (2014) sobre el estado de la violencia hacia la comunidad LGBTI en Lima Metropolitana en el 2014, los espacios de mayor violencia se concentran en el hogar, con el 35.4% de casos y en el espacio público, 32.3%. En torno al tema de los espacios, según la investigación, uno de los derechos más vulnerados –además del derecho sexual- es el derecho a la ciudad, observado en un 29.2% de los casos. El diagnóstico afirma: “Esta vulneración compromete el derecho de la población LGTBIQ a transitar libremente por la calle, a desarrollar sus relaciones amicales y afectivas en los mismos espacios que las personas heterosexuales y a acceder a los mismos servicios que Lima Metropolitana provee a toda su población” (p. 33). De las violencias sufridas en más de la mitad de los casos, resulta evidente la sensación de miedo. La investigación concluye que el miedo “opera para mantener a la población LGTBIQ silenciada y además desemboca en aislamiento, la exclusión, la impotencia y la depresión” (p. 33). Con justa razón, Felipe afirma que el espacio de la Comunidad genera una sensación de libertad y alegría porque las personas de la diversidad sexual tienen pocos espacios seguros para hacerlo. Al apropiarse del espacio religioso, se apropian de un derecho tan reprimido, que en varias ocasiones los cultos se convierten en liturgias festivas.

En la encuesta (Anexo 5) descrita en párrafos anteriores, es importante resaltar la respuesta de una de las primeras mujeres lesbianas de la Comunidad, pues es totalmente distinta a las demás: “Más que identidad sexual, pues, siento que ello es relativo, siento que en relación a mi género, he roto mis barreras ortodoxas sacramentales, ya que como mujer me era impensable ser partícipe al lado del celebrante al momento de consagrar la eucaristía. Siento hoy hacer propio mi misión de bautizada a ser Rey, profeta y sacerdote” (Anexo 5). Ella resalta su condición de

mujer, es decir, los roles sociales establecidos, en este caso específico, sobre las mujeres en la participación de la eucaristía. Según ella, el culto dominical ha interpelado su participación tradicional en la liturgia, porque ella, en la Comunidad, ha podido participar en la administración de la eucaristía. Ella proviene de la Iglesia católica romana y, en esta tradición, solo los varones-sacerdotes administran el sacramento de la eucaristía. A las mujeres no se les permite. En cambio, en las iglesias protestantes, sean evangélicas o pentecostales, las mujeres tienen un mayor acceso al poder. Por esta razón, la encuestada, quien pensó antes en ser monja, sufrió un conflicto dogmático porque en la Comunidad se invita a una mayor participación de todas las identidades sexuales y de género en las tareas litúrgicas. Resulta interesante la invitación para asumir una mayor participación en la ejecución del ritual y cómo este aspecto influye en la afirmación de las identidades y en la consolidación de un mayor papel protagónico de grupos excluidos en la administración del culto cristiano.

No pasemos por alto el papel protagónico de los participantes. Este aspecto es fundamental a la hora de crear un espacio seguro. Uno de los encuestados menciona en su respuesta la importancia de la participación en las tareas del culto (Anexo 5), porque son los propios miembros LGBTI quienes administran la liturgia. Así como ver a una mujer lesbiana en el altar presidiendo la comunión impacta en relación con la identidad de género, de igual manera impacta a los hombres gais que sea un pastor o un sacerdote homosexual quien predique o celebre la eucaristía. A ello se suman los encargados de la música, los que dirigen las oraciones congregacionales y las lecturas bíblicas. En estas tareas las mujeres lesbianas también ejercen un rol protagónico. Y ya es usual ver en la liturgia a mujeres compartiendo la homilía.

3.4.2. Espacio de aprendizaje.

En los puntos anteriores hemos observado que el encuentro ecuménico de la diversidad sexual no es armónico. Los que han ingresado después de los primeros conflictos, señalan también sus propias tensiones. Según el informante Tadeo, encontrarse con diferentes grupos de la comunidad LGBTI en la liturgia dominical le produjo temor, pero también asombro:

Siempre el temor a lo nuevo, pero al mismo tiempo me asombró ver esa diversidad que también buscaban algo en común, lo que nos conectó a nosotros por más que cada uno tienen una

historia diferente [...] es saber que el Dios que siempre hemos creído, no nos condena, eso fue un lazo principal, que a todos nos ha unido. Poco a poco ha ido enseñando, si, a mí al principio aprendí porque también era un ignorante no sabía nada del tipo de orientación solamente sabía qué es gay, lesbiana y bisexual. Otros no las sabía, entonces comencé a aprender allí mediante los personajes que iban directamente al Camino y con ellos pude aprender un poco más de la diversidad. (entrevista, 13 de marzo de 2022)

El informante sintió un temor natural a la novedad, en este caso, a las diversas identidades sexuales. Sin embargo, el espacio religioso de la Comunidad también se convirtió en un espacio de aprendizaje de la diversidad sexual. Los conflictos identitarios planteados por el entrevistado a partir de la participación en la congregación se convierten finalmente en aprendizajes. Allí obtuvo mayor conocimiento por medio de la convivencia litúrgica, convivencia de la diversidad sexual. Es fundamental su argumento sobre el elemento cohesionador en medio de las diferencias, para él, primó el discurso del Dios inclusivo, un Dios que no condena.

En esa misma línea, el informante Andrés relató su experiencia cuando empieza a participar junto con otras identidades sexuales de la Comunidad:

Al principio incómodo, porque yo si tenía prejuicios, yo siempre había decidido juntarme con los que se me parecen, con mis iguales, con mis pares y la Comunidad de alguna manera, creo yo, forzó positivamente esa convivencia desde el amor hacia todas las personas, fue un aprendizaje porque fuera de lo religioso, fuera de lo espiritual yo tenía una decisión absolutista: no me junto con las chicas trans o con los gais más afeminados. Y desde esa experiencia yo vivía mi vida, yo elegía mis amigos. Y me costaba mucho porque mis amigos activistas [...] me decían no hay que ser así, hay que cambiar, y yo no lo entendía tanto, pero dentro de la Comunidad si lo llegué a entender porque el amor que siempre se mencionaba en las enseñanzas bíblicas es un amor que te corregía que te modificaba las acciones, las actitudes y te iba perfeccionando. Yo sentí eso, creo que si no hubiese estado en la Comunidad yo no hubiese aprendido tan velozmente, tal vez, hubiese demorado más, hubiese sido más difícil sacar esos prejuicios [...] cuando teníamos chicas trans, o sea si o si, teníamos que socializar y lógicamente eso me hizo conocer a las personas como personas, como seres humanos, más allá de sus orientaciones o sus identidades. (entrevista, 23 de marzo de 2022)

El testimonio es iluminador. Expresa los conflictos antes mencionados; además, las condiciones de clase social influyen en su apreciación hacia las demás identidades. Claramente asume un discurso moderno, especialmente cuando marca su territorio simbólico-sexual al expresar su distancia con los y las trans y los “gais más

afeminados”. No obstante, reconoce sus prejuicios desde la convivencia en la Comunidad. Esto demuestra que la congregación exige un nivel de participación de todos los sujetos en sus diversas actividades. Entonces, están exigidos a convivir, a dialogar, a participar en la comunión. Por esta razón, Andrés reconoce el espacio religioso como un espacio de aprendizaje, de cuestionamientos de sus propios prejuicios respecto a las diversas identidades sexuales. En su testimonio, nuevamente se repite el aspecto ético del cristianismo. El discurso del amor -cristiano- como un principio cohesionador e inclusivo. Este punto es interesante porque es un discurso que intenta resignificar los tópicos tradicionales del cristianismo, en este caso, se plantea un amor religioso inclusivo a las minorías sexuales.

Existen otros casos donde el encuentro con distintos grupos sexuales no activó los prejuicios, al contrario, les sorprendió gratamente. El informante David, uno de los más jóvenes, señaló:

Cuando vi a personas de todo tipo [...] gays, lesbianas, bisexuales, trans, me sentí muy emocionado, porque cuando veo algo nuevo, algo distinto como que me asombra, no para mal, sino ¡guau!, estoy descubriendo algo nuevo y es algo que me emociona. Y también hizo que vaya todos los días. (entrevista, 16 de marzo de 2022)

En general, la mayoría se asombra ante el encuentro con distintos grupos sexuales. Se activan prejuicios, pero el espacio religioso, especialmente litúrgico, genera un lugar de convivencia más tolerante, sobre todo, se convierte en un espacio de aprendizaje. Entonces la Comunidad cuando despliega un ritual totalmente distinto al culto tradicional cristiano y, además, ecuménico, es decir, de apertura a todas las diversidades sexuales y confesionales, también construye un espacio de aprendizaje donde se establecen nuevas relaciones identitarias.

En mi experiencia etnográfica, pude aprender mucho más de la complejidad de las identidades sexuales participando en las diversas actividades de la Comunidad. También activó mis prejuicios sobre los estereotipos construidos en relación con el comportamiento de la comunidad LGBTI. En mis primeras socializaciones, solo conocía a los gays “feminizados”. Después, en la formación académica, conocí a gays totalmente distintos al estereotipo instalado en el imaginario popular. Sin embargo, fue en la Comunidad donde mis prejuicios fueron cuestionados al convivir con otros cuerpos y con comportamientos totalmente diversos. La liturgia exige la participación

de los congregantes: el saludo de la paz, moverse para comulgar, oraciones comunitarias tomados de las manos. Aquí, los cuerpos no pueden evitar transgredir los territorios identitarios demarcados. Toda la actividad ritual involucra la participación de los sentidos, del cuerpo; es inevitable tocarse.

3.5. Reconciliación religiosa, reconciliación sexual.

En las entrevistas y en la observación participante, los congregantes manifiestan la importancia de la práctica de fe en su propio desarrollo y autoafirmación de su identidad sexual. Este hecho es sumamente paradójico porque históricamente el cristianismo ha sostenido un tipo de violencia -simbólica- hacia la comunidad LGBTI. Uno de los entrevistados y primeros líderes de la Comunidad, Felipe, comentó que muchos gays abandonan la confesión cristiana por los motivos descritos, la juzgan como parte de sus experiencias opresivas. Y los participantes de la Comunidad también comparten esas mismas experiencias violentas de la religión cristiana. Jacobo, uno de los líderes fundadores, manifiesta la tarea de cambiar creencias respecto al discurso y doctrina del “pecado” porque ha servido para internalizar la idea de vergüenza y culpa en las personas LGBTI. Cuando los líderes y pastores cambian algunas creencias subyacentes en la práctica ritual como la eucaristía, consiguen abrir un espacio más reconciliador. Jacobo lo señala: “Esto ha permitido que la comunidad gay, lesbianas y trans también puedan acercarse, porque como se les ha metido mucho en la cabeza que ser gay es pecaminoso, eso ha distanciado mucho a la gente de participar de la liturgia” (entrevista, 18 de septiembre de 2015). He observado el eficaz efecto de la conciliación entre creencias religiosas e identidad sexual de la Comunidad. Los informantes lo denominan *reconciliación*.

Las experiencias de los participantes indican la relevancia de la reconciliación, no sólo a nivel individual, sino colectivo. Es decir, en esa búsqueda de reconciliación religiosa encuentran un lugar donde pueden reconocerse con otros en la misma condición de marginación. Ellos asumen una actitud muy íntima en la reconciliación, por eso Jacobo refiere: “Estaba reencontrándome, reconciliándome con mi cristianismo” (entrevista, 18 de septiembre de 2015). Ahora bien, esta experiencia íntima de reconciliación religiosa no está desvinculada de la construcción y afirmación de la propia orientación sexual.

Por lo tanto, la reconciliación religiosa también acompaña la reconciliación con la propia sexualidad de los congregantes. Tadeo narra su experiencia, un proceso difícil desde el sentimiento de culpa hasta su reconciliación en el Camino:

[...] la discriminación, sobre todo no aceptarse [...] siempre lo mencionaban en la Biblia que todo era pecado incluido tu orientación. Entonces llegó un momento en la cual al principio lo aceptaba luego me di cuenta de que no podía luchar conmigo mismo, era un choque entre enseñanza más lo que realmente yo trataba de poder adaptarme en ese estilo que piden las iglesias. No había esa conexión, entonces hizo que yo me alejara [...] siempre hay una conexión con Dios por más que uno se aleje, en cualquier momento sabía que me iba a conectar con Dios [...] antes de llegar a la Comunidad estaba con las luchas, todo mentalmente con lo que uno pasa, llega un momento en la cual yo estaba estresado, emocionalmente no estaba bien, estaba medio bloqueado. En mi caso personal, cuando uno tiene ese choque de tradiciones y sobre todo con tu misma orientación, no es fácil, puedes llegar hasta, si tu tanto tratas de buscar una solución, hasta te bloqueas. En mi caso no fue fácil, o sea llegué con la mente en la cual necesitaba una ayuda porque ya no sabía qué hacer. Entonces había pensado volver nuevamente, como que iba a rendirme, volver nuevamente a la tradición de antes porque realmente ya no podía. Entonces en la Comunidad, una vez que me acepté, entendí que, aparte cuando me acepté, entendí también, también se me quitó el estrés, esa ansiedad, ya no me sentía tan mal, tan emocionalmente débil. Ya podía caminar mucho más libre sin condenación. Aunque no creas emocionalmente también te baja tus defensas, comencé a levantarme. (entrevista, 13 de marzo de 2022)

El testimonio ilustra el pasaje de la culpa hacia la reconciliación. Curiosamente, el entrevistado responsabiliza a ciertas creencias religiosas en las trágicas experiencias de los creyentes LGBTI, pero también constituyen el lugar de la sanación emocional. Son creyentes y sus referentes -religiosos- siguen inamovibles, aunque sus experiencias sean sumamente tormentosas. Tadeo y los demás informantes señalan sus experiencias de rechazo y de discriminación en sus antiguas iglesias; sin embargo, eso no impidió su insistencia en la búsqueda de experiencias cristianas alternativas.

La experiencia traumática de Tadeo con la religión es también la experiencia con la misma sociedad. Existe en el imaginario popular estigmas o estereotipos violentos hacia los sujetos no-heterosexuales. Los espacios religiosos institucionales replican y legitiman los estereotipos homofóbicos. Ante este escenario, la comunidad LGBTI despliega sus propias estrategias de sobrevivencia emocional y social. Algunos lo harán vía el activismo político y otros, por medio del activismo religioso. Tadeo está convencido que iba a “reconectarse” con Dios. Esta reconciliación tiene implicancias

para su orientación sexual. Con su ingreso a la Comunidad pasa por un proceso de conflictos internos que finalmente le sirven para concretar su reconciliación; él lo sintetiza en la experiencia de aceptación. Así, la reconciliación con lo sagrado es, también, una reconciliación con su propia sexualidad. Desaparece la condena que lo atormentaba para lograr la autoafirmación en base a un proceso de nueva hermenéutica moral del cristianismo gracias a toda la dinámica -poco ortodoxa- de los rituales y símbolos cristianos. En la entrevista, Tadeo comentó sobre sus “choques” (conflictos) con los símbolos religiosos y con la convivencia diversa. Pero asoció esos conflictos con sus “choques” internos, refiriéndose a los problemas con su orientación. Podríamos estar frente a formatos clásicos de conversión religiosa, donde el condenado por su sexualidad ahora es aceptado por el amor -inclusivo y salvífico- de Dios.

La entrevistada María explica su proceso de reencuentro religioso por medio de una parábola bíblica, la oveja perdida: “aquellas ovejas perdidas que hemos sido y que nos hemos podido reencontrar con nuestra esencia y con nuestra diversidad pues de verdad Dios ha sido muy bueno, tiene esa pedagogía perfecta para haber llegado a nosotros” (entrevista, 17 de abril de 2022). Es interesante la relación que plantea María entre esencia (religiosa) y diversidad (identidades). En otro momento ella comentó la idea de reconexión (es el término que usa) con la esencia, con el ser religioso. Aparentemente esta esencia/relación con lo sagrado supone también un reencuentro con la orientación sexual, pero desde otra coordenada, desde la diversidad.

Cuando pregunté en las entrevistas, cómo ha ayudado este espacio de reconciliación a los participantes, la mayoría responde de la misma forma con diversos matices. Según el informante Simón:

Ayuda a sentirse más seguros, primero de sentirse amado por Dios, no sentirse rechazado, entonces definitivamente eso te da tranquilidad. Algunos por allí dijeron que eso les ha ayudado a tener más apertura [...] de estar más seguro de sí mismo en relación con su familia. Si bien es cierto algunos prefieren mantener un perfil más bajo en cuanto a su orientación sexual, pero la tranquilidad de sentirse amado inclusive al menos les ha permitido tener un mejor contacto con su familia. A mí en lo particular, de esa forma también me ha servido porque al principio, dentro de la familia también les costó al principio saber que soy homosexual, pero, sin embargo, no he tenido un rechazo fuerte, más por el lado de mi papá. Me ha ayudado a tener más apertura por el lado de mis amigos del colegio. Yo creo que en ese sentido [he] afianzado

mucha seguridad conmigo en cuanto a mi orientación sexual en torno a las demás personas, en mi trabajo todos saben que soy gay [...] yo encontré un espacio donde me sentí amado por Dios y eso me ayudó a sentir más confianza conmigo mismo porque a veces más allá de que tu familia te pueda aceptar o no, pero ese detallito de Dios, tu siendo creyente a veces como que te da temor en otros espacios, entonces la comunidad el Camino creo que ayudó a afianzar eso y creo que a muchas personas también. (entrevista, 29 de marzo de 2022)

El testimonio ilustra el impacto de la Comunidad en la vida social de los participantes. Muestra también la complejidad de lidiar con la propia orientación sexual, porque no es sencillo “salir del clóset”. Sin embargo, su experiencia en la congregación le ha permitido mejorar el clima con su entorno familiar. Se sienten más seguros. Claro, como lo señala Simón, “ese detallito de Dios” provoca inseguridades en la vida social de los creyentes homosexuales. Del sentimiento de culpa por los discursos de pecado, ahora experimentan los discursos de acogida. Parafraseando a Simón: la tranquilidad de sentirse amados por Dios.

Otro de los informantes con mayor antigüedad, Andrés, explicó también su recorrido personal hacia la reconciliación:

Yo decidí ser sincero con mis líderes inmediatos y encontré una especie de rechazo hacia mi orientación sexual [...] entonces decidí separarme de mi iglesia, bueno dentro de mi vida muy íntima le dije a Dios ayúdame a buscar un espacio donde verdaderamente me sienta cómodo, pasaron años y creo que Dios me dio la respuesta desde mi petición y me dijo, allí está la Comunidad El Camino [...] así que te pongo allí para que ayudes a desarrollarlo, o sea si la quieres trabájala, algo así sentí yo [...]. (entrevista, 23 de marzo de 2022)

Aquí debemos resaltar un elemento más en el análisis. Ese paso del rechazo a la aceptación en la Comunidad no produce consumidores de alguna oferta religiosa o participantes pasivos. Ellos se sienten invitados a participar protagónicamente en los diferentes espacios y actividades de la congregación. Así lo siente Andrés, el encontró este nuevo espacio para también contribuir. De igual manera el informante Tadeo, se siente tan agradecido de la Comunidad que participa activamente en sus eventos, a pesar de sus dificultades con algunas actividades, especialmente la Marcha del Orgullo LGBTI. Esta reacción comprometida de los congregantes se debe al sentimiento de reconocimiento que sienten en el espacio religioso.

Taylor (1993) sostiene esta relación entre reconocimiento e identidad propio de la modernidad. En este proceso moderno, surgen los movimientos por el reconocimiento de los grupos excluidos históricamente, desde las mujeres hasta la comunidad LGBTI. Movimientos que luchan por el reconocimiento igualitario de sus derechos. En la Comunidad se observa un proceso de reconocimiento, porque allí experimentan un sentimiento de aceptación por medio de las diferentes actividades religiosas. Son estas experiencias de reconocimiento las que inspiran a los congregantes a comprometerse con la congregación. Se sienten simplemente reconocidos.

Finalmente, en la encuesta (03 de octubre del 2021) preguntamos sobre este aspecto, es decir, el impacto de las actividades litúrgicas en la conciliación de las creencias cristianas con la identidad sexual. Anotamos la pregunta: “Tú participación en las actividades de la CCEI El Camino ¿te ha ayudado a conciliar las creencias cristianas con tu identidad sexual?” (Anexo 7). La mayor parte de las respuestas coinciden, por ejemplo:

Me ha ayudado a no sentirme mal conmigo mismo, me ha ayudado a comprender que Dios ama a todos sus hijos gays y a empoderarme.

Si me ha ayudado en sobremanera ya que el Dios castigador con el que venía desde mi adolescencia, se convirtió en ese verdadero Dios amor que me ama tal cual soy.

Claro que sí, he aprendido mucho, me he reconocido a mí mismo y he conocido el verdadero mensaje de Dios. La verdad de su palabra y su infinito amor. (Anexo 7)

Las respuestas expresan el sentimiento de reconocimiento y aceptación. Es un sentimiento de reconocimiento “sanador” y de conciliación entre la condición sexual y la fe cristiana. De las experiencias de culpa y humillación a causa de los discursos condenatorios del cristianismo oficial, pasan ahora, a una experiencia de reconciliación, de acogida y de aceptación. Como lo indica uno de los encuestados: “he aprendido mucho, me he reconocido a mí mismo y he conocido el verdadero mensaje de Dios” (Anexo 7). Este es un aspecto relevante porque señala las construcciones de sus identidades desde un espacio de reconocimiento igualitario en el sentido de que la religión los acoge tan igual como acoge a los heterosexuales. Y no son actores pasivos o consumidores de esta nueva práctica religiosa cristiana, al contrario, son agentes protagónicos de la Comunidad; también construyen nuevas formas de expresar la fe cristiana. Posiblemente, este aspecto sea fundamental en la construcción de las identidades diversas desde un espacio religioso cristiano inclusivo.

Es decir, considerar la importancia de la construcción de espacios (culturales/políticos/religiosos) de reconocimiento para generar el impacto -favorable- de personas excluidas por su orientación sexual. Sobre este asunto del reconocimiento, Taylor (1993) señala:

[...] el discurso del reconocimiento se ha vuelto familiar para nosotros en dos niveles: primero, en la esfera íntima, donde comprendemos que la formación de la identidad y del yo tiene lugar en un diálogo sostenido y en pugna con los otros significantes. Y luego en la esfera pública, donde la política del reconocimiento igualitario ha llegado a desempeñar un papel cada vez mayor. (p. 59)

En este caso, la política del reconocimiento se va gestando desde la experiencia religiosa. Y se hace público cuando empezaron a participar organizadamente en las diversas marchas por los derechos. Desde la marcha de la eliminación de la violencia contra las mujeres hasta la Marcha del Orgullo LGBTI. Esta última debemos analizarla porque es una actividad muy significativa para los congregantes.

3.6. Entre el activismo religioso y el activismo político.

En este apartado final analizaremos el impacto de las marchas del orgullo LGBTI sobre los participantes de la Comunidad El Camino. Es una actividad que involucra la visibilización y el compromiso colectivo-religioso con el activismo político. Fue un proceso complejo para muchos congregantes porque les obligaba a “salir del clóset”, es decir, manifestar públicamente su orientación sexual.

3.6.1. El “Salir del clóset” de la Comunidad

Sobre la Marcha hay opiniones encontradas, aunque la mayoría de los informantes han indicado el valor del evento en el proceso de afirmación de sus identidades sexuales. Para los propios líderes fundadores, las primeras marchas produjeron temores razonables porque les exponía públicamente. Debemos resaltar que los primeros participantes de la Comunidad evitaban la participación política de la Comunidad por razones de clase. Esta observación la destaca Santiago quien señala: “eran gente de aspiraciones clase medieras, no incomodar mucho a la gente, no meternos en nada político o sea solo venir, orar y luego ser felices” (entrevista, 11 de septiembre de

2015). Finalmente, decidieron participar desde el año 2012 con todas las características rituales descritas en el capítulo anterior.

La Marcha ha sido muy significativa para la vida de los congregantes. A pesar de que varios ya habían participado anteriormente, marchar como organización religiosa fue, para algunos, una experiencia liberadora. Jacobo, uno de los líderes fundadores, describe así su participación en la primera marcha:

Nosotros dijimos si por supuesto, por qué los cristianos no vamos a estar presentes en algo, uno que es justo, o sea, visibilizarse de alguna manera, es avanzar en temas de derechos. Y si nosotros queremos predicar un Dios inclusivo tenemos que visibilizarnos también. Fue allí donde tomamos la decisión de participar [...] No todos participaron [...] Otros dijeron yo voy a acompañar, pero desde afuera. Otros fueron con sus antifaces y sus máscaras y sus qué se yo para según ellos no ser identificados. Pero fue liberador. Te digo que yo mismo fui con miedo [...] (entrevista, 18 de septiembre de 2015)

En la entrevista, Jacobo comentó sobre su participación años anteriores en la Marcha, pero fue como un observador. Ahora marchaba organizadamente y, sobre todo, visibilizándose públicamente como gay cristiano.

Es interesante en la entrevista esta relación semántica: visibilización/derechos/Dios inclusivo. Con la Marcha van desarrollando la necesidad de debatir sobre la visibilización de su discurso religioso en el espacio público. Así fueron construyendo la idea de un cristianismo promotor de los derechos humanos. Sin embargo, esta iniciativa fue compleja para muchos creyentes homosexuales, por eso preferían evitarla. El informante Andrés fue claro en la entrevista: “El miedo está, siempre, el miedo que alguien te vaya a ver” (entrevista, 23 de marzo de 2022). Es un tema bastante complejo porque el miedo no es un problema de simple percepción; viven diariamente la discriminación y la violencia. Por esta razón, la Marcha ha servido para afianzar la propia personalidad de los congregantes, según la expresión del informante Jacobo: *la experiencia fue liberadora*.

En la encuesta del 03 de octubre del 2021, se planteó una pregunta referente a la participación en las marchas por los derechos LGBTI: “¿Cómo te has sentido como miembro de la CCEI El Camino participando en eventos de derechos LGBTI?” (Anexo 3). Las respuestas indican la importancia de sentirse parte de una lucha mayor, según

uno de los encuestados: “Reconfortante ya que es un privilegio poder representar a esa lucha que se inició décadas atrás por una igualdad para todos y todas y que se seguirá luchando, sabiendo que nuevos niñ@s, jóvenes, adultos y ancianos tendrán un camino más tolerante y menos doloroso, la de los derechos LGBTI” (Anexo 3). Otro encuestado expresa su proceso de aprendizaje en la participación pública por los derechos LGBTI, él afirma: “Aún estoy en un proceso de aprendizaje, pero es muy satisfactorio ser testimonio para que otras personas que se sienten violentadas en sus comunidades, puedan valer sus derechos y que puedan reconciliarse con su fe” (Anexo 3). Las respuestas manifiestan un sentimiento de satisfacción porque logran conciliar su compromiso religioso con la demanda pública de sus derechos.

Debemos resaltar la respuesta discordante en la encuesta (Anexo 3). Una de ellas se ha sentido incómoda, especialmente en las marchas que defienden la legalidad del aborto:

En este punto, si, no me he sentido tan cómoda, creo que nos metemos en temas netamente políticos, activistas y hasta fuera de los derechos fundamentales, derechos naturalistas marcados por la Iglesia que son inalienables, que nos aparta de la común unidad. Por ejemplo: cuando se quiere estar en las luchas de las feministas y que la comunidad haya apoyado, así sea parte de su lucha disque reivindicadora, el decir que cada quién es dueño de su cuerpo y por ende se debe legalizar el aborto, sinceramente es algo que me escandaliza pues yo soy pro vida, siento que no hay nada que lo justifique. (Anexo 3)

Este es un dato interesante porque la encuestada es una participante muy comprometida en todas las actividades de la Comunidad, pero tiene sus observaciones en algunas de ellas que contradicen su posición en relación con el cuerpo. Sin embargo, la Marcha por el Orgullo sigue siendo muy significativa para ella porque la Comunidad despliega toda una *performance* simbólica y litúrgica.

Las respuestas indican el papel significativo de las actividades públicas, especialmente la marcha del orgullo LGBTI, porque afianzan la seguridad, cuestión vital para afirmar públicamente su orientación sexual. Por este motivo, la exposición pública es complicada, pero a la vez les desafía y, al hacerlo, terminan sintiéndose más seguros. Uno de los encuestados (Anexo 3) interpreta y asocia la libertad que siente con su fe cristiana. Él se está refiriendo al sentimiento de participar y confesar públicamente su

fe cristiana ante una sociedad heteronormativa y una comunidad LGBTI crítica a la religión.

Lógicamente los sentimientos y desafíos de los participantes en la Marcha tienen diferentes matices. Para algunos el temor de ser reconocidos y para otros, el desafío de testificar otro rostro -inclusivo- de la religión ante la comunidad LGBTI que históricamente ha sufrido exclusiones y violencia por la propia religión cristiana. Algunos ya han habían participado en la Marcha anteriormente, entre ellos, activistas. Pero la mayoría, no. Entonces con la Comunidad han aprendido a marchar, a “militar” por los derechos de las minorías sexuales. El informante Tadeo describe su primera experiencia en la Marcha:

Si yo he podido liberarme, cuantas personas más necesitan hacerlo, fue donde yo decidí ser participe de la Comunidad y un motivo de agradecimiento fue salir también a la Marcha, por más que me costara porque también fue un choque, no fue fácil visibilizarse, pero lo hice para apoyar a la Comunidad que es la que me enseñó a que si yo puedo ser libre lo puede hacer otra persona, sin juzgar sin prejuicios. Ese es el motivo por la cual yo salí a la marcha, a demostrar de que realmente hay un Dios que ama a todos por igual, sin distinción alguna. (entrevista, 13 de marzo de 2022).

El testimonio ejemplifica el proceso de varios participantes de la Comunidad. Ingresan a la congregación con problemas emocionales a causa de su orientación sexual, pasan por un proceso de reconciliación y terminan comprometiéndose con las actividades de la Comunidad. La más desafiante es la Marcha; sin embargo, lo realizan y se comprometen a pesar de los miedos (salir del clóset). En los testimonios se revela un proceso de empoderamiento, desde la participación en las liturgias donde se sienten reconocidos hasta la participación pública. El papel de la participación colectiva, sea en el culto dominical u otras actividades litúrgicas, influye en los congregantes para decidirse a participar en la Marcha del Orgullo. Les motiva a visibilizarse y, así, consolidar la seguridad sobre su sexualidad.

De igual forma Simón, quien también describe los miedos de la visibilización en la Marcha, representa a los miembros que participaron por primera vez, gracias al impulso de la Comunidad. Así narra su experiencia:

Es bien curioso, yo nunca había participado de la Marcha del orgullo, siempre me parecía, yo decía, no qué vergüenza, además la forma como se visten como andan, yo nunca participaba,

yo mismo me cuestionaba en ese sentido, pero, sin embargo, esa primera vez que fui a la Comunidad, que te dije, que me gustó las palabras que decían, el gancho que tuve con esa charla y las personas que fueron acogedoras. Justo la reunión era la preparación para la marcha del Orgullo, entonces yo dije, ah, que buena oportunidad para mí, participar de la marcha de una manera solapada, por decirlo así. O sea, con un espacio cristiano que muestra que Dios nos ama a todos y que nadie me va a ver junto con las otras personas, con su vestimenta, con los carros alegóricos, esas cosas. Entonces dije que bacán, si voy como cristiano voy a pasar desapercibido, voy a pasar como si fuera un grupo que está yendo a apoyar diciendo que Dios te ama y que eres bienvenido. Entonces yo dije, ah bacán. Fue así que yo empecé y justo también era mi primera marcha [...] Se atrevieron a participar y yo me atreví con ellos. Un poco con miedo, pero lo hice y me gustó mucho porque era una muestra de decir que Dios nos amaba, que, si nos acogía y si alguien me veía por allí, normal y curiosamente me vieron, una compañera de trabajo me vio [...] entonces dije que bueno que por medio de la Comunidad aprendí a abrirme yo más, a perder esos miedos, esos complejos que yo tenía [...]. (entrevista, 29 de marzo de 2022)

Los prejuicios del informante sobre la forma de participación en la Marcha expresan los discursos asumidos en torno a la identidad sexual, cuestión descrita anteriormente. Este caso, como el de Tadeo, son similares en el sentido que su participación en la Marcha es impulsada por su vida comunitaria, por su compromiso con el discurso de la Comunidad. Simón añade un detalle importante: la experiencia de aprendizaje sobre los derechos humanos en la congregación. Y el aprendizaje es significativo porque se vive, en este caso, en la marcha, participando junto a otras identidades calificadas de escandalosas. Por un lado, Simón logró “salir del clóset”, visibilizarse públicamente y así superar los miedos. Por otro lado, aprendió a construir identidad desde espacios estigmatizados por la forma de vestir o de comportarse. Empezó a construir formas de relacionamiento junto con otros grupos sociales despreciados.

Estas son experiencias que se repiten; el caso del informante Andrés es interesante porque él se opuso a la participación en la Marcha a causa de los miedos que generaba la visibilización. Así lo describe:

También en mi caso iba a ser la primera vez, entonces yo dije no estoy listo. Mas aun siendo una de las personas que de alguna manera lideraba la Comunidad, estaba dentro del grupo de la asamblea, de la directiva y entonces fue difícil pero ganó la mayoría, decidimos salir y fue una experiencia buena, no me arrepiento creo que mi decisión inicial era errada pero creo que esa seguridad y esa experiencia, fue radical en la fortaleza que los compañeros y las compañeras te dan en ese momento, sentirse acompañado, no estás solo caminando en medio

de la pista sino estás con varias personas que también están con cierto temor, recuerdo que algunos fueron con máscaras inclusive y había un entusiasmo también participativo [...] o sea había un liderazgo sólido que era necesario para que personas como yo estuviéramos allí en ese momento [...] Ha sido una buena experiencia y creo que desde allí ha contribuido con mi seguridad de poder también en coordinaciones para la participación de la marcha, ¡imagínate! la primera vez era más del montón, pero los siguientes años era parte de la coordinación [...]. (entrevista, 23 de marzo de 2022)

Andrés comentó su férrea oposición a participar en la Marcha como Comunidad, pero finalmente se sometió a la decisión mayoritaria. Encontramos dos aspectos fundamentales en su testimonio, primero la fuerza de la colectividad para fortalecer la decisión de participar y, segundo, el efecto del sentimiento de seguridad tras la Marcha. También observamos un proceso común en varios participantes, en el cual expresan sus miedos razonables por la exposición pública de su orientación sexual pero su proceso de participación y compromiso con las actividades religiosas de la Comunidad, terminan fortaleciendo su decisión con actividades más atrevidas.

Quiero destacar la entrevista a María. Para ella, la Marcha era una actividad habitual, ya había participado anteriormente con diferentes organizaciones. La novedad con la Comunidad radicaba en un elemento fundamental para ella, como católica militante, era complejo relacionar la sexualidad con la práctica religiosa. Ella lo describe así: “como Comunidad para mi si ha sido importante de por sí, la sexualidad y Dios, osea es algo muy distante [...] o sea dentro de nuestras iglesias se ha estigmatizado, eso es pecado” (entrevista, 17 de abril de 2022). Para ella, la Marcha consolida la conciliación de las creencias religiosas con la orientación sexual. Sin embargo, a diferencia de los informantes gais, María no relató, ni resaltó los conflictos con la exposición pública de su orientación sexual. Podemos especular que el tema es más complejo para los varones gais o María superó dichos conflictos tempranamente. Más allá de estas especulaciones, nos llama la atención que los varones gais expongan mayoritariamente sus conflictos sobre “salir del clóset” en relación con la experiencia de las mujeres lesbianas.

La encuesta y las entrevistas muestran el impacto de la participación en los eventos públicos, especialmente en la Marcha del Orgullo, porque se visibilizan individual y colectivamente. Es reiterativo en las entrevistas el miedo a salir del clóset, pero gracias a la vida comunitaria, logran superar los temores. También ellos sienten que están

dando un testimonio público de su reconciliación religiosa. De esta manera, por medio de estas actividades, terminan sintiéndose más seguros consigo mismo y en su relación con los demás.

3.6.2. La fe cristiana y la lucha por los derechos de la comunidad LGBTI.

La participación de la Comunidad en la Marcha del Orgullo y en otras marchas en defensa de los derechos de las minorías sexuales resultó problemática, porque no fueron bien recibidos por algunas organizaciones o activistas de la comunidad LGBTI. En las entrevistas realicé la pregunta sobre cómo ha sido la relación de la Comunidad con el activismo, estas fueron algunas de las respuestas:

Es una relación de cierto respeto, pero o sea muchos activistas saben muy bien y conocen la Comunidad y además nos ven como desde esa perspectiva marxista clásica de que estamos finalmente quitándoles el deseo de lucha y estamos ahí almidonando a la gente o más bien haciéndole más débil [...] Poro yo diría que ellos al menos el sector un poco más ponderado que es el que organiza por ejemplo el tema de la marcha por la unión civil o la marcha del orgullo, si son al menos, nos ven con respeto. (Santiago, 11 de septiembre de 2015)

No tenemos mucha relación con los activistas [...] Que sucede, para los activistas, como el tema es muy político, muchos de ellos son miembros de partidos de izquierda. Entonces como que la religión es cuestionada porque la religión ha generado estructuras de dominación y de patriarcalismo de manera histórica. Como que nos ven con cierta sospecha [...] Hay otros activistas que piensan que no se puede ser gais y cristianos. A pesar de que ellos pueden ser cristianos, pero como que viven una separación de sus vidas. (Jacobo, 18 de septiembre de 2015)

Dentro del activismo había un rechazo hacia la Comunidad porque dentro del activismo se consideró a la religión como principal obstáculo de lograr los derechos de la comunidad LGBTI. Entones nosotros cuando salimos del clóset, digamos como institución, dentro del universo del activismo, éramos también un poco discriminados. Decían cómo es posible que haya cristianos; porque la religión y porque la biblia nos ha condenado, entonces también nosotros hemos tenido en la primera marcha lidiar con eso. (Felipe, 23 de marzo de 2022)

Las respuestas representan la impresión de la mayoría de los informantes. Para ellos, al principio no fue fácil la relación con el activismo, porque una de las instituciones antagonistas del avance de los derechos de las minorías sexuales es la religión. Es considerada un obstáculo porque sostiene la violencia simbólica contra la comunidad LGBTI. Entonces era lógico el escenario hostil que experimentó la Comunidad, especialmente en la Marcha del Orgullo. Felipe, uno de los líderes fundadores de la

Comunidad, vivió muy de cerca este conflicto porque trabaja desde hace mucho tiempo en organizaciones de derechos de la comunidad LGBTI y, según los testimonios de varios informantes, fue uno de los impulsores de esta iniciativa de participación pública de la congregación.

Según Felipe, fueron dos los elementos que ayudaron a reducir las sospechas del activismo político hacia la Comunidad. Primero, fueron los antecedentes de algunas congregaciones católicas y luteranas comprometidas con la atención a los pacientes con VIH, este acercamiento les exigía relacionarse con la comunidad LGBTI, lógicamente, bajo un enfoque asistencialista. Entonces ya existía un acercamiento de espacios cristianos con la comunidad LGBTI. Segundo, Felipe fue el nexo, en un primer momento, entre las organizaciones de Derechos y la Comunidad porque él estaba comprometido con la organización de la Marcha del Orgullo. Como él señala: “creo que también sirvió de puente el hecho que yo sea activista, hablé del Camino desde otra perspectiva” (entrevista, 21 de septiembre de 2022). Él señaló que poco a poco se fue reduciendo el rechazo, justificable, porque no existía en ese momento congregaciones cristianas LGBTI. En la entrevista, él resaltó una característica de El Camino con el activismo político: la Comunidad no ha intentado ser parte de un conglomerado de organizaciones activistas LGBTI, sino que más bien se ha concentrado en buscar un espacio en el campo religioso. Este dato es interesante porque han demarcado y privilegiado su campo de acción, que no es el activismo político, sino la apropiación de un lugar en el campo religioso.

A pesar de las sospechas de los activistas, la Comunidad ha logrado una relación respetuosa con ellos. Sin embargo, se percibe en las entrevistas la relación compleja con las organizaciones de derechos LGBTI porque la relación entre la religión y los derechos de las minorías sexuales históricamente ha sido violenta. Esta relación compleja resulta interesante porque se crea un discurso alternativo -desde la religión- a la concepción hegemónica y secular de los derechos humanos. Boaventura de Souza observa estas relaciones entre lo religioso y las organizaciones de derechos humanos. Describe un caso que le sirve de premisa para la discusión sobre el protagonismo de la religión en el espacio público, especialmente aquellas creencias religiosas que promueven la defensa de la dignidad humana. De Souza (2014) lo describe así:

Mientras participaba activamente en el Foro Social Mundial (Santos, 2005), he observado a menudo cómo activistas que luchan por la justicia socioeconómica, histórica, sexual, racial, cultural y poscolonial, basaban con frecuencia su activismo y sus reivindicaciones en creencias religiosas y espiritualismos de índole cristiana, islámica, judaica, hindú, budista e indígena. En un cierto sentido, tales posturas dan testimonio de subjetividades políticas que parecen haber abandonado el pensamiento crítico occidental y la acción política secular que de él se deriva. Tales subjetividades combinan efervescencia creativa e intensa y pasional energía, con referencias trascendentes o espirituales que, lejos de apartarlas de las luchas materiales y perfectamente terrenales en pro de otro mundo posible, las comprometen más profundamente con ellas. (p.11)

Los líderes de la Comunidad tienen en cuenta este aspecto; por lo menos uno de ellos manifestó su intención de mostrar a la religión como un factor de cambio social a favor de las minorías. En cuanto a la mayoría de entrevistados y en mi experiencia etnográfica, los participantes han aprendido en la Comunidad que la fe cristiana no está divorciada de la lucha por el reconocimiento igualitario de las víctimas de un sistema represor, en este caso, heteronormativo. Por lo tanto, se reconstituyen, en el sentido de De Souza, nuevas subjetividades políticas animadas por las creencias religiosas inclusivas.

CONCLUSIONES

Con la investigación hemos descubierto cómo los creyentes gays, lesbianas y trans, por medio de estrategias simbólicas ejecutadas en el ritual dominical de la Comunidad El Camino y en los dos espacios descritos, células y Marcha del Orgullo, consiguen apropiarse de un espacio restringido para la comunidad LGBTI. El espacio religioso se convierte en un nuevo “territorio” conquistado por creyentes homosexuales que aprenden a “salir del clóset” y a sentirse reconocidos desde la participación protagónica y el sentimiento religioso comunitario. Vamos a señalar algunos puntos concluyentes en relación con los objetivos específicos planteados para el desarrollo de la tesis.

- Sobre el primer objetivo, la Comunidad despliega una estrategia de resimbolización de las imágenes cristianas desde la diversidad sexual. Si bien es cierto que esto generó tensiones en los integrantes de la congregación, finalmente aceptaron la resimbolización gracias a la ejecución permanente en el ritual y, además, debido a que representa la vida sexual concreta de los participantes. Esta resimbolización inclusiva de la sexualidad produce nuevas formas de entender lo sagrado y nuevas interpretaciones de las creencias religiosas, todas ellas contextualizadas al mundo social de los creyentes homosexuales. Uno de los resultados de la resimbolización inclusiva es la flexibilización del marco moral cristiano que permite la conciliación entre las creencias cristianas y la orientación sexual, gracias a la “feminización” de Espíritu Santo, las homilías contextualizadas y la recitación de los credos cristianos inclusivos. Además, categorías como el pecado o las imágenes de Dios son resignificados en una nueva hermenéutica de la inclusividad sexual. Con estas resignificaciones, también critican la hegemónica moral cristiana heteronormativa. Finalmente, el discurso del Dios inclusivo está presente tanto en sus slogans de la Marcha del Orgullo como en la socialización interna por

medio de las actividades litúrgicas. Estas estrategias simbólicas logran la necesaria conciliación y afirmación de la sexualidad diversa con la fe cristiana.

- Sobre el segundo objetivo, hemos descrito y analizado los símbolos-rituales más importantes de la Comunidad El Camino. Se ha destacado la cruz, la paloma (Espíritu *Santa*) y la mesa-altar en el desarrollo de las liturgias dominicales. Todas ellas cubiertas por la simbología de la comunidad LGBTI. Especialmente el arcoíris, un símbolo de profundo significado para las luchas de reconocimiento igualitario de la comunidad LGBTI. Estos símbolos-rituales son ejecutados por sujetos no-heterosexuales en tres espacios importantes de la Comunidad: el culto dominical, las células y la marcha del orgullo LGBTI. El hecho mismo que los gays, lesbianas y trans administren los símbolos e imágenes cristianas en el culto, en las células y en la Marcha produce un sentimiento de reconocimiento y, sobre todo, una apropiación de un espacio tradicionalmente hostil para los creyentes LGBTI; nos referimos a la conquista de un territorio cultural en el campo de la religión cristiana

- En cuanto al tercer objetivo: La vida comunitaria, la participación en las actividades de la Comunidad y la vida litúrgica imprimen sobre los participantes efectos importantes para encarar de la mejor manera la represión y la homofobia que caracteriza nuestra sociedad. Son las experiencias de acogida, de afirmación y de reconocimiento las que resaltan los participantes en sus testimonios. Estas experiencias afectan positivamente en su desarrollo y afirmación de sus identidades sexuales. Además, la Comunidad ha creado un marcador antropológico *sui generis*, porque es uno de los pocos espacios o, posiblemente, el único lugar donde las diversas identidades sexuales se encuentran y conviven litúrgicamente. Esta convivencia produjo -y produce- tensiones cuasi naturales porque los diversos grupos sexuales se caracterizan por sus propias demarcaciones territoriales. Así, por ejemplo, los hombres gays suelen reunirse sólo con hombres gays y que coincidan con ciertas conductas de la orientación sexual. La Comunidad es un espacio ecuménico que invita a la participación activa de todas las identidades sexuales. Según los testimonios, generó tensiones al principio, pero después fortaleció no tan sólo los marcadores identitarios de la Comunidad sino la afirmación de las diversas

identidades de los congregantes que sentían la unidad en la diversidad, gracias a los discursos pastorales sobre la inclusividad y ecumenicidad. Entonces, las diversas identidades sexuales terminan fortalecidas emocional y socialmente con su participación en las distintas actividades de la Comunidad.

- Sobre el último objetivo: El compromiso de los participantes con las actividades de la Comunidad trasciende la esfera eclesial. Animados por su experiencia de reconciliación religiosa y sexual, deciden participar en diferentes marchas pro-derechos humanos, especialmente las concernientes a las luchas de las mujeres y de las minorías sexuales. De especial atención hemos descrito la *performance* en la Marcha del Orgullo LGBTI porque allí participan organizadamente y despliegan un ritual muy particular antes de iniciar la marcha. Su participación no estuvo exenta de tensiones. Por un lado, el miedo a visibilizar públicamente su orientación sexual y, por el otro, las tensiones con las propias organizaciones LGBTI que sospechaban de la Comunidad porque la religión cristiana ha sido considerada un obstáculo en el avance de los derechos de las minorías sexuales. Sin embargo, participan comprometidamente cada año con resultados que son relevantes para esta investigación. Los participantes señalan que tras participar en la marcha consolidan su identidad sexual y se sienten más seguros en sus relaciones sociales. Además, la Comunidad El Camino contribuye con cierto activismo político, aunque no es su objetivo, pero logran concientizar en los participantes y miembros de la Comunidad que la fe religiosa no está separada del compromiso político.

Concluimos con algunas reflexiones finales que pueden contribuir al debate sobre la relación entre religión y diversidad sexual.

- En Lima, la creciente pluralidad de creencias religiosas cristianas y sus formas de expresión son tan variadas que claramente la institucionalidad - formal/denominacional- religiosa está perdiendo su hegemonía en la regulación de los cuerpos de la feligresía. En esta pérdida de hegemonía, aparecen nuevos caminos religiosos: en este caso, las congregaciones religiosas o iglesias cristianas abiertas a la inclusión de los creyentes LGBTI.

Además de la Comunidad El Camino, se están desarrollando otras experiencias similares de inspiración católica como COMHOCA y la Iglesia Veterocatólica. Son espacios fundados por la diversidad sexual. También existen iglesias protestantes históricas como la Iglesia Luterana que han decidido incluir a miembros sin discriminación o exclusión por la orientación sexual. Posiblemente existan otras experiencias que la presente investigación no ha atendido porque no era parte de los objetivos. Sin embargo, sería interesante un trabajo comparativo sobre las nuevas congregaciones religiosas inclusivas a la diversidad sexual.

- Otro punto a tomar en cuenta es la ubicación geográfica. Me he concentrado en Lima porque es el lugar donde se ha podido recolectar información. Aparentemente, Lima sigue siendo una válvula de escape para la comunidad LGBTI porque allí se pueden encontrar algunos lugares seguros, como en este caso, una congregación religiosa. Habría que reflexionar e investigar si existen otras alternativas y experiencias fuera de la capital, es decir, en las provincias del Perú.
- Se debe considerar que los derechos conquistados de la comunidad LGBTI van acompañados de la conquista de territorios simbólicos. Es decir, los derechos conquistados no se reducen a sujetos -descontextualizados- sino a espacios tradicionalmente hostiles a las minorías sexuales. En este sentido, sin espacios conquistados, no hay sujeto sexual. En la investigación hemos podido rescatar la relevancia política de la organización, en este caso, la organización religiosa. Ellos se organizan y se institucionalizan para convertirse en agentes de los bienes simbólicos de salvación. Sin organización y apropiación simbólica del espacio religioso, difícilmente hubiesen podido consolidar su participación protagónica en la lucha por los derechos de la comunidad LGBTI.
- Finalmente, las religiones y las creencias religiosas difícilmente van a perder protagonismo en las sociedades modernas, a pesar de la promoción del discurso del Estado laico. Más bien, observamos mutaciones, contextualizaciones interesantes donde lo sagrado se moviliza de acuerdo a los grupos humanos que lo legitiman. Lo sagrado se configura socialmente y son los creyentes

particulares quienes le conceden nuevos sentidos. En este sentido, experiencias como la Comunidad invitan a pensar en nuevos sujetos-creyentes-políticos, distantes del conservadurismo cristiano heterosexual, porque se comprometen con la creación de nuevas categorías y rituales religiosos para sentirse no solo sujetos de derechos sino sujetos religiosos. Y desde estas experiencias religiosas van animando y sosteniendo compromisos con los derechos humanos. Se trata de un nuevo tipo de cristianismo urbano, transversalizado por los derechos humanos.

BIBLIOGRAFÍA

- Althaus-Reid, Marcella. (2005). *La teología indecente. Perversiones teológicas en sexo, género y política*. Barcelona: Bellaterra.
- Augé, Marc. (1998). *Hacia una antropología de los mundos modernos*. Barcelona: Gedisa.
- Bárcenas, Karina (2015). *De los homosexuales también es el reino de los cielos: las iglesias y grupos espirituales para la diversidad sexual y de género en el campo religioso de Guadalajara* [Tesis doctoral, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social]. Repositorio institucional de CIESAS <https://ciesas.repositorioinstitucional.mx/jspui/handle/1015/822>
- Bedoya, C. (2017, 01 de agosto). *¿Quiénes son #ConMisHijosNoTeMetas?* Lamula.pe <https://carlosbedoya.lamula.pe/2017/01/08/quienes-son-notemetasconmishijos/carlosbedoya/>
- Blume, Ernesto (2023, septiembre 18). El cáncer caviar y la JNJ (Alfonso Baella) [Transmisión televisión digital]. Recuperado de <https://canalb.pe/watch/baellatalks/invitado-dr-ernesto-blume-18923>
- Boheler, Genilma. (2013). La visibilización de los sujetos invisibles: el método queer para la teología. En Genila Boheler y otros, *Teorías queer y teologías: estar en otro lugar* (pp. 85-95). San José, Costa Rica: DEI.
- Bourdieu, Pierre (2006). Génesis y estructura del campo religioso. *Relaciones*. México, volumen XXVII, N° 108, pp. 29-83.
- Bourdieu, Pierre (2000). *Cosas dichas*. Barcelona: Gedisa.
- Buss, Theo (1996). *El movimiento ecuménico en la perspectiva de la liberación*. La Paz (Bolivia): Hisbol.

- Butler, Judith (2002). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Buenos Aires: Paidós.
- Cáceres, Carlos y Rosasco, Ana María (2000). *Secreto a voces. Homoerotismo masculino en Lima: Culturas, identidades y salud sexual*. Lima: Universidad Cayetano Heredia/ REDESS Jóvenes.
- Cáceres, Carlos (2001). El margen tiene varios lados: la diversidad del homoerotismo masculino en Lima. . En Allain Bracamonte. *De amores y luchas. Diversidad sexual, derechos humanos y ciudadanía* (pp. 165-191). Lima: Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán.
- Cardoso de Oliveira, Roberto (2007). *Etnicidad y estructura social*. México: CIESAS/ Universidad Autónoma Metropolitana/ Universidad Iberoamericana.
- Castro, J. (2017, 04 de marzo). *El poderoso reino de los evangélicos y sus prósperos operadores en la tierra* Ojo Público. <https://ojo-publico.com/derechos-humanos/genero/el-reino-los-evangelicos-y-sus-prosperos-operadores-la-tierra>
- De Certeau, Michel. (2000). *La invención de lo cotidiano I. Artes de hacer*. México: Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente/ Universidad Iberoamericana.
- De Souza Santos, Boaventura (2014). *Si Dios fuese un activista de los derechos humanos*. Madrid: Trotta.
- Estermann, Josef (2008). *Si el sur fuera norte. Chakanas interculturales entre Andes y Occidente*. La Paz, Bolivia: ISEAT:
- Fernández, Loreto (2013). Tortilleras, colas, trans: ¿se puede ser quien se es al interior de las comunidades cristianas? En Genila Boheler y otros, *Teorías queer y teologías: estar en otro lugar* (pp. 149-160). San José, Costa Rica: DEI.
- Figuroa, Blanca (2001). De peluqueros a peluquerías: entre el margen y la afirmación de la dignidad. En Allain Bracamonte. *De amores y luchas. Diversidad sexual,*

derechos humanos y ciudadanía (pp. 193-211). Lima: Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán.

Flick, Uwe (2015). *El diseño de investigación cualitativa*. Madrid: Morata.

Fonseca, Juan (2015). Iglesias y diversidad sexual en el Perú contemporáneo. En *Revista Argumentos*, año 9, n.º 2.

Geertz, Clifford (2003). *Interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.

Geertz, Clifford (1973). *Visión del mundo y análisis de símbolos sagrados*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

González, Justo (2010). *Diccionario manual teológico*. Barcelona: CLIE.

Guber, Rosana (2005). *El salvaje metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Buenos Aires: Paidós.

Hernandez, Porfirio (2004). Los estudios sobre diversidad sexual en el PUEG. En Gloria Careaga y Salvador Cruz. *Sexualidades diversas. Aproximaciones para su análisis* (pp. 21-33). México: Programa Universitario de Estudios de Género/ Miguel Angel Porrua.

Jones, Daniel y Martínez, Lucila (2008). Religiones, derechos y sexualidades. Perfiles religiosos y opiniones sobre derechos para personas GLTTBI de asistentes a las Marchas del Orgullo en Argentina y Brasil. En Juan Vaggione, *Diversidad Sexual y Religión* (pp. 43-59). Córdoba: Católicas por el Derecho a Decidir.

Lagarita, J. A. (2015). *En tu árbol o en el mío. Una aproximación etnográfica a la práctica del sexo anónimo entre hombres*. Barcelona: Bellaterra.

Marzal, Manuel (1988). *Los caminos religiosos de los inmigrantes en la gran Lima. El caso del Agustino*. Lima: PUCP.

Motta, Angélica (2001). Entre lo tradicional y lo moderno: La construcción de identidades homosexuales en Lima. En Allain Bracamonte. *De amores y*

- luchas. Diversidad sexual, derechos humanos y ciudadanía* (pp. 143-164). Lima: Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán.
- Motta, Angélica y Amat y León, Oscar (2018). “Ideología de género”: fundamentalismos y retóricas de miedo. En González, A., Castro, L., Burneo, C., Motta, A., y Amat y León, O. *Develando la retórica del miedo de los fundamentalismos. La campaña “Con mis hijos no te metas” en Colombia, Ecuador y Perú* (pp. 93-134). Lima: Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán.
- Montalvo, José (2001). Detrás de la puerta angosta: marginalidad, discriminación y violencia en el Centro de Lima. En Allain Bracamonte. *De amores y luchas. Diversidad sexual, derechos humanos y ciudadanía* (pp. 265-282). Lima: Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán.
- Meslin, Michel (2000). El simbolismo religioso. En Fernando Botero y Lourdes Endero. *Mito, rito, símbolo. Lectura antropológicas* (pp. 201-216). Quito: Instituto de Antropología Aplicada.
- Mujica, Jaris (2007). *Economía política del cuerpo. La reestructuración de los grupos conservadores y el biopoder*. Lima: Centro de Promoción y Defensa de los derechos sexuales y reproductivos.
- No Tengo Miedo (2014). *Estado de violencia: Diagnostico de la situación de personas lesbianas, gays, bisexuales, transgénero, intersexuales y queer en Lima Metropolitana*. Lima: Tránsito-Vías de Comunicación Escénicas.
- No Tengo Miedo (2016). *Nuestra Voz Persiste: Diagnóstico de la situación de personas lesbianas, gays, bisexuales, transgénero, intersexuales y queer en el Perú*. Lima: Tránsito - Vías de Comunicación Escénica.
- Niño, Víctor (2011). *Metodología de la investigación*. Bogotá: Ediciones de la U.
- Pol, Enric y Vidal, Tomeu (2005). La apropiación del espacio: una propuesta teórica para comprender la vinculación entre las personas y los lugares. En *Anuario de Psicología*. Vol. 36, nº 3, pp. 281-297.

- Pol, Enric (1996). La apropiación del espacio. En E.Pol (1996) La apropiación del espacio. En L. Iniguez y E.Pol (Coord) *Cognición, representación y apropiación del espacio* (pp. 45-62). Barcelona: Publicacions Universitat de Barcelona.
- Rappaport, Roy (2001). *Ritual y religion en la formación de la humanidad*. Madrid: Cambridge University Press.
- Restrepo, Eduardo (2016). *Etnografía: alcances, técnicas y éticas*. Bogotá: Envión editores.
- Robles, J. Armando (2011). *Repensar la religión, de la creencia al conocimiento*. Costa Rica: EUNA.
- Roman-López, Angel (2015). Métodos de investigación. Encuentros y desencuentros entre las diferentes perspectivas metodológicas. En S. Dollinger y A. Roman-López (eds.). *Alternativas al desarrollo. Cosmovisiones y metodologías* (pp. 123-142). La Paz, Bolivia: ISEAT.
- Sánchez, Rodolfo (2022). *Muerte y mundo subterráneo en los Andes*. Lima: Bisonte.
- Segalen, Martine (2005). *Ritos y rituales contemporáneos*. Madrid: Alianza.
- Tafur, Rosa (2020). El método de encuesta En A. Sánchez (coord.). *Los métodos de la investigación para la elaboración de la tesis de Maestría en Educación* (pp. 51-55). Lima: PUCP.
- Taylor, Charles (1993). *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Tillich, Paul (1982). *Teología sistemática I. La razón y la revelación. El Ser y Dios*. Salamanca: Sígueme.
- Turner, Víctor (1973). *Simbolismo y ritual*. Lima: PUCP.
- Turner, Víctor (1988). *El proceso ritual, estructura y antiestructura*. Madrid, España: Taurus.
- Ugarteche, Oscar (2001). El movimiento gay: El silencio de la resistencia, Perú 1982-1995. En Allain Bracamonte. *De amores y luchas. Diversidad sexual, derechos*

humanos y ciudadanía (pp. 299-314). Lima: Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán.

Vaggione, Juan (2008). Religión y sexualidad: entre el absolutismo y la diversidad. En Juan Vaggione, *Diversidad Sexual y Religión* (pp. 17-42). Córdoba: Católicas por el Derecho a Decidir.

Vilanova, Evangelista (1987). *Historia de la teología cristiana. Tomo primero*. Barcelona: Herder.

ANEXOS

ANEXO 1
RESPUESTAS A LA PRIMERA PREGUNTA DE LA ENCUESTA

Pregunta	De tus primeras participaciones en el culto dominical ¿qué fue lo primero que te llamó la atención?
1.	Consagración.
2.	Primero lo que me sorprendió ver es como una sala de un local podía transformarse en un lugar tan hermoso. Me sorprendió ver con mis propios ojos personas abiertamente lgbti que se encargaban de armar el servicio de los domingos todos muy alegres y empeñosos para que todo salga lo mejor posible.
3.	Sentirme en casa.
4.	Que estábamos en un solo culto católicos, evangélicos y, lo más sorprendente, los mormones.
5.	La paz y la tranquilidad que transmitían los pastores con su prédica.
6.	Encontrar una gran mayoría de hermanos evangélicos sin cucufaterías haciendo comunión con aquella minoría de hermanos católicos.
7.	El tema de la inclusión en sus mensajes fue básico e importante, me sentí amado por Dios.
8.	El mensaje inclusivo en las diferentes prédicas.
9.	El contexto del sermón llevándolo a otra perspectiva y como Dios no te juzga por cuestionar.
10.	La atención y la alegría.
11.	La eucaristía, en la tradición evangelica no podía participar en la Santa Cena si sentía que estaba en pecado, así que nunca pude participar, después de dialogarlo con los pastores, tomé la decisión de participar en la eucaristía, confirmando el amor de Jesús para mí.
12.	La poca atención a los que íbamos por primera vez.
13.	La alegría de las personas que participaban, la palabra de un Dios Inclusivo.

ANEXO 2
RESPUESTAS A LA SEGUNDA PREGUNTA DE LA ENCUESTA

Pregunta	Sobre tu participación en las células ¿qué fue lo primero que llamó tu atención?
1.	La hermandad.
2.	Lo primero que me sorprendió fue que la casa donde se realizaba la célula Norte era el hogar de una pareja de Lesbianas con mucha fe en la trinidad y en la Virgen María.
3.	La amistad.
4.	Que la reunión no era solo de amigos cristianos sino que oraban los unos por los otros y se planificaba actividades para obtener fondos para la comunidad (venta de comida o postres o rifas).
5.	La confraternidad entre sus participantes.
6.	El compartir íntimo entre los hermanos y su perseverancia en la asistencia semanal a este.
7.	La integración del grupo y la libertad para socializar siendo aún de diferentes formaciones religiosas, el poder compartir y conocer de cada identidad, de género y de formación religiosa.
8.	Que es un espacio de aprendizaje compartiendo experiencias personales que van fortaleciendo los lazos de amistad y hermandad con las personas participantes de la célula.
9.	Que no hay distinción de géneros por tu orientación sexual y que la respuesta de Dios es la misma.
10.	La hermandad.
11.	La hospitalidad, estar con muchas personas con quien compartir mi fe.
12.	Casi no participé en células.
13.	La cercanía de las personas.

ANEXO 3
RESPUESTAS A LA TERCERA PREGUNTA DE LA ENCUESTA

Pregunta	¿Cómo te has sentido como miembro de la CCEI participando en eventos de derechos LGTBI?
1.	Representado y confortante.
2.	En esos eventos sentía la protección de la Trinidad, sentía que me daban confianza y fuerza para salir a las marchas del orgullo gay. No tenía miedo.
3.	Libre, mi Fe y Yo.
4.	He sentido y siento que tengo un espacio en donde soy yo misma y me siento segura y feliz.
5.	Me he sentido fuerte, sin miedo a mostrar quien soy, realmente libre y una de las experiencias mas recordadas para mi son las marchas por el día del orgullo LGTBI, en ellas logré sentirme parte de una lucha justa en busca de respeto, inclusión y visibilización.
6.	En este punto si no me he sentido tan cómoda, creo que nos metemos en temas netamente políticos, activistas y hasta fuera de los derechos fundamentales, derechos naturalistas marcados por la Iglesia que son inalienables, que nos aparta de la común unidad. Por ejemplo: cuando se quiere estar en las luchas de las feministas y que la comunidad haya apoyado, así sea parte de su lucha disque reivindicadora, el decir que cada quién es dueño de su cuerpo y por ende se debe legalizar el aborto, sinceramente es algo que me escandaliza pues yo soy pro vida, siento que no hay nada que lo justifique.
7.	He aprendido mucho y creo que aún hay más por deconstruir, es todo un proceso para poder entender y poder llegar a más miembros de la comunidad, creo que la tarea está puesta para seguir persistiendo en estos temas, las formaciones de cada persona han calado mucho y hay que ir liberando y fortaleciendo.
8.	Después de participar como asistente receptivo en las actividades de la CCEI, llega un momento en el que sin darte cuenta te conviertes en educador, en predicador, en una especie de acompañante en los procesos de aceptación de las nuevas personas que llegan. Eso te lleva a asumir compromisos en la construcción de la CCEI. Por ello, experiencias como la participación en la Marcha del Orgullo, Marcha por la Igualdad, Marcha Ni Una Menos, Plantones frente al Congreso, etc., consolidan el compromiso de trascender en nuestra misión de llevar el mensaje de amor de Dios fuera de los muros de la CCEI.

9.	Reconfortante ya que es un privilegio poder representar a esa lucha que se inició décadas atrás por una igualdad para todos y todas y que se seguirá luchando sabiendo que nuevos niñ@s jóvenes, adultos y ancianos tendrán un camino mas tolerante y menos doloroso.
10.	Me he sentido muy bien, ya que es un espacio que abarca ambas cosas.
11.	Aún estoy en un proceso de aprendizaje, pero es muy satisfactorio ser testimonio para que otras personas que se sienten violentadas en sus comunidades, puedan valer sus derechos y que puedan reconciliarse con su fe.
12.	Muy bien. Ver a mis hermanos en Cristo participando libremente en la lucha de nuestros derechos humanos como miembros de la comunidad LGBTI ha sido muy gratificante.
13.	Muy bien, al ser partícipe del amor de Dios.

ANEXO 4
RESPUESTAS A LA CUARTA PREGUNTA DE LA ENCUESTA

Pregunta	¿Qué te motivó a participar en la CCEI El Camino?
1.	La visión ecuménica e inclusión.
2.	Lo que me motivo asistir a la comunidad el camino fue poder encontrar un espacio donde las personas gays, lesbianas, bisexuales, transgenero, etc... podamos reunirnos a cantarle a nuestro padre Dios. Sin sentirnos discriminados o limitados.
3.	Mi necesidad de Fe en Dios.
4.	La necesidad de ayudar en algo a mis pares.
5.	El buscar la reconciliación con Dios, conmigo mismo y con los demás.
6.	Encontrar a un Dios inclusivo que me ama como madre.
7.	Una identificación con mis creencias religiosas y sobre todo con mis pares, un ambiente muy cálido.
8.	Congregar en un espacio cristiano que no discrimine a nadie y donde se tenga libertad de culto.
9.	La diversidad e inclusión de la fe cristiana.
10.	Que es una organización que mezcla el activismo con la religión inclusiva.
11.	El motivo de participar en la comunidad es la inclusividad, donde pueda sentirme seguro con mi orientación sexual.
12.	Deseo de compartir mi propia experiencia de fe.
13.	El concepto de un Dios inclusivo.

ANEXO 5
RESPUESTAS A LA QUINTA PREGUNTA DE LA ENCUESTA

Pregunta	El ambiente del culto dominical ¿te ha permitido expresar con libertad tu identidad sexual? ¿Por qué?
1.	Si, porque no hay un esquema de culto tradicional y se permite una fluides en expresión sin guetos.
2.	Siempre podíamos expresarnos libremente porque nadie se burlaba del hermano o hermana.
3.	Mi sexualidad no está en discusión.
4.	Si, por que nadie criticó mi forma de expresarme o de vestir.
5.	Si, porque a través de la prédica, las oraciones, los cantos y toda la estructura del culto, logré aceptarme a mi mismo lo cual me permitió expresarme sin miedo ni recelo.
6.	Más que identidad sexual pues siento que ello es relativo, siento que en relación a mi género, he roto mis barreras ortodoxas sacramentales ya que como mujer me era impensable ser participe al lado del celebrante al momento de consagrar la eucaristía. Siento hoy hacer propio mi misión de bautizada a ser Rey, profeta y sacerdote.
7.	Claro que sí. En la distribución de tareas dentro del culto, desde la preparación del espacio, recepción de visitantes, las lecturas y sobre todo en la participación de la comunión, sin restricción a mostrarme como soy.
8.	Sí me ha permitido. Al ver que los y las demás lo hacen, se siente cierta seguridad de hacerlo uno mismo (es como algo contagiante). Es como alimentarse del valor, espontaneidad y transparencia de los demás y ello te dura para toda la semana. La libertad de los demás me ha ido liberando a mí también.
9.	Sí, porque hay símbolos básicos expuestos tanto en la ambientación como en las proyecciones del ppt no obstante, no es algo que te cargue visualmente.
10.	Si me ha permitido ya que siempre ha sido un espacio abierto para poder hablar de si mismo.
11.	Puedo expresarme sin el temor que puedan estar en contra o puedan juzgarme.
12.	Si. Porque todos nos reconocíamos como parte de la comunidad LGBTI.
13.	Sí, porque las personas respetan mi forma de ser y mi religión por ser una comunidad inclusiva.

ANEXO 6
RESPUESTAS A LA SEXTA PREGUNTA DE LA ENCUESTA

Pregunta	Las células ¿te han permitido expresar libremente tu identidad sexual? ¿Por qué?
1.	Si, porque todos somos iguales y no hay restricciones.
2.	Todos podíamos expresarnos libremente porque éramos como una bonita familia. Todas las opiniones eran importantes.
3.	Porque cada uno es como quiere ser.
4.	Si, porque se aceptan los unos con las otras siempre por igual. Se siente una gran libertad y genuinidad
5.	Si, las células son espacios más íntimos, aprendes de las experiencias de los demás y compartes las tuyas. Eso ayuda mucho a generar en uno un espíritu libre.
6.	En las células de la comunidad, sí, pues todos venimos de identidades sexuales diversas donde todos nos profesábamos respeto.
7.	Plenamente, no ha habido restricción alguna. Nos permiten contar nuestras experiencias de vida cómo somos, cómo vivimos y cuáles son nuestras propias necesidades, es un espacio no solo de socialización y compartir el mensaje de Dios, sino también de empatía.
8.	Sí me ha permitido y con más facilidad porque es un espacio más interno y cercano entre las personas.
9.	Sí porque el 98% es diverso y ha podido entenderte y comprenderte y has podido sentir que 'encajas' ya que el mensaje es el mismo: Amarás a tu prójimo como a ti mismo.
10.	Si es un ambiente más pequeño de confraternidad.
11.	Pudimos tomar muchos temas, para aceptarme tal y como soy y descubrir que Dios me ama tal y como soy.
12.	Las pocas veces que participé, sí. Por la misma razón anterior.
13.	Sí, porque es un lugar dónde es más personalizado, dónde uno puede conocer la palabra y a otras personas.

ANEXO 7
RESPUESTAS A LA SÉPTIMA PREGUNTA DE LA ENCUESTA

Pregunta	Tú participación en las actividades de la CCEI El Camino ¿te ha ayudado a conciliar las creencias cristianas con tu identidad sexual?
1.	Si.
2.	Me ha ayudado a no sentirme mal con migo mismo, me ha ayudado a comprender que Dios ama a todos sus hijos gays y empoderarme.
3.	Si.
4.	En realidad no hubo necesidad de ello. Lo que ocurrió es que amplió la forma de ver a los cristianos en un ecumenismo total.
5.	Claro que sí, he aprendido mucho, me he reconocido a mí mismo y he conocido el verdadero mensaje de Dios. La verdad de su palabra y su infinito amor.
6.	Si, me ha ayudado en sobre manera, ya que el Dios castigador con el que venía desde mi adolescencia, se convirtió en ese verdadero Dios amor que me ama tal cual soy, sin que tenga o deba de esforzarme por ser alguien quién no soy.
7.	Sí. Me ha permitido sentirme aceptado por Dios y que soy parte de su creación perfecta y con un propósito que voy descubriendo, cada vez diferente uno al otro. El sentirme amado me da la seguridad y que estoy en sus planes y dar de mi a mis hermanos y hermanas expresándome libremente.
8.	Sí, me ha ayudado y mucho. En cada actividad siempre hay mensaje del amor de Dios hacia nosotros tal y como somos. Mientras más he participado, más me ha ayudado.
9.	Sí, porque he aprendido amarme tal como soy a pesar que la lucha siempre será diaria, su amor seguirá siendo incondicional.
10.	Si, me ha permitido ha entender que va en concordancia.
11.	Si, me ayudó a descubrir y conocer a un Dios amoroso.
12.	Yo ya las tenía reconciliadas.
13.	Si.