
INSTITUTO TECNOLÓGICO Y DE ESTUDIOS SUPERIORES DE OCCIDENTE

Reconocimiento de Validez Oficial de Estudios de Nivel Superior según Acuerdo Secretarial 15018, publicado en el Diario Oficial de la Federación el 29 de noviembre de 1976

DEPARTAMENTO DE ESTUDIOS SOCIOCULTURALES
MAESTRÍA EN COMUNICACIÓN DE LA CIENCIA Y LA CULTURA



Católicos gays: trayectorias de vida, procesos de identificación e integración de las dimensiones sexual y religiosa

Tesis que para obtener el grado de
Maestro en Comunicación de la Ciencia y la Cultura

Presenta

Sergio Omar Salazar Robles

Director de tesis: Dra. María Martha Collignon Goribar

Tlaquepaque, Jalisco. Enero 2012

Católicos gays:
trayectorias de vida,
procesos de identificación
e integración de las dimensiones sexual y religiosa

Sergio Omar Salazar Robles
enero 2012

*Para Juan Carlos,
por creer(nos).*

*Dentro de la Iglesia me critican por ser gay,
fuera de la Iglesia me critican por ser católico.
¿Ya no hay tolerancia en el mundo?
@gaycatolico, 8 de febrero 2011*

RESUMEN / **ABSTRACT**

En esta investigación se aborda la problemática de jóvenes varones que se identifican a sí mismos como gays, quienes socializados en una tradición católica permanecen en una religión que desde la jerarquía oficial penaliza sus prácticas sexuales. A través de la reconstrucción de trayectorias de vida y el análisis de discursos biográficos focalizados en las esferas sexual y religiosa, se exploran los marcadores que dan sentido a sus procesos de identificación con las categorías ‘católico’ y ‘gay’ en el contexto local de Guadalajara, México. Se identifican estrategias de integración con una esfera sexual de visibilidad reducida basadas en la reconfiguración de las prácticas religiosas y el rechazo a la jerarquía eclesiástica en el marco de una creciente tendencia hacia la individualización de las creencias religiosas. Estos procesos están relacionados con la centralidad de las estructuras familiares y la reproducción de discursos consecuentes con la moral católica.

AGRADECIMIENTOS

En primer lugar a ti, por tu interés y porque al leer estas líneas haces que cobren importancia. Ojalá llegues hasta el final y podamos discutirlo.

Este documento representa la culminación de un proceso que no hubiera sido posible sin el apoyo financiero de CONACYT, ITESO, Ma. Eugenia Sánchez y la familia Salazar Robles. Gracias por su confianza.

A María Martha Collignon, por ser guía y cómplice en esta que ha sido una de las tareas más complicadas de mi vida. Gracias por el diálogo permanente y delicioso, por tu lucidez, rigor y disciplina, por la infinita paciencia, la inagotable confianza y por permitirme un espacio entrópico en la solidez de tu estructura.

A Raúl Acosta por la generosidad de su acompañamiento, la lectura siempre crítica y rigurosa, las recomendaciones, cuestionamientos, la insistencia en la reflexividad y el inolvidable curso donde este proyecto se gestó.

A Eduardo Quijano por su cercanía y comprensión durante el proceso, por su genuino interés y valiosas sugerencias, por siempre creer en mí.

A Gerardo Gutiérrez Cham por la generosidad de su tiempo y una lectura fresca que fue crucial para la culminación de este proceso.

A mis profesores Diana Sagástegui, Carlos Luna y Rossana Reguillo, por sus consejos, su ejemplo, sus seminarios y su siempre desafiante cercanía.

A Juan Carlos Ramírez y al Programa de Doctorado en Ciencias de la Salud Pública del Centro Universitario de Ciencias de la Salud de la Universidad de Guadalajara, por recibirme de forma tan entusiasta y brindarme un marco de referencia fundamental para el proyecto.

A mis compañeros de clase y profesores por compartir el proceso, las discusiones, las angustias y las risas. Por el trabajo y el aprendizaje generado. Por el interés que siempre demostraron hacia mi proyecto. Aquí van también los ecos de sus voces.

A mis compañeros de generación por llegar hasta aquí, no perdernos en el camino y ser fieles a los orígenes.

A Marcia por ser compañera, porque el aprendizaje más valioso está en la amistad. Por los desvelos y la comida, la escucha y el abrazo. Por obligarme a trabajar, porque sin ti nunca habría terminado. Por saber lo que esto, todo, significa.

A Tania y Valentín por ser mis pares y abrir su coraz(a)ón. Por los momentos en que una habló y el otro calló. Por las oficinas compartidas, las noches, la música, las risas y nuestra verdad.

A Karla y Priscilla por su honestidad y solidaridad. Por esas vueltas eternas a nuestros proyectos, por su fortaleza, por ayudarme a pensar lo que ahora puedo articular.

A Gabi Solano por la confianza, la sonrisa y el ejemplo. Por tener siempre la puerta abierta e invitarme a realizar uno de mis más grandes sueños.

A mis amigos que son mi familia, por su apoyo incondicional en este trayecto, por compartir mis logros, por entender ausencias y frustraciones.

Por los martes que se hicieron miércoles, los desayunos y las comidas, por siempre estar: Diego, Olga, Alejandra, Marina, Diego, Marisa, Héctor.

En tiempos de hipermediaciones, con sus múltiples plataformas para compartir la búsqueda, recibir inspiración y sentirse siempre acompañado, gracias por estar acá y allá: @enmanzanada, @locadelamaceta, @ivalhuna, @criveragarza, @AlfredoNarvaez, @sambnk.

A mi papá y mi mamá por darme las herramientas que en todos sentidos me han permitido llegar hasta aquí, por apoyar mis decisiones y educarme para cuestionar.

A mi hermana por sus visitas, su motivación y su ejemplo, por el gozo de seguir creciendo y nuestras investigaciones simultáneas. Por ese primer Symposium que me llevó a dar este paso.

A mis *católicos gays*: D., H., M., C., A., O. Por ser inspiración, por su colaboración invaluable, su disposición y sus redes. Gracias por confiar en mí y compartir lo más íntimo de sus cimientos.

A todos los que han compartido conmigo este viaje, sin importar distancias, fronteras y esquemas, muchas gracias.

Sergio Omar Salazar Robles
@tintaverde

ÍNDICE

Lista de figuras	x
Introducción	1
Pregunta de investigación	5
Hipótesis de trabajo	6
Objetivos	6
Estructura del documento	13
Capítulo I. La intersección sexualidad-religión desde un enfoque sociocultural	16
I.1. Conceptualización en la revisión documental	16
I.2. Secularización y comunicación	22
I.3. La homosexualidad como construcción social desde la otredad	27
I.3.1. La heteronormatividad	28
I.3.2. La construcción histórica de la heterosexualidad por contraste	29
I.3.4. Teoría queer y resistencia a la heteronormatividad.	33
I.4. Catolicismo y elementos para la identificación religiosa	35
I.4.1. El fenómeno religioso en Guadalajara	35
I.4.2. El discurso jerárquico en torno a las identidades homoeróticas	39
Capítulo II. Procesos de identificación para el análisis discursivo de la subjetividad	45
II.1. El problema de la identidad	45
II.2. De la identidad a las identificaciones	49
II.3. La dimensión espacio temporal: trayectorias y territorios	50
II.4. Territorio, cultura y subjetividad	52
II.5. Trayectorias y configuraciones identitarias	54
Capítulo III. Metodología para la reconstrucción de trayectorias y el análisis discursivo	58
III.1. El sujeto y su discurso	58
III.2. Fuentes de información	60
III.2.1. Sujeto de investigación	60
III.2.2. Técnicas de producción del discurso	61
III.2.3. Sujetos empíricos	63
III.2.4. Aplicación de instrumentos y reflexividad	65
III.3. Estudio exploratorio y surgimiento de las primeras categorías	66

III.4. Proceso de análisis.....	69
III.4.1. Software de análisis cualitativo.....	69
III.4.2. Sistematización, clasificación y categorías	70
III.5. Técnicas de interpretación	71
III.6. Nota previa a la presentación de resultados.....	72
 Capítulo IV. Los sujetos, sus trayectorias y elementos de identificación.....	75
IV.1. Perfil de los sujetos en sus dimensiones subjetivas	77
IV.2. Trayectorias individuales	80
IV.2.1. Daniel, “católico piadoso”	82
IV.2.2. Ezequiel, “guadalupano no practicante”	85
IV.2.3. Moisés, “seudocatólico mocho”	87
IV.2.4. Josué, “católico alternativo”	90
IV.2.5. Isaías, “católico de hueso colorado”	92
IV.2.6. Abraham, “no puede ser católico”	95
IV.3. Procesos y marcadores de identificación	97
IV.3.1. Dimensión religiosa.....	97
IV.3.2. Dimensión sexual	103
IV.3.3 Movilidad territorial y variabilidad identitaria.....	105
 Capítulo V. Interpretación discursiva sobre la integración de las dimensiones sexual y religiosa	106
V.1. Marcadores y variabilidad identitaria.....	107
V.2. Centralidad de la familia	112
V.3. Reconocimiento de la diversidad, visibilización y movimiento institucional.....	116
 Capítulo VI. Conclusiones	122
 Bibliografía.....	129
 Anexos.....	137

LISTA DE FIGURAS

Figura 1. Esquema general de la investigación	15
Figura 2. Reconstrucción de trayectorias individuales: esquema general.....	82
Figura 3. Reconstrucción de trayectorias individuales: Daniel.....	84
Figura 4. Reconstrucción de trayectorias individuales: Ezequiel.....	87
Figura 5. Reconstrucción de trayectorias individuales: Moisés.....	89
Figura 6. Reconstrucción de trayectorias individuales: Josué.....	92
Figura 7. Reconstrucción de trayectorias individuales: Isaías.....	94
Figura 8. Reconstrucción de trayectorias individuales: Abraham	97

INTRODUCCIÓN

*Franck y Luis se conocieron en una fiesta y luego luego se flecharon, y le pidieron con gran fervor a la Virgencita de Zapopan que les diera fortaleza para vencer obstáculos y vivir juntos, y lo lograron. Uruapan, Mich. Agosto 1959*¹

¿Cómo entiende un creyente su condición sexual cuando ésta se encuentra fuera del modelo normativo impuesto por su religión? ¿Cómo dar sentido, desde la juventud, a ser simultáneamente católico y gay? ¿Cuáles son las creencias y las prácticas religiosas de quienes se encuentran en esta situación? ¿Implica esta condición un conflicto para quienes la viven? De ser así, ¿existe la posibilidad de resolverlo? ¿Podemos hablar de gays católicos? ¿católicos gays? Estas son las preguntas que dieron origen a este trabajo, convirtiéndose en directrices que de alguna u otra forma acompañaron el proceso de investigación del que este documento da cuenta, desde sus planteamientos iniciales hasta la interpretación de los hallazgos, pasando por la construcción del objeto de estudio y los constantes replanteamientos teórico-metodológicos.

La integración entre conductas homoeróticas² y religión católica no puede considerarse como un asunto reciente o exclusivo, pues si se parte de la noción de sexualidad como una construcción sociohistórica a la manera de Foucault (1982), las múltiples posibilidades en el ámbito de la sexualidad humana han coexistido con los distintos marcos y modelos culturales donde se han ubicado las religiones del mundo. No obstante, es esa dimensión sociohistórica la que al situarse en el contexto de principios de la segunda década del siglo XXI en la ciudad de Guadalajara, coloca al objeto de estudio como un caso particular en el panorama internacional contemporáneo, donde los jóvenes que se identifican como católicos y se reconocen fuera del cánón heterosexual forman parte de un fenómeno sociocultural atendido desde la academia y que poco a poco adquiere visibilización en la cotidianidad.

¹ Transcripción de un exvoto que forma parte de una serie de cinco que ilustran el artículo de Rogelio Marcial y Miguel Vizcarra (2010) “Por ser raritos”: presencia homosexual en Guadalajara durante el siglo XX.

² Siguiendo a Guillermo Núñez (2001) se prefiere el empleo de la terminología homoerótica, referente a la multiplicidad de prácticas sexuales entre personas del mismo sexo (característica biológica), sobre las categorías ‘homosexual’ o ‘gay’, cuyas implicaciones políticas y conceptuales serán abordadas más adelante.

A nivel conceptual, esta investigación distingue entre sexo y género, así como entre orientación sexual, preferencia sexual e identidad sexual. El sexo, de origen biológico, se refiere a la asignación genética que determina, a través de características genitales, la condición de hembra o varón. El género se entiende como una construcción social relacionada con los grados de identificación entre la dicotomía cultural masculino-femenino y sus posibles combinaciones. En cuanto a las formas de nombrar los comportamientos eróticos, la noción de ‘preferencia sexual’ implica un grado de elección en el objeto de deseo por parte la persona; mientras que el término ‘orientación sexual’, cuyo uso se privilegiará a lo largo del documento, se refiere a una tendencia o inclinación en el objeto de los deseos eróticos o amorosos cuyo origen continúa en debate entre las variables biológicas y las de orden sociocultural. En un grado de mayor complejidad, la identidad sexual es vista como el autoconcepto que resulta a partir de las relaciones entre sexo, género, orientación sexual y preferencias eróticas.

Cuando la orientación sexual es un elemento rechazado por el sistema religioso del que se forma parte, los sujetos pueden tomar una serie de decisiones relacionadas con sus prácticas sexuales y su pertenencia religiosa para dar sentido, en tanto sujetos capaces de elegir, a su religiosidad y al ejercicio de su sexualidad. Dentro de las posibilidades resultantes de este proceso se encuentra el caso de quienes socializados en una tradición católica, deciden continuar su práctica religiosa desarrollando simultáneamente un homoerotismo activo, sujetos que sin formar parte de una nueva adscripción religiosa concilian su sexualidad con su religiosidad dentro de un catolicismo que desde la jerarquía oficial penaliza sus prácticas.

El fenómeno de jóvenes católicos no heterosexuales da cuenta del rechazo institucional hacia formas de vida distintas a las que exige una matriz normativa donde la sexualidad se regula, desde la tradición católica, a partir de cuatro ejes: la heterosexualidad, la reproducción, el matrimonio y la monogamia (Collignon, 2006). Desde esta perspectiva, la integración entre orientaciones sexuales diversas y trayectorias religiosas adquiere una dimensión política al explorar, desde la óptica de la secularización de la sexualidad y los movimientos de laicidad, las formas en que los sujetos se mantienen integrados a una institución de poder que los discrimina, al menos a través del discurso oficial, y cuya inferencia en los asuntos públicos continúa en debate.

Esta investigación es un estudio cualitativo sobre los procesos de integración entre la sexualidad y la religiosidad de jóvenes varones habitantes de la ciudad de Guadalajara que se identifican como *gays* y católicos. Para ello se realizaron seis entrevistas desde la perspectiva de la historia de vida focalizada, cuyo análisis permitió la reconstrucción de trayectorias de vida así como la exploración de los anclajes de identificación con identidades individuales y sociales en los planos religioso y de orientación sexual. Este acercamiento buscó articular un análisis sociocultural centrado en el rol activo del sujeto para dar sentido a la interacción de las esferas religiosa y sexual, teniendo como eje analítico los procesos de identificación en torno a las identidades sociales, cuyo entendimiento se enmarca en las discusiones sobre la modernidad y sus consecuencias, particularmente con respecto a la noción de secularización de la religión frente al auge contemporáneo de la religiosidad individual.

En este sentido, se retoma el concepto del “individualización religiosa” de Ulrich Beck (2009), quien plantea la paradoja secular que implica por un lado el debilitamiento contemporáneo de las comunidades religiosas organizadas, así como el de la autoridad de sus jerarcas, y por otro el incremento de la religión individualizada, sin organización y con itinerarios espirituales personales.

“La individualización -al intentar encontrar el encaje entre unas doctrinas de fe reflexionadas y una relación personal con Dios-fuerza a la elección, y con ella a la comparación, al peregrinaje, al flirteo con la herejía, la blasfemia, el ateísmo, la conversión.” (Beck, 2008, p. 25).

Además de la coyuntura noticiosa y el foco mediático al que contribuyen las discusiones en torno a la vida sexual de la jerarquía católica en distintas partes del mundo, esta investigación se ubica en un contexto de creciente defensa de la pluralidad y la secularización de la vida privada hacia el interior de la Iglesia Católica. Organizaciones como “Católicas por el derecho a decidir” en México, han puesto en disputa, a través de publicaciones, una activa participación ciudadana y el impulso al debate desde la trinchera de los creyentes, la centralidad del sujeto como eje del sentido religioso en aspectos como el control de la reproducción y la diversidad sexual³.

Es precisamente una iniciativa impulsada por esta organización en coordinación con el Population Council, la Encuesta de Opinión Católica en México 2009, la que arroja luz sobre

³ Para una discusión profunda sobre los problemas que implica el concepto “diversidad sexual”, ver Diversidad sexual, un concepto problemático (Mogrovejo, 2008).

la distancia entre las opiniones de al menos una parte de la feligresía católica y algunas de las posturas jerárquicas de su iglesia en temas como la laicidad del Estado, la planificación familiar y la diversidad sexual. De acuerdo con los resultados presentados por María Consuelo Mejía, directora de Católicas por el derecho a decidir,

“Seis de cada diez feligreses apoyan que ‘el Estado garantice el respeto a la vida pública y privada de lesbianas y homosexuales’... Ocho de cada diez personas católicas consideran que las legislaciones antiaborto atentan ‘contra la libertad de las mujeres para decidir en su interior lo que es moralmente bueno o malo’... De la grey católica que está en pro de la educación sexual, 85 por ciento aprobó que los libros de texto gratuitos aborden el uso del condón como método para prevenir VIH/sida e infecciones de transmisión sexual, y 68 por ciento avaló que estos materiales educativos contengan el tema del ‘derecho de todas las personas a vivir libremente su sexualidad, incluyendo a homosexuales y lesbianas’” (Rea, 2010).

No obstante, como advierte Malimacci al proponer una revisión crítica al concepto de secularización en los mismos términos que Beck, mientras la evidencia empírica sostiene la pérdida de influencia de las instituciones religiosas sobre la vida cotidiana, se puede documentar también un crecimiento en “conductas individuales cada vez más privadas y subjetivadas donde las creencias religiosas siguen dando sentido” (Mallimaci, 1999, p. 21).

Al descentrar la mirada de la relación entre la religiosidad, el discurso de la jerarquía eclesiástica y la práctica sexual de los sujetos, esta investigación se inscribe en una línea de investigación que se pregunta por la transformación del poder de una institución como la Iglesia Católica en la subjetividad de la población local, así como por las formas en que los sujetos dan sentido, desde sus estrategias de adaptación o resistencia, a discursos que determinan la construcción de su subjetividad y el reconocimiento pleno de su persona desde distintos anclajes de identificación.

Desde su experiencia en la etnografía religiosa con una perspectiva de estudios de comunicación, Manuela Cantón (2008) relaciona la necesidad de estudiar el fenómeno religioso desde la apropiación y la práctica con la propuesta de Jesús Martín-Barbero (1998) de voltear hacia las mediaciones comunicativas. En este sentido, superando un asunto de medios o mensajes, que en este contexto correspondería a las posturas jerárquicas del catolicismo, Cantón propone enfocar la mirada en las mediaciones, es decir, las formas en que los sujetos le dan sentido a su vida a través de las transformaciones a sus creencias y prácticas religiosas para poder adentrarse en un estudio a profundidad sobre los componentes “que

intervienen en la constitución de los itinerarios espirituales individuales y colectivos” (Cantón, 2008, p. 37).

La sexualidad y la religiosidad son entendidos como dimensiones de la identidad de los sujetos y analizados desde una propuesta teórico-metodológica centrada en los procesos de identificación que componen las identidades sociales, con marcadores observables a través de la producción de discursos biográficos.

Desde la propuesta de Donahoe et al. (2009), la diferencia entre identidades sociales e identidades colectivas está dada en el ámbito de la perspectiva metodológica, pues “al investigar identidades colectivas, se toman categorías que incluyen a múltiples individuos como punto de partida, mientras que al investigar la identidad social, se inicia con el individuo para descubrir sus múltiples afiliaciones, que en conjunto contribuyen a su proceso de individualización” (p. 4).

Al tratarse de una investigación centrada en la intersección de marcadores identitarios desde la perspectiva de los sujetos, se adopta la identidad social como concepto teórico central, entendiendo su origen compartido con las “identidades colectivas”, en tanto

“una representación que contiene - o parece contener - un encanto normativo para miembros potenciales, brindándoles los medios para entenderse, o ser entendidos, como miembros de una categoría más amplia de personas o como participantes de un ensamblaje mayor” (Donahoe et al. 2009, p. 2).

Siguiendo con esta perspectiva simbólica, el concepto “identificación” denota las formas particulares en que los actores responden o mediante las cuales se adhieren a las identidades sociales, mientras que los “procesos de identificación” se refieren a los resultados de tales respuestas o adherencias.

El problema central de la investigación se articula entonces a partir de los elementos que guiaron su desarrollo:

Pregunta de investigación

¿De qué forma los jóvenes varones que se identifican como católicos y gays integran su orientación sexual a su trayectoria religiosa y cómo estos elementos intervienen en los procesos de identificación que conforman su construcción identitaria?

Hipótesis de trabajo

Los jóvenes que se identifican como católicos y gays integran su orientación sexual a su trayectoria religiosa mediante procesos de individualización religiosa. Esta integración supone procesos de identificación determinados por los lazos primarios de socialización.

Objetivos

1. Determinar los marcadores y emblemas que dan sentido a las identificaciones de los sujetos desde las dimensiones sexual y religiosa.
2. Identificar el grado de ruptura con la normatividad eclesiástica sobre la sexualidad que su identificación religiosa supone.
3. Categorizar los factores que intervienen en la integración de su identificación religiosa con su orientación sexual.

Al igual que en países de tradición cristiana protestante como Estados Unidos, Inglaterra y Australia, se han organizado en los ámbitos católicos grupos donde se comparten prácticas y creencias espirituales desde la diversidad sexual, incluyendo colectividades de inspiración católica que constituyen comunidades religiosas establecidas. En países de fe ligresía predominantemente católica como España y México, existen también grupos organizados en función de su adscripción religiosa y su identificación homoerótica. En el caso mexicano el colectivo “GOGC Querétaro”, nacido en 2003, se presenta a través de su página web como

“un grupo de Iglesia con sede en la ciudad Querétaro, México, que buscamos vivir nuestra fe y nuestra orientación sexual sin traumas, un grupo de hombres y mujeres homosexuales católicos con inquietudes, que queremos vivir el Evangelio” (GOGC Querétaro, 2010).

Más allá de su poca visibilidad como colectividad organizada, el fenómeno existe en el plano individual y colectivo, sugiriendo un análisis sobre la integración de elementos aparentemente contradictorios, en tanto existe la noción generalizada de un catolicismo jerárquico opuesto a las prácticas homosexuales de quienes en mayor o menor grado basan en ese cuerpo oficial de normas la vivencia de su espiritualidad.

Como se explica posteriormente, el discurso oficial de la jerarquía católica se opone a las prácticas homoeróticas al calificarlas como antinaturales en tanto se ubican fuera del

espectro reproductivo. Si bien hay un reconocimiento de las orientaciones no heterosexuales, a lo largo de la historia la jerarquía católica ha condenado, al menos desde sus publicaciones oficiales y su discurso mediático, el ejercicio de la práctica sexual de “los homosexuales”, a quienes ha buscado mantener alejados de la práctica sexual con proyectos espirituales mediante los cuales se puede alcanzar la salvación. En la actualidad la cúpula eclesiástica ha mantenido su postura en contra de la práctica homoerótica, misma que se extiende a las esferas del reconocimiento jurídico, económico y social de los estilos de vida no heterosexuales, a los que también condena desde un discurso biológico que medicaliza la condición homosexual.

Tanto por la relación histórica entre la Iglesia Católica y el Estado Mexicano⁴, como por la pertinencia política actual del debate en torno a la diversidad sexual, dada la coyuntura internacional de reconocimiento jurídico a nuevas formas matrimoniales y familiares, la jerarquía católica se ha visto envuelta cada vez con mayor frecuencia en la escena pública nacional e internacional, manifestando su negativa hacia la aprobación de la figura del matrimonio entre personas del mismo sexo y la posibilidad de adopción para estas parejas. En este sentido, la relación entre elementos institucionales, religiosos y sexuales resulta fundamental para entender el rol de estas esferas desde la óptica de la lucha por el reconocimiento pleno de la ciudadanía y los derechos humanos.

El creciente interés por esta temática de investigación abarca tanto las ciencias sociales como las ciencias de la salud, con estudios enfocados en los procesos de integración entre religión y sexualidad. La mayoría de estos trabajos son de origen anglosajón y privilegian la tradición cuantitativa, centrándose en la emergencia de nuevas religiones así como en la constitución de grupos de activismo por la diversidad sexual dentro de las tradiciones cristianas, islámicas y judía. En este sentido, esta investigación aporta una perspectiva cualitativa, a partir de historias de vida de sujetos mexicanos que integran la feligresía ‘popular’. A diferencia de los tratamientos mayoritarios hacia el tema, este trabajo no se centra en quienes constituyen grupos organizados dentro o fuera de las grandes religiones, ni de quienes mantienen una membresía religiosa particular relacionada con la sexualidad. Tampoco es interés del estudio la conformación de nuevas religiones. Es precisamente en la diversidad hacia dentro de la feligresía católica donde está el foco de atención, en la construcción de

⁴ Para un análisis histórico de esta relación enmarcada en los valores liberales de la modernidad, ver Laicidad y secularización en México (Blancarte, 1999).

identificaciones socioculturales de las que poco se habla, zonas oscuras del complejo mapa social a las que se busca dar luz más allá del silencio propio de la individualidad.

Si se apuesta por una constitución de la diversidad sexual hacia dentro del catolicismo como una identidad silenciada, se pueden considerar los marcos mediáticos como evidencia de la disociación entre “lo gay” y “lo católico”. La necesidad de abordar el rol de los medios de difusión en la construcción del imaginario social sobre la relación entre homosexualidad y catolicismo surgió como inquietud empírica, pues al iniciar el trabajo exploratorio para esta investigación, la coyuntura noticiosa emergió como principal generador de reflexividad sobre la condición “de conflicto”, para usar las categorías propias de los entrevistados, en la que como católicos homosexuales se encuentran inmersos.

Si bien el objetivo fundamental de la investigación se aleja de la coyuntura noticiosa, el primer acercamiento al campo de estudio arrojó la necesidad de contextualizar y conceptualizar la forma en que la presencia de la temática de la diversidad sexual en los medios de difusión locales ha sido relacionada con la institución de la Iglesia Católica dada su injerencia política en la agitada agenda pública de los meses en que se llevó a cabo el estudio.

Al ser Jalisco el epicentro de la injerencia de la jerarquía católica en las nuevas disposiciones legales dentro de un marco de visibilidad y reconocimiento de la diversidad sexual, teniendo además un gobierno estatal cuyo ejecutivo secunda activamente estas posturas eclesiásticas, la cobertura mediática de tales controversias ha tenido como eje central la confrontación entre “católicos” y “homosexuales”, como si de grupos mutuamente excluyentes se tratara. Además de tener un eco en la conformación del imaginario social sobre las identificaciones religiosas y sexuales, esta cobertura noticiosa ha permeado en el autorreconocimiento mismo de los sujetos de investigación, aquellos que viven en la intersección entre las esferas aparentemente contradictorias de la religión católica y la orientación abiertamente homoerótica.

Si como dice Giddens (1995), el agente es capaz de articular un discurso sobre su vida cotidiana a partir del extrañamiento sobre aquello que es considerado como “normal” en su experiencia propia, para así someterlo a un proceso de reflexividad desde la conciencia práctica, la fase inicial de la investigación situó la circulación de las noticias en torno a la confrontación Iglesia-homosexuales como ese elemento inicial de extrañamiento en los sujetos. Dicho de otra forma, ha sido la coyuntura noticiosa la que a través de los

posicionamientos del Jefe de Gobierno del Distrito Federal, el Cardenal de Guadalajara o el Gobernador del Estado de Jalisco, ha despertado en los sujetos de estudio ese extrañamiento ante el que se posicionan como puntos de unión invisibles en una confrontación donde la coexistencia de “lo gay” y “lo católico” es discursivamente imposible.

Si en términos de Foucault el poder institucional se posibilita y reproduce en gran medida a través de la construcción de los discursos, la identificación de un discurso donde homosexualidad y catolicismo están en tensión permanente ha sido evidente en el proceso del planteamiento de esta investigación. Un ejemplo de la evolución de estos discursos son las críticas recibidas en espacios académicos durante el transcurso de la investigación, donde inicialmente se cuestionaba la existencia de un problema analítico en los procesos de conformación identitaria de “católicos gays”. La apertura hacia estas inquietudes de investigación cambió conforme aumentó la controversia en los medios de comunicación, facilitando, incluso en el ámbito académico, la identificación de una tensión institucional reproducida en los discursos mediáticos, sin reparar en el conflicto que a nivel subjetivo se plantea como eje de estudio.

La cercanía entre el Cardenal de Guadalajara Juan Sandoval Íñiguez y el gobernador del Estado de Jalisco Emilio González Márquez ha sido objeto de críticas y señalamientos por parte de adversarios políticos, grupos que abogan por la laicidad del estado, así como por una gran cantidad de periodistas y miembros de la sociedad civil. Así pues, es bien sabido y difundido por los medios “tradicionales” (prensa, radio y televisión) que el gobernador se manifiesta a favor de organizaciones civiles que rechazan la homosexualidad, sin embargo el punto de partida para ilustrar este punto es la presentación de una controversia constitucional en contra de la ley sobre el matrimonio entre personas del mismo sexo aprobada en el Distrito Federal en el mes de febrero del año 2010. Desde ese mes, hasta las noticias al cierre del mismo año en torno al apoyo económico brindado por el gobierno del estado para talleres religiosos que dicen “curar a homosexualidad”, se enlistan a continuación los eventos noticiosos que durante 2010 dieron pie a la construcción mediática de la oposición catolicismo-homosexualidad en el panorama local.

- 15 de febrero 2010. Ante el dictamen aprobado en diciembre por la Asamblea Legislativa del Distrito Federal, el gobierno de Jalisco presenta una controversia de inconstitucionalidad ante la Suprema Corte de Justicia de la Nación (SCJN) para impedir el

matrimonio y las adopciones entre las parejas homosexuales. El recurso fue desechado por el ministro Sergio Valls Ezequieldez.

- 16 de agosto 2010. El Cardenal Sandoval Íñiguez, pregunta a periodistas: “¿a ustedes les gustaría que los adopten una pareja de maricones o lesbianas?” y asegura que los ministros de la SCJN fueron "maiceados" (sobornados) por el jefe de gobierno del Distrito Federal, Marcelo Ebrard, para que avalaran la adopción de menores por parte de matrimonios entre personas del mismo sexo.

- 22 y 23 de agosto 2010. Grupos católicos se enfrentan verbalmente con agrupaciones en pro de la diversidad sexual a un costado de la Catedral Metropolitana de Guadalajara.

- 8 de octubre 2010. Emilio González declara, en presencia de Sandoval Íñiguez durante la inauguración de la II Cumbre Iberoamericana de la Familia realizada en la Universidad del Valle de Atemajac, dirigida por el clero diocesano que encabeza Sandoval, que las bodas entre personas del mismo sexo le dan asco, y que prefiere la concepción tradicional del matrimonio entre un hombre y una mujer: “Para mí el matrimonio es de un hombre y una mujer. ¿Qué quieren? ¡Uno es a la antigüita y uno es así! A lo otro todavía no le he perdido el asquito” .

- 12 de octubre 2010. Menos de una semana después de las afirmaciones del gobernador, las quejas por parte de grupos activistas de la diversidad sexual y organizaciones ciudadanas sumaban 313 inconformidades por escrito ante la Comisión Estatal de Derechos Humanos.

- 14 de octubre 2010. Tras las sugerencias emitidas por la Comisión Estatal de Derechos Humanos (CEDH) y el Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación (CONAPRED), el gobernador se disculpa con una carta dirigida al Ombudsman: “La palabra que ha causado controversia (el asquito) y a la que usted hace referencia, muestra una reflexión totalmente personal y no motiva o sustenta una política pública del Poder Ejecutivo de Jalisco. Y ratifico mi convicción y compromiso evidenciados en acciones para construir una sociedad tolerante y democrática, respetuosa de las libertades individuales”.

- 15 de octubre 2010. Se lleva a cabo una manifestación de protesta frente al Congreso local con representantes de más de 20 grupos defensores de la diversidad sexual.

- 3 de noviembre 2010. Se da a conocer el apoyo económico del gobierno del estado, así como la promoción por parte del gobernador para la organización civil “Valora, conciencia

en los medios, A.C.”, que asegura “sanar” la homosexualidad para que quienes “la padecen” puedan vivir en castidad. Este grupo ha recibido desde 2008 más de un millón 300 mil pesos de la Secretaría de Desarrollo Humano (Proceso, 3 de noviembre de 2010).

Al centro de la disputa señalada en los reportes mediáticos con dichos, actos y simpatías de la cúpula dominante del estado de Jalisco, se encuentra la pugna por el poder entre las instituciones sociales para mantener un orden establecido. Si la lógica del poder ejercido a través de la comunicación responde a una misión clásica de regular distintos campos disciplinarios de la interacción social, la sexualidad tradicional, entendida en términos de Foucault como la familia patriarcal heterosexual (Castells, 2009), es la visión que se está privilegiando a través de un fundamento religioso sobre el que se plantea la conformación de las estructuras familiares.

Dentro de estos juegos de poder, los medios de comunicación en tanto difusores de discursos, han generado una visión polarizada de confrontación radical entre dos grupos que resultan centrales para la investigación: el universo que conforma el catolicismo y el de la población no heterosexual, particularmente ‘los homosexuales’. Esta aseveración no excluye posiciones críticas y de denuncia en los distintos medios de comunicación, voces opositoras y disidentes han sido ampliamente difundidas a través de numerosas editoriales, columnas de opinión, entrevistas y reportajes, sin embargo, más allá de las distintas corrientes ideológicas la imagen de confrontación se mantiene como la norma.

Desde esta lógica, los acontecimientos noticiosos se construyen mediante la transmisión de oposiciones discursivas que permiten la reproducción de silencios, asuntos que permanecen fuera del debate y la discusión a través de modelos dominantes. Éste sería el caso de aquellos sujetos que siendo católicos no están vinculados con el activismo o la lucha por el reconocimiento de la diversidad sexual, o quienes al presentar una identificación activa fuera de la heterosexualidad no integran, en el imaginario mediático, una comunidad de creyentes católicos.

Como ejemplos de lo anterior se presentan algunos de los encabezados con que se reportaron los enfrentamientos del 22 y 23 de agosto: “Se confrontan católicos y gays en Guadalajara” (Público-Milenio, 22 de agosto de 2010), “México: Enfrentamiento entre católicos y homosexuales” (Associated Press, 23 de agosto de 2010), “Divergen sobre adopción de parejas homosexuales” (El Informador, 23 de agosto de 2010), “Católicos y

progres de Guadalajara al borde del enfrentamiento en la Catedral” (La Jornada Jalisco, 23 de agosto de 2010).

Si como dice Rossana Reguillo (2000) “los medios de comunicación le disputan a las instituciones tradicionales la hegemonía en la construcción de los sentidos sociales de la vida...”, el foco de análisis no está en la visión ideológica que cada medio de información privilegie ni en la forma como sus estructuras noticiosas permiten o no la discusión de una agenda sobre diversidad sexual. Lo que resulta esclarecedor desde esta perspectiva es que si los medios ocupan un lugar primordial en la construcción de los sentidos de la vida, logran mediante sus silencios y un espíritu de confrontación totalizadora, nulificar la existencia de los sujetos de investigación de este trabajo: católicos gays.

En este sentido, es el poder por la significación, la visibilidad y la representación el que da forma a las “doxas”, aquellas verdades sobre las que no se reflexiona, que marcan la normalidad desde la que se entiende la realidad y orientan la interacción social. La doxa, dice Reguillo (2000), posibilita también la existencia de una voz legítima y no cuestionable frente a la exclusión de identidades silenciadas.

Al no distinguir entre jerarquía y feligresía católica, entre organizaciones de protesta por la diversidad sexual y sujetos independientes con una orientación no heterosexual, las nociones generadas por el poder encarnado en los medios de comunicación, tradicionales y digitales, son reproducidas por todas sus ventanas, generando independientemente de su intencionalidad, una permanencia del orden preestablecido. Las posibilidades de cambio están presentes, sin embargo es en la conformación de imaginarios rodeados de factores tan complejos como las emociones, las nociones de lo normal y lo anormal y la construcción de un nuevo orden de reconocimiento de la diversidad, donde es perceptible el peso que las instituciones normalizadoras de la vida cotidiana tienen en el complejo entramado de la comunicación.

Esta exclusión supone la presencia de un grupo ‘silenciado’ o una identidad colectiva no reconocida que no ha optado por hacerse visible, lo que conduce a un análisis sobre la interiorización de una existencia determinada por su propia clandestinidad frente a un rechazo institucional asumido por quienes integran esta colectividad.

Estructura del documento

La articulación que sobre el objeto de estudio se presenta ha sido posible a partir de las referencias teórico-metodológicas procedentes de una revisión documental estructurada de acuerdo a cuatro ejes temáticos: a) marcos conceptuales y trabajos empíricos para el estudio de la integración religión-sexualidad; b) aportes para el estudio del fenómeno religioso; c) discurso de la jerarquía católica en torno a la conducta homoerótica; d) construcción de identidades homoeróticas. Como estrategia de cohesión interna, los ejes temáticos del estado del conocimiento han sido retomados en los diferentes capítulos y apartados de este documento.

El primer capítulo **La intersección sexualidad-religión desde un enfoque sociocultural**, plantea el panorama general de la identificación religiosa en un marco de creciente visibilidad de la diversidad sexual, situándose en el contexto local de la ciudad de Guadalajara, México. La primera sección retoma de la revisión documental la integración religión-sexualidad para dar cuenta de las distintas formas conceptuales y metodológicas desde las que se ha trabajado esta intersección. Después se coloca la problemática en la discusión sobre las transformaciones del mundo secular desde la perspectiva de los estudios de la comunicación. El apartado *La homosexualidad como construcción social desde la otredad*, aborda los discursos contemporáneos sobre la diversidad sexual en donde se enmarca la investigación, haciendo hincapié en la discusión teórica en torno al análisis desde las tradiciones de los estudios sobre sexualidad y los estudios queer. Un último apartado, *Catolicismo y elementos para la identificación religiosa*, se adentra en la dinámica del fenómeno religioso en Guadalajara a partir de los estudios consultados, desde donde se explora la opción metodológica de la autoidentificación religiosa. Este apartado cierra con un recuento del discurso jerárquico en torno a la homosexualidad, considerando un contexto de regulación eclesiástica sobre la sexualidad en un intento por arrojar claridad a cerca de las posturas normativas oficiales con las que los sujetos de investigación operan.

El segundo capítulo **Procesos de identificación para el análisis discursivo de la subjetividad** está dividido en tres apartados que dan cuenta de la articulación teórico-conceptual desde donde se aborda la investigación. Un primer apartado discute las nociones sobre identidad, procesos de identificación y sus posibilidades de reconfiguración en el plano individual y colectivo. Posteriormente se sitúa el problema de investigación desde la lógica de

las trayectorias en el ámbito del tiempo y el espacio. Finalmente se profundiza sobre la centralidad del sujeto y su discurso como objeto de análisis.

En el tercer capítulo **Metodología para la reconstrucción de trayectorias y el análisis discursivo**, se plantean las técnicas de producción e interpretación del discurso que conformaron el diseño de la investigación. Además de profundizar en la construcción del sujeto de investigación, se da cuenta de los instrumentos aplicados, los participantes, el proceso de reflexividad del investigador, así como del estudio exploratorio que dió pie a las delimitaciones empíricas y analíticas.

El cuarto capítulo **Los sujetos, sus trayectorias y elementos de identificación**, se entiende como una descripción analítica donde se presentan los resultados de la investigación dentro de tres apartados, los perfiles de los sujetos empíricos, la reconstrucción de sus trayectorias y los anclajes que de acuerdo con los datos recabados dan sentido a su identificación religiosa y sexual. Este capítulo se ha planteado en relación directa con los dos primeros objetivos de investigación.

Un quinto capítulo **Interpretación discursiva sobre la integración de las dimensiones sexual y religiosa**, presenta en un primer momento los resultados del análisis discursivo que dan respuesta al tercer objetivo a partir de la noción de conflicto y la variabilidad identitaria. Después se plantea la discusión sobre las implicaciones de los hallazgos de la investigación en la problemática social contemporánea desde tres ejes: la centralidad de la familia; los proyectos de vida y su relación con modelos normativos; así como la visibilización y reconocimiento a la diversidad.

Finalmente, el sexto capítulo **Conclusiones**, ofrece las reflexiones finales sobre la investigación, atendiendo la relación entre los hallazgos, su interpretación, la metodología y la pregunta e hipótesis de trabajo. Se incluye también una valoración sobre las estrategias utilizadas, los alcances de la investigación, sus limitaciones y el surgimiento de nuevas interrogantes.

Antes de iniciar con los capítulos refereridos, se incluye un esquema general del trabajo de investigación (Fig. 1), con el fin de proporcionar un mapa sobre los principales elementos que articulan esta tesis, así como una representación visual de sus relaciones.

Fig. 1. Esquema general de la investigación

Católicos gays: trayectorias de vida, procesos de identificación e integración de las dimensiones sexual y religiosa		
PREGUNTA		TEORÍA
¿De qué forma los jóvenes varones que se identifican como católicos y gays integran su orientación sexual a su trayectoria religiosa y cómo estos elementos intervienen en los procesos de identificación que conforman su construcción identitaria?		<p>Construcción social de sentido (Berger y Luckmann)</p> <hr/> <p>Procesos de identificación (Donahoe et al.) con identidades colectivas (Giménez, Chihu)</p> <p>↓</p> <p>Orientación sexual + Trayectoria religiosa ↑ (De Certeau)</p> <p>Marcadores y emblemas</p> <p>↓</p> <p>Conflicto - Integración</p> <p>↓</p> <p>Estrategias identitarias (Couche)</p> <p>↓</p> <p>Lazos primarios de socialización (Maffesoli)</p> <hr/> <p>Individualización de la religión (Beck) Laicidad y secularización, (Hervieu-Léger, Blancarte, Campiche) Pluralización (Beck, Berger y Luckmann)</p>
HIPÓTESIS		
<p>Los jóvenes que se identifican como católicos y gays integran su orientación sexual a su trayectoria religiosa mediante procesos de individualización religiosa.</p> <p>Esta integración supone procesos de identificación determinados por los lazos primarios de socialización.</p>		
OBJETIVOS		
Determinar los marcadores y emblemas que dan sentido a las identificaciones de los sujetos desde las dimensiones sexual y religiosa	Identificar el grado de ruptura con la normatividad eclesiástica sobre la sexualidad que su identificación religiosa supone	Categorizar los factores que intervienen en la integración de su identificación religiosa con su orientación sexual
INSTRUMENTO		
Entrevista individual semiestructurada (historia de vida focal): 6 sujetos, 1 entrevista a cada uno		
OBSERVABLES		
<p>Identificación social (edad, origen, movilidad, ocupación, escolaridad)</p> <p>Trayectoria religiosa (sacramentos, prácticas, creencias, apego a imágenes y símbolos, conocimiento religioso, momentos de inflexión)</p> <p>Trayectoria sexual (proceso, prácticas, parejas, 'salida del clóset', relaciones comunitarias, nociones de género y sexualidad)</p>	<p>Reconfiguración de las creencias religiosas</p> <p>Interiorización de mensajes normativos</p>	<p>Relaciones sociales (familiares, amistosas, amorosas, sexuales, institucionales, actores y emociones)</p> <p>Revisión de principios</p> <p>Irrupción de la aceptación sexual</p> <p>Visión a futuro y estilos de vida</p>
ANÁLISIS E INTERPRETACIÓN		
<p>Elaboración de perfiles subjetivos</p> <p>Reconstrucción de trayectorias (de vida, sexual y religiosa)</p> <p>Análisis crítico-sociológico del discurso</p>		

CAPÍTULO I. LA INTERSECCIÓN SEXUALIDAD-RELIGIÓN DESDE UN ENFOQUE SOCIOCULTURAL

*Cómo dibujar un mapa en el que pueda verse lo que se
desploma, lo que emerge, lo que brinca, lo que grita, lo que
permanece en silencio. Sobre todo el silencio. Hacer un
mapa de los silencios.*
Rossana Reguillo

Una investigación es también una propuesta de mirada, es el ofrecimiento de una lente desde la que se puede pensar un extracto de esa complejidad que llamamos realidad. En este primer capítulo se presentan los puntos cardinales desde los cuales se invita a observar la problemática de quienes siendo gays y católicos construyen sentido sobre la simultaneidad de ambos rasgos de su biografía. Las orientaciones que guían esta tesis son: la revisión de la forma que el fenómeno se ha abordado en otras investigaciones; la vinculación de esta temática de estudio con el campo de la comunicación en un contexto de secularización; los referentes conceptuales sobre la homosexualidad y finalmente, una aproximación local al fenómeno religioso católico, considerando las posturas jerárquicas en torno a la diversidad sexual.

I.1. Conceptualización en la revisión documental

En este apartado se rescatan trabajos revisados que abordan la construcción de identidades en un contexto de catolicismo y homosexualidad. Si bien están situados en el extranjero y responden tanto a perspectivas teóricas como a acercamientos empíricos, destacaron en la revisión de trabajos de valor conceptual y metodológico para el tema central de la investigación, pues abordan la intersección entre la identidad homosexual y la católica con un enfoque crítico. En este sentido, se debe enfatizar el interés de la academia anglosajona por las temáticas planteadas así como la naturaleza interdisciplinaria de sus estudios y la falta de abordajes similares en el campo académico de las ciencias sociales en México.

Desde el campo de estudio de la teología, el concepto de “teología gay” es rescatado por Björn Krondorfer (2007) al hablar del silencio heterosexual en torno a la academia teológica y los estudios de masculinidad a partir de una noción de construcción de la identidad sexual y de género. De acuerdo con su trabajo, hacia finales de los años ochenta los estudios

sobre la homosexualidad se unieron con los de las religiones, resultando en un análisis de la masculinidad religiosa basada en preferencias sexuales que ha generado una rama de estudios sobre teología frecuentemente minimizada por la comunidad académica. Krondorfer identifica elementos como la falta de una base de teoría social, la frecuente inserción de pasajes autobiográficos y eróticos, así como la indiferencia de la academia heterosexual como algunos de los motivos que históricamente han contribuido a la falta de reconocimiento y espacios para la publicación de estos estudios. El recuento crítico de Krondorfer aporta luz sobre una incipiente tradición académica que liga la naturaleza sexual de la experiencia humana con los estudios de la teología en el marco de la cristiandad. Al tener un enfoque sociocultural centrado en el sujeto más que en las discusiones teológicas, este proyecto se desmarca de la línea de investigación de la “teología gay”, anclada en la academia estadounidense.

También en el ámbito de estudio teológico y continuando con la significación espiritual de las experiencias humanas en un marco de identidad homosexual, el estudio de Bethmont (2006) acerca de la atracción de sujetos homosexuales hacia el “anglo-catolicismo”, constituye un acercamiento empírico cuya metodología podría estar más relacionada con una visión cualitativa de la investigación. Mediante el análisis de una serie de entrevistas, Bethmont establece dos conexiones espirituales significativas entre el catolicismo anglosajón y la homosexualidad en el marco de la “Iglesia de Inglaterra”. De acuerdo con el autor, la Iglesia Católica inglesa basada en una noción de conciencia del cuerpo, brinda a sus seguidores los recursos espirituales que posibilitan la fusión entre sus identidades religiosas y sexuales re-imaginando su posición dentro del “corazón de la iglesia”. No obstante, el autor señala la clandestinidad en la que la mayoría de sus informantes viven su sexualidad al mismo tiempo que participan activamente en las labores religiosas que su comunidad demanda. La noción ambivalente que se identifica entre los sujetos de estudio es la de una concepción de fieles religiosos con algo que ofrecer a la iglesia, al mismo tiempo que presentan una tendencia clara a cuidar las manifestaciones sobre su identidad sexual fuera de un entorno amistoso, es decir, no religioso.

En otros casos los sujetos cambian de adscripción religiosa, formando parte de un proceso de conversión o de formación de nuevas religiones con base en la aceptación de la diversidad sexual (García, Gray-Stanley, y Ramírez-Valles, 2008; Kubicek et al., 2009; Yip, 2002). En este sentido el trabajo de Scott Thumma (1991) sobre organizaciones evangélicas

gay tiene similitudes con casos de iglesias cristianas protestantes que han sido estudiados en América Latina, como la Iglesia de la Comunidad Metropolitana de Jesucristo, que acoge entre sus fieles una colectividad no heterosexual con creencias cristianas (Spadafora, 2006). Sin embargo la presencia de esta causa de conversión sigue sin ser relevante desde una visión estadística, en este sentido, al reportar su estudio sobre el cambio religioso en México de 1950 a 2000, Reneé de la Torre y Olga Odgers (2003) no consideran a la sexualidad como factor de conversión religiosa, como sí lo hacen con la pobreza, la etnicidad, la migración y el factor urbano o rural. Otra posibilidad de la cual este proyecto se desmarca es el abandono de cualquier tipo de creencia religiosa como consecuencia de la discriminación institucional de su adscripción de origen, fenómeno del que también dan cuenta, desde poblaciones de sujetos socializados en el catolicismo García, Gray-Stanley, y Ramírez-Valles (2008), Kubicek et al. (2009) y Andrew Yip (2002).

Desde el campo de la sociología de la religión, un estudio que apareció como referencia frecuente en los materiales consultados, es el artículo de Yip (1997) *Dare to differ: Gay and Lesbian Catholics Assessments of Official Catholic Positions on Sexuality*, ubicado también en Inglaterra. Este reporte presenta los resultados cuantitativos de una encuesta postal aplicada a 121 católicos homosexuales, examinando sus opiniones sobre las posturas de la Iglesia Católica en torno a la sexualidad en lo general y a la homosexualidad en lo particular. En cuanto al marco conceptual este trabajo aporta la definición de “desorden objetivo” con el que la Iglesia Católica define la homosexualidad en un marco de actos genitales “intrínsecamente fuera del orden”. A pesar de tales definiciones, la mayoría de los encuestados piensan que las posturas oficiales de la iglesia son poco convincentes, generando opiniones de compatibilidad entre sus prácticas sexuales y su fe católica. En este sentido, las respuestas del estudio demuestran la agencia que tienen los sujetos en tanto actores sociales para situarse fuera de los conceptos de “desviación” que les son impuestos. Siendo así, los sujetos han podido desarrollar una identidad positiva, aunque fundamentalmente construida en oposición a las enseñanzas religiosas.

Al igual que otros referentes teóricos, el trabajo de Yip apunta a estudios realizados en comunidades cristianas que en el contexto anglo-protestante son más abiertas a la diversidad sexual que las católicas en el contexto latinoamericano, al mismo tiempo que da luz sobre los preceptos bíblicos en los que se sustenta la construcción de la homosexualidad como anomalía

dentro del mundo católico, basados en la estigmatización de un estilo de vida fuera del modelo heterosexual de reproducción.

Desde las ciencias de la salud y con una compleja construcción teórico-metodológica, un grupo multidisciplinario de investigadores provenientes del programa de investigación *Community, Health Outcomes, and Intervention Research Program*, adscrito al *Saban Research Institute* del *Childrens Hospital* de Los Ángeles, de la Escuela de Medicina de la University of Southern California y del *AIDS Project Los Angeles*, dan cuenta en *God made me gay for a reason* (Kubicek et al., 2009) de una investigación sobre el rol de la religión en las vidas de sujetos referidos como “hombres jóvenes que tienen sexo con otros hombres”. Partiendo de la noción de “adultez emergente” de Arnett, que considera la etapa de los 18 a los 25 años como clave para la toma decisiones en cuanto a creencias y participación religiosa, así como de una restricción generalizada hacia la homosexualidad por parte de la mayoría de las religiones, esta investigación buscó entender las formas de integración entre las identidades sexual y espiritual de sus sujetos.

Combinando métodos tanto cualitativos como cuantitativos a lo largo de dos años de trabajo con los mismos sujetos, cuatro encuestas semestrales inicialmente, y una posterior selección de informantes clave para entrevistas semi-estructuradas, el trabajo describe las formas en que los mensajes sobre la homosexualidad provenientes de distintos contextos religiosos son internalizados y da cuenta de los procesos empleados por los sujetos para resolver el conflicto entre dichos mensajes y su identidad sexual. Desde un punto de vista funcional que busca aportar elementos para la integración de ambas esferas identitarias, el trabajo se centra en la noción de “homofobia internalizada” de los sujetos, describiendo un proceso generalizado donde los sujetos inicialmente sienten culpa al internalizar los mensajes homofóbicos sobre su orientación sexual, para después dar paso a la aceptación de ésta como un elemento natural sin posibilidades de cambio en su persona y así conciliarlo con sus creencias religiosas. En su mayoría, los resultados apuntan hacia una idea personal o una relación individual de los sujetos con un poder supremo, generalmente entendido como un ente amoroso que no juzga, un dios cuyas características de amor incondicional y aceptación a todas las personas es clave fundamental para resolver un conflicto que en términos de Festinger (1957) correspondería a una “disonancia cognitiva”.

Desde la psicología social, Festinger identifica relaciones de disonancia y consonancia entre opiniones, creencias, conocimientos, nociones sobre las propias acciones y emociones, es decir, entre el universo de las cogniciones, “cuando dos opiniones, creencias o elementos del conocimiento no corresponden entre sí son disonantes, es decir, inconsistentes” (Festinger, 1957, p. 25). Desde esta perspectiva, y en relación con lo experimentado por la mayoría de los estudios revisados, así como con la confirmación de los “conflictos” identificados por los primeros actores en el acercamiento exploratorio, resulta psicológicamente incómodo mantener cogniciones contradictorias. De acuerdo con la teoría de la disonancia, la incomodidad motiva a los sujetos a realizar cambios en sus cogniciones, sus actitudes o sus comportamientos.

También desde las áreas de la salud pública, destaca el que quizá es el trabajo con mayores similitudes con esta investigación, pues al centrarse en hombres gay latinos presenta de forma muy precisa aspectos culturales comunes al panorama local mexicano. En *The Priest Obviously Doesn't Know That I'm Gay": The Religious and Spiritual Journeys of Latino Gay Men* (García, Gray-Stanley, y Ramírez-Valles, 2008), tres investigadores de la Universidad de Illinois en Chicago se preguntan por el rol de la religiosidad en la trayectoria de vida de hombres gay que crecieron como católicos y se han dedicado al activismo sobre VIH-SIDA o causas de la diversidad sexual en Chicago y San Francisco. Mediante la técnica de la historia de vida, el estudio logra articular una trayectoria de vida común entre sus sujetos de estudio: religión inculcada en la niñez por la familia, la cultura y la escuela; una adolescencia donde se experimentó el conflicto entre la escuela y la identidad sexual; adultez donde se ha logrado una resolución al conflicto.

Otro tipo de trabajos identificados a partir de la revisión documental son los que brindan marcos para la conceptualización básica de los elementos relevantes para el estudio del fenómeno desde una perspectiva sociocultural, integrando elementos sobre religión y sexualidad. En este sentido, los trabajos de tres investigadores aportan al entendimiento de estos objetos de estudio en el caso mexicano. Para María Martha Collignon “La sexualidad se convierte en un potente analizador de las tensiones y expresiones de la modernidad en la cultura y la sociedad mexicana, colocándola al centro de disputas y debates cuyos efectos tienen impacto en el ámbito privado y público, así como en escenarios políticos, económicos, sociales y culturales del proyecto nacional” (Collignon, 2006, p. 12) mientras que la religión

“es un tipo de acción esencialmente comunitaria y racional, orientada a la consecución de ciertos fines (por lo que se considera una acción de naturaleza económica) y encarnada en el círculo de las acciones de vida cotidiana de los sujetos” (Collignon, 2006, p. 15).

Si las identidades trabajan de esta forma en el discurso social, es también por el peso de los modelos educativos mexicanos, influidos por las iglesias católicas y develados por Amunchástegui (2001) al sostener que los modelos de educación sexual en este país permiten una hibridación cultural entre prácticas prohibidas por el culto, un ejercicio muchas veces precario de la salud sexual y un desarrollo latente de la identidad religiosa en los asuntos de fe. En México, sostiene Amunchástegui, los discursos sobre sexualidad de la Iglesia Católica han dominado las voces normativas desde tiempos coloniales, y aunque la secularización de la vida social ha contribuido a debilitar su vigencia, la moral sexual católica imperante no ha sido sustituida del todo por valores propios de la modernidad como el individualismo, la tolerancia o el respeto, por el contrario “los puntos de vista parecen coexistir” (Amunchástegui, 2001, p. 260).

Abonando a una perspectiva académica, Szasz y Lerner (1998) establecen la visión predominante desde las áreas de la salud y la reproducción que han tenido los estudios de género y sexualidad en México, entendiendo la sexualidad desde un marco social como “un conjunto de relaciones que son específicas histórica y culturalmente. A un comportamiento, un deseo o una fantasía los vuelven sexuales los significados socialmente aprendidos...” (Szasz y Lerner, 1998, p. 11). Las autoras destacan también las líneas metodológicas sobre las que la sexualidad se ha trabajado, particularmente dentro de un enfoque cuantitativo que ha requerido centrarse en los elementos medibles de la sexualidad, mismos que dejan fuera elementos centrales como las identidades, discursos y significados subjetivos de esta dinámica cultural.

En relación con la tradición cuantitativa y de consulta de los estudios sociales sobre sexualidad en México, el estudio de Anaya y Guzmán (2007) “Integración sexualidad-espiritualidad religiosa en jóvenes adultos socializados en una cultura católica” aborda esta realidad metodológica situada en el contexto local del estado de Jalisco. Con un estudio que da cuenta de cómo los jóvenes adultos del Centro Universitario de Los Altos, socializados en una cultura católica, integran su sexualidad y espiritualidad religiosa en su ámbito personal, este trabajo pone énfasis en la integración, en términos identitarios de la autonomía, maduración fisiológica (sexualidad), intimidad y aspiraciones de los sujetos. De acuerdo a sus resultados,

la religión católica tiende a originar una disociación entre las esferas de experiencia religiosa y sexual, mientras que el proceso de integración de la sexualidad y la espiritualidad religiosa en los jóvenes puede eventualmente ocasionar conflicto en los ámbitos familiares, escolares y religiosos. Estos resultados se integran coherentemente con “las formas particulares que adoptan las creencias y prácticas de la sexualidad y la masculinidad, que en una determinada comunidad, no son intrínsecas e inamovibles” (Martínez-Munguía, et al., 2006) identificadas por los investigadores al conceptualizar la formación de identidades sexuales y de género entre la juventud jalisciense.

I.2. Secularización y comunicación

Proponer una ruta teórico-metodológica hacia el estudio de los procesos de identificación en torno a la religión y la sexualidad desde una perspectiva de comunicación, supone por principio entender la relación entre comunicación y modernidad.

Weber (en Swingewood, 1998) rescata el principio de autonomía propio de la modernidad como eje central del desarrollo cultural en una etapa histórica marcada por la racionalización progresiva de las instituciones y la cultura. En la modernidad de Weber la primera ideología producto de la “hegemonía” marxista fue sustituida por una red de “campos autónomos” con valores pluralistas en competencia, todo esto determinado por un modelo de acción social propio de la sociología clásica, donde la superestructura del marxismo se ve relegada por una noción fluida de la cultura que rompe con la visión que se tenía de las esferas estructurales. Con su tesis de la diferenciación, Weber rescató el principio de la autonomía en el desarrollo cultural transversal a las tradicionales esferas de la vida social independientes entre sí.

Si bien la crítica a la tesis de la diferenciación de Weber es cuestionada desde un marco de especificidad histórica, ésta transformó la noción de cultura al entenderla como resultado de la acción individual y colectiva. La modernidad según Swingewood (1998) implica, como la cultura misma, la acción de los agentes humanos siempre ligada a instituciones y fuerzas sociales en un diálogo abierto y fluido entre los actores, como lo propuso Habermas.

Al incorporar las posibilidades de acción de los sujetos, el concepto de modernidad permite una noción de agencia, que en términos de Sewell difiere de la propuesta por Giddens. Para Sewell (2002) la agencia se desarrollará dentro de la sociología cultural para redefinir la

estructura social a través de una dimensión cultural de esquemas y múltiples posibilidades de significación. En este sentido, las estructuras humanas son variables y tienen como elemento inherente la acción humana, misma que permite el cambio desde y a través de la cultura.

Si para Sewell (2002) las estructuras sociales son múltiples y se intersectan, los esquemas se traslapan en tanto pueden ser aplicados a otras situaciones, y los recursos polisémicos generan imprevisibilidad en los recursos disponibles para los agentes, son ellos mismos los que desarrollan estrategias de comunicación para buscar influencia dentro de la estructura.

Desde el punto de vista sociocultural esta problemática se sitúa al centro del debate contemporáneo en torno a la secularización frente al resurgimiento global de la religión, una secularización que “no significa el hundimiento de la religión y la fe, sino la difusión generalizada de una religiosidad que remite progresivamente a la individualización” (Beck, 2008, p. 38). Y como Beck mismo propone al estudiar las conformaciones del “Dios personal” característico de nuestra época, este resurgimiento consiste en un nuevo rostro religioso visible a nivel global como consecuencia de los enormes flujos migratorios, la hibridación entre creencias de oriente y occidente, así como la fuerza que en los últimos años han tomado los movimientos extremistas cristianos e islámicos en el mundo.

Esta discusión tiene espacio en las consideraciones de la modernidad reflexiva sobre los efectos de los valores que han dado sentido a la época actual, tales como el desencantamiento del mundo que Weber propuso como marco para entender la supuesta decadencia de la religión producto de la racionalización. En este sentido, Beck (2008) apunta el carácter europeo y específicamente cristiano de las tesis clásicas sobre la secularización de Durkheim, Comte y Marx, argumentando desde una base contextual que para otras tradiciones y otras latitudes tanto las secularizaciones como las modernidades, nunca lineales, progresivas ni universales, han sido distintas.

Para América Latina la modernidad religiosa significó el rompimiento con la tradición católica mediante un proceso de secularización que llevó al conflicto entre Iglesia y Estado propio del liberalismo moderno. El “paradigma de la secularización” implicó la supremacía, al menos teórica, de la racionalización y la individualización, sin embargo en la contemporaneidad parece acentuarse ese proceso señalado por Beck que privilegia la interiorización individual de las creencias al mismo tiempo que desmarca la religiosidad, en

tanto práctica popular, de la institución como jerarquía de poder, “si bien la religión ha dejado de ser el elemento organizador de la sociedad, mantiene su protagonismo como una de las dimensiones de la reconstrucción de la realidad sociocultural” (Bastian, 1999, p. 12).

Desde el estudio de la comunicación, estas reconfiguraciones individuales responden a la trasponibilidad de esquemas que permite a los agentes la posibilidad de situarse en otros contextos, trascendiendo incluso la lógica propia de cada esquema. Así, alcanza a la modernidad el problema del reconocimiento hacia la otredad y la diferencia, esencial para comprender la intersección subjetiva entre una adscripción religiosa normativa y una identidad sexual fuera de la norma. Centrada en una noción de comunicación inmensa en la modernidad, el concepto de la diferencia fundamenta la visión de la perspectiva de comunicación propuesta por Rossana Reguillo (2002) desde el diálogo constante con la antropología.

Para Reguillo, el campo de la comunicación se situaba, desde inicios del siglo XXI, en un marco histórico de la globalización como fenómeno transversal al devenir cultural y las esferas sociales de la actividad humana. En este sentido los símbolos propios de la cultura global se insertan dentro de “una modernidad alcanzada por sus propias contradicciones” (Reguillo, 2002, pp. 37-38), donde los espacios y categorías de análisis se reconfiguran en torno al constante movimiento y traslape de sus trayectorias.

Ante las nociones de crisis de sentido por una modernidad inconclusa, surge el concepto de modernidad religiosa caracterizada por la fluidez de la creencia religiosa frente a la necesidad de “mínimos de certidumbre” para la construcción de una identidad como creyentes. En este sentido Legorreta (2006) identifica una paradoja dada la centralidad de la individualización y la búsqueda simultánea de comunidad mediante el sentido compartido. En otros términos, nos ubicamos frente a un fenómeno de amalgama de creencias individuales en un marco de “validación mutua que se realizan en el seno de las redes de afinidades en las que el individuo procura la indispensable conformación de sus propias elaboraciones de sentido” (Hervieu-Léger, 2008). Una religiosidad moderna donde de acuerdo con Hervieu-Léger la fe como operadora del desarrollo individual, se ha vuelto el eje central.

En el marco de la modernidad religiosa y la subjetivación de las creencias, parece que la centralidad del creyente en su sinceridad y compromiso personal son los valores que se erigen como sustento de las creencias individuales (Hervieu-Léger, 2008), generando “microesferas de sentido” construidas por los agentes para explicar su realidad. Desde una

perspectiva de análisis sociocultural, este fenómeno es compatible con el concepto de “construcción social de la realidad” de Berger y Luckman (1984), donde la realidad es entendida como una construcción humana que da cuenta de las relaciones entre los individuos y el contexto en el que se desenvuelve su dimensión social. Metodológicamente esta conceptualización plantea un análisis fenomenológico, en la tradición de Shütz, a lo cotidiano, colocando a la vida diaria como el campo de reconocimiento de la realidad.

La comunicación entendida como una perspectiva de análisis científico se puede ubicar así en la delgada línea que la centralidad de lo cotidiano supone entre la dicotomía de lo público y lo privado. De gran impacto para las ciencias sociales a partir de los años 60 del siglo XX, el feminismo radical tomó como bandera de lucha la frase “*the personal is political*” para situar en el debate social las discusiones de género que en el mundo académico occidental han resultado en los estudios de género y sexualidad.

Como fundamento epistemológico, la frase deconstruyó los conceptos tradicionales de lo personal y lo político en que se encuentran inmersas identidades tales como la sexual, la de género, e incluso la relacionada con las identificaciones espirituales. Cuestionando la noción de separación entre las esferas pública y privada característica de la tradición del pensamiento liberal propio de la modernidad, esta aseveración cuestionó los límites entre las esferas pública y personal, cuya frontera había sido llevada a un extremo radical desde el que resultaba imposible dar cuenta de la compleja naturaleza del poder y sus desequilibrios en otros aspectos del mundo social además del género.

Considerando que en tanto desiguales los asuntos personales se convierten en un asunto de poder y por lo tanto pertenecen a la esfera pública, la vigencia de estos fundamentos feministas resulta evidente para la conceptualización de identidades desafiantes al esfuerzo unificador de una sociedad globalizada como la plantea Reguillo.

Si la comunicación entendida como el entrecruce entre sujetos y técnicas, “nos obliga a introducir la vigilancia sobre dispositivos que reconfiguran la presencia e insistencia de lo otro en un mundo que se juega la supervivencia en su capacidad de otorgarle a lo público la dimensión incluyente” (Reguillo, 2002, p. 39), los estudios sobre las identidades sexuales y religiosas, particularmente de las apropiaciones y significaciones discursivas que los sujetos hacen de ellas, se vuelven no sólo relevantes sino necesarios para configurar un marco de estudio donde la construcción de sentido sea el eje central del entendimiento contemporáneo

de la sociedad, considerando siempre que “los estudios de la comunicación y la cultura tienen mucho que decir sobre la complejidad creciente y global de los procesos y los sistemas de ‘conexiones y mediaciones sociales, políticas y simbólicas’ ” (Vizer, 2003, p. 156).

De la mano de sus orígenes etimológicos “comunidad” y “comunión”, la comunicación como ritual no busca tanto la extensión de los mensajes en el espacio como el mantenimiento de la sociedad a través del tiempo mediante la representación de creencias comunes. Siguiendo esta perspectiva, la comunicación como ritual tiene el objetivo de desarrollar un mundo cultural ordenado y significativo que pueda servir como control y recipiente de la acción humana (Carey, 1989, p. 18). Es así como desde la comunicación, las jerarquías eclesiásticas pueden ser conceptualizadas en la investigación como una institución social dominante a la que los sujetos se alinean o se resisten. No olvidemos que de acuerdo con Vizer (2003) las instituciones son “un conjunto tanto real-social, como simbólico e imaginario que se define como un universo de sentido y de acción social” (p. 130).

Para superar las categorías propias de los grupos antagónicos en que los sujetos eran divididos en los estudios sobre los medios masivos y la tecnología de la comunicación (públicos y productores, audiencias y dueños de los medios, receptores y emisores), surge la necesidad de un actor comunicativo cuyo énfasis le permita superar dichas categorías, pues se trata, a la manera de Reguillo, de un actor que se resiste a ser interpretado mediante las categorías tradicionales. Un actor comunicativo es en este sentido un agente creativo, capaz de resistirse desde la otredad, de unir discursos aparentemente contradictorios, de construir elementos discursivos que le permitan integrar identidades particulares.

Si nuevas subjetividades son posibles, entonces surgen nuevas formas de representación. A través de la comunicación, las representaciones sociales individuales y de los demás pueden ser modificadas y entendidas. Como dice Wolton (2006), en comunicación “no se trata sólo de discriminar entre lo que se manifiesta como normativo y lo que se manifiesta como funcional; se trata también de pensar en esa dicotomía en relación a estas dos escalas: las relaciones individuales y colectivas” (p. 46).

Así como en el marco conceptual la contemporaneidad posibilita un movimiento hacia las esferas de la subjetividad del cuerpo y la fe, otros elementos de adscripción identitaria también deben reconfigurarse para contribuir al entendimiento de discursos donde según Reguillo (2002) “los préstamos, cruces, intercambios y aun oposiciones entre narrativas y

prácticas que dejan de responder al ‘lugar único’ se constituye como un asunto vital para el estudio de la comunicación”.

Vizer (2003) afirma como un hecho coherente la necesidad de objetivizar los “universos de sentido” de la sociedad para ser capaces de ensancharlos y transparentarlos, es decir, de-construirlos semánticamente para poder comprenderlos. Más allá de la crisis de saberes que algunos autores utilizan para definir el periodo por el que atraviesan las ciencias sociales y específicamente las “disciplinas” o “perspectivas” como la comunicación, las aproximaciones teóricas desde una conceptualización sociocultural permiten recurrir el campo de la comunicación como un mapa dónde situar la realidad para su comprensión desde la perspectiva de interacción social.

En este sentido, Jensen (2002), propone pensar la comunicación como un proceso enfocado siempre a un fin social. El aproximarse a la comunicación no como un fin en sí mismo, sino como un proceso que lleva necesariamente a la acción social, permite entender las prácticas y los significados que a éstas se atribuyen como actos de comunicación.

1.3. La homosexualidad como construcción social desde la otredad

Para evitar la simplificación del término y su identificación con casi cada aspecto del mundo social, este capítulo se centra en el análisis en torno a las implicaciones de la heteronormatividad y su construcción social. Primero se presenta una breve historia de esta norma sexual dentro de un análisis de la construcción social de las sexualidades, particularmente en la relación binaria formada por la heterosexualidad en oposición a la homosexualidad. Después algunos de los postulados de la teoría queer son examinados como alternativas de resistencia.

Así como los referentes conceptuales para el estudio de la religión serán explorados desde la óptica de una cultura católica para la construcción del objeto de estudio, en el aspecto de la sexualidad se han privilegiado nociones que permitan una aproximación desde el homoerotismo, considerando la construcción de las distintas formas de conceptualizar aquellas relaciones sostenidas entre varones en los planos sexuales y afectivos desde las ciencias sociales.

Si la premisa de este proyecto es la reconfiguración del imaginario religioso de los sujetos a partir de la aceptación de su homosexualidad en un contexto de control social de la

sexualidad, la conceptualización de Weeks (1998) centrada en una elaboración social de la sexualidad que rebasa la noción de un conjunto de estímulos biológicos que responden a un sentido instintivo y natural, siendo además una construcción sujeta a influencias culturales, sociales y políticas, resulta apropiada para entender su integración con otra esfera cultural de la vida social: la religión. En este sentido, resulta pertinente ampliar el concepto de sexualidad como construcción sociohistórica que va adquiriendo forma través de una compleja red política y social que produce significados particulares (Foucault, 1982).

Al hablar de la sexualidad como un elemento de la cultura, que resulta al mismo tiempo una forma de expresión y de disputa de poder, las visiones sobre la socialización de la sexualidad son relevantes para la comprensión de los múltiples factores que intervienen en su aprehensión por parte de los sujetos. Desmarcando este proyecto de las teorías de representaciones sociales y socialización de la cultura, la noción de agentes de transmisión cultural que estos análisis desprenden resulta de suma utilidad para explicar el rol de otros factores socioculturales en la transmisión de pautas de comportamiento y normatividad sexual, además de la religión, tales como la familia, los núcleos amistosos, las leyes y los medios de comunicación.

Para el desarrollo de este capítulo se parte de la definición de José Antonio Marina sobre la sexualidad, con el fin de mantenerla como referente crítico para profundizar en las implicaciones y limitaciones de las posturas sociales e ideológicas en las que se enmarca esta investigación, mismas que critica en su *Rompecabezas de la Sexualidad*:

“Llamo sexualidad al universo simbólico construido sobre una realidad biológica: el sexo. Se trata de una complicada mezcla de estructuras fisiológicas, conductas, experiencias, sentimentalizaciones, interpretaciones, formas sociales, juegos de poder. Para utilizar una metáfora lingüística: el sexo es el significante y la sexualidad el conjunto de significados – afectivos, prácticos o ideológicos – que le atribuimos” (Marina, 2002, p. 31).

I.3.1. La heteronormatividad

Tras la radicalización de la segunda generación de feministas y el establecimiento formal de los estudios de género en el campo de la Sociología, los estudios sobre la sexualidad emergieron entre los años 1960 y 1970 como una nueva veta para el análisis social. Inicialmente concentrada en el estudio de las identidades de varones homosexuales, esta nueva aproximación presentó una serie de diferencias con los estudios de género, cuyo foco de

atención en aquella época se centraba en los sistemas patriarcales, mediante los cuales se daba cuenta de “la estructura general de dominación masculina en una sociedad” (Bradley, 1996, p. 88).

Con casi medio siglo de existencia, los estudios de género y sexualidad han evolucionado, ampliando su espectro de análisis hacia nuevos acercamientos, ocupándose de objetos sociales cada vez más complejos y particulares. A lo largo de los años, ambos subcampos sociológicos han mantenido discusiones e intercambios epistemológicos traducidos en debates como el que suscita la noción de poder, elemento central de divergencia entre las dos aproximaciones. En este sentido, los estudios sobre la sexualidad, entendidos como “el análisis crítico de la organización y el significado social existentes de la sexualidad y las identidades sexuales” (Beasley, 2005, p. 17), discuten en torno al potencial de la sexualidad para superar relaciones opresivas de poder. En otras palabras, los estudios sobre la sexualidad están interesados en la variedad de identidades sexuales que resultan oprimidas por relaciones de poder basadas en el discurso socialmente privilegiado de la heterosexualidad, es decir, la heteronormatividad.

Siguiendo el concepto de discurso de Foucault (1982), los miembros de la sociedad interactúan de acuerdo con ciertas reglas y convenciones, discursos aceptados que reflejan la ideología dominante desde la cual los individuos son juzgados normativamente. Lo normativo es la norma, aquello que es visto como normal o natural, lo que en términos de la sexualidad occidental resulta el comportamiento heterosexual y sus múltiples implicaciones. Como Kitzinger (2005) sintetiza, lo heteronormativo se refiere a las innumerables formas en que la heterosexualidad se reproduce como un fenómeno natural, ordinario desproblematizado y dado por hecho.

Desde esta óptica la heteronormatividad es una ideología constantemente reconstruida y reforzada por la cual son juzgadas y determinadas no sólo las prácticas sexuales, pues constituye un poderoso discurso que también da forma a las prácticas culturales, legales e incluso emocionales derivadas de las creencias en torno al género y la sexualidad. Conceptualmente la heteronormatividad es el origen mismo de los estudios sobre la sexualidad, desde sus orígenes hasta los planteamientos posmodernos de la teoría queer.

I.3.2. La construcción histórica de la heterosexualidad por contraste

Si como Goldman (1996) sugiere, el reto está en cuestionar el propio sistema que posibilita la heteronormatividad, más que en simplemente desafiarla, uno de los primeros elementos a considerar para la problematización de tal sistema es el recuento histórico de lo que para los estudios de la sexualidad constituye un discurso heterosexual privilegiado.

De acuerdo con William Naphy (2006), las discusiones sobre la sexualidad parten del supuesto de un tipo de actividad sexual normativa, la de la atracción hacia el sexo opuesto, y la necesaria explicación para cualquier conducta que se desvíe de la norma. Como se verá a continuación, identificar las diferencias entre lo que es normativo y lo que no lo es implica generalmente un nivel de reconocimiento de “lo otro”, lo opuesto. En este sentido muchas de las bases de la heteronormatividad como discurso legitimado pueden ser rastreados en la historia de los trabajos sobre la homosexualidad, en tanto intentos de explicar la desviación desde la óptica normativa.

En su investigación sobre el desarrollo cultural de la homosexualidad que abarca desde el año 1300 a.C. hasta el año 2000 de nuestra era, Naphy reporta no haber encontrado un discurso homosexual en civilizaciones antiguas pues “en culturas donde tales etiquetas no existen no habrá categorías o límites inherentes al respecto” (Naphy, 2006, p. 9). Es preciso hacer una clara distinción entre los comportamientos sexuales entre personas del mismo sexo, también llamadas conductas homoeróticas, y la noción discursiva de homosexualidad. Según registros históricos las actividades sexuales entre personas del mismo sexo constituían una parte integral de las vidas religiosas en algunas regiones de Mesopotamia (Naphy, 2006), y de forma similar fueron practicadas a lo largo del mundo antiguo, especialmente en sistemas donde el elemento activo del encuentro sexual penetraba a un hombre joven “menos masculino” como parte de sistemas normativos que contemplaban más de dos géneros. En este sentido, la categoría homosexual puede ser entendida como una consecuencia de las reacciones occidentales ante actividades sexuales fuera de la norma.

La heteronormatividad occidental es vista por algunos historiadores como resultado del establecimiento de tradiciones cristianas basadas en las leyes del judaísmo alrededor del año 100 a.C. En tanto doctrina religiosa, esta serie de creencias introdujeron elementos emocionales tales como el amor a la normatividad del matrimonio vinculado con el ejercicio de la sexualidad, actividades que habían sido entendidas como esferas separadas para culturas

antiguas no occidentales. Para estas sociedades, entre las cuales “la homosexualidad es vista como normativa aunque poco común... los presupuestos y prejuicios de la sociedad cristiana occidental serían vistas como verdaderas rarezas en el amplio contexto de la experiencia humana” (Naphy, 2006, p. 12).

Desde sus orígenes hasta el ímpetu colonizador y dominante que la cultura cristiana ha desarrollado a lo largo de la Historia, resulta interesante la visión de Naphy (2006) sobre los preceptos morales heredados por un mundo dominado por los valores cristianos y su inherente heteronormatividad. Dice el historiador que la forma en que culturas colonizadas o no occidentales han naturalizado los valores victorianos en relación con los actos sexuales entre personas del mismo sexo y las relaciones de género ha sido tan efectiva, que ha dejado fuera de sus esquemas culturales prácticas de su historia precolonial ahora negadas por ser contrarias a su identidad moral.

Además de los discursos religiosos y morales, los tiempos recientes han mostrado, como lo nota Connell (2002) en referencia a Weeks, la importancia de los discursos médicos y legales en la construcción de la categoría moderna “homosexual”. Una categoría históricamente asociada con la anormalidad, desviación, enfermedad, locura y crimen, un opuesto permanente al ideal normativo del individuo.

La categoría “homosexual” ha presentado una serie de transformaciones en las últimas décadas, cambios que ligados a factores económicos, sociales y políticos han permeado, al menos entre grupos de académicos y activistas por la diversidad sexual, en sus procesos de autoidentificación. Después de haber interiorizado su condición en oposición a los modelos heteronormativos, la forma de autoreconocimiento ha moldeado los alcances del término “homosexual”, transformándose de un concepto patológico a uno emblemático de orgullo y unidad característicos de la terminología “gay”. Es cada vez más notorio, señala Naphy (2006) como sujetos homosexuales de países que alguna vez tuvieron un sistema de homosexualidad normativa, intentan tenazmente pertenecer a una nueva categoría “gay”, que no constituye más que un estilo de vida difundido por el sistema capitalista, pues según Connell (2002) “las categorías sexuales y las relaciones personales están cambiando profundamente en el curso del ‘desarrollo’ capitalista dependiente” (p. 95).

No obstante, las generalizaciones sobre la noción de una homosexualidad occidental como elemento presente de forma generalizada han sido desafiadas en distintas regiones, como

muestran algunos trabajos etnográficos. Richard Parker, por ejemplo, encontró a inicios de los años 90 una región de Brasil en donde el patrón de la sexualidad entre hombres se basaba en una fuerte distinción entre la pareja receptiva y la pareja activa (Connell, 2002).

Al profundizar en las variaciones de la heterosexualidad y la homosexualidad, Connell se refiere a la diversificación contemporánea de nichos, servicios y subculturas sexuales, señalando que para el caso específico de la heterosexualidad desde los modelos patriarcales, el poder masculino es reforzado por lazos emocionales y económicos que posibilitan a los hombres objetificar a las mujeres en tanto bienes de consumo sexual.

Se identifican así paralelismos entre los conceptos de patriarcado y heteronormatividad. Ambos actúan como una fuerza opresiva, ambos forman parte del discurso de la superioridad masculina heterosexual y ambos han establecido los marcos conceptuales para el estudio del género y la sexualidad respectivamente. Estos conceptos, además, fortalecen el sistema binario de opuestos tradicionales en las identidades sexuales y de género. “La heterosexualidad ha sido históricamente conceptualizada como identificable por, y sujeta a, una feminidad subordinada a las normas y estándares de la masculinidad” (Stewart, 1999, p. 374).

Al establecer las bases para la construcción social de “lo homosexual”, es la heteronormatividad la que define la heterosexualidad, un concepto que va mucho más allá del contacto sexual entre mujer y hombre. La construcción social de la heterosexualidad, poco estudiada hasta años recientes, bien podría ser entendida desde los principios psicoanalíticos de la definición del “yo” frente al “otro”, en un mundo donde “la distinción entre homosexual y heterosexual es crucial para la estructura de lazos emocionales en la sociedad occidental contemporánea” (Connell, 2002, p. 91).

Así como para algunos teóricos de la construcción del género el hombre es definido en términos de su oposición con la mujer, es posible decir que la noción de heterosexualidad sienta sus bases en oposición directa a la de lo homosexual. Sin embargo, el componente de la subjetividad y las distintas fuerzas que interactúan en la formación de las identidades integran un entramado mucho más plural que la simple oposición binaria de características. Al no existir una forma única de heterosexualidad ni una homosexualidad fija, y considerando que no son éstas las únicas formas de identidad sexual, la diversidad misma de la sexualidad humana ilustra la complejidad práctica de estas categorías.

Lo que la serie de categorías en oposición logra, de alguna manera, es enunciar el potencial opresivo de los regímenes normativos, en este caso el de la heteronormatividad. Inicialmente “con un discurso que se superpone a sexualidades no heterosexuales, subordinando una forma específica de masculinidad sobre otras y sobre la feminidad en general” (Connell en Stewart: 1999, p. 373). Por otra parte, con la imposición de un orden jerárquico donde las prácticas y representaciones de lo masculino y lo femenino constituyen patrones de jerarquía culturalmente determinados. De forma más radical, representa una exclusión latente hacia quienes no se ubican en alguna de las categorías binarias.

De acuerdo con Goldman (1996), un elemento central para desafiar la heteronormatividad, con sus grandes silencios, exclusiones y estructuras, es la transformación de sus jerarquías de poder mediante un cambio en los discursos sobre género y sexualidad. Estos son, señala, los objetivos de la teoría queer.

I.3.4. Teoría queer y resistencia a la heteronormatividad.

Rechazando una noción de la sexualidad conformada por la oposición de las categorías “homosexual” y “heterosexual”, la teoría queer surge como un espacio de discusión abierto y contestario en donde tienen cabida las distintas y muy variadas formas de identidad sexual. Con un auge en la década de los años 90, esta aproximación puede ser vista como una respuesta, desde la posmodernidad, de los estudios sobre la sexualidad a una perspectiva de construcción social que no problematizó las categorías tradicionales de la identidad sexual (Beasley, 2005).

De acuerdo con Herdt (1998), la teoría queer ha tendido a oponer la agencia individual a la taxonomía sexual, que resulta típicamente normalizadora e inevitablemente generadora de exclusión. Negados a entrar al juego de las etiquetas sociales, muchos de los trabajos en teoría queer de rehúsan a identificar categorías sexuales específicas. Desde sus diferentes aproximaciones, la teoría queer se centra en la noción de cambio constante, relacionado directamente con el concepto de “monosexualidad” y el valor de la diferencia. “En el universo queer, ser queer implica que no todos son queer de la misma forma. Implica la voluntad de articular una forma propia de serlo.” (Elisabeth Daümer en Goldman, 1996, p. 170). Aun cuando “lo queer” puede ser visto como un término que abarca todas las formas de sexualidad

no normativa sin nombres específicos, los trabajos en teoría queer han tenido acercamientos directos a las sexualidades bisexuales, transgénero e intersexuales, entre otras identidades.

La bisexualidad como concepto, por ejemplo, es para Goldman (1996) una amenaza directa a la estructura central del heteropatriarcado pues desestabiliza la creencia heterosexista en la “monosexualidad”. Esta noción también desafía las nociones binarias clásicas desde las que la heterosexualidad se construye en oposición a la homosexualidad. Una vez perdida esta dicotomía, como en el caso de la bisexualidad, un nuevo espectro de posibilidades se abre, con espacios vacíos para formas alternativas de sexualidad. Consecuentemente, lo queer se vuelve un espacio crítico a los tradicionales estudios y políticas lésbico-gays, alertando, al menos desde la teoría, la discriminación y la opresión contra las muchas intersecciones de la sexualidad humana en la sociedad.

No obstante, como lo han señalado algunas críticas hacia la teoría queer, es necesario considerar otros discursos normativos, además de los del sistema sexo-género, como promotores de conductas discriminatorias y de exclusión. En este sentido elementos dimensiones como clase, etnicidad y religión han sido gradualmente integrados a la agenda de los estudios queer como factores que influyen en la conformación de sexualidades alternativas. Al referirse a la discusión sobre la inclusión de otros factores identitarios anti normativos, Goldman (2006) apunta el conflicto que ilustra la creación de normatividades, aun dentro de un grupo minoritario, cuando desde una perspectiva general se intenta desestabilizar el discurso normativo. Por otra parte, también ha sido señalada la necesidad de llevar la discusión más allá del ambiente, muchas veces seguro y elitista, del trabajo académico, considerando el objetivo central de la teoría queer “debilitar los discursos hegemónicos heteronormativos” (Goldman, 1996, p. 179).

Al manifestar la urgente necesidad de transformar el discurso de género, Munt señalaba en el año 2000 la lentitud con la que la teoría se había ocupado del movimiento transgénero, sosteniendo que no deberían existir excusas para perpetuar los paradigmas de la heteronormatividad obligatoria mediante la ignorancia, a nivel teórico y conceptual, de otras formas de la sexualidad. Diez años después se puede decir que los esfuerzos desde la teoría queer han contribuido a la transformación de la agenda del estudio de la sexualidad con un trabajo que sostiene que “las identidades son inestables y son producidas discursivamente en un orden social que descansa en la heteronormatividad” (Gamson y Moon, 2004).

Como Herdt y Hostetler (1998) apuntan:

“La mayoría de los individuos en el occidente contemporáneo continúan siendo socializados bajo las directrices del apego erótico y emocional hacia miembros del sexo opuesto, con la expectativa de un matrimonio heterosexual, la formación de una familia, y eventualmente el ser abuelos. (p. 285)”

El discurso heteronormativo ha ocasionado opresión histórica para quienes no forman parte la norma, como señala Beasley (2005) “los homosexuales permanecen, después de todo, como el único grupo en las democracias modernas que sigue siendo formalmente desigual ante la ley” (p. 121). No se debe olvidar, por otra parte, que el lenguaje de los estudios de género y sexualidad, sus teorías, conceptos e implicaciones para otras esferas del mundo académico y social están ancladas en el discurso de la heteronormatividad.

La heteronormatividad es un discurso que promueve y reproduce, a través de los elementos básicos del orden social, la noción de la heterosexualidad como cualidad natural, crucial, conveniente y necesaria. Más allá de su presencia en los distintos ámbitos de la vida cotidiana, su importancia conceptual radica en que constituye el origen y marco teórico para los estudios sobre la sexualidad.

Históricamente, la heteronormatividad es el resultado de la expansión de los valores judeo-cristianos alrededor del mundo, proceso que originó una transferencia en los conceptos sexuales y la conformación de los valores morales de la civilización occidental. La base del discurso heteronormativo es la noción de la homosexualidad como desviación, por lo que ha generado una serie de opuestos que sustenta un sistema binario que ha excluido al resto de las identidades sexuales. La teoría queer, una aproximación posmoderna a la sexualidad y la cultura, representa una forma de resistencia que busca desestabilizar la hegemonía del sistema heteropatriarcal.

I.4. Catolicismo y elementos para la identificación religiosa

I.4.1. El fenómeno religioso en Guadalajara

De acuerdo con datos del Instituto Nacional de Estadística Geografía e Informática (INEGI), el total de la población mexicana que profesa alguna religión según el Censo de Población y Vivienda 2010 es de 94,239,194. De ese total, el 89.3% (84,217,138 hab.) se considera

católico⁵, porcentaje que en el año 2000 fue de 92%, contra un 93.3% en 1990. Se estima que el 46% de los católicos en México se ubican en localidades de 100,000 y más habitantes. Consecuentemente, si el porcentaje total de católicos ha disminuido, quienes no se consideran católicos han ido en aumento, del 6.7% en 1990, al 8% en 2000, alcanzando un 10.7% (10,076,056 hab.) en 2010.

Estas tendencias se han visto reflejadas en la conformación religiosa del estado de Jalisco, que en 2010 se ubicó en el tercer lugar nacional en cuanto al total de población identificada como católica (6,113,846.00 hab.), sólo por debajo del Estado de México y el Distrito Federal. Considerando la diferencia entre la cantidad de población total de estas tres entidades, la presencia proporcional de católicos en Jalisco es mayor a la del resto del país. Sin embargo, al comparar el porcentaje del total de la población que se considera católica, Jalisco se ubica en cuarto lugar nacional, con un 93.1%, precedido por los estados de Aguascalientes (93.2%), Guanajuato (94.3%) y Zacatecas (94.4%), cuya población total es menor.

A pesar de un descenso en el porcentaje total de población católica en Jalisco de 95.4% en 2000 a 93.1% en 2010, consistente con la creciente penetración de competidores religiosos a la tradicional supremacía católica, particularmente en la población urbana de Guadalajara, y pese a la creciente tendencia hacia la diversificación religiosa, “ha sido, y sigue siendo, una ciudad estratégica para la hegemonía católica nacional” (Castro, De la Torre y Gutiérrez, 2011, p. 239). De acuerdo con Reneé de la Torre (2006) la capital jalisciense mantiene su condición histórica como centro de un catolicismo conservador y fundamentalista que busca mantener su rol en tanto eje rector de la moral social, sin embargo al hablar de una “capital religiosa del occidente del país” no puede dejarse de lado la diversidad que conforma este catolicismo, tanto desde los movimientos hacia dentro de la jerarquía, como en sus diferentes relaciones con los laicos y entre los mismos laicos entre sí. Se trata de un catolicismo que sin perder su hegemonía cultural y religiosa, se ve inmersa en procesos de pluralización y disputas por la oferta religiosa, en una Guadalajara donde “al emprender el siglo XXI, el panorama de la ciudad ya no es el del monopolio católico, sino el de una diversidad policromática de instituciones, prácticas y creencias diversas” (Castro, De la Torre y Gutiérrez, 2011, p. 17).

⁵ INEGI considera “católica” a la población mayor de 5 años que se identifica como tal. (Censo de Población y Vivienda 2010, INEGI, 2011).

Al centrarse en “lo religioso”, este proyecto parte de una distinción conceptual entre religión, creencia religiosa y religiosidad, así como los distintos elementos con que se relacionan. Siguiendo la tradición antropológica de Clifford Geertz, Patricia Fortuny (1999) plantea la discusión existente en los estudios sobre religión entre una visión dicotómica que distingue lo religioso (aquello que corresponde a la esfera de lo sagrado), de lo secular (lo no sagrado o profano) y una visión integradora que ve éstas dos vertientes como momentos de un mismo proceso en transformación permanente, noción mucho más cercana a la perspectiva sociocultural desde el contexto de secularización y laicidad propias de la modernidad religiosa.

Al trabajar sobre una categoría operativa para su estudio sobre creyentes y creencias en Guadalajara, Fortuny y su grupo de investigación tomaron elementos tanto sustanciales como funcionales hacia una definición de religión que

“puede o no estar inscrita en un marco institucional o Iglesia, pero para que se considere religión debe contener: a) una creencia en algo sobrenatural o una realidad trascendente... las creencias son presentadas como sistemas de símbolos; b) prácticas rituales (simbólicas) para comunicarse con ese algo sobrenatural, que generalmente conlleva un algo contenido emocional o experiencial subjetivo; c) una ética y una moral (normativa) que trasciendan la esfera religiosa, y d) un espacio en donde se construya una ‘comunidad de pertenencia’ que conlleva a la legitimación de lo propio y a la deslegitimación de ‘lo otro’” (Fortuny, 1999, p. 18).

Desde esta perspectiva la “creencia religiosa” es un sistema simbólico que da cuenta de las nociones sobre lo sagrado. La creencia es para Geertz, la base sobre la cual se construye la perspectiva religiosa que determina una ética determinada de acción. La creencia religiosa se opone a otro tipo de creencias pues le es atribuido un origen paradigmático anterior a la experiencia, de ahí que resulte fundamental estudiar las formas mediante las cuales las creencias se muestran a los creyentes, pues existen además de factores psicológicos y sociológicos, otros de carácter cultural que impulsan al sujeto hacia el acto de creer (Geertz, 1994).

La “religiosidad”, en cambio, corresponde a la vertiente popular⁶ (por lo que también ha sido denominada “piedad popular”), del fenómeno religioso que se liga a la cultura y se expresa con signos realizados al margen del ritual y las disciplinas del cuerpo eclesiástico (Bizeul, 1999). Inmersa en procesos de globalización y sincretismo, Forni (1986) advierte que la conformación de la religiosidad se trata de un proceso dinámico, que a diferencia de muchos de los preceptos de orden jerárquico y doctrinal, se ve influido por las grandes transformaciones socioculturales en sus distintos contextos. Para el estudio de las formas de religiosidad entre los jóvenes, Roland Campiche (1999) recurre a una noción de religiosidad que tradicionalmente ha incluido las prácticas rituales asociadas a las doctrinas religiosas, por lo que advierte que el sello de religiosidad contemporánea, cada vez más centrada en una espiritualidad alejada de las instituciones, es de una menor práctica y participación activa en la vida eclesiástica.

En el contexto de la modernidad religiosa, Hervieu-Léger (2008) trata el asunto de la individualización y la subjetividad desde una “religiosidad reducida a los afectos” que representa “una de las desembocaduras del largo proceso mediante el cual los sujetos modernos han aprendido a pensarse como seres dotados de interioridad y a concebir su presencia en el mundo ya no en función del orden de las cosas o la voluntad de Dios, sino como una búsqueda de la felicidad y el bienestar” (p. 22).

Otra distinción fundamental gira en torno al concepto de Iglesia, pues desde los mismos documentos doctrinales, ésta puede ser entendida como la jerarquía religiosa hacia el interior de la institución, pero también como el objeto de sus laicos, es decir, la colectividad integrada por sus creyentes (Legorreta, 2006).

Esta noción de Iglesia como colectividad creyente, está relacionada con la diferencia entre “pertenencia religiosa” e “identificación religiosa”. A partir del trabajo de Campiche, la investigación reportada por Fortuny (1999) explica que la noción clásica de “pertenencia” (también llamada afiliación o adscripción religiosa) utilizada en los estudios religiosos convencionales se refiere a un grado de integración indistinta por parte de los

⁶ Esta noción de “popularidad” responde al ámbito de la iglesia como colectividad de creyentes, por lo que no debe confundirse con la connotación histórica que se ha dado al “catolicismo popular” en los estudios religiosos en México como “conjunto de sistematizaciones de lo cristiano elaboradas desde las culturas marginales y desde las prácticas sociales de los desposeídos” (González, 1996).

miembros de un grupo religioso, mientras el concepto de “identificación” aporta una visión compatible con la centralidad de la subjetividad de la creencia, permitiendo trabajar desde la aprehensión sincrética de la creencia cada vez más alejada de las instituciones religiosas.

En cuanto al campo religioso, entendido como un espacio donde los agentes “luchan por la imposición de la definición legítima de lo religioso, pero también por la imposición de una visión del mundo y por la transformación o la conservación de las relaciones de fuerza del campo” (Zalpa, 2003), este proyecto se desmarca de su visión analítica, pues su utilización resulta más apropiada para un estudio sobre las relaciones estructurales de lucha de poder entre instituciones religiosas, que entre una aprehensión simbólica de sus fundamentos por parte de los actores.

1.4.2. El discurso jerárquico en torno a las identidades homoeróticas

La postura de la jerarquía católica sobre las formas de vida no heterosexuales es expresada a través de su discurso en documentos y mensajes oficiales, así como en las justificaciones difundidas a través de los medios de comunicación en sus frecuentes intervenciones en torno al tema. Si bien este discurso no está contemplado como eje de investigación metodológico en este proyecto, desmarcando la posibilidad de un análisis comparativo entre la postura oficial y el estado de la práctica para centrar el análisis en la apropiación de la creencia religiosa, un panorama general sobre esta visión jerárquica no puede ser ignorado como referente contextual del objeto de estudio. Para el desarrollo de este apartado se identificaron seis artículos que analizan tanto los mensajes como las fuentes principales, en perspectiva histórica, de las posturas jerárquicas católicas en contra de la homosexualidad.

Al acudir a la referencia bíblica como sustento para las posiciones cristianas en torno a la diversidad sexual, Germán Alzate (2006) distingue entre dos posiciones dentro del cristianismo: un conservadurismo estrechamente ligado al fundamentalismo bíblico y una postura liberal que insta a la apertura y aceptación de la diversidad sexual. De acuerdo con esta clasificación la jerarquía de la Iglesia Católica, si bien no promueve la lectura literal de la Biblia en su totalidad, cuenta con una cúpula conservadora identificada desde el estudio de los documentos del Vaticano.

Siguiendo este criterio de distinción, tanto grupos protestantes como los bautistas, cristianos carismáticos, pentecostales, adventistas; como grupos paracristianos donde se ubican los mormones y testigos de Jehová, sostienen junto con la Iglesia Ortodoxa y la Iglesia Católica una postura que considera la homosexualidad como un pecado, una aberración sexual comúnmente asociada con el término “contra natura”. Otro elemento común de este conservadurismo es la afirmación de que aún rechazando la homosexualidad, estas iglesias “no odian a los homosexuales sino que se les invitan a unirse a sus filas pidiéndoles que por medio de la oración y el estudio de la Biblia puedan dejar su orientación sexual.” (Alzate, 2006).

Al referirse a la Biblia como base para el rechazo a la homosexualidad, Germán Alzate (2006) y Alexandre Awi M. (2001), coinciden, advirtiendo consenso entre los estudiosos de la materia, en que los textos tradicionalmente relacionados con la homosexualidad pueden ser divididos en tres grupos: El pecado de Sodoma (Gn 19, 1-29), Los "prostitutos sagrados" (Dt 23, 17; 1R 14, 24; 15, 12; 22, 46; Job 36, 14), y la prohibición del Levítico (Lv 18-22, Lv 20-13).

De acuerdo con Awi (2001), basado en los estudios de Jan Hartman, D.S. Bayley y J.J. Mc Neill, existen sólidas interpretaciones que cuestionan las nociones tradicionales sobre la destrucción de las ciudades de Sodoma y Gomorra como castigo divino por las prácticas homosexuales entre varones, sugiriendo una interpretación que condena más la falta de hospitalidad cometida por “heterosexuales violentos” que las prácticas homosexuales.

En cuanto a los pasajes de los “prostitutos sagrados”, el mismo autor refiere a una condena de la prostitución en todas sus formas, en donde nuevas interpretaciones de los versículos que se han señalado como condena explícita a los actos homosexuales, “apuntan más bien a la condenación de la prostitución idolátrica presente en los cultos paganos de las religiones vecinas a Israel ”(Awi M., 2001), basándose en discusiones sobre la traducción de los términos y los trabajos de Hartman. De igual forma, después de un sólido análisis bíblico concluye que las condenas a la homosexualidad en el libro del Levítico: "No te echarás con varón como con mujer; es abominación" (Lv 18-22) y "Si alguno se ayuntare con varón como con mujer, abominación hicieron; ambos han de ser muertos, sobre ellos será su sangre" (Lv 20-13), también tienen como contexto la idolatría.

Al concluir un crítico y juicioso análisis sobre las referencias bíblicas como sustento de la postura jerárquica de la Iglesia Católica, Awi M. puntualiza que exceptuando una posible interpretación de Rm 1, 24-32, los textos bíblicos se refieren únicamente a acciones homosexuales entre varones, y finalmente apunta

“Todos los textos en los cuales se habla de acciones homosexuales o intentos de las mismas lo hacen para rechazarlas o condenarlas. Distintas pueden ser las interpretaciones del por qué de esta condenación y su validez para un juicio ético actual de la homosexualidad, pero no se puede negar que siempre que se habla de estas prácticas es para desaprobarlas. Este rechazo o condenación no está siempre dirigido en primer lugar contra las prácticas homosexuales como tales, sino a otras acciones más preocupantes como la idolatría, promiscuidad, violación del derecho de hospitalidad, o el no cumplimiento de la tarea de reproducción.” (Awi M., 2001).

A pesar de estos orígenes bíblicos comunes entre las iglesias cristinas que condenan la homosexualidad, Juan Cornejo (2008) señala, en su estudio sobre la percepción de los homosexuales a través de los documentos oficiales de la Iglesia Católica, que la gran diferencia con la institución Católica radica en el cuerpo doctrinal hacia el interior de las organizaciones, pues en iglesias como las evangélicas, con un fuerte crecimiento en América Latina, las apreciaciones sobre la sexualidad quedan abiertas a la interpretación subjetiva de los líderes religiosos. La fuerza doctrinal de la jerarquía católica queda en evidencia al adentrarse en los documentos oficiales que tocan lo referente a la regulación sobre el cuerpo y la sexualidad.

De acuerdo con Alzate (2006) una de las primeras alusiones al carácter “contra natura” de la homosexualidad se encuentra en la obra de Santo Tomás de Aquino, quien en la cuestión 154 de la segunda parte del tratado Suma Teológica ubica a los actos hoy llamados homosexuales (término inexistente en el s. XIII) dentro del campo de la lujuria en una categoría particular de actos sexuales que no conducen a la reproducción. Fueron éstas las ideas teológicas desde las que se construyó la estigmatización de los homosexuales durante siglos en Occidente.

El discurso teológico se vio fortalecido cuando a mediados del s. XIX e inicios del XX la homosexualidad fue calificada como patología por los recién consolidados campos de la psicología y la psiquiatría. Como lo explica Foucault (1982) al historizar la conversión de los sujetos homosexuales de anónimos pecadores aislados a enfermos mentales clasificados y controlados en el s. XIX:

“La sodomía era un tipo de acto prohibido, el autor no pasaba de ser un sujeto jurídico. El homosexual del s. XIX ha llegado a ser un personaje: un pasado, una historia y una infancia, un carácter, una forma de vida... Nada de lo que es en (su totalidad) escapa a su sexualidad... No hay que olvidar que la categoría psicológica, psiquiátrica, médica de la homosexualidad se constituyó el día en que se la caracterizó no tanto por un tipo de relaciones sexuales como por cierta cualidad de sensibilidad sexual, determinada manera de invertir en sí mismo lo masculino y lo femenino. La homosexualidad apareció como una de las figuras de la sexualidad cuando fue rebajada de la práctica de la sodomía a una suerte de androginia interior, de hermafroditismo del alma. El sodomita era un relapso, el homosexual es ahora una especie... La mecánica del poder no pretende suprimirla sino dándole una realidad analítica, visible y permanente... la constituye en razón de ser y orden natural del desorden.” (pp. 56-57).

Incluida desde los inicios de la psiquiatría como trastorno, la homosexualidad fue clasificada como enfermedad degenerativa en 1886 por Richard von Krafft-Ebing, quien influyó directamente a Sigmund Freud en su consideración inicial de la homosexualidad como una de las “perversiones” o “aberraciones sexuales”, causada por una falta de desarrollo psicológico y sexual. Aunque el creador del psicoanálisis diría años después que la homosexualidad no podía ser considerada como enfermedad, la mayoría de los postulados psicoanalíticos se fundamentaron y fortalecieron en sus posturas iniciales (Alzate, 2006).

No es sino hasta mediados del siglo XX, con las investigaciones empíricas de Alfred C. Kinsey en torno a una tendencia bisexual de los seres humanos, que los postulados psicoanalíticos se ponen en tela de juicio en el ámbito científico. Con su grupo de investigadores, Kinsey desarrolló una escala de preferencias sexuales en la que las personas tienen un mayor o menor grado de preferencia homosexual y heterosexual, afirmando que sólo entre un 5 y 10 por ciento pueden ser completamente heterosexuales u homosexuales (Foucault, 1982). Con este revolucionario estudio se inició una nueva veta de investigación sexológica, psicológica y biológica en torno a la homosexualidad, cuyos resultados fueron cruciales para que en 1973 la Asociación Americana de Psiquiatría (APA) eliminara la homosexualidad de la lista de desviaciones sexuales y la Organización Mundial de la Salud (OMS) hiciera lo mismo en 1990 con su lista de estadística internacional de enfermedades y otros problemas de salud.

Sin embargo, la actitud de la jerarquía católica hacia la homosexualidad sigue anclada en una “ética de la genitalidad” donde el valor supremo de la ética sexual es el de la procreación (Cornejo, 2008, p. 37). Muestra de ello son las posiciones oficiales de la Iglesia Católica, dadas a conocer desde 1975 a través de la Congregación para la Doctrina de la Fe

(CDF), institución heredera de la Inquisición, cuya base fueron los preceptos de la Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino. Así, en su Declaración “Persona humana” sobre algunas cuestiones de ética sexual en 1975, primer documento moderno sobre la postura oficial al respecto, se pone de manifiesto: "Según el orden moral objetivo, las relaciones homosexuales son actos privados de su regla esencial e indispensable. En las Sagradas Escrituras están condenados como graves depravaciones e incluso presentados como la triste consecuencia de una repulsa de Dios" (Congregación para la Doctrina de la Fe, 1975) .

Sin embargo, esta misma instancia doctrinal reconoce que los homosexuales tienen dignidad mientras no practiquen: “La particular inclinación de la persona homosexual, aunque en sí no sea pecado, constituye sin embargo una tendencia, más o menos fuerte, hacia un comportamiento intrínsecamente malo desde el punto de vista moral. Por este motivo la inclinación misma debe ser considerada objetivamente desordenada” (Congregación para la Doctrina de la Fe, 1986).

En su declaración del 15 de enero de 1976, el Papa Pablo VI sostuvo que el único contexto en el que el sexo es "bueno" es aquel que permita la procreación: "Sea cual sea el motivo, el uso deliberado de la facultad sexual fuera de las relaciones conyugales normales va esencialmente en contra de su finalidad" (Alzate, 2006). De esta noción se desprende el concepto de familia que ha venido funcionando como eje rector de los principios éticos en torno a la convivencia y la sexualidad desde la jerarquía doctrinal.

Como anunciaba el papa Juan Pablo II por medio del documento “Consideraciones acerca de los proyectos de reconocimiento legal de las uniones entre personas homosexuales” firmado también por el actual pontífice, entonces cardenal Joseph Ratzinger, prefecto de la CDF en julio de 2003: "El matrimonio es santo, mientras que las relaciones homosexuales contrastan con la ley moral natural. Los actos homosexuales cierran el acto sexual al don de la vida" (Congregación para la Doctrina de la Fe, 2003). Según Octavio Giraldo (2005) detrás de la férrea oposición a la legalización de la pareja homosexual, el Vaticano promueve diversas teorías carentes de fundamento en torno a la conducta y tendencias homosexuales, difundiéndolas como “tendencias intrínsecamente desordenadas”; como entidades dañinas a la sociedad que por lo tanto no pueden ser reconocidas legalmente y manteniendo el discurso de la enfermedad. Estos supuestos se encuentran presentes en el discurso de al menos una parte

de la jerarquía católica local, como lo ejemplifica el señalamiento del Pbro. Antonio González, de la Arquidiócesis de Guadalajara:

Se hace una distinción, que no parece infundada, entre los homosexuales cuya tendencia, proviniendo de una educación falsa, de falta de normal evolución sexual, de hábito contraído, de malos ejemplos y de otras causas es transitoria o al menos no incurable, y aquellos otros homosexuales que son irremediamente tales por una especie de instinto innato o de constitución patológica que se tiene por incurable (Zamarroni, 2010).

No obstante, resulta imperante considerar la variedad de opiniones, discursos y prácticas en torno de la diversidad sexual hacia dentro de la propia institución religiosa, tanto desde las posiciones jerárquicas, como desde la conformación de su feligresía en los ámbitos locales⁷. En este apartado se ha hecho referencia a documentos oficiales, por tratarse de los textos donde se objetiva el discurso normativo del que se parte para el desarrollo de la investigación, sin embargo resulta fundamental no caer en una posición ingenua que suponga el cumplimiento cabal de la norma.

Desde esta perspectiva, la visión de la que da cuenta el análisis de documentos oficiales de la jerarquía católica sugiere la reproducción de discursos donde la homosexualidad se entiende como una condición medicalizada, cercana la enfermedad, la perversión o la desviación “ignorando las evidencias en el campo de la investigación social, y aún de las disciplinas que originalmente dieron vida durante el último tercio del siglo XIX al paradigma medicalizador de la homosexualidad...” (Cornejo, 2008, p. 37). Se trata entonces de documentación que sustenta un rechazo hacia actos considerados como anormales, situación que posibilita la tensión que en este trabajo se busca comprender, partiendo de un marco que podría suponer, en términos de Helminak que “dada esta forma de percibir la normalidad y la anormalidad de la sexualidad es que hoy los homosexuales criados y creyentes en la Biblia se encuentran en una dolorosa y trascendente disyuntiva: renunciar a su religión o renunciar a su sexualidad (Helminiak en Collignon, 2011, p. 141). ¿Qué ocurre cuando a pesar de los mensajes normativos y discriminatorios no se da lugar a las renuncias?

⁷ Para conocer posiciones solidarias hacia prácticas no heterosexuales en un contexto mexicano de religiosidad católica, se recomienda seguir las declaraciones y publicaciones del Mons. Raúl Vera López y el Pbro. Raúl Lugo Rodríguez, quienes desde el activismo en pro de los derechos humanos se han enfrentado a la alta jerarquía religiosa a partir de su defensa pública a la diversidad sexual.

CAPÍTULO II. PROCESOS DE IDENTIFICACIÓN PARA EL ANÁLISIS DISCURSIVO DE LA SUBJETIVIDAD

*No queda claro, o cada vez menos, si los individuos tienen
que vivir (o deben, o quieren hacerlo) con una identidad o
con muchas.*
Ulrich Beck

En este capítulo se plantea la articulación entre los referentes teóricos desde los cuales se construyó la investigación: procesos de identificación en la conformación de identidades sociales, trayectorias, y discursos. Se busca así dar pie a un diseño metodológico centrado en la interpretación de los discursos generados por los sujetos de investigación.

El ensamblaje que se presenta apunta hacia una propuesta metodológica centrada en la discursividad como campo de observación de las tensiones individuales e institucionales presentes en los relatos biográficos de los sujetos. Para desarrollar el análisis se parte de una perspectiva de construcción social de las identidades, en tanto categorías dinámicas, adoptando una propuesta de trabajo centrada en los procesos de identificación entorno a estas conformaciones colectivas.

II.1. El problema de la identidad

Para Gilberto Giménez (2002) la irrupción del término ‘identidad’ en el debate social se inserta también dentro de las consecuencias de una modernidad donde al mismo tiempo que se promueve el valor de la diferencia, se debilita el modelo del estado-nación ante la tendencia supranacionalista característica de la mundialización económica.

Desde distintas áreas de los estudios sociales existe consenso sobre un concepto de identidad que hace referencia a un proceso de construcción simbólica a partir de las posibilidades de identificación o diferenciación de los actores, individuales o colectivos, determinadas por marcos de referencia desde los cuales es posible establecer o no una relación de identificación. Ejemplos clásicos de estos marcos de referencia son los descriptores tradicionalmente empleados para el análisis social y la definición de sus sujetos: nacionalidad,

etnia, género, edad, estado civil, nivel socioeconómico, estrato educativo, identificación religiosa y, cada vez con mayor frecuencia, orientación sexual.

Considerando esta serie de categorías dentro de las que es posible identificarse en tanto actor social, Chihu (2002) retoma el concepto de categorización social de Tajfle para referirse a la identidad como la suma de las identificaciones sociales que un sujeto utiliza para definirse a sí mismo. No obstante, desde una visión crítica y sintética a través del desarrollo de la teoría social, Giménez (2002) advierte sobre los peligros de un concepto que puede ser fácilmente entendido como una entidad homogénea y cristalizada, desde una visión sustancialista que la define como una serie de atributos específicos que se mantienen estables y constituyen entidades igualmente sólidas.

Como se ha dicho en capítulos anteriores, tanto desde el campo de los estudios de la sexualidad, como desde el de los estudios sobre religión, parece advertirse sobre el peligro epistemológico de caer en determinismos totalizadores y estáticos sobre la identidad. Tal precaución conceptual responde a una visión que se considera central para el desarrollo de esta investigación, pues encuentra en la teoría sobre la identidad un eje analítico de gran potencia dado “su poder heurístico, analítico y desmitificador para entender las acciones e interacciones sociales” (Giménez, 2002, p. 37).

Al igual que con el trabajo discursivo, el sentido de las construcciones identitarias está determinado por un espacio históricamente específico y socialmente estructurado, generando situaciones desde las que es posible comprender los “conjuntos de repertorios culturales interiorizados” expresados en representaciones, valores y símbolos desde los cuales los actores sociales se distinguen.

Tres son los rasgos que la conceptualización de Giménez otorga a la identidad: en primer lugar requiere un constante proceso de reelaboración a nivel subjetivo; además la identidad se constituye únicamente desde una situación relacional entre los actores y finalmente “es el resultado de un compromiso o negociación entre la autoafirmación y la asignación identitaria propuesta por actores externos” (Giménez, 2002, pp. 12-13). Desde esta perspectiva la identidad se entiende como una construcción social que se realiza al interior de marcos sociales que determinan la posición de los actores y por lo mismo orientan sus representaciones y sus acciones. Por lo tanto, ni está totalmente determinada por factores objetivos, ni depende exclusivamente de los agentes sociales.

La otredad constituye entonces el motor de construcción para la identidad, pues al conceptualizarse desde los planos social e individual, la identificación con los grupos está dada a partir del entendimiento e interiorización del otro en tanto categoría para designar a “ellos” como externos a “nosotros” o para diferenciar, desde lo individual, al “yo” del resto. Con esta doble significación, Chihu (2002) distingue entre una identidad social construida en función de la membresía a varios grupos sociales y una identidad “primaria” individual, que responde a los procesos iniciales de socialización.

Al rescatar las formas de socialización en distintos grados según su relación con las trayectorias de vida, la teoría de la identidad se vuelve central tanto para situar la investigación en torno a una hipótesis de trabajo que apuesta por las relaciones primarias de socialización como factor determinante en el proceso de integración, como para dotar de pertinencia conceptual al factor “trayectoria religiosa” presentado como la categoría desde la cual se examinan los procesos de identificación.

De acuerdo con esta conceptualización la identidad individual es producto de la socialización primaria, que durante la niñez determina la interpretación del significado subjetivo de las acciones de los individuos, enraizada a un grado tal que se manifiesta como características interiorizadas de la constitución individual. Después, mediante la socialización secundaria ocurren procesos de asimilación de comportamientos establecidos de forma institucional (Berger y Luckmann, 1968).

Las estrategias identitarias responden, según Couche (1996), a una noción en donde la identidad se vuelve un medio para alcanzar un fin. Desde esta perspectiva los actores pueden intervenir, hasta cierto punto, en la definición de su identidad según sus intereses materiales y simbólicos, considerando para ello el marco estructural, la situación social y la distribución de fuerzas entre los grupos.

Desde una postura centrada en el análisis de las sociedades posmodernas, Michel Maffesoli (2002) propone una visión sobre la identidad centrada en la vida social a través de las redes sociales, pues dice, el individuo únicamente obtiene pertinencia social a través de las redes que ha logrado construir. En este sentido son las redes sociales, determinadas en gran medida por estados afectivos y emocionales la motivación que subyace, a manera de estrategia identitaria, a las nociones de identidad individual.

Para Maffesoli la noción de individualidad es posible desde la pertenencia a un grupo social, de cuya interacción depende su eficacia como actor social, sobre esta postura, íntimamente relacionada con la intersección de identificaciones por las que se pregunta esta investigación, Chihu (2002), sintetiza:

“Si el individuo sólo es lo que es a partir de su relación con lo otro, los sujetos sociales están abiertos al mundo. En esta apertura están las potencialidades en el abandono de las identidades fijas y la cada vez más constante profusión de identificaciones que un mismo individuo puede asumir (sexuales, ideológicas, profesionales). Del individuo con una identidad estable a la persona con identificaciones múltiples, que desempeña papeles en grupos de pertenencia determinados por sus elementos afectivos” (Chihu, 2002, p. 30).

A partir de estos postulados teóricos, la hipótesis de trabajo centrada en la importancia de los lazos primarios de socialización como factor determinante de la forma como se integra la trayectoria católica con la experiencia homosexual cobra sentido en tanto estrategia identitaria (Couche), que persigue el fin último de pertenencia a un grupo social determinado por elementos afectivos (Maffesoli) donde se privilegian los lazos primarios de socialización (Berger y Luckman), es decir, la dinámica familiar y la trayectoria religiosa.

Finalmente, el mismo Giménez reflexiona sobre los alcances de este eje analítico al señalar que en el plano empírico el análisis desde la óptica de la identidad ha develado la existencia de actores previamente ocultos bajo el cobijo de categorías sociales más amplias (Giménez, 1997). Si bien este ejemplo hace referencia a identidades étnicas o regionales, resulta útil al articularlo con la noción de ‘identidad silenciada’ de la que se habló en el primer capítulo.

La construcción de la identidad no consiste únicamente en una lista de los elementos que la definen, la potencia analítica se da en términos de la capacidad para detectar los factores seleccionados por quienes identificados en la diferencia buscan mantener sus rasgos distintivos. La identidad se ubica también en un espacio temporal (Giménez, 2002) y como proceso dinámico se ve transformada en una serie de recomposiciones y rupturas tanto en la dimensión individual como en la colectiva “se mantienen y duran adaptándose al entorno y recomponiéndose incesantemente, sin dejar de ser las mismas. Se trata de un proceso siempre abierto y, por ende, nunca definitivo o acabado” (Giménez, 2002, p. 43).

II.2. De la identidad a las identificaciones

Desde una lógica sintética y propositiva que coincide con las conclusiones de Giménez sobre el problemático concepto de identidad, un grupo de investigadores del Instituto Max Planck de Antropología Social propone un marco teórico-conceptual para el trabajo con las identidades colectivas en ciencias sociales. En su documento de trabajo (Donahoe, et al., 2009), ocho investigadores sociales discuten sobre los riesgos, la pertinencia y el potencial de las teorías de la identidad, centrándose en los procesos de identificación en situaciones de conflicto e integración.

En la propuesta de Donahoe et al. (2009), la diferencia entre identidades sociales e identidades está dada en el ámbito de la perspectiva metodológica, pues “al investigar identidades colectivas, se toman categorías que incluyen a múltiples individuos como punto de partida, mientras que al investigar la identidad social, se inicia con el individuo para descubrir sus múltiples afiliaciones, que en conjunto contribuyen a su proceso de individualización” (p. 4).

Las identidades, sociales o colectivas, tienen por tanto un origen común como

“una representación que contiene - o parece contener - un encanto normativo para miembros potenciales, brindándoles los medios para entenderse, o ser entendidos, como miembros de una categoría más amplia de personas o como participantes de un ensamblaje mayor” (Donahoe et al. 2009, p. 2).

Central para el estudio de las identidades, resulta su multiplicidad y variabilidad, dada por los elementos que en niveles distintos la integran. Este grupo de trabajo distingue entre una categoría general, “dimensión de la identidad” dada por el elemento distintivo del grupo (religión, orientación sexual); los “marcadores de identidad” observables en emblemas (nombres, símbolos, rituales, discursos particulares) que intencionalmente denotan la pertenencia a una colectividad, o bien en forma de indicios (gestos, lenguaje, prácticas cotidianas, estilos de vida) que lo hacen sin previa intención; y finalmente las “variables de identidad” que se refieren a las relaciones entre las distintas identidades y sus distintos significados en contextos específicos.

La propuesta de trabajo de estos académicos hace una cuidadosa revisión tanto de las críticas que se han hecho al desarrollo conceptual de la identidad, como de las formas en que ésta se ha trabajado desde tres grandes perspectivas en las ciencias sociales: una de sólida tradición antropológica referente a funciones, estructuras, cultura y significados; otra centrada

en las posibilidades de asimilación o resistencia de las prácticas sociales en relación con el poder y las ideologías; y una última orientada a la elección individual a través de la acción racional de los sujetos.

De acuerdo con esta propuesta de trabajo (Donahoe, et al, 2009), la primera aproximación entiende las identidades como entidades relativamente estables en contextos culturales particulares, la segunda tiene que ver con la ambivalencia de las variables de identidad que dan pie a desigualdades en la distribución del poder; y es en la tercera perspectiva donde los aspectos variables de las identidades se problematizan al máximo, “pues supone actores que, al menos bajo ciertas circunstancias, son capaces de seleccionar y combinar variables identitarias de acuerdo con sus necesidades y deseos” (p. 19).

II.3. La dimensión espacio temporal: trayectorias y territorios

La utilización de “trayectoria religiosa” como elemento constante en la biografía de los actores tiene su inspiración en la noción de trayectoria propuesta por Michel De Certeau y surge a partir de los resultados del estudio exploratorio de esta investigación, en donde se observa una permanencia de la adscripción religiosa que tiene sus orígenes en la infancia y sobre la que irrumpe, como factor externo de transformación, una orientación sexual homoerótica. Visto de forma lineal, es la conciencia, aceptación y socialización de la existencia no-heterosexual la que irrumpe, como en otras esferas de la vida, como problemática con el orden establecido, generando conflictos ante los cuales los actores desarrollan estrategias identitarias.

Bajo el entendido de que todo espacio es un lugar practicado (De Certeau, 2007, p.129) y que en este sentido las prácticas se encuentran situadas en territorios, resulta fundamental establecer marcos de referencia hacia una conceptualización espacio-temporal de las prácticas que articulan la cotidianidad de los sujetos, particularmente aquellas que para el fin de esta investigación están relacionadas con su identidad sexual y religiosa.

De acuerdo con David Harvey (2004), si bien desde los primeros años de la década de 1970 se ha experimentado un cambio radical hacia lo que se ha denominado “lo posmoderno” en materia de economía, cultura, así como en la comprensión del tiempo y el espacio, estos cambios pueden ser explicados como transformaciones que responden a las reglas básicas del

sistema capitalista donde se desarrollan⁸. Considerando la herencia eurocéntrica en los fundamentos sobre el tiempo y el espacio modernos que dan sentido a la civilización occidental, los procesos de reconfiguración espacio-temporal en tiempos de las tecnologías comunicativas y la uniformidad en las prácticas de intercambio comercial complejizan los espacios en donde ocurre la cultura.

Ante perspectivas que claman por la desterritorialización como marca fundamental para entender los fenómenos en la geografía social de la actualidad (Ianni, 2005), Gilberto Giménez (2007) sostiene que si bien no todas las manifestaciones del espacio pueden ser entendidas como territorios y que éstos se han reconfigurado en función de los fenómenos geopolíticos y económicos propios de la mundialización, los territorios siguen teniendo vigencia como soportes de la actividad simbólica que fundamenta la cultura.

Sin embargo no debe situarse fuera de la discusión sobre las nuevas formas de entender el espacio el impacto de la mundialización. La transformación histórica de la comprensión y experiencia humanas del tiempo y el espacio es para Harvey un rasgo fundamental del cambio cultural de la economía de la modernidad, condensada en un sistema económico como el Fordista en la penúltima fase del s. XX, a un sistema de “acumulación flexible” propio de la posmodernidad. Desde esta línea de pensamiento, estos cambios han repercutido en sistemas de prácticas humanas tan diversos como la economía política, el arte, la arquitectura, el urbanismo y la filosofía, teniendo un efecto en el desarrollo cotidiano de los grupos sociales.

De acuerdo con Harvey lo posmoderno surge como respuesta cultural a los efectos desorientadores y disruptivos producidos por el sistema capitalista, que reduciendo costos, distancias y lapsos ha generado una noción contemporánea de tiempo y espacio surgida necesariamente desde las prácticas materiales en que se reproduce el orden social, pues ni el tiempo ni el espacio pueden significarse con independencia de los procesos materiales propios de una época. Al afianzarse la generación de bienes de especulación que cambió para siempre elementos fundamentales del sistema capitalista, tales como la producción de bienes tangibles como motor de la economía, se da un cambio en los valores sociales. Para Harvey (1990) y Ianni (2005) la posmodernidad se caracteriza por rechazar valores propios de una modernidad

⁸ Abonan a esta perspectiva, para comprender las relaciones de tiempo y espacio en el mundo contemporáneo, los trabajos de Octavio Ianni (2005), Renato Ortiz (2000) y Enrique Dussel (2003) centrados en la transformación de la realidad dentro de un sistema mundial que tiende a la globalización.

heredera de la ilustración racional y productiva en todos los ámbitos: la planeación racional, el desarrollo a gran escala, la utilidad social y la pureza estética quedan atrás para dar paso a la dimensión de lo local, a sistemas estéticos fragmentados y eclécticos, donde la presencia de diversos mundos en un mismo espacio posibilita entender la realidad desde una óptica distinta.

Estas posibilidades divergentes de realidad generan infinitas posibilidades al mismo tiempo que enfrentan al sujeto posmoderno con la realidad de lo efímero y fragmentado, en una especie de collage que lo lleva a buscar seguridad en una identidad personal o colectiva que se encuentra en lugares muchas veces abstractos y desterritorializados, opuestos a la noción universal del espacio funcionalista propio del urbanismo moderno. En este sentido las nociones de la individualidad frente al colapso de los valores modernos alcanzan los procesos de configuración subjetiva de las identidades.

II.4. Territorio, cultura y subjetividad

Al tratarse de un proyecto de análisis discursivo a partir de relatos episódicos de la vida de los sujetos, resulta no sólo esclarecedor sino analíticamente necesario situar el objeto de estudio en su dimensión, siempre dinámica, del tiempo y el espacio.

En sintonía con la visión histórica de De Certeau, la conceptualización sociocultural del territorio propuesta por Giménez (2007) parte de la noción de espacio como una realidad material anterior a todo conocimiento y a toda práctica. Este espacio, al ser apropiado y cargado de valor por los sujetos se convierte en un territorio inscrito en un campo de relaciones de poder, constituyéndose así como “la prisión que nos hemos fabricado para nosotros mismos” (p. 118), siguiendo con la metáfora, los límites de esa prisión están dados por fronteras, categoría limítrofe que desde esta perspectiva caracteriza a todo territorio.

Para Giménez (2007), los procesos de apropiación y valoración del espacio que dan origen a un territorio puede entenderse desde dos dimensiones, una práctica, denominada ‘instrumental-funcional’ centrada en el uso del espacio, y otra ‘simbólica-expresiva’. Es esta segunda forma de resignificación del espacio la que tiene una relación directa con el objeto de estudio en tanto depositario de valores estético-afectivos así como de “soporte de identidades individuales y colectivas” (p. 120). Desde una mirada antropológica, la apropiación del espacio, añade González (2009), consiste también en la producción de un discurso grupal que bajo distintas marcas culturales da sentido social al territorio.

No obstante, el territorio presenta a su vez distintas formas de proximidad que definen la forma en que los sujetos interactúan. Directamente relacionado con la propuesta proxémica de Edward T. Hall (2003), quien en los años 60 desarrolló un modelo de burbujas espaciales determinado por la distancia medible entre las personas al momento de su interacción, Hoerner (en Giménez, 2007) distingue dos tipos de territorio, los próximos o territorios identitarios, y los territorios más vastos. Los territorios identitarios, más cercanos a los actores que aquellos distantes o abstractos, se caracterizan por la centralidad de la vivencia cotidiana, el paisaje inmediato y los desplazamientos posibles. A diferencia de los territorios abstractos, relacionados con elementos de poder, administración política y fronteras, los territorios identitarios están dados por espacios de sociabilidad primaria y comunitaria (Giménez, 2007, pp. 122-123).

Los territorios identitarios corresponderían en términos de Hall (2003) a espacios semifijos, los que se localizan alrededor de cuerpo, así como al espacio personal o informal, determinado por los grados de cercanía en la interacción social. Por su parte, los territorios más vastos serían desde la proxémica, aquellos del espacio fijo, determinados de forma estructural. Ya sea desde una perspectiva más compleja como la de Hoerner, diferenciando territorios en función de procesos identitarios, o una más general como la de Hall, basada en las formas de interacción, la centralidad del territorio radica, desde una perspectiva sociocultural en que “todo territorio se vive, o mejor dicho es un espacio vivido” (Lefebvre, 1972, en González, 2009, p. 43).

Desde una concepción simbólica, Giménez (2007), a la manera de Clifford Geertz y J. B. Thompson, define a la cultura como “una dimensión simbólico-expresiva de todas las prácticas sociales” (p. 124). Se distinguen desde esta perspectiva tres dimensiones analíticas para los hechos culturales: la primera es una noción de comunicación desde la cual la cultura es un conjunto de sistemas de símbolos; la segunda corresponde a la cultura como un cúmulo de conocimiento; y la tercera a una visión del mundo ligada a un sistema de valores que dan sentido a la experiencia y permiten interpretar el mundo.

A cada una de estas dimensiones culturales, imposibles de disociar fuera del análisis, corresponde una relación con el territorio. En una primera dimensión, el territorio constituye una forma de objetivación de la cultura al tratarse de un lugar recubierto de dimensiones simbólicas que sustentan la identidad de grupos sociales (Bonnemaizon en Giménez, 2007).

Una segunda dimensión se refiere al territorio como área de distribución de instituciones y prácticas culturales, que en términos de Bouchard se refiere a los rasgos etnográficos característicos de la cultura. La tercera dimensión es la que se refiere al territorio como el resultado de una apropiación subjetiva, un “objeto de representación y apego afectivo, y sobre todo como símbolo de pertenencia socio-territorial. En este caso los sujetos (individuales o colectivos) interiorizan el espacio integrándolo a su propio sistema cultural” (Giménez, 2007, p. 126).

Desde esta perspectiva, se puede hablar de una realidad territorial “interna” e invisible, donde se dan las formas subjetivadas de la cultura y que coexiste con la territorialidad “externa” en donde la cultura se objetiva, pues el territorio

“es también objeto de operaciones simbólicas y una especie de pantalla sobre la que los actores sociales (individuales y colectivos) proyectan sus concepciones del mundo. Por eso el territorio puede ser considerado como zona de refugio, como medio de subsistencia, como fuente de recursos, como área geopolíticamente estratégica, como circunscripción político administrativa, etc.; pero también como paisaje, como belleza natural, como entorno ecológico privilegiado, como objeto de apego afectivo, como tierra natal, como lugar de inscripción de un pasado histórico y de una memoria colectiva y, en fin, como ‘geosímbolo’” (Giménez, 2007, p. 120).

Así pues, aunque se haga presente un fenómeno de desterritorialización física como el señalado por algunos teóricos de la posmodernidad, ésta no implica un proceso similar en términos subjetivos de significado. Como lo ejemplifica el análisis de Sara María Lara (2008) sobre la territorialidad en las migraciones rurales, dispositivos como el recuerdo, la memoria y la nostalgia entran en acción al conformar la noción identitaria de apego y pertenencia territorial.

Para dar cuenta de estos elementos en la biografía de los sujetos se vuelve fundamental ubicar los cruces territoriales en el tiempo, tanto por su dimensión itinerante como por el sentido constante de transformación que denota. Desde esta visión sociocultural se recurre al concepto de trayectoria.

II.5. Trayectorias y configuraciones identitarias

En el marco de la fragmentación y yuxtaposición de valores e identidades en la vida cotidiana, encuentran lugar los estudios sobre las identidades sexuales y religiosas. Estas identidades tienen relación con las formas de llevar a cabo las prácticas, esas máscaras y personajes que Goffman (2004), desde el interaccionismo simbólico plantea como recursos de los sujetos en

tanto actores del teatro de la vida social⁹. Desde esta perspectiva se busca profundizar en las apropiaciones y significaciones discursivas que los sujetos hacen de los elementos identitarios para configurar un marco de estudio donde la construcción de sentido sobre la cotidianeidad sea el eje central.

Al proponer una forma de entender el espacio como elemento de la vida cotidiana, Michel De Certeau (2007) hace referencia a un orden dominante, metaforizado como la cuadrícula donde se sitúa el espacio, donde las distintas formas de hacer, es decir, de llevar a cabo las prácticas, constituyen el elemento central para posibilitar la diferencia. Esta línea de pensamiento, centrada en las posibilidades de resistencia, sigue la lógica del consumo dentro del sistema capitalista heredado de la modernidad. Así, los sujetos integran una red de circulación de capitales en donde la posibilidad de cambio está dada por la apropiación de elementos “fabricados” para otros fines.

Ilustrando con el fenómeno del sincretismo propio de la colonización, De Certeau (2000) recuerda cómo los colonizados, “metaforizaban el orden dominante, lo hacían funcionar en otro registro. Permanecían diferentes, en el interior del sistema que asimilaban y que los asimilaba exteriormente. Lo desviaron sin abandonarlo. Los procedimientos de consumo mantenían su diferencia en el espacio mismo que organizaba el ocupante” (p. 38).

Como lo señala la metáfora, las reconfiguraciones individuales en esferas como la religiosa y la sexual, dentro del marco posterior a la modernidad, responden a la trasponibilidad de esquemas que permite a los sujetos la posibilidad de situarse en otros contextos, trascendiendo incluso la lógica propia de cada esquema (Reguillo, 2002). Así, alcanza a la modernidad el problema del reconocimiento hacia la otredad y la diferencia, esencial para comprender la intersección subjetiva entre una adscripción religiosa normativa y una identidad sexual fuera de la norma.

En el marco de la modernidad religiosa y la subjetivación de las creencias, parece que la centralidad del creyente en su sinceridad y compromiso personal son los valores que se erigen como sustento de las creencias individuales (Hervieu- Léger, 2008), generando “microesferas de sentido” construidas por los sujetos para explicar su realidad. Así pues, de

⁹ Para Goffman, las prácticas sociales son formas de actuación donde se representan papeles teatrales en función de la confianza con que se recrea el personaje, influenciada por el escenario y el público ante el cual se esté actuando; la apariencia, los fines dramáticos, expectativas y niveles de idealización de la propia actuación.

acuerdo con Reguillo (2002), los símbolos propios de la cultura global se insertan dentro de “una modernidad alcanzada por sus propias contradicciones” (pp. 37-38), donde los espacios y categorías de análisis se reconfiguran en torno al constante movimiento y traslape de sus trayectorias.

La categoría “trayectoria” es también retomada por De Certeau (2007), quien refiriendo a Deligny, la utiliza para evocar un movimiento temporal en el espacio, la serie de puntos que integran un itinerario. De esta manera, al hablar de usos particulares para la constitución de las prácticas de los sujetos mediante los insumos del sistema, se da un trazado de

“trayectorias indeterminadas, aparentemente insensatas porque no son coherentes respecto al espacio construido, escrito y prefabricado en el que se desplazan. Se trata de frases imprevisibles en un lugar ordenado por las técnicas organizadoras de sistemas. Pese a tener como material los vocabularios de las lenguas recibidas, pese a permanecer encuadrados por sintaxis prescritas, estos “atajos” siguen siendo heterogéneos para los sistemas donde se infiltran y donde bosquejan las astucias de deseos diferentes” (2007, pp. 40-41).

En este sentido los sujetos de investigación se pueden entender, desde los atajos de De Certeau, como actores comunicativos que posibilitan, a través de su acción cotidiana, nuevas identidades dadas por la forma en que llevan a cabo sus prácticas.

Desde esta perspectiva, el análisis a partir de la reconstrucción trayectorias puede girar en torno a la forma en que se realizan las prácticas, considerando el elemento temporal, a través de las mediaciones de socialización. Es decir, identificar cómo al narrar episodios ligados a lugares y a espacios (territorios) particulares en las trayectorias de los sujetos, entran en juego una serie de valoraciones simbólicas sobre su condición religiosa y sexual que dependen de lazos de proximidad cambiantes dependiendo de los territorios practicados.

Partiendo de la relevancia del espacio cotidiano en la biografía de los sujetos, González (2009) sugiere que el espacio más inmediato es el familiar, seguido por el del barrio, el pueblo, en un plano intermedio el de las amistades y el trabajo y de forma más lejana, el espacio de la ciudad, la región, el país, hasta llegar a la pertenencia al universo. “De todos ellos, el espacio de vida cotidiana es el más inmediato a mi vivencia, el que reconozco como propio porque de mi contribución se ha construido, se ha engendrado; es el territorio que influye en mis concepciones del mundo y de las formas particulares de apropiármelo” (González, 2009, p. 44).

De esta forma la comprensión de la dimensión cultural de la geografía, entendida como un espacio en constante reconfiguración a través de formas distintas de llevar a cabo prácticas particulares, contribuye al entendimiento de discursos contemporáneos caracterizados por un constante cruce simbólico. Quizá estos espacios se pueden pensar entendiendo las prácticas cotidianas en términos de tácticas que según De Certeau (2007) permiten el movimiento dentro de la estrategia que constituye un orden social construido.

Así, el territorio se constituye como un componente de mayor relevancia que la contextual, pues al ser elemento decisivo en los movimientos y reconfiguraciones en el tiempo, puede dar cuenta de la centralidad que para los sujetos tienen las relaciones familiares, es decir, de socialización primaria, en sus procesos de configuración identitaria.

CAPÍTULO III. METODOLOGÍA PARA LA RECONSTRUCCIÓN DE TRAYECTORIAS Y EL ANÁLISIS DISCURSIVO

El respeto a uno mismo comienza por ejercer el derecho de interpretación de la propia historia.

Miranda Hooker

El planteamiento teórico-conceptual que se ha presentado en los primeros capítulos se posibilita a partir de recursos metodológicos que se explican en este tercer apartado. Se inicia con la justificación teórica que coloca al discurso como unidad central de análisis inherente a sujetos particulares, de cuya selección se da cuenta, en un proceso de reconstrucción biográfica que es entendido como una construcción dialógica entre entrevistado y entrevistador. Las decisiones sobre el marco metodológico se sustentan en el desarrollo de un estudio exploratorio en la fase inicial de la investigación; se explica entonces el surgimiento de las primeras categorías de análisis a partir esta exploración, proceso que está íntimamente ligado a los métodos de análisis e interpretación de la información producida. Finalmente, el capítulo cierra con una nota reflexiva a manera de prólogo a la presentación de resultados.

III.1. El sujeto y su discurso

Planteada desde un paradigma de análisis cualitativo que se pregunta por la forma en que los agentes dan sentido a sus prácticas y sus significaciones cotidianas, esta investigación parte de una comprensión de la realidad que en términos de Guba y Lincoln (en Castro, 2002) se integra a partir de tres nociones: la ontológica, la epistemológica y la metodológica.

A nivel ontológico se entiende a la realidad como una construcción social aprehensible a través de las interpretaciones subjetivas que sobre ella se hacen, por lo que epistemológicamente es posible conocerla únicamente mediante un nivel de interpretación reflexiva del contexto y el discurso utilizados. En este sentido, el nivel metodológico exige la utilización de procedimientos que permitan conocer los mecanismos de interpretación empleados para el análisis.

A partir de esta articulación, el método cualitativo se centra en el análisis de un orden social que se entiende como el producto de una serie de negociaciones intersubjetivas

resultantes de la interacción social, donde los ‘actores interpretativos’ se estructuran subjetivamente (Castro, 2002). De acuerdo con Araujo y Fernández (2002) esta subjetividad colectiva es producida en la sociedad y la cultura mediante múltiples mediaciones y particularidades, tanto de las prácticas como de los dispositivos y las discursividades.

Entender un proceso de construcción social de la realidad a partir de elementos discursivos implica la conciencia sobre relaciones de poder asimétricas desde donde se configuran órdenes institucionalizados que “encuentran en la dimensión subjetiva su mayor desafío, en tanto que desde ese ‘lugar’ se ponen a prueba las normas y los valores propuestos y es ahí donde se afina, se modifica o se clausura el sentido” (Reguillo, 2000).

Lejos de responder a procesos determinados exclusivamente por la racionalidad, la conformación de los sujetos colectivos e individuales del mundo social da cuenta de procesos donde interactúan otras esferas y registros, los del ámbito de la subjetividad. Siguiendo los planteamientos antropológicos de Clifford Geertz en torno a la cultura, Rivas (2002) entiende la subjetividad como una relación entre significado, experiencia y narrativas. Desde esta perspectiva los significados son códigos compartidos que articulan el entramado cultural y crean universos de sentido para contextos específicos en tanto “se tejen en formas de expresión social (ritual, mito, lenguaje, gesto, etc.) y adquieren gran eficacia comunicativa y estructurante de los grupos y los individuos” (p. 207), determinando necesariamente la construcción de experiencias en tanto sujetos sociales.

La experiencia está entonces situada en contextos sociohistóricos que contribuyen a la construcción de las formas de entendimiento sobre el mundo. Son estas experiencias las que constituyen la subjetividad y sólo pueden ser puestas de manifiesto a través de la expresión. Mediante un proceso permanente de interpretación sobre estas expresiones, en términos discursivos, se puede abrir un camino hacia la comprensión de los sentidos y los significados que ordenan el entendimiento cultural del mundo.

De acuerdo con Bruner (en Rivas, 2002) la narrativa se ubica entonces como el medio ideal para expresar y conformar la experiencia, pues mediante las formas cotidianas de organización del lenguaje tiene lugar la construcción mental de la experiencia. La narrativa en forma de relatos, por otro lado, mantiene la tensión entre aquello que es ordinario y a lo que se le dota de un carácter excepcional, evidenciando los rasgos dominantes de las significaciones subjetivas. En términos de Reguillo (2000) “La narrativa es el ‘relato’ mediante el cual los

actores articulan instituciones, valores, creencias, objetos, en un tiempo y en un espacio, a través de códigos y soportes materiales”.

No obstante, Reguillo (2000) advierte sobre los riesgos de querer acceder a la subjetividad confundiéndola con las opiniones individuales de los actores sobre el mundo. “El desafío estriba en poder penetrar hermeneúticamente en las estructuras cognitivas y afectivas de los actores sociales para encontrar ahí la presencia de lo social en lo subjetivo” y no pensar el poder del discurso en el discurso mismo. Siguiendo a Foucault, Reguillo (2000) retoma la noción de ‘práctica discursiva’ para referirse a una subjetividad discursivada que puede revelar estructuras, reglas y valores que constituyen un orden legítimo para un momento y lugar específicos, de ahí la centralidad de considerar el contexto para poder validar el discurso.

En este sentido resulta fundamental para una interpretación adecuada de las unidades discursivas que se busca analizar en esta investigación, considerar que:

“Los actores sociales, según la posición de clase, de género, de edad, de adscripción religiosa y política, de raza o etnia, de sus identificaciones diversas negociarán con y a partir de esas condiciones de producción discursiva y elaborarán un relato subjetivo sobre la sexualidad que no será de modo necesario coherente y automáticamente transparente, pero en cuya expresión pueden encontrarse las huellas de sus anclajes identitarios, de su relación (por afirmación o negatividad) con ciertos campos discursivos y de su pertenencia a una formación discursiva. En la narrativa quedan inscritas las marcas y huellas de lo social.” (Reguillo, 2000).

Si la subjetividad resulta de procesos de construcción y reconstrucción que tanto a nivel colectivo como individual se manifiesta en los procesos de significación operantes a nivel discursivo, resulta necesario acudir a dispositivos específicos que generen estas relaciones de significado a través de unidades discursivas.

III.2. Fuentes de información

III.2.1. Sujeto de investigación

De acuerdo con la arista subjetiva dentro de la conformación de las identidades, los sujetos que pueden dar cuenta del proceso de integración que esta investigación persigue son aquellos que asumen abiertamente su condición sexual, determinada por una preferencia distinta a la heterosexual y que al mismo tiempo se identifican como católicos en mayor o menor medida.

La condición de apertura sobre la orientación sexual es entendida en términos de la comunicación de su no heterosexualidad al menos entre sus círculos familiares y amistosos

más inmediatos. De acuerdo con la revisión documental y los resultados exploratorios, la metáfora ‘estar fuera del clóset’ es la que mejor define esta condición, al hacer referencia a una salida simbólica de la clandestinidad que supone el ejercicio de una sexualidad alejada de la convención social.

En cuanto a la identificación religiosa, la autoidentificación como creyentes y practicantes católicos se considera cualidad suficiente para el análisis de los procesos de identificación a partir de la trayectoria religiosa. La conformación de la religiosidad de cada sujeto estará dada por las configuraciones individuales resultantes de sus prácticas, creencias, costumbres e interiorización de los preceptos religiosos.

Al incluir en la normatividad católica una serie de preceptos que buscan regular el ejercicio de la sexualidad desde un sistema sexo-género basado en la heterosexualidad y la reproducción, el elemento de género resulta indispensable para comprender la subjetividad construida a partir de una existencia sexual diferenciada para hombres y mujeres. Si bien los procesos de negociación a partir de conflictos identitarios entre las esferas sexual y religiosa han sido documentados tanto para hombres como para mujeres, la existencia de un mayor acervo de referencia sobre la experiencia masculina, particularmente en el caso de los estudios sobre diversidad sexual en México, contrastante con el incipiente trabajo en torno a la construcción de la masculinidad desde anclajes religiosos, fue un factor decisivo para enfocar la mirada en los varones.

Por razones de delimitación geográfica y en función de los elementos contextuales señalados en los capítulos anteriores, en relación con la visibilidad de la diversidad sexual en el ámbito local y una idiosincrasia cultural determinada por la tradición católica en la ciudad de Guadalajara, los sujetos de investigación son aquellos que han pasado en esta ciudad la mayor parte de su vida.

III.2.2. Técnicas de producción del discurso

Se va conformando así el planteamiento de un estudio cualitativo que examina formaciones discursivas donde la identificación religiosa es compatible con la orientación homosexual de jóvenes católicos en Guadalajara. Para acercarse a una comprensión de la lógica de este discurso desde una perspectiva de construcción social, poder conocer la apropiación y

significación que los sujetos de estudio hacen de las variables y marcadores de identidad para desarrollar sus procesos de identificación, conocer cómo éstas transforman su trayectoria religiosa y poder identificar los factores que determinan patrones de resistencia o asimilación a la exclusión de un discurso religioso ortodoxo, se ha elegido como técnica metodológica la entrevista individual desde la aproximación de los relatos de vida, integrando sus resultados a partir de la estrategia interpretativa del análisis del discurso.

La entrevista es entendida como una estrategia de recolección de información por parte del entrevistador en tanto generadora de unidades discursivas para el análisis, pero también como “un ámbito espacio-temporal en el que los datos son construidos, en una relación dialógica, y cuyo proceso de interacción es fuente constitutiva de conocimiento” (Rivas, 2002, p. 206), además de ser un espacio donde se plasma la relación entre los actores de la investigación, permitiendo su registro para considerar sus efectos sobre el curso de la investigación.

Con esta perspectiva se han realizado entrevistas individuales semiestructuradas desde el acercamiento del relato de vida, pues esta aproximación permite develar los procesos discursivos e identitarios centrales a la investigación. Se toma del campo de la psicología el acercamiento de los relatos de vida para explorar la construcción identitaria de los informantes. Según Dariela Kovalskys (2005), al narrar la historia personal, la narración se vuelve en sí misma una expresión de la identidad a través de la construcción y la reflexión, permitiendo observar la articulación de lo social y de lo individual, cruce que resulta especialmente valioso para un enfoque sociocultural de construcción discursiva.

Con el formato de una entrevista abierta, semi-estructurada y de naturaleza biográfica, el relato de vida es un dispositivo de investigación donde la propia historia del sujeto hace referencia a dos perspectivas: la de los hechos objetivos que han sucedido, y la de la vivencia personal que incluye emociones y representaciones de un mundo interior en el contexto del ámbito social.

Se opta entonces por lo que desde la metodología de la Historia, Aceves (1999), denomina “historias de vida focales o temáticas”, que son construidas oralmente a través del discurso del narrador y se concentran en aspectos específicos de su vida desde un abordaje que responda a una misma temática. Entre las ventajas de esta técnica se encuentra la posibilidad de realizar historias de vida múltiples o con cruces, en tanto relatos pertenecientes a actores

con características identitarias comunes, esto permite además de comparar y dar múltiples voces al problema de investigación, la reconstrucción de trayectorias personales en torno a temas específicos. En este caso se busca reconstruir la trayectoria religiosa para después situar en ella los cruces con la orientación sexual.

La aproximación de Dariela Kovalskys sobre su trabajo del relato para abordar la condición de género da cuenta de la utilidad de esta técnica para indagar en asuntos relacionados con marcadores de identidad, llevada en este caso a los planos religioso y sexual. A partir del relato se pueden obtener los contenidos discursivos que dan sentido a las identidades así como contextualizarlas en el panorama sociocultural en tanto “la problemática de género parece perpetuarse a través de imbricados mecanismos asentados en la identidad que da sentido a hombres y mujeres”. Se espera por tanto que un análisis del relato arroje información acerca de los referentes culturales sobre los que se han construido los discursos religioso y sexual, las formas de socialización y apropiación de estas prácticas, así como aspectos coyunturales de la historia personal que puedan dar cuenta de las significaciones y representaciones propias del fenómeno.

III.2.3. Sujetos empíricos

Debido a la centralidad de las unidades discursivas en la estrategia metodológica, los sujetos empíricos deben ser actores capaces de expresar abiertamente la intersección entre dos esferas de su existencia, su sexualidad y su religiosidad. Es por ello que además de su autoidentificación como homosexuales abiertamente reconocidos y como católicos creyentes y practicantes en algún grado, esta investigación buscó inicialmente varones entre los 20 y los 30 años. La edad fue determinada de acuerdo al interés por profundizar en los procesos identitarios de jóvenes que con distintos grados de madurez hayan sido testigos de la creciente apertura y visibilidad de la diversidad sexual en el contexto local. Finalmente se logró entrevistar a varones entre los 24 y los 32 años.

Si tanto los procesos de conformación identitaria, como el análisis interpretativo, corresponden a un contexto socio-histórico específico que se debe considerar de manera exhaustiva, la coyuntura generacional se consideró como un elemento a identificar en los discursos generados por los actores.

Como se ha planteado desde un inicio, esta investigación está basada en individuos que de alguna manera den cuenta de la integración entre orientación sexual y trayectoria religiosa pero que no se agrupan en comunidades o grupos organizados a partir de estas identificaciones específicas. Es decir, no se trata de activistas en lucha por el reconocimiento de la diversidad sexual o de miembros de grupos religiosos más allá de la membresía que supone la denominación católica. Además de permitir un territorio de diálogo menos estandarizado que aquel que brinda el de las organizaciones sociales, la naturaleza aislada de los actores supone grandes complejidades empíricas, iniciando por la identificación y selección de los propios sujetos empíricos.

Ante esta dificultad, el diseño metodológico se fundamenta en la técnica de bola de nieve, que basándose en el poder de las redes sociales, articula nodos de contacto entre distintos actores. Siguiendo esta dinámica, los dos sujetos entrevistados para la fase exploratoria de la investigación, quienes además inspiraron en gran medida la delimitación del proyecto desde sus primeras enunciaciones, fueron el nodo de conexión con otros informantes. De esta forma se logró establecer contacto con cuatro sujetos adicionales, para integrar una red de seis sujetos, quienes serán referidos mediante el uso de seudónimos a lo largo del documento.

Resulta pertinente advertir tanto el orden en que los sujetos fueron abordados, como del tipo de relación que el investigador tiene con cada uno, al tratarse de sujetos con quienes, salvo en un caso, existe una relación de amistad o al menos de conocimiento previo sin mayor grado de cercanía.

Los dos entrevistados iniciales, Daniel y Ezequiel, fueron quienes contribuyeron con sus redes a la conformación de un grupo de seis entrevistados. Con estos dos sujetos el investigador mantiene una cercana relación amistosa. Un segundo momento en el proceso fueron las entrevistas de Moisés y Abraham, referidos por Daniel y con quienes se tenía un vínculo social menos sólido, propio del saludo ocasional que supone la pertenencia a círculos sociales compartidos. En una tercera etapa se llevaron a cabo las entrevistas de Josué e Isaías. Con Josué, sugerido por Ezequiel, el investigador tiene un vínculo poco cercano, en tanto excompañero laboral. Isaías, cuyo contacto fue proporcionado por una persona externa a la investigación y que resultó ser muy cercano a Daniel y Moisés, es el único de los informantes con quien no se tenía relación previa de ningún tipo.

Esta aproximación hacia los sujetos empíricos tiene una serie de implicaciones que deberán ser consideradas para su categorización y descripción en torno a identificaciones identitarias similares a partir de la integración entre su orientación sexual y su trayectoria religiosa. Además, al tratarse de redes sociales basadas en relaciones amistosas, laborales y de convivencia, el grupo mantiene características similares en cuanto a posición social, nivel educativo, poder adquisitivo, consumo cultural e incluso proximidad geográfica.

III.2.4. Aplicación de instrumentos y reflexividad

Considerar las circunstancias que han posibilitado la red de informantes implica un ejercicio de reflexividad metodológica donde la posición del investigador debe ser clara con respecto a sus estrategias de acercamiento, tratamiento de la información e implementación de controles para lograr un máximo provecho de los niveles de confianza que una relación así permite, al mismo tiempo que se asegura mantener una distancia analítica que posibilite un clima de honestidad interpretativa.

A nivel reflexivo, se ha cuidado la honestidad con los informantes desde las primeras invitaciones para participar en la investigación, explicando claramente los objetivos, el tipo de producto esperado como resultado y su rol como sujetos anónimos, entrevistados individualmente sobre aspectos focalizados de su vida. Las entrevistas, planteadas como conversaciones, fueron audiograbadas, tres tuvieron lugar en las casas de los informantes y tres se realizaron en cafés o restaurantes.

Como herramientas de control hacia un posible sesgo dada la relación previa con la mayoría de los informantes, se ha buscado respetar las formas de narración propias de cada sujeto, teniendo cuidado en las maneras de solicitar claridad sobre elementos, expresiones o sucesos mencionados que son conocidos por el investigador en contextos personales. Además de contribuir para un análisis desde sus propias herramientas discursivas, la constante revisión sobre la forma de plantear las temáticas, realizar las preguntas regresando a ellas en distintos momentos y motivar al recuerdo de momentos específicos de su historia biográfica, permite el control sobre la manipulación de perspectivas en la producción de un discurso previamente idealizado.

Otra herramienta necesaria en la labor de investigación, de gran utilidad tanto para la reconstrucción de las trayectorias de los sujetos al incluir elementos proxémicos y de

expresión corporal no perceptibles en el audio de las entrevistas, como para el ejercicio constante de reflexividad, fue una libreta de notas utilizada a la manera de diario de campo. Inspirado en la herramienta propia de las aproximaciones etnográficas en investigación cualitativa, esta técnica permitió el registro de emociones tales como el desconcierto, la incomodidad, la sorpresa e incluso el surgimiento de recuerdos relacionados con el desarrollo personal del investigador, elementos que van conformando la mirada sobre el objeto de estudio. Este cuaderno de notas se utilizó la mayor parte del tiempo mientras ocurren las entrevistas, aunque también se enriqueció con anotaciones o ideas producto de la reflexión sobre la investigación en momentos de trabajo, las sesiones de discusión y asesoría.

No obstante, el balance sobre la relación de cercanía con la mayoría de los sujetos es sumamente positivo en términos de los niveles de confianza desde los que abordaron situaciones de sus esferas más íntimas y privadas. La relación previa permitió distinguir la intencionalidad no manifiesta de algunas enunciaciones a través del uso de vocabulario específico, tonalidades y lenguaje corporal. El valor de este elemento fue más claro con la entrevista a Isaías, el único desconocido, quien mostró menor apertura hacia detalles específicos de su trayectoria sexual, amorosa e incluso familiar.

Por otra parte, fue posible experimentar el juego de poder inherente en la relación entrevistado-entrevistador y cómo al ser parte de esta dinámica se ponen en práctica una serie de actitudes relacionadas con roles y fines específicos de la entrevista, superando la relación previa de amistad o cercanía, al integrar temáticas, confesiones y elementos biográficos desconocidos que por un acuerdo de confidencialidad tácita, más allá de la ética como investigador, no se vuelven a mencionar en ninguno de los contextos de coincidencia en el plano social.

III.3. Estudio exploratorio y surgimiento de las primeras categorías

En gran medida la articulación metodológica de la que se da cuenta en este capítulo es resultado de un primer acercamiento empírico al campo de investigación, realizado con el objetivo de sustentar las decisiones teórico-metodológicas a partir de los fragmentos de realidad que se pudieron construir. Como todo acercamiento inicial, el estudio exploratorio trajo consigo una serie de reconsideraciones en los planos conceptuales y metodológicos, así como un regreso a las enunciaciones iniciales con las que se arrancó el proyecto. Al confirmar

algunas de las intuiciones y revelar la interacción de factores antes desconocidos, la charla con los dos informantes sentó las bases para la definición de categorías, depuración de la pregunta y formulación de la hipótesis de trabajo, así como para definir la estrategia metodológica.

La etapa exploratoria consistió en dos entrevistas informales, a manera de charlas concertadas de forma individual y por separado con dos sujetos quienes cumplen con las características de ser varones, de 24 y 32 años, identificarse abiertamente como homosexuales y como católicos en alguna medida. Las charlas tuvieron lugar durante el mes de septiembre de 2010, con diferencia de una semana entre cada una y una duración promedio de 90 minutos.

Como se mencionó anteriormente, con ambos sujetos, Daniel y Ezequiel, se tiene una relación de amistad de entre cinco y tres años, lo cual permitió desarrollar las entrevistas en un ambiente de confianza. Ambos tenían conocimientos previos sobre el interés de esta investigación y accedieron de forma voluntaria al encuentro, proponiéndose como voluntarios incluso antes de plantear la posibilidad de las entrevistas.

El guión temático para las entrevistas (anexo 1), tiene su origen en este estudio exploratorio. La conversación se desarrolló de forma libre, aludiendo a una estructura abierta. Todos los temas fueron tocados en ambas entrevistas de acuerdo al orden casual de la conversación, dependiendo en muchos casos del interés del entrevistado en los temas para el desarrollo de su profundidad. Los temas a tratar fueron:

1. Autoidentificación religiosa
2. Opinión sobre la Iglesia Católica
3. Prácticas y creencias religiosas
4. Nociones de salvación, pecado y culpa
5. Ideas sobre dios
6. Autoidentificación sexual
7. Proceso de aceptación y comunicación de su orientación sexual
8. Opinión sobre “la comunidad LGBTTTI¹⁰” y el activismo en torno a la diversidad sexual

¹⁰ De acuerdo con el Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación, estas siglas se refieren al colectivo lésbico, gay, bisexual, transexual, transgénero, travesti, transexual, intersexual (CONAPRED, 2011). Distintas combinaciones de estas letras son utilizadas por grupos unidos a partir de su condición sexual minoritaria en ámbitos como el activismo social, el ejercicio político, expresiones artísticas e incluso segmentos de mercado diferenciados.

9. Nociones sobre su sexualidad frente a su religión
10. Historial sexual y amoroso
11. Dinámica familiar
12. Origen y movilidad geográfica
13. Visión a futuro

Con los temas en mente y diario de campo en mano se desarrollaron las conversaciones, arrojando focos de interés y procesos si bien distintos, con muchas similitudes entre ambos entrevistados. Una vez transcritas las entrevistas se procedió a un primer análisis de contenido con el fin de obtener categorías significativas para cada uno de los sujetos, así como para identificar rasgos comunes en la forma de conceptualizar y dar cuenta de las tensiones entre religión y sexualidad en sus discursos biográficos.

Inicialmente la información obtenida se clasificó en los siguientes rubros:

- Momentos de inflexión, ruptura o cambio significativo a nivel subjetivo
- Actores significativos durante el relato
- Descriptores identitarios tanto en el ámbito sexual como en el religioso
- Puntos clave de intersección religión-sexualidad
- Manifestación de emociones en el relato

Sin embargo al clasificar la información se percibió una complejidad mayor en el universo de elementos que componen la construcción identitaria de los sujetos en función de su identificación religiosa y su identificación sexual. En este sentido destacó en primer lugar la posibilidad de reconstruir, a partir de los puntos de inflexión y sus relatos biográficos, trayectorias de vida que por la temática de la entrevista estuvieron definidas por el historial religioso.

Para poder definir los perfiles de identificación de los sujetos, es decir ¿en qué consiste para ellos identificarse de la forma como lo hacen?, se dividieron los elementos identitarios en marcadores de las dimensiones sexual y religiosa. Sobre las identificaciones desde la sexualidad se localizaron elementos de autoidentificación, de distinción, prácticas, opiniones sobre el orgullo y la comunidad LGBTTTI, así como elementos de rechazo o discriminación. En cuanto a la identificación religiosa, ésta se clasificó en elementos de autoidentificación, creencias, rasgos distintivos, opiniones sobre la jerarquía eclesiástica, prácticas y apego a emblemas religiosos.

III.4. Proceso de análisis

III.4.1. Software de análisis cualitativo

El análisis de los datos obtenidos a través de las entrevistas se apoya en el programa de cómputo de análisis cualitativo Atlas.ti, entendido como una herramienta que permite estructurar relaciones entre las categorías analíticas y los elementos observables.

Atlas.ti permite generar bases de datos a partir de documentos tan variados como texto, audio, imagen y video para ser analizados desde las mismas categorías, facilitando la generación de mapas de relaciones entre los datos. En el caso de esta investigación se trabajó sobre las transcripciones de las entrevistas realizadas a través de un proceso de codificación basado en las categorías resultantes del estudio exploratorio. Una vez codificadas las entrevistas, el tejido de relaciones entre las categorías de análisis permitió una reconstrucción lineal de las trayectorias de vida, la conformación procesos de identificación particulares, así como la distinción textual y contextual que facilitan un análisis del discurso.

La herramienta sigue un procedimiento basado en la creación de unidades hermenéuticas donde son agregados los elementos a analizar. Para lograr una sistematización adecuada que posibilite la interpretación, se identifican en los textos citas relevantes en función de los objetivos de investigación, tras este proceso equivalente al subrayado tradicional, se recurre a códigos bajo los cuales se agrupan los fragmentos de información relevantes. A través de esta codificación es posible relacionar las citas con las categorías de análisis. En un nivel superior de organización se encuentran las familias de códigos, agrupando los elementos de códigos que para fines del análisis comparten elementos importantes. En el anexo 2 se incluye la matriz de codificación utilizada para el análisis de los materiales. Las filas indican los códigos de clasificación, mientras que las columnas corresponden a las familias, categorías analíticas conformadas por distintos códigos a manera de variables o descriptores.

Lo que esta forma jerárquica y relacional de sistematización permite es la construcción de esquemas visuales en forma de redes, donde mediante herramientas como filtros, selecciones específicas, conteos automáticos e integración de datos, es posible comprender visualmente las relaciones entre los actores, temas y fenómenos relevantes para el análisis. A

continuación se presenta el esquema general de codificación sobre el que se trabajó en la plataforma informática.

III.4.2. Sistematización, clasificación y categorías

De acuerdo con Coffey y Atkinson (2003), la codificación no es exclusivamente la asignación de etiquetas para organizar los datos obtenidos, y aunque tampoco constituye el análisis en toda su complejidad, debería ser visto como un mecanismo analítico primario clave para el posterior desarrollo de interpretaciones basadas en la teoría. En este sentido, la sistematización de los datos tuvo su origen en las categorías de observación surgidas del estudio exploratorio y se fue acotando en función de las decisiones de orden teórico-conceptual, así como a partir de la necesidad de acotar la mirada sobre asuntos particulares en términos de delimitación y administración del tiempo.

El proceso de codificación, así como la complejidad de las relaciones entre familias de códigos, ilustra la característica central que los autores adjudican al proceso de codificación-conceptualización: un constante ir y venir que permite una elaboración densa, profunda y reflexiva sobre el fenómeno estudiado así como la forma de abordarlo, posibilitando nuevas elaboraciones, nuevos cuestionamientos y distintas formas de relacionar la información, de forma que sea posible una interpretación de los hallazgos.

En esta etapa, se codificaron las entrevistas a partir de descriptores temáticos agrupados de la siguiente forma:

- Perfil: edad, territorio y movilidad, ocupación, escolaridad.
- Religión: identificación religiosa, sacramentos, movimiento institucional, Iglesia Católica, rezos, creencias, apego a imágenes, inflexiones religiosas.
- Sexualidad: conflicto, aceptación sexual, salida del clóset, comunidad LGBTTTI, roles de género, identificación sexual, discurso religioso sobre la sexualidad.
- Relaciones sociales: familia, amigos, parejas amorosas, parejas sexuales, instituciones.
- Futuro: Estilo de vida, reproducción, aspiraciones, emociones

- Se codificaron además fragmentos relacionados con valores y nociones del amor.

A partir de esta clasificación temática, se integraron ocho ‘familias de códigos’: el perfil de cada sujeto, trayectoria de vida, trayectoria religiosa, trayectoria sexual, conflicto, relaciones sociales, revisión de principios y visión de futuro.

Cada una de estas familias se integra con algunos de los códigos mencionados anteriormente (Anexo 2). Una vez conformadas las familias, fue posible generar redes entre ellas y sus descriptores para identificar visualmente las relaciones entre las categorías y los códigos.

III.5. Técnicas de interpretación

Desde una perspectiva general, la interpretación de los datos se plantea en distintos niveles de análisis, de acuerdo con los objetivos propuestos para la investigación y las estructuras mismas de la interpretación sociocultural. Un análisis pertinente depende en gran medida de las consideraciones contextuales, el texto y los subtextos, así como de la consideración de los procesos de reflexividad propios de entrevistados e investigador.

Como parte de las herramientas de análisis se recurrió a la reconstrucción de trayectorias a partir de categorías analíticas en torno a las dimensiones biográfica, religiosa y sexual, posibilitadas mediante una serie de códigos relacionados con los objetivos de investigación y los guiones temáticos de entrevista. A partir del análisis de estas trayectorias, sus cruces e interrelaciones, así como los puntos de convergencia y divergencia entre los sujetos, se integró una conformación de perfiles identitarios de la que se da cuenta en el capítulo IV.

Finalmente, y como resultado de uno de los principales hallazgos de la investigación, se recurrió a un análisis de las narrativas sobre la visión a futuro de los sujetos desde una estrategia de análisis sociológico del discurso (ASD) a la manera de Ruiz (2009) para indagar en los elementos de identificación que dan sentido a una identidad proyectada en las dimensiones religiosa y sexual, desde los planos individual y colectivo, a través de los valores, estructuras, modelos y posturas ideológicas.

En una síntesis que busca operacionalizar la metodología propuesta por las distintas aproximaciones del análisis del discurso, Ruiz (2009) plantea un acercamiento a los discursos

provocados desde las ciencias sociales mediante técnicas de investigación social como lo son las entrevistas. Centrado en la problemática intersubjetiva que el discurso, en tanto elemento de comunicación, esta aproximación retoma elementos clásicos del análisis crítico del discurso (ACD) y los análisis estructurales de la lingüística para integrar un método de análisis en tres momentos: el análisis textual, entendiendo al discurso como un objeto con una lógica interna; el análisis contextual desde el cual el discurso analizado forma parte de un acontecimiento dado en circunstancias específicas; y finalmente el análisis sociológico desde el que se busca dar al discurso, entendido como producto social e ideología, una explicación en términos interpretativos (Ruiz, 2009).

III.6. Nota previa a la presentación de resultados

Quizá por cumplir estándares, por formación, o porque, en términos de esta tesis, se trata de marcadores emblemáticos de identificación con el mundo académico (para seguir con los conceptos), la costumbre en este tipo de documentos remite a trabajos integrados, con un inicio y un fin consistentes entre sí, unidos por un hilo argumentativo que pareciera haber estado siempre ahí, esperando ser hilvanado. Nada más ilusorio que la imagen totalizadora perseguida por un trabajo de esta naturaleza.

Al menos en el caso de esta investigación, se trató de un proceso demandante, satisfactorio pero también frustrante, donde eran tan amplias las posibilidades como fueron los cambios, las vueltas, los regresos y dolorosamente, los abandonos. Como bien advierten en los cursos de metodología, cada delimitación, cada replanteamiento, cada cuestionamiento, implica recortes, con los recortes quedan fuera inquietudes, conceptos, intuiciones, autores, técnicas, personas, lecturas, cuartillas... horas. Horas que invariablemente constituirán el bien más escaso en esta carrera por conjuntar itinerarios intelectuales, institucionales y emocionales que es una tesis.

Si estamos por entrar a los resultados de un estudio cualitativo, de orden discursivo y con un alcance limitado a seis individuos que comparten un perfil cultural y sociodemográfico particular, es porque antes se intentó hacer todo lo contrario. El proyecto de investigación inició con una genuina vocación etnográfica que se dificultaba al tener un claro desinterés por estudiar grupos establecidos en torno a la condición homosexual y católica, quizá el único rasgo permanente durante todas las etapas del proyecto. Ante tales dificultades, el

planteamiento inicial del proyecto proponía un estudio exploratorio desde el enfoque cuantitativo, con el objetivo de generar información estadística, mediante encuestas, sobre las creencias de jóvenes universitarios de la Zona Metropolitana de Guadalajara en torno a la diversidad sexual y los aspectos religiosos (prácticas, discursos, creencias y experiencias).

Pasado el susto de la definición del muestreo representativo y la titánica de labor de conseguir recursos (dinero, personas, tiempo) para semejante tarea, el estudio habría sido posible. Seguramente habría arrojado datos interesantísimos con los que no se cuenta, razón por la que se decidió en algún momento dar este giro. Esta habría sido la orientación de la tesis de no ser porque los objetivos e hipótesis propuestos atendían al interés inicial, relacionado con la construcción de sentido y la resolución de conflictos subjetivos, poco visibles en una encuesta, por decir lo menos. Asuntos tan evidentes que no se aprecian desde dentro.

El primer regreso fue la invitación a replantear el proyecto atendiendo al interés genuino que ni el convencimiento de la necesidad de datos numéricos sobre sexualidad y religiosidad juvenil pudo cambiar. Se recuperaron las primeras preguntas de investigación para generar una nueva, explorando posibles referentes teóricos y opciones metodológicas en una serie de avances, retrocesos y retrasos que iniciaron centrados en las creencias religiosas de jóvenes que se identifican como homosexuales y católicos, pasando por un foco puesto en la construcción de identidad a partir de su adscripción religiosa y su autodefinición sexual.

De alguna forma, el resultado es un producto de esta última aproximación, misma que tuvo que ser afinada en repetidas ocasiones, hasta llegar al último cambio sustancial, pasando de la construcción de identidad a los procesos de identificación como parte del proceso de conformación de las identidades. Esta última decisión vino a resolver muchas de las imprecisiones teóricas y sustentar los últimos recortes metodológicos, moviendo el eje central de la noción tan discutida y volátil que puede ser “identidad”. En este punto fueron fundamentales los cuestionamientos y sugerencias surgidas de lecturas críticas y generosas como parte de un proceso de acompañamiento académico en los distintos momentos de la investigación.

A nivel metodológico los cambios fueron igualmente serios, pasar de la encuesta representativa a las entrevistas biográficas de seis sujetos implicó explorar distintas posibilidades técnicas: grupos de discusión, entrevistas colectivas, cuestionarios. La decisión de trabajar con varones obedece en primer lugar a un interés personal por entender los

fenómenos religiosos desde la subjetividad masculina, particularmente ligada a conformaciones no heterosexuales. Finalmente, la delimitación estuvo fuertemente influida por la participación en el seminario doctoral Masculinidad: el género de los hombres, donde se abordó con una mirada crítica la construcción histórica de las masculinidades a partir de los marcos conceptuales de los estudios de género y sexualidad.

CAPÍTULO IV. LOS SUJETOS, SUS TRAYECTORIAS Y ELEMENTOS DE IDENTIFICACIÓN

Ningún homosexual, por asumido que esté, puede asegurar que está definitivamente fuera del clóset. Siempre conocerá personas nuevas, o se encontrará en situaciones nuevas, en que se le considerará heterosexual hasta prueba de lo contrario.

Marina Castañeda

Los hallazgos de los que se da cuenta en este capítulo son resultado del procesamiento de las seis entrevistas realizadas desde la aproximación de la historia de vida focal. Para su análisis y presentación, los datos dialógicamente contruídos en las entrevistas, fueron procesados en tres rubros con los cuales se plantea la interpretación en torno a la integración de las dimensiones sexual y religiosa: los perfiles de los entrevistados en su calidad de sujetos empíricos, la reconstrucción de sus trayectorias y los anclajes que dan sentido a sus procesos de identificación.

El trabajo con instrumentos metodológicos basados en la conversación implicó para el investigador una serie de retos que para el momento del análisis rebasaron las circunstancias propias del desarrollo de las entrevistas. Los esfuerzos estuvieron centrados en el desprendimiento de los momentos de diálogo para en un primer momento situarse en el plano textual de las transcripciones, donde los recuerdos, opiniones, experiencias, emociones y conjeturas de personas que fueron lo suficientemente generosas como para abrir esferas íntimas de su biografía, se convertían en indicios hacia la deconstrucción de sus discursos.

Al desafío de ubicar los datos en el plano temporal, para después ligarlos con el factor espacial y reconstruir trayectorias de vida que permitieran situar los elementos de identificación por los que se pregunta esta investigación, se añadieron las dificultades para dar coherencia a relatos biográficos muchas veces inconexos y poco específicos en cuanto a fechas y momentos puntuales. Como advierte Pierre Bourdieu (1989) al referirse a lo que denominó “la ilusión biográfica”, se trata de dificultades propias de un proceso encaminado a extraer un sentido particular de la historia de vida como si fueran componentes fieles a la existencia individual de los sujetos, vista como un todo coherente y orientado que dista mucho de serlo.

A pesar de las ilusiones totalizadoras a las que puede llevar una noción de trayectoria ligada a la historia de vida que no considere el carácter subjetivo y contextual del relato, la modalidad elegida para esta investigación, historia de vida focalizada, permite por su carácter fragmentado mantener un estado de vigilancia sobre la construcción dialógica de un discurso provocado a partir de ámbitos específicos de la biografía: religión y sexualidad. Esta vigilancia de orden reflexiva obliga al investigador a tener presentes, durante y después de las entrevistas, los elementos que no podrán ser rescatados en documentos de transcripción.

Con el apoyo de las notas de campo, el momento del análisis para la reconstrucción tanto de trayectorias como de perfiles, una vez analizado el texto, requiere regresar al contexto para el que importan tanto las condiciones ambientales donde tuvieron lugar las conversaciones, como la experiencia del investigador. En este sentido resulta fundamental destacar el clima de honestidad y confianza percibido durante las entrevistas, donde por algunos momentos se notaron situaciones de angustia acompañadas por recursos tanto explícitos como implícitos para evitar ahondar en detalles o evadir cuestionamientos.

Además de aportar información valiosa para identificar conflictos a través de los niveles de emotividad manifestados, los episodios de tensión y evasión por parte de los entrevistados en cuestionamientos sobre su condición sexual, religiosa o familiar, potenciaron la reflexión en torno a la propia experiencia del investigador a partir de puntos de coincidencia tales como la experiencia en los procesos de identificación sexual desde el homoerotismo y la socialización en ambientes familiares similares; así como de profundo desencuentro en cuanto a dogmas de fe y perspectivas religiosas, particularmente sobre la jerarquía católica, a la que se entiende como una fuerza institucional que históricamente se ha caracterizado por promover la discriminación hacia formas alternativas del modelo heteronormativo de la sexualidad.

Los momentos de producción de discursos en forma de conversaciones implicaron un juego dialógico donde por momentos se intercambiaban los roles entrevistado-entrevistador, obligando al investigador a participar desde una sinceridad acorde con el clima de honestidad que se logró durante el desarrollo de las entrevistas. Si bien se intentó guiar la conversación hacia la experiencia de los sujetos, como investigador se vivieron momentos de genuino desconcierto, cuestionamiento de los propios valores y distintos niveles de identificación con situaciones particulares en las trayectorias reconstruidas. Ser conciente de estas implicaciones desde una perspectiva reflexiva permitió un acercamiento que facilitó un clima de mutua

honestidad, así como el registro de una serie de planteamientos subjetivos que si bien no determinaron el acercamiento interpretativo, contribuyeron a la comprensión de la investigación como un proceso donde el investigador, sus miedos, experiencias, creencias e inseguridades son también elementos del paisaje.

Resultó ilustrativa para la forma en que se reconstruyen los discursos biográficos a partir de cuestionamientos focalizados, la manera en que desde una aparente vaguedad sobre recuerdos particulares, los elementos cruciales de los distintos relatos, tales como la angustia, momentos de crisis o anclajes profundos en conocimientos religiosos, aparecieron de forma espontánea en las entrevistas.

IV.1. Perfil de los sujetos en sus dimensiones subjetivas

Como parte de la reconstrucción de trayectorias, una primera serie de resultados son los elementos que desde las dimensiones de su subjetividad, integran el perfil general de los sujetos de investigación. A modo de fichas de presentación, se introducen los perfiles de los informantes centrados en elementos demográficos, de educación, ocupación, origen y composición familiar al momento de las entrevistas.

Cada perfil inicia con un complemento descriptivo al nombre, utilizado como estrategia narrativa para la generación de perfiles particulares a lo largo del texto. Estas características son tomadas de las formas como los sujetos se refirieron a ellos mismos y fueron elegidas para destacar alguna de sus características particulares en términos de pensamiento religioso. El perfil continúa con la forma como cada uno se expresó por primera vez sobre su condición sexual y su identificación religiosa.

Daniel, católico piadoso. 26 años, originario de Guadalajara. Vivió en Los Mochis, Sinaloa, durante su infancia y regresó a Jalisco a los 20 años. Es licenciado en administración de empresas por la Universidad Autónoma de Guadalajara, trabaja en un corporativo financiero. Proviene de una familia católica, con padres casados y una hermana mayor. Vive con amigos, pues sus padres están en Sinaloa. Se identifica a sí mismo como gay y “muy católico”. Es soltero, aspira a encontrar una pareja con la que pueda compartir la vida en todos los planos, incluido el espiritual. Con un relato biográfico basado en el humor e ilustración mediante metáforas, su discurso tiende a la individualización de los ámbitos importantes en su vida desde una perspectiva práctica donde las situaciones se acomodan para su provecho,

muchas veces desde una óptica económica. En el plano religioso destaca su fe el misterio de la trinidad, los santos, la aparición de vírgenes, así como en la práctica de rezos y rituales, algunos heredados por su familia y otros impuestos por la jerarquía religiosa con motivo de celebraciones especiales. En el aspecto sexual se ha sentido atraído por los hombres desde pequeño, no considera que su orientación sexual lo defina como persona y su discurso sobre la identificación gay tiene referencias a un estilo de vida privilegiado económicamente.

Ezequiel, guadalupano no practicante. 30 años, nacido en Guadalajara, donde ha vivido siempre. Es licenciado en ciencias de la comunicación por el Tecnológico de Monterrey, trabaja como empleado administrativo en una universidad privada. Hijo único de un matrimonio católico. Vive con sus padres. Se identifica a sí mismo como gay y “católico no practicante”. Tiene una relación de noviazgo y planes de matrimonio civil en la Ciudad de México. Su relato estuvo dominado por referencias a la niñez y los recuerdos familiares, así como por alusiones al ámbito sexual en términos femeninos e inflexiones de voz feminizadas como recurso humorístico. En el plano religioso destaca su fe en la Virgen de Guadalupe, por herencia familiar, así como la creencia en una cosmovisión sobre lo divino basada en la acumulación de energías universales comunes a distintas filosofías religiosas. Tiene una postura crítica sobre la alta jerarquía católica, aunque distingue entre quienes saben ser guías espirituales y quienes aspiran a tener puestos de poder. En el aspecto sexual reconoce una inclinación permanente hacia los hombres que aceptó, tras una serie de conflictos consigo mismo, durante su etapa universitaria. Tuvo una relación de noviazgo con una mujer con quien llegó a pensar que se casaría. Para él ser gay constituye un estilo de vida determinado por elementos de distinción cultural y refinamiento social.

Moisés, seudocatólico mocho. 27 años, nacido en Guadalajara, donde ha vivido siempre. Es licenciado en mercadotecnia por la Universidad del Valle de México, trabaja como profesor en una preparatoria privada y es consultor de mercadotecnia de forma independiente. Proviene de una familia católica, tiene un hermano y sus padres se divorciaron cuando era niño. Vive con amigos. Está reiniciando su relación con un ex-novio con quien aspira a tener un compromiso serio. Se identifica a sí mismo como gay y “seudocatólico”. Con un discurso caracterizado por las conexiones lógicas y argumentos racionales, da cuenta de un cuestionamiento constante a los dogmas católicos durante su trayectoria de vida en escuelas religiosas y se asume como partícipe y promotor de la moral católica, por lo que se define

como “mocho” aunque permanece ligado con prácticas religiosas católicas únicamente por motivos de festejos sociales. Desinteresado por la dimensión sexual hasta la adolescencia, asumió una orientación que lo define como gay en la preparatoria. Dentro de su lógica argumentativa, el ser gay tiene relación con un estilo de vida particular, definido por los ingresos económicos y el interés amoroso entre dos hombres seguros de su masculinidad.

Josué, católico alternativo. 29 años, originario de Morelia, Michoacán, tiene 8 años viviendo en Guadalajara. Es licenciado en ciencias de comunicación por el Tecnológico de Monterrey, trabaja como diseñador en una agencia de publicidad. Es el único hijo de una madre soltera y creció con la familia de su mamá en un ambiente muy religioso que incluye un tío sacerdote, quien pagó sus estudios. Esta cercanía con la jerarquía religiosa es utilizada en su discurso como elemento legitimador, a través de la experiencia, de sus posturas anticlericales. Vive con su mamá. Se identifica a sí mismo como “católico alternativo”, pues se mantiene cerca de los rituales y prácticas religiosas tradicionales, mismas que liga con nociones espirituales relacionados con fuerzas energéticas universales, maestros de vida, seres de luz, numerología y medicina cuántica. Su discurso está construido a partir de momentos decisivos en su vida en los planos de la salud, la unión familiar y la movilidad territorial. En el plano sexual recuerda sentirse atraído por otros hombres desde niño y recurrir a una falsa heterosexualidad, con algunas relaciones de noviazgo con mujeres, para aparentar “normalidad”. Para él existe un canon gay elitista basado en intereses por la moda, el diseño y la cultura, que sin embargo reconoce como una visión limitada de la realidad. Acaba de iniciar una relación sentimental, le gustaría tener una pareja estable, casarse bajo un ritual chamánico y formar una familia.

Isaías, católico de hueso colorado. 32 años, nació en Guadalajara, donde ha vivido la mayor parte del tiempo, exceptuando tres años en que estuvo trabajando en Estados Unidos. Es ingeniero industrial por la Universidad de Guadalajara, estudia una maestría en el Tecnológico de Monterrey y es empleado administrativo. Proviene de una familia católica, con padres casados. Es el menor de tres hermanos y el único que vive, como sus padres, en la ciudad. Comparte vivienda con amigos. Se identifica a sí mismo como gay y católico. Es soltero y aunque le gustaría estar acompañado y cree en el amor, piensa que las relaciones de pareja no son para siempre. Centrado en el servicio a los demás en todos los aspectos de la vida, Isaías, único sujeto con quien no se tenía una relación previa a la entrevista, aportó el

discurso más elaborado en términos de relaciones entre creencias, prácticas y significados en torno a la religión y la sexualidad, así como el más comprometido con la doctrina católica, siendo también el de menor nivel de profundidad al tratar experiencias puntuales. En el plano sexual, se consideró asexual por mucho tiempo hasta que se dio cuenta, en la adolescencia tardía, que atraía a los hombres. Ha tenido novias y novios pero prefiere a los hombres. Sostiene que la orientación homosexual es una tendencia que no se puede dejar una vez que se ha probado y elabora un discurso heteronormativo sobre temas como el matrimonio, exclusivamente heterosexual, y su oposición a la adopción por parte de parejas del mismo sexo.

Abraham, no puede ser católico. 23 años, nació en Culiacán, Sinaloa y tiene cinco años viviendo en Guadalajara. Estudia la licenciatura en filosofía en el ITESO, Universidad jesuita de Guadalajara. Proviene de una familia católica, tiene dos hermanos y sus papás, casados, viven en Culiacán. Vive con amigos. Es el único de los entrevistados que no se considera católico al expresar “no puedo ser católico”, estuvo recluido en un monasterio durante un año. En el aspecto sexual se refiere a sí mismo como “homosexual”. Aunque su perfil es el que más se aleja de los otros sujetos, pues dice no ser católico, su discurso da cuenta de procesos de crisis e identificación dentro y fuera del catolicismo que posibilitan una visión detallada sobre los elementos en los que se basan estas construcciones identitarias. En el único discurso donde se habla de discriminación por parte de la jerarquía católica, Abraham polariza las nociones sobre lo divino, lo religioso y lo carnal. Desde una óptica totalizadora, se cuestiona la existencia de un dios al que habría que entregarse integralmente como intentó hacerlo durante algunos años. Aunque critica duramente a la Iglesia Católica y dice estar tranquilo con su orientación sexual, recientemente ha intentado relacionarse amorosamente con mujeres y argumenta que de ser heterosexual, seguiría siendo católico.

IV.2. Trayectorias individuales

La estrategia analítica de reconstrucción de trayectorias contempla la ubicación lineal de sucesos relevantes para el desarrollo de los procesos de identificación de los sujetos en términos de su biografía, su historial religioso y su trayectoria sexual. A partir de los objetivos y la sistematización desde la que se sustenta el diseño metodológico, basado en historias de

vida focal, se han reconstruido tres tipos de trayectorias: la primera de vida o general, una focalizada en la dimensión religiosa y otra referente a su orientación sexual.

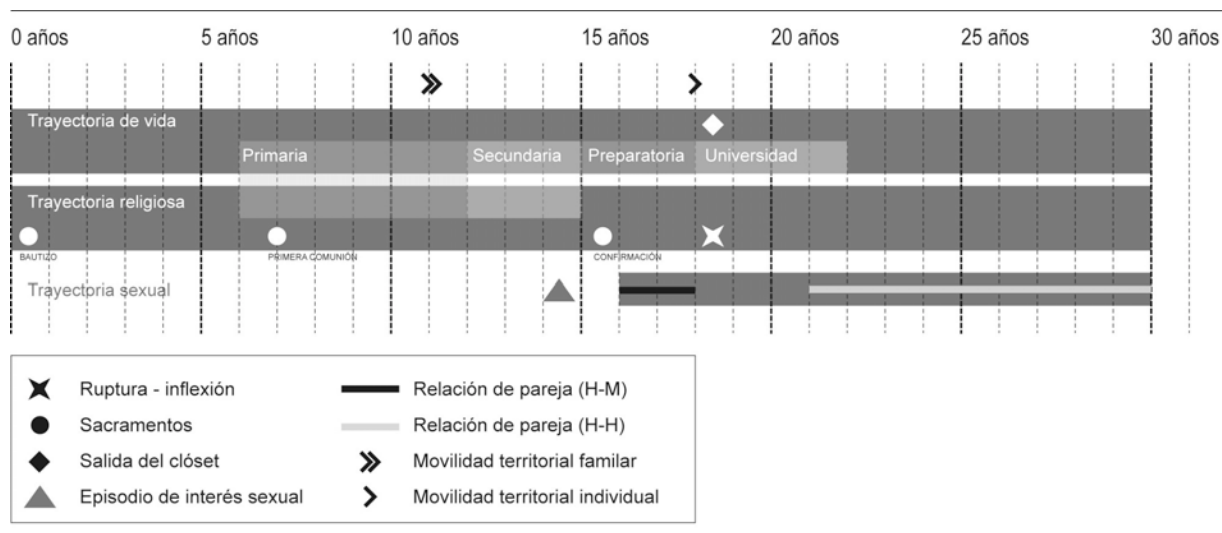
A manera de síntesis, se incluyen las representaciones gráficas de las trayectorias de cada sujeto entrevistado, enfatizando la formación escolar, que en algunos casos abarca tanto la trayectoria de vida como la religiosa (escuelas religiosas o de inspiración cristiana), los momentos de ruptura o inflexión, los sacramentos religiosos, las salidas del clóset, las relaciones de pareja y la movilidad territorial, distinguiendo entre las mudanzas familiares y los movimientos individuales. Como se muestra en un primer esquema general (fig. 1), cada una de las trayectorias es representada por una barra temporal que inicia con el nacimiento y continúa hasta el momento de las entrevistas.

La trayectoria de vida, primera barra, es un referente temporal donde confluyen además los factores educativos y de movilidad territorial. La movilidad indica un cambio en el lugar donde ocurren las trayectorias, generalmente se trata de cambios de residencia donde se distinguen entre cambios realizados familiarmente (»») y movimientos individuales de residencia (»»). En términos de formación académica, cuadros transparentes componen las distintas etapas escolares de los sujetos. Al tratarse de escuelas religiosas, estos cuadros se intersectan, como en la etapa primaria-secundaria de este primer ejemplo, con la trayectoria religiosa. En una segunda barra la trayectoria religiosa marca la realización de sacramentos como el bautizo, la primera comunión y la confirmación (●), así como los momentos de ruptura o inflexión en las identificaciones religiosas de los entrevistados (✕). Finalmente, una tercera barra abarca una trayectoria definida por la dimensión sexual con marcadores que incluyen episodios de conciencia sobre la orientación sexual (▲), relaciones amorosas y de pareja con mujeres (—) y entre varones (—); así como una o varias salidas del clóset (◆).

De acuerdo con esta simbología, el ejemplo presentado (fig. 1) remitiría a la trayectoria de un sujeto 'X' de 30 años, que cambió de lugar de residencia junto con su familia durante los últimos años de su educación primaria. X estudió la primaria y secundaria en un escuela católica, situación que cambió en la preparatoria y la universidad. Aunque recuerda momentos de atracción hacia otros varones durante la secundaria, X identifica el inicio de su trayectoria sexual con el inicio de la relación con su novia de la escuela preparatoria. Tras la ruptura poco antes de terminar la preparatoria, X se muda para estudiar la universidad fuera del lugar de residencia de sus padres, este cambio coincide con su salida del clóset y un momento de

inflexión en su trayectoria religiosa. Desde el último año de universidad hasta el momento de la entrevista, X se encuentra en una relación de pareja con un varón.

Fig. 2. Reconstrucción de trayectorias individuales: Esquema general



Con esta estructura, se presentan a continuación las trayectorias individuales de los sujetos entrevistados como un primer acercamiento analítico hacia una reconstrucción biográfica posible a partir de los discursos generados al momento de las entrevistas.

IV.2.1. Daniel, “católico piadoso”

Soy católico porque fui criado católico, mi forma de orar es católica... creo en lo que dijo Santo Tomás, soy muy piadoso, creo en los milagros, creo en los santos, creo en la Virgen... creo en el bautismo, la extremaunción, sí creo en los sacramentos pero no creo en el que los imparte, el instrumento que Dios puso es el que me causa conflicto...

En su trayectoria de vida, la experiencia escolar de Daniel ha estado fuertemente ligada a la educación religiosa, pues fue educado en instituciones administradas por grupos religiosos. En la primaria asistió a un colegio a cargo de religiosas y posteriormente a una escuela marista; la secundaria fue en un colegio cercano a grupos del Opus Dei y la Legión de Cristo; su educación preparatoria fue en una institución laica que sin embargo era muy cercana a la jerarquía y los modelos educativos católicos; finalmente cursó sus estudios profesionales en la

Universidad Autónoma de Guadalajara, también administrada por grupos religiosos de tradición conservadora.

En cuanto a su movilidad territorial, además del periodo en que su familia trasladó su residencia de Los Mochis a Guadalajara durante su infancia, ha tenido una serie de movimientos a partir de la preparatoria. Estuvo en Boston trabajando de los 18 a los 20 años, después regresó unos meses a Los Mochis y en ese mismo año volvió a establecerse, esta vez de forma individual, en Guadalajara para estudiar la universidad. Desde entonces vive en la ciudad y ocasionalmente viaja a Los Mochis a visitar a su familia.

Directamente ligada a su trayectoria escolar, su trayectoria religiosa es paralela a su trayectoria de vida, fue bautizado a los pocos meses de nacido y aunque hizo su primera comunión en cuarto año de primaria, recibió educación religiosa adicional a la escolar asistiendo al catecismo durante 6 años, desde segundo año de primaria hasta primero de secundaria, cuando hizo su confirmación. Dice haber manifestado deseos de ser sacerdote cuando tenía 10 años. Esta relación educación-religión se mantuvo incluso en la universidad, donde le fueron impartidos contenidos religiosos y doctrinales católicos en cursos denominados humanísticos. La última vez que realizó el sacramento de la comunión fue en su graduación de preparatoria.

Su formación religiosa, además de sus estudios en colegios católicos, estuvo altamente influenciada por su madre, quien mantiene lazos cercanos con sacerdotes, es integrante de comunidades parroquiales y se desempeña como catequista. Aunque nunca fue instructora del catecismo de su hijo, fue ella quien propició su larga estancia en estos cursos, situación que despertó en Daniel la curiosidad por conocer más sobre la religión. Además de sus estudios dentro y fuera de la escuela sobre el documento Catecismo de la Iglesia Católica y la Biblia, dedicó sus primeras búsquedas en internet a conocer más sobre los misterios religiosos y los preceptos evangélicos en portales del Vaticano y foros religiosos.

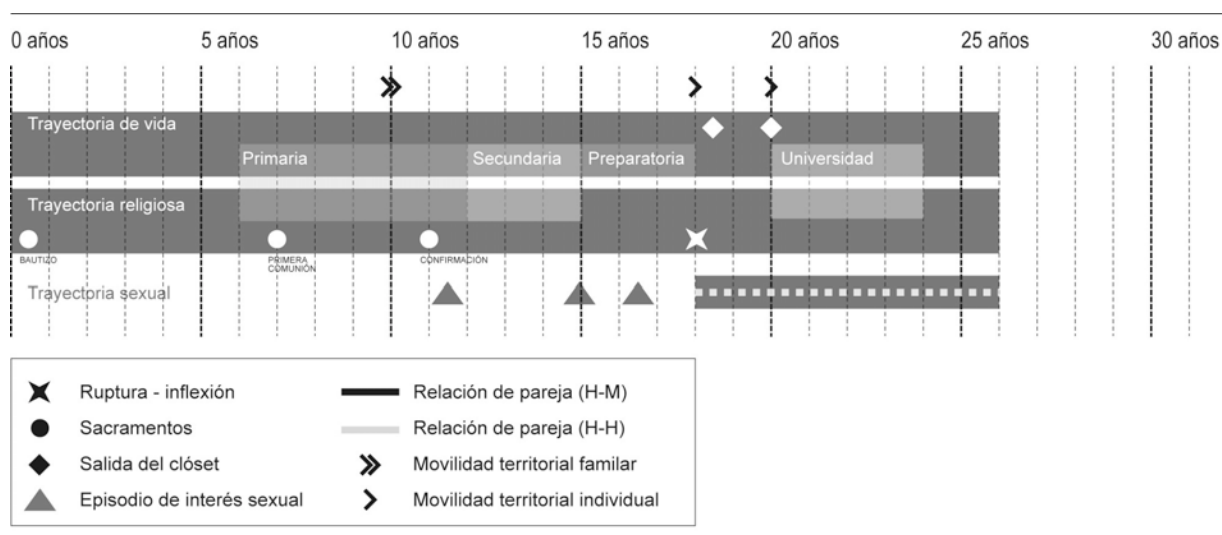
Sobre la relación entre movilidad territorial y trayectoria religiosa, recuerda haber asistido algunos meses a misa mientras estuvo en Boston, acompañado por una amiga, después lo dejó y a su regreso a Los Mochis se mantuvo alejado por no estar de acuerdo con las homilias de los sacerdotes. Cuando regresó a vivir a Guadalajara recuperó el hábito de la misa dominical en solitario durante algún tiempo, después lo dejó una vez más y señala que

únicamente asiste cuando está de visita en Los Mochis y su mamá se lo pide: “lo hago por ella pero me estresa el sermón”.

En su trayectoria religiosa se identifican dos momentos de inflexión, el primero en la preparatoria, cuando decidió que no toleraba los discursos de los sacerdotes en misa y se alejó de la Iglesia; y otro durante el inicio de su vida universitaria en Guadalajara, que coincide con la salida del clóset ante sus papás, un 12 de diciembre, día de la Virgen de Guadalupe de quien es devoto “el 12 de diciembre le dije a mi mamá y a mi papá, oigan tengo que decirles algo, y fue el mejor momento... la Virgen estaba con nosotros”.

En el ámbito sexual refiere conciencia de sus gustos por los varones desde la pubertad, con episodios aislados de interés sexual que después desaparecían. Estrechamente ligada a sus movimientos territoriales, identifica claramente la aceptación personal de su orientación gay al estar alejado de sus padres, durante el tiempo que vivió en Boston. Fue estando allá donde habló por primera vez con su hermana y amigos cercanos sobre el tema. A su regreso, antes de iniciar con sus estudios universitarios, tuvo lugar la salida del clóset con sus papás. Compartir esa dimensión le significó otro momento de inflexión en cuanto a su religiosidad. Fue en ese mismo verano cuando se inició en las primeras prácticas sexuales y afectivas, mismas que mantuvo de forma esporádica a lo largo de los años. Da cuenta de una breve y única relación de noviazgo una vez egresado de la licenciatura.

Fig. 3. Reconstrucción de trayectorias individuales: Daniel



IV.2.2. Ezequiel, “guadalupano no practicante”

Soy católico no practicante... creo en los preceptos de la santa madre Iglesia Católica apostólica y ‘remona’, no creo necesariamente en la institución, sí creo en el asunto de la Virgen y de Jesús y del Señor Padre y el Espíritu Santo, no creo en la radicalidad de la Iglesia, todo en su justo medio... Sí soy bien guadalupano, la traigo aquí en la carterita...

La reconstrucción de la trayectoria de vida de Ezequiel remite en el contexto escolar a una educación laica, atribuida a la voluntad de su padre de mantenerlo alejado de instituciones educativas formalmente religiosas. A pesar de esta exigencia, su primaria y secundaria fueron cursadas en una escuela privada de inspiración católica, que sin ser administrada por religiosos impartía una clase opcional de educación en la fé (católica) y organizaba una misa al inicio de cada semestre. Ezequiel participó durante nueve años en ambas actividades. La educación preparatoria y de nivel licenciatura tuvieron lugar en una universidad también privada sin acercamientos o inspiraciones religiosas manifiestas.

Con Guadalajara como ciudad de origen y residencia permanente, los episodios de movilidad territorial en la trayectoria de Ezequiel obedecen a dos momentos breves y claramente determinados por la situación escolar: seis semanas en Canadá durante un curso de verano en la preparatoria a los 16 años, así como un año en Inglaterra con motivo de un intercambio académico en la universidad, a los 22 años. Estos dos movimientos, si bien de carácter temporal, son reconocidos como periodos de exploración y contacto cercano, al menos desde el silencio en el plano individual, con deseos homoeróticos reprimidos al estar en casa.

Su trayectoria religiosa es paralela a la trayectoria de vida, y tiene relación directa con la formación religiosa recibida en el ámbito familiar. Bautizado en sus primeros meses de vida, su infancia estuvo marcada por la asistencia dominical a misa con su mamá y sus abuelos, además de fechas especiales para la familia como Navidad, aniversarios luctuosos y agradecimientos puntuales. Realizó su primera comunión a los 8 años y la confirmación a los 24 “por tranquilidad de mi mamá”. Es además padrino de bautizo de dos sobrinos.

En su trayectoria religiosa se identifican tres momentos de inflexión. Durante la secundaria ocurre el primero, referido a la oposición entre sus deseos homoeróticos y la normatividad religiosa. Al encontrar su madre una revista pornográfica gay entre sus cosas,

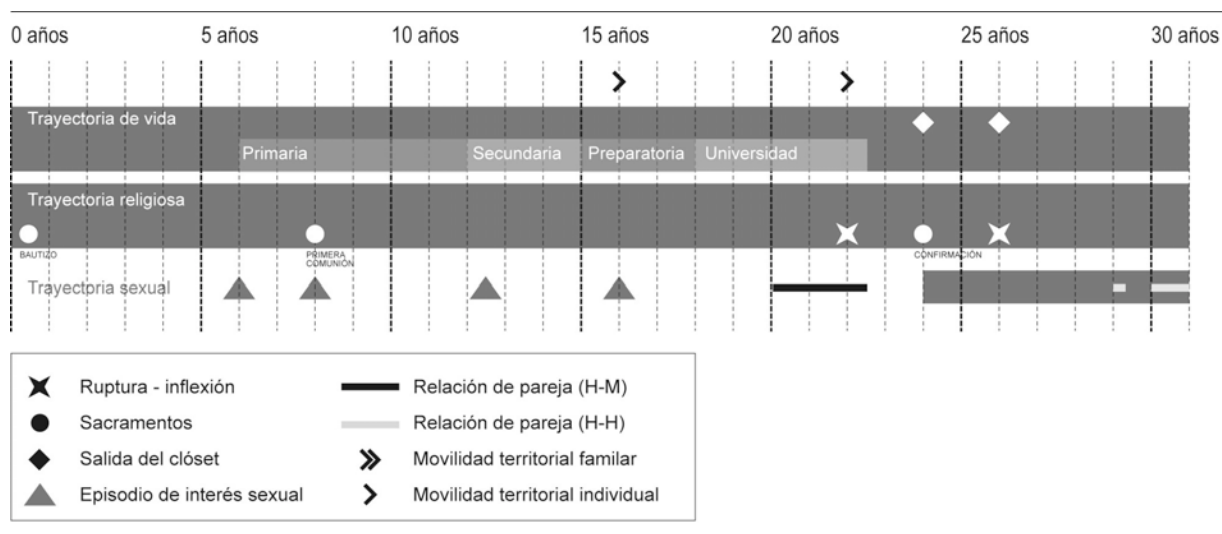
respondió exigiéndole que se confesara religiosamente porque eso no estaba bien, “esa vez fue la primera donde sentí la presión religiosa de parte de mi mamá”. En este punto se ubica la conciencia sobre la orientación homoerótica como “algo malo”. Un segundo punto de inflexión está relacionado con su movilidad territorial, pues al estar en Inglaterra, previo a su regreso y primer momento de salida del clóset con sus amigos, se cuestionó por primera vez su pertenencia a la Iglesia al sentirse culpable de tener intereses homoeróticos condenados por su religión. Un tercer momento, esta vez de ruptura con sus prácticas religiosas, tuvo lugar tras la salida del clóset con sus padres, cuando ellos le preguntaron cuáles eran sus gustos, si los hombres o las mujeres. Argumentando congruencia consigo mismo decidió dejar de ir a misa “No tenía porque estar yendo a un lugar en el que me iban recriminar como soy y como me crearon... donde me van a estar diciendo que estoy mal o que soy un fenómeno de la naturaleza cuando no lo soy”. Adoptó en este punto una postura radical que ha ido matizando su relación con las prácticas religiosas a través de los años.

En el ámbito sexual refiere conciencia de sus gustos por los varones desde la niñez, con episodios de atracción por compañeros más grandes de sus clases de natación entre los seis y los ocho años, aunque no de forma conciente sobre el componente sexual. En segundo de secundaria, ya en la adolescencia, se dieron periodos de atracción, esta vez concientes, hacia otros compañeros. Esta etapa coincide con el episodio de la revista pornográfica gay encontrada por su mamá, a quien convenció de que “no mamá, no es cierto, no pasa nada, fue sólo curiosidad...”, aunque siguió comprando revistas. Los episodios de atracción física se intensificaron en la preparatoria, acompañados por sensaciones de angustia por “estar haciendo algo mal al pensar en un hombre”.

Convencido de que se trataba de fases aisladas de exploración, construyó para sí mismo un ideal de futuro heterosexual con el objetivo de integrar una familia. Tuvo una relación de noviazgo con una mujer durante dos años y medio, de los 20 a los 23 años, con quien compartía prácticas religiosas como la misa dominical, además de planes familiares a futuro. Esta relación se mantuvo durante su estancia en Inglaterra, terminando a su regreso, con un rompimiento paralelo a su proceso de autoaceptación. Un año después salió del clóset con sus dos amigos más cercanos y pasó otro par de años para que, a los 26, empezara a frecuentar “lugares gay” y buscar pareja.

En el ámbito homoerótico tuvo una relación “free”, es decir, sin involucrar el aspecto emocional; después un primer noviazgo breve y al momento de la entrevista se encontraba en una relación de 7 meses, comprometido para casarse por lo civil en la Ciudad de México hacia finales de año.

Fig. 4. Reconstrucción de trayectorias individuales: Ezequiel



IV.2.3. Moisés, “seudocatólico mocho”

Se supone que soy católico, toda mi vida estuve en colegio católico y mi conflicto empezó en secundaria y prepa cuando es todo el despertar sexual. Yo me considero seudocatólico, hasta cierto punto agarré lo que se adaptaba a mí de la religión... Soy muy mocho en muchos aspectos, como el sexo y el amor...

Educado desde primaria hasta preparatoria en una institución de religiosos maristas, la experiencia escolar de Moisés fue determinante en su educación religiosa. En este sentido, su trayectoria de vida es también paralela a su trayectoria religiosa. Recibió desde pequeño instrucción religiosa y se acostumbró a participar en prácticas rituales como misas, coros y festejos religiosos como un asunto escolar consecuente con las prácticas de una familia extendida que “más que si es religiosa o no, es una familia que sí es conservadora en cuestión de valores y tradiciones... los domingos son familiares, todos apadrinan a alguien, abuela catequista...”. La licenciatura la cursó en una universidad privada sin afiliaciones religiosas.

En su trayectoria de vida, Moisés no tiene episodios de movilidad territorial, pues en Guadalajara ha tenido su residencia permanente, sin embargo ha experimentado otros movimientos en la conformación familiar, como el divorcio de sus padres, que han significado cambios importantes en sus rituales familiares y religiosos.

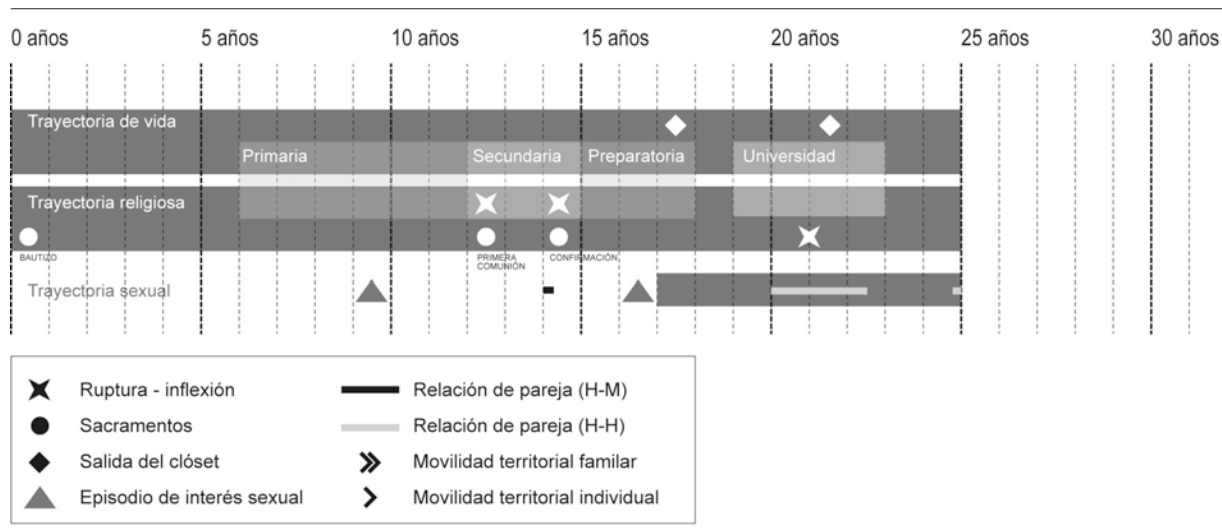
Su trayectoria religiosa tuvo inicio con su nacimiento, fue bautizado antes de cumplir un año de edad y los sacramentos posteriores, entendidos como trámites, los atribuye a la presión social y familiar. La primera comunión la hizo en primero de secundaria tras una preparación de un mes, por insistencia de su madre, quien estaba por iniciar un proceso de divorcio y quería evitar los problemas de realizar un sacramento con padres divorciados. El catecismo le fue impartido por su abuela, quien fue catequista para niños durante muchos años y como es costumbre en su familia, su padrino fue su hermano. Dos años después, en tercero de secundaria hizo su confirmación en el contexto escolar “porque simplemente era lo que seguía y todos la iban a hacer entonces fui y estuvo muy bonita porque fue con todos mis amigos, como una fiesta más, similar al acto académico [de graduación]”, para este sacramento no recibió instrucción previa y lo entiende como un trámite más. Esta ceremonia coincide con la última vez que recuerda haber comulgado “porque me sentía culpable de comulgar siendo gay...”.

Como parte de su trayectoria religiosa se identifican tres momentos de inflexión, el primero está marcado por su primera comunión y el divorcio de sus padres, que significó para su madre un alejamiento de la religión. Hubo en este momento una ruptura con prácticas religiosas que habían sido permanentes e incuestionables, además de la ruptura familiar que significó el inicio de una conformación de “familia moderna que ya estaría excomulgada”, aludiendo su propia orientación sexual, las intenciones de su hermano de vivir en unión libre, la familia de su cuñada donde hay hijos fuera del matrimonio, infidelidades, el divorcio de sus padres, y el posterior matrimonio de su papá con una mujer divorciada. Esta época coincide además con un periodo de dudas y preguntas a sus profesores sobre incongruencias bíblicas e inconformidades con elementos como ver al catolicismo como la única religión verdadera. Por sus cuestionamientos tuvo problemas disciplinarios. Un segundo punto de inflexión se ubica en la realización de su confirmación, donde empieza un proceso de aceptación sobre su orientación sexual con la conciencia de tratarse de prácticas condenatorias por su religión, lo

que supone un alejamiento marcado por la última comunión, a partir de entonces la asistencia a misa comienza a ser por compromisos sociales o imposición escolar. Finalmente, estando en la universidad y después de un proceso de investigación y autoaceptación, un tercer punto de inflexión ocurre cuando decide romper con la estructura religiosa y despedirse del catolicismo y del dios católico en una iglesia.

En el ámbito sexual refiere un breve periodo de atracción por otros varones en la niñez, particularmente en cuarto de primaria. Se trata de momentos que dice haber bloqueado durante la secundaria “porque como me gusta un vato en vez de una niña me voy a ir al infierno, entonces ya no me gusta nadie”, sin embargo en este periodo tuvo una novia durante un mes y medio por razones de popularidad y aceptación social. Tuvo otro intento de relación con una mujer antes de dar el paso definitivo a salir del clóset, para asegurarse de que estaba en lo correcto. Hacia finales de la preparatoria salió del clóset con amigos y empezó a relacionarse con otros hombres en el plano afectivo, decidiendo que saldría del clóset con su familia una vez terminada la universidad. Tuvo una relación de noviazgo de dos años y medio, de la que su hermano y su mamá se enteraron antes de que terminara la universidad, confrontándolo, reaccionando de manera positiva y comunicándolo al resto de la familia. Después de un tiempo de soltería, Moisés está retomando su relación anterior.

Fig. 5. Reconstrucción de trayectorias individuales: Moisés



IV.2.4. Josué, “católico alternativo”

Me considero católico a mi manera muy particular de ver la Iglesia y el catolicismo... para mí la espiritualidad siempre fue esa búsqueda de algo más, una búsqueda muy interna que me llevó a cosas de meditación y a cuestiones más alternativas...

Quizá la más cercana a la institución religiosa y a su jerarquía, la trayectoria de vida de Josué ha estado marcada por el ámbito familiar, creciendo en con la familia, muy católica, de su madre en Morelia. A diferencia del resto de los sujetos, el componente escolar en su trayectoria no tiene vinculación alguna con su formación religiosa. Estudió la primaria, secundaria y preparatoria en escuelas públicas, y aunque recibió invitaciones por parte del Obispo para cursar la preparatoria en un seminario, nunca se concretaron. La universidad la cursó, pagada por su tío sacerdote, en una universidad privada sin afiliaciones religiosas.

En cuanto a su movilidad territorial, al iniciar la preparatoria se mudó con su mamá de Morelia a Veracruz, para vivir con su tío. Meses después, en segundo semestre, se mudó a Monterrey por motivos escolares, dejando a su mamá en Veracruz. En Monterrey inició sus estudios de licenciatura hasta que una fuerte enfermedad que lo tuvo incapacitado durante año y medio le impidió continuar y regresó con su mamá a Morelia. Decidió mudarse a Guadalajara para continuar sus estudios a los 22 años, desde entonces reside en la ciudad junto a su mamá.

Su trayectoria religiosa, paralela a su trayectoria de vida, comienza con su bautizo durante los primeros meses de vida. Vinculado a una familia muy participativa en las actividades parroquiales y con la influencia de su tío en el ámbito religioso, recibió en casa una formación en la fe que considera muy tradicional, además de participar constantemente en actividades como retiros y grupos religiosos, donde se relacionó desde pequeño con miembros de la jerarquía religiosa. Su primera comunión y confirmación las realizó simultáneamente a los 7 años en Veracruz, por lo que viajó junto con toda la familia. Como parte de su formación religiosa, recuerda la identificación de mensajes contradictorios entre los sermones de su tío y su realidad familiar como hijo de madre soltera. Refiere estos primeros momentos de dudas en le niñez como episodios que forjaron la distinción que hace entre los preceptos jerárquicos y la realidad individual de cada creyente. Se trataba de mensajes que anarbolaban la noción católica de la familia “me conflictuaba que hablara de una familia donde un hombre y una

mujer tienen que estar con sus hijos... yo decía ¿perdón? Mi papá nunca quiso estar conmigo... entonces, con permiso”. Entre las actividades parroquiales en las que participó destacan el coro de niños, un grupo de jóvenes y otro coro de parroquial estando en la universidad.

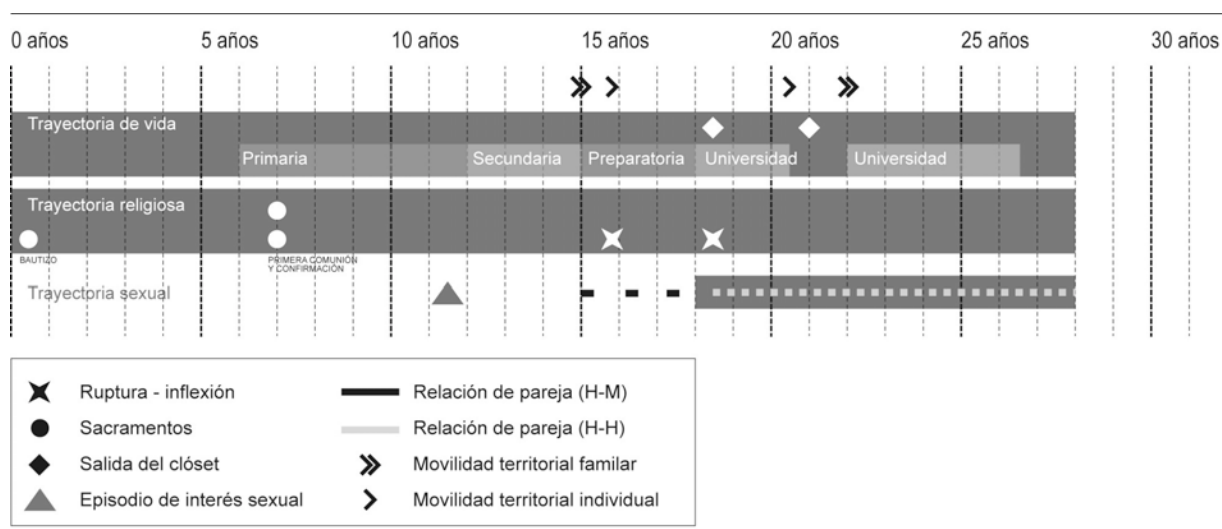
Sobre la relación entre movilidad territorial y trayectoria religiosa, siente haber iniciado un primer distanciamiento con la Iglesia al irse a vivir solo a Monterrey, “iba menos a misa, sentía que ya no me llenaba”, hasta que dejó de ir y eventualmente regresó. Este movimiento individual coincide con su etapa de apertura y experimentación en el aspecto sexual gay, también en Monterrey. Vivió el proceso de recuperación médica realizando sus prácticas religiosas habituales y al poco tiempo de mudarse a Guadalajara inició su acercamiento con el mundo de la espiritualidad alternativa, las terapias energéticas y la meditación.

En su trayectoria religiosa se identifican dos momentos de inflexión, el primero cuando estando solo en Monterrey entró en contacto con su orientación sexual y dejó de lado sus prácticas religiosas. El segundo ocurrió un par de años después y tiene relación con su regreso a la práctica religiosa en términos de su asistencia regular a misa “porque me hace sentir bien”, así como la decisión tras años de reflexión y “liberación de culpas y estigmas” ocasionados por la aceptación de su orientación sexual, de volver a comulgar sin atender el requisito sacramental de la confesión, actividad que sigue realizando “más por tradición y por costumbre”. A partir de esta decisión, no ha vuelto a abandonar su religiosidad católica, misma que alimenta con otro tipo de prácticas espirituales enfocadas al sincretismo entre tradiciones orientales y cristianas, que lo han llevado a reconocer a Jesús “como un maestro”. Entre sus creencias fundamentales se encuentran las nociones de la vida después de la muerte, la reencarnación, así como la existencia de almas entendidas como entidades espirituales con autonomía sobre su tránsito por este mundo.

Su trayectoria sexual se compone de episodios aislados de atracción hacia varones en la pubertad, situación a la que atribuye una conciencia temprana sobre su orientación. Atendiendo a las necesidades adolescentes de la pertenencia social, se vio en la necesidad “de aparentar porque tenía amigos muy mujeriegos y tomadores”, tuvo tres novias durante la preparatoria. A partir de su ingreso a la universidad en Monterrey, inicia una vida activa en el ámbito gay, donde ha entablado distintos tipos de relación con otros hombres. Fue allá donde

tuvo su primer episodio de salida del clóset con algunos amigos. Tres años después, a los 21, su mamá se enteró de su orientación cuando durante su enfermedad preguntó sobre la visita de un hombre mayor con el que “estaba saliendo”. Gradualmente su mamá lo ha ido aceptando, incluso conociendo a sus parejas, aunque no lo comenta con el resto de la familia. Su historial amoroso ha sido nutrido, con diversas relaciones que han variado en duración y niveles de compromiso. Josué se encuentra iniciando una relación de larga distancia, su novio vive en la Ciudad de México e intentan verse la mayor cantidad de tiempo posible.

Fig. 6. Reconstrucción de trayectorias individuales: Josué



IV.2.5. Isaías, “católico de hueso colorado”

Soy católico y de hueso colorado además, la religión católica es algo que aprendes a vivir con ello y ya después lo haces por convicción, porque te deja muchas satisfacciones. Yo no sé cómo le hace la gente que vive alejada de la Iglesia cuando tiene dificultades.

La trayectoria de vida de Isaías ha estado marcada, desde la infancia, por la trayectoria religiosa propia de una familia fervientemente católica. Su educación formal tuvo lugar en instituciones católicas desde la primaria hasta los primeros años universitarios, cuando su papá se enteró de su orientación sexual y dejó de pagar sus estudios en una universidad privada de administración religiosa. A partir de ese momento, a los 20 años, empezó a trabajar para pagarse sus estudios en la universidad pública y siguió viviendo con sus padres “No me corrieron de la casa ni pasó a mayores”, por más de 10 años.

Su educación religiosa fue complementada con su participación activa en grupos religiosos: veranos en misiones desde los 7 años, coro de la iglesia, grupos de jóvenes, así como estudios de teología en el Instituto Bíblico, durante las tardes, de los 12 a los 17 años. Con una trayectoria de vida asentada en Guadalajara, su único momento de movilidad territorial de forma individual, con unos años de ir y venir a Estados Unidos al terminar la universidad, no representó para Isaías una pausa o abandono de la práctica religiosa. Es el único de los entrevistados que asegura no haber tenido momentos de alejamiento de su práctica religiosa que hayan durado “más de 15 días y nunca por dudas o ganas de alejarme”.

Bautizado, con primera comunión durante la infancia y confirmación por convicción a los 18 años, los momentos de inflexión en su trayectoria religiosa tienen relación con momentos críticos en que su fe se ha visto fortalecida, a raíz del cáncer de su mamá y unos años después como consecuencia de una fuerte enfermedad que ha sido superada. Si bien hubo momentos de reclamo en que “no creía que yo merecía algunas cosas como ser gay, o enfermedades o dificultades”, sus creencias y religiosidad se han mantenido estables a lo largo de su vida, apartándolas incluso de su experiencia familiar. En este sentido, hace más de 10 años que asiste a misa de forma individual, para aprender a tener una relación directa con lo divino. No comulga debido a su orientación sexual, pues entiende que se considera un pecado del cual no se arrepiente ni se arrepentirá. De gran relevancia en su trayectoria religiosa es la creencia en milagros y experiencias místicas, pues fue a partir de un retiro espiritual donde a cambio de un milagro que sigue esperando, decidió terminar con una relación de noviazgo estable, que mantuvo por 3 años con un miembro de la religión cristiana: “La relación fue maravillosa, Dios la bendijo todo el tiempo, pero me puso la prueba más dura y la acepté...”.

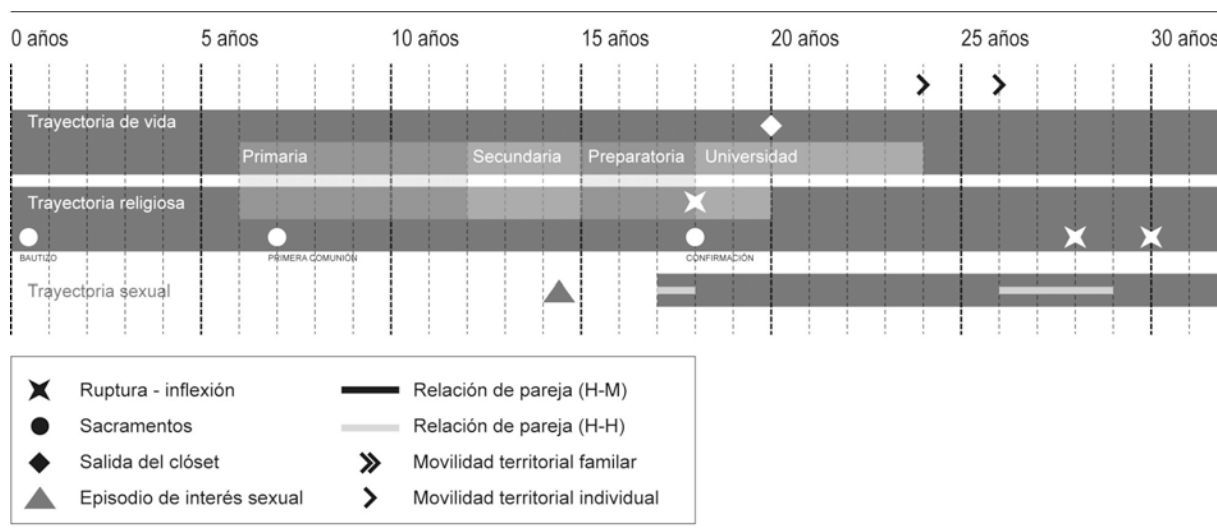
En cuanto a su trayectoria sexual, tras una historia adolescente que describe como asexual salvo episodios breves de atracción, atribuye su orientación sexual a la conciencia de su capacidad de atracción hacia los varones, que lo llevó a empezar una vida sexual cuyos orígenes relaciona con “la soberbia, la curiosidad, por juego y por inseguridades”. En el ámbito sexual distingue entre sexo y emociones; además se refiere a su condición sexual como una preferencia por los hombres a causa de un mayor poder de atracción sobre ellos que sobre las mujeres y a que “la comunicación entre hombres es más directa, menos complicada”. Refiere además momentos donde “después de ser gay me regresé otra vez a ser heterosexual” pero le aburrieron las mujeres. De acuerdo con su concepción del homoerotismo, “una vez que

pruebas ya no hay marcha atrás” y quienes no lo aprueban es únicamente porque no lo han experimentado: “Me considero asexual y hasta que tengo novio me considero gay, uno es lo que quiere ser... yo *me convertí* en gay por esa persona que se atravesó en mi vida, si nunca hubiera conocido a esa persona, nada hubiera pasado...”. Una vez asumido en su condición sexual con sus amigos, empezó a socializar fuertemente en el “ambiente gay”, situación que ha dejado con los años. Nunca se ha sentido parte de una comunidad LGBTTTI.

En su entrevista destacaron dos relaciones de noviazgo, una a los 18 años y otra, con duración de 3 años, a los 26. Aunque le gustaría tener una relación estable, no cree que el amor sea para siempre y está en contra de los matrimonios entre personas del mismo sexo, pues el origen mismo del término es la heterosexualidad, así como de la adopción por parte de estas parejas pues “nunca le quitaría a un niño el derecho de tener una madre y un padre”. En cuanto a su futuro, dice no vislumbrarlo con claridad, pero no le gusta la idea de depender de una pareja para su realización personal, que relaciona con el servicio a los demás y la cercanía con Dios, ligada muchas veces al sufrimiento y el sacrificio.

Isaías muestra un rechazo hacia quienes dicen ser católicos y no conocen su religión, este discurso está sustentado por su instrucción religiosa y el conocimiento sobre documentos religiosos a profundidad, que lo hacen decir que la vida puede ser incluso más difícil para quienes son católicos de verdad, porque el compromiso hacia los designios divinos, muchas veces incomprensibles, es más fuerte para ellos, sin embargo “Dios nunca se equivoca”.

Fig. 6. Reconstrucción de trayectorias individuales: Isaías



IV.2.6. Abraham, “no puede ser católico”

Soy homosexual, ellos condenan esas prácticas y dicen que estamos condenados al infierno, entonces no veo ningún vínculo entre la Iglesia Católica y yo... No puedo ser católico, ellos me rechazan.... o bueno, no te rechazan, siempre y cuando no les digas.

Abraham, el único de los sujetos que sostiene una ruptura total con su religiosidad católica, manifiesta en su discurso una sólida formación religiosa en el catolicismo, de la cual da evidencia la constante búsqueda espiritual que ha caracterizado su vida, así como un sistema moral de origen católico contra el que se enfrenta constantemente. Originario de Culiacán, Sinaloa, y con una intensa movilidad territorial en el plano individual, Abraham es también el entrevistado más joven y el único que ha vivido una experiencia religiosa de carácter formal e institucional, el estar recluso, por decisión propia, en la vida de un monasterio.

La trayectoria de vida de Abraham remite a una educación de carácter laico e internacional, con episodios de movilidad territorial atribuidos a sus viajes de estudios desde los inicios de la preparatoria, a Alaska, y a los Estados Unidos en un internado para continuar una tradición familiar de disciplina militar. Posteriormente tuvo un año sabático en Francia antes de entrar a la universidad; después vino un movimiento de Culiacán a Guadalajara para estudiar la universidad, seguido por su mudanza al monasterio y un posterior regreso a Guadalajara, con una nueva carrera universitaria.

Formado en un ambiente familiar católico, con una madre practicante, la aceptación sobre su sexualidad y su eventual comunicación a sus padres estuvo determinada por su hermano gemelo, con quien comparte la orientación sexual y que salió del clóset desde la adolescencia. Es por esto, argumenta Abraham, que cuando lo comentó con sus papás, a los 21 años, “ya lo tenían todo muy conciente, por mi hermano que había salido desde los 14”, sin embargo buscaron atención psiquiátrica para intentar curarlo.

Su trayectoria religiosa consiste en una práctica constante de los rituales católicos hasta los 21 años, con los sacramentos del bautizo, la primera comunión y la confirmación realizados. En su trayectoria, la formación religiosa estuvo dada en el contexto familiar y por búsquedas individuales desde una edad temprana, que lo llevaron a investigar y conocer sobre

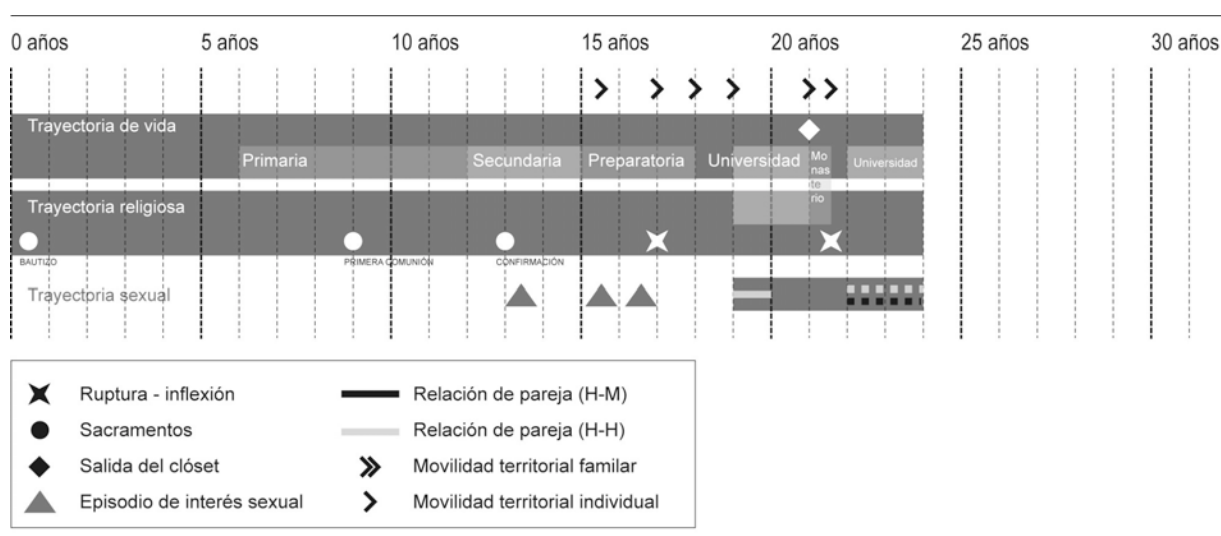
los fundamentos religiosos y las distintas ofertas espirituales. En este sentido, hace una distinción entre quienes dicen ser católicos sin conocer la religión y los “muy pocos que han estudiado y leído la Biblia y saben de qué se trata”. Tras una relación de noviazgo con un hombre mayor que él durante su primer año de universidad, el rompimiento y una subsecuente depresión hicieron que su ex-pareja lo invitara a un retiro espiritual, donde surgió la idea de ser monje y enclaustrarse, por voluntad propia, en un monasterio, experiencia que habría de significar el punto más álgido de inflexión en su vida: “me hice muy católico... todo me parecía mal y sólo existía Dios para mí, y al salir dejé de creer en todo”. Aunque inicialmente tenía la idea de continuar en el monasterio y para ello viajar a España, donde se encuentra el claustro de la orden, la negativa de su papá coincidió con su reflexión sobre el cambio que había experimentado “empecé a dejar de ser yo para ser como ellos querían... como que me empezaron a lavar el cerebro”. A partir de esta experiencia y de “ir conociendo gente que me invitaba a fiestas... se me fue acabando la espiritualidad y dejé de creer en muchas cosas”. Antes de este rompimiento y de su paso por el monasterio, recuerda haber dejado de comulgar en otro momento de inflexión durante la preparatoria, debido a la interiorización de la noción de pecado por su orientación sexual.

En cuanto a su trayectoria sexual, ésta ha estado íntimamente ligada a su experiencia religiosa. Asegura que en un inicio no podía aceptar su condición pues “era como aceptar todas las condenas y críticas que la Iglesia hace”, sin embargo es consciente de su atracción por los hombres desde la niñez, así como de episodios de depresión y culpabilidad que le llevaron a buscar explicaciones psicológicas, biológicas y espirituales, originando su vocación profesional por la filosofía. El inicio de su trayectoria sexual se considera a partir de su primera relación de noviazgo, la única formal hasta el momento de la entrevista, y después de la que han seguido distintos acercamientos tanto con hombres con mujeres, sin constituir relaciones estables. En su visión a futuro considera la posibilidad de tener hijos en el marco de una relación sana y sólida con otro hombre.

A pesar de no cumplir con los requisitos básicos de identificación religiosa y sexual enunciados a lo largo del documento, el discurso de Abraham se mantuvo como pieza clave de la indagación ya que coloca algunas de las tensiones más apremiantes en las experiencias de los sujetos, además de constituir un discurso que en mayor grado que los otros, se encuentra en

constante revisión y construcción. Es decir, tras la negativa a considerarse como católico y la aparente ruptura hacia toda forma de religión institucionalizada, se encuentra el discurso de un creyente que se sabe rechazado pero que “si no fuera gay, seguiría siendo católico porque es mucho más fácil”, se trata pues de una resolución formal que no se sostiene en el plano de las creencias y el entendimiento de su realidad, pues además “eso me permitiría estar más cerca de mi familia y de todos los valores que me inculcaron”. Por el contrario, tiene más fuerza la condena, desde la moral católica, a su orientación sexual, que el presunto rompimiento con su fe.

Fig. 7. Reconstrucción de trayectorias individuales: Abraham



IV.3. Procesos y marcadores de identificación

IV.3.1. Dimensión religiosa

Expresado de forma gráfica, podría decirse que la vida de los sujetos ha consistido entre otras cosas, en una línea del tiempo de carácter religioso marcada por el catolicismo. Todos crecieron y fueron socializados en un contexto católico; continuaron su desarrollo en este ámbito a través de la asistencia frecuente a misa, la oración, la realización de los sacramentos (bautismo, primera comunión, confirmación), algunos en escuelas católicas. Salvo el caso de Isaías, quien asegura no haber tenido nunca momentos de alejamiento religioso, las

trayectorias han presentado momentos de desapego, cuestionamiento, reproche y regresos a partir de la confrontación entre sexualidad y religión. En esta visión temporal, el relato de los sujetos plantea una irrupción de su condición sexual como elemento que alteró el orden lineal presente en su trayectoria religiosa, misma que implica una serie de valores y preceptos morales que son revisados, y reafirmados en tanto valores positivos, ante el “cambio” que implica la aceptación de la orientación homosexual.

Algo que me hizo no romper es algo que siempre me había dicho mi mamá, “si tú vas a cambiar de religión o vas a decidir no estar, no ser católico, primero estudia tu religión fuera de las iglesias y después decide, pero primero estudia lo que es tu base”. -Ezequiel

Tanto para Daniel, como para Moisés y Abraham, la noción sobre su orientación sexual significó en algún punto de su trayectoria religiosa, un momento de ruptura. De acuerdo con Ezequiel:

Cuando vino el cambio de Papa... y que empezó a hacer unas cosas más radicales... los discursos más bien homofóbicos y hablando de que nosotros no somos más que una aberración y cosas por el estilo, sí pensé en romper toda historia y toda relación que hubiera con la Iglesia Católica...

Daniel, quien nunca se ha planteado dejar de ser católico, vivió al igual que Ezequiel distintos grados de rompimiento, abandono y regreso en sus prácticas religiosas. Así, sus trayectorias religiosas coinciden junto con la de Abraham, Moisés, Isaías y Josué en una infancia de asistencia regular a misa, en una temprana educación religiosa por parte de sus madres y de sus escuelas, aún tratándose de la escuela laica donde Ezequiel recibía clases de educación en la fe; así como el importante acontecimiento que para todos fue la realización de su primera comunión, aludiendo a razones de fe o de reconocimiento social.

Con la “irrupción” de una orientación sexual que altera su desarrollo “natural” de vida, los sujetos se plantean dudas, se saben víctimas del rechazo institucional y ejercen rupturas dentro de esta trayectoria. Daniel señala los sermones discriminatorios de los sacerdotes como la razón por la cual dejó de ir a misa, mientras que Ezequiel apunta elementos como la congruencia y el no querer ir a “donde hablan mal de ti” como causas de su desapego inicial. Sin alejarse por mucho tiempo, Josué menciona las incongruencias hacia el interior de la propia institución como elementos que sumados al rechazo de algunos sacerdotes lo hicieron dudar. Destacan en este sentido los excesos en gastos personales cometidos por algunos sacerdotes o la ausencia de votos de pobreza e incluso castidad en seminarios. Por su parte,

Moisés, en congruencia con un discurso práctico y de notable cohesión interna, relata un momento de despedida:

Me senté y me despedí de Dios, de la Iglesia, de la religión, de toda esa estructura básica y me dediqué a vivir mi vida conforme lo que a mí se adaptaba... soy muy civilizado, trato de llevar una vida con base en valores... Se puede decir que soy muy mocho en muchos aspectos.

Al confrontarse con esta problemática, los sujetos identifican un problema y recurren al término conflicto. La forma como se estructura el relato, privilegiando la identidad religiosa sobre la sexual en materia de permanencia y antigüedad, permite hablar de una ‘trayectoria religiosa’ amplia, tan larga como su propia vida, que es asumida como extensión natural de su círculo familiar inmediato y a la que irrumpe, agitando y provocando cambios, una orientación sexual inesperada. De ahí la propuesta de integrar una “trayectoria sexual” a partir de la aceptación de una orientación no heterosexual que viene a irrumpir en una trayectoria religiosa estable, dotada de significaciones morales que entran en un proceso de revisión, ruptura o reafirmación.

El siguiente paso en las trayectorias religiosas es la construcción de un marco de creencias desde el cual la experiencia religiosa es individualizada, generalmente desde una ruptura con la institución, que los sujetos parecen subestimar, construyendo un sentido personal sobre su religiosidad y su fe.

No rezo todas las noches antes de dormir pero sí creo en Dios y sí rezo... sí creo en eso, no creo que se llama Jesús o Yavé, Jeohvá, es Dios y hay que encomendarse cuando algo pasa. - Moisés

Estos mismos puntos de inflexión permiten identificar los momentos de tensión en donde se articula la problemática entre la dimensión sexual y la religiosa a partir del cruce de sus trayectorias:

Sí tiene que ver con tu identidad sexual porque te puede reprimir como a mí me hizo reprimirme en un principio, pero una vez que logras definir cuál es tu postura en cuanto a la religión y en cuanto a tu espiritualidad y cuál es tu definición sexual, creo que no hay conflicto para que las dos se puedan unir... y después cuando le dije a mi mamá fue cuando todo el conflicto con la religión fue más fuerte y a la chingada la religión ¿no?, no quiero estar en la religión, y ya después encontré mi punto medio, que es en el que estamos ahorita y somos muy felices. - Ezequiel

Otro elemento común en los procesos de identificación con el catolicismo es el referente a la confesión y la comunión como prácticas religiosas sacramentales en las que se

sustenta la eucaristía. Para Abraham, Isaías, Daniel y Moisés, ha representado un conflicto con distintas formas de abordaje a lo largo de la vida. Si bien argumentan no comulgar por no cumplir con el requisito previo de la confesión, no es su orientación o actividad sexual la razón por la cual no cumplen con este ritual.

La razón por la que no comulgo es porque además tengo miles de pecados... si me dijeran “ser gay no es pecado”, sí iría a confesarme y sí comulgaría. - Daniel

En algunas trayectorias religiosas existe un momento místico o de intersección divina, que tiene relación con uno de los momentos claves en su biografía al intersectarse su aceptación personal sobre su sexualidad, su apertura hacia su familia y de acuerdo a su relato, una prueba de la presencia de Dios en sus vidas. Así se refieren a su salida del clóset, quizá el momento de inflexión más grande en sus relatos biográficos, en tanto detonador de fuertes angustias:

Y el 12 de diciembre le dije a mi mamá y a mi papá, a los dos, “oigan tengo que decirles algo” y fue el mejor momento pues... la Virgen estaba con nosotros. - Daniel.

Digo yo ya tenía la necesidad de decirles y estaba buscando el momento... y es bien chistoso porque ahí también entra la religión, porque yo sí pedía mucho, o sea yo sí le pedía a Dios así de “ayúdame a encontrar el momento para decirles”. - Ezequiel.

En cuanto a los elementos identitarios, Daniel hace referencia a los valores católicos como sus principios, a los que está fuertemente arraigado y que le han sido transmitidos de forma primordial por su madre. De madre, tías y abuela “muy católicas”, Daniel se identifica a sí mismo como católico en función de sus creencias y las adecuaciones que él mismo les ha hecho:

Como sí creo en todo lo que envuelve a un católico, sí me considero un católico... Muchas cosas de mi vida están fundamentadas en eso... Yo prefiero adecuar, lo hago más light... Hay cosas que no me caen bien, que no comparto, pero otras que sí, entonces me voy a quedar con las que sí.

En cuanto a sus prácticas religiosas, Daniel refiere la oración diaria, el rezo periódico del rosario y un alejamiento prolongado de las iglesias, salvo cuando está en Mochis y su madre le pide que la acompañe a misas y festejos religiosos. Realizó el sacramento de la confirmación y aunque no pudo expresar con claridad sus creencias al respecto, no comulga

pues no se confiesa y asume que su orientación sexual es uno de sus pecados. Daniel cree fervientemente en los santos y las múltiples representaciones de la Virgen María, así como en los preceptos de la Biblia. Por el contrario, no está de acuerdo con la jerarquía eclesiástica, quienes considera no han sabido “mantener y expandir su mercado”.

Sobre su condición de católico y su forma de concebir la religión Ezequiel señala:

No soy católico practicante de ir a misa todos los domingos, el golpe de pecho y los 20 rosarios al día... pero sí creo en las bases y los fundamentos de la religión, no tengo la más mínima confianza en la institución... La institución se me hace una cosa hipócrita, política y mal manejada, que no busca más que el beneficio de pocos, no busca realmente el bien común, que es en lo que se basaba, los preceptos de Jesús y del amor, o sea de la bienaventuranza. Por eso por un lado sí creo en los preceptos de la religión católica y por el otro también creo en enseñanzas como las de Buda o incluso Mahoma, creo que todas las religiones son lo mismo al fin de cuentas y el chiste es tomar lo que te sirve a ti para crecer bien espiritualmente y seguir adelante...

En este mismo sentido, el sincretismo está presente de forma más contundente en los discursos de Josué e Isaías, quienes argumentan a favor de la relación entre pensamientos ‘New Age’, esotéricos o propios de ‘disciplinas alternativas’ con las creencias y doctrinas católicas.

Nos juntamos entre amigos y hacemos meditación y yoga... ya no vemos tanto los dogmas como católicos, a final de cuentas sigues viendo a Jesús como un maestro, no como un súper dios... por lo menos para mí es un maestro y es un ser que vino a la tierra a cumplir una misión muy en específica... hay muchas figuras en el catolicismo que siguen teniendo esa fuerza universal . -Josué.

Creo en la reencarnación, sé que ésta es mi última vida, pero sé que tuve que vivir muchas otras, se me hace muy poquito una vida para aprender tanto y para irme al cielo... estudio un curso de medicina alternativa... también creo fehacientemente en el karma, entonces ya hasta de eso me cuido porque se te regresa. - Isaías.

Ezequiel también cree, desde una visión integradora, en la energía que se percibe en los centros sagrados y comparte con Daniel e Isaías la devoción familiar por la Virgen de Guadalupe. A diferencia de Daniel, Ezequiel sí va a misa aunque no lo hace frecuentemente y como Isaías, cuando lo cree necesario comulga, pues ha decidido prescindir del acto de la confesión frente a un sacerdote. En esta, como en otras prácticas de comunicación con la divinidad, se acude a la noción de comunicación directa con dios.

Otro elemento de distinción en su identificación religiosa es el diálogo que en algunos casos se ha entablado con miembros de la jerarquía a cerca de su sexualidad. Es este el caso de Ezequiel e Isaías. Ezequiel, por cuenta propia e Isaías por insistencia de su madre, hablaron

con sacerdotes que se mostraron comprensivos sobre su orientación sexual. Mientras que Ezequiel fue con un sacerdote desconocido, a Isaías su mamá lo llevó “antes de ir con el psicólogo, con el Padre de confianza, el de toda la vida”. La actitud conciliadora de estos sacerdotes contrasta sin embargo con la experimentada por Abraham, a quien estando en el monasterio le hablaron de forma negativa y condenatoria sobre la homosexualidad. Sin hablar al respecto, la experiencia de Josué también denota una aceptación, en distintos grados, de las prácticas homoeróticas por parte de miembros de la jerarquía, pues dice conocer sobre relaciones amorosas en los seminarios o incluso, de sacerdotes involucrados con algunos de sus conocidos. Estas actitudes hacia dentro de la institución constituyen un ejemplo sobre la diversidad de opiniones, aproximaciones y formas de entender una práctica penada por la normatividad oficial, que en el caso de la comprensión sobre su propia vida, ha brindado a Ezequiel, Isaías y Josué una tranquilidad que además ha permitido minimizar, con base en su experiencia, los mensajes discriminatorios de la institución.

Como emblemas de identificación en el plano religioso se identifican además de la autoidentificación, los rubros de las creencias, las prácticas y el apego a imágenes y figuras:

Creencias. Misterio de la trinidad; evangelios; existencia de un dios omnipotente; ángeles, particularmente ángeles guardianes de cada persona; poder milagroso de Santos y las múltiples figuras de una misma Virgen, entre las que destaca la devoción por la Virgen de Guadalupe; el rito de la comunión no necesariamente relacionado con el sacramento de la confesión; una ética universal basada en el amor y el respeto hacia el prójimo; el contacto y comunicación directa con dios; la disposición divina para la existencia de una Iglesia que al ser humana puede errar inherentemente; el libre albedrío sujeto a la voluntad divina; karma; reencarnación; energías luminosas; reiki; meditación; numerología; el poder de las leyes de la atracción; un dios que los ama y que los hizo tal y como son.

Prácticas. Asistencia ocasional a misa; oración extendida como la repetición ritual de rezos aprendidos o como la conversación directa con dios; comunión; ayuno; celebración de festividades como la Semana Santa, Pascua, Navidad y festividades litúrgicas; solicitud de milagros, favores, orientación e intersección ante problemáticas diversas; persignación constante en momentos específicos: iniciar el día, hora de dormir, al pasar por un templo, al viajar o conducir.

Apego a imágenes y figuras. Posesión de biblias y catecismos, portación de crucifijos, medallas y escapularios en el cuerpo; portación de estampas con imágenes de santos, vírgenes y Jesús en la cartera o el auto. Crucifijos, imágenes y rosarios en sus habitaciones y el resto de su casa. En este sentido destaca la creencia más arraigada en torno al poder milagroso de determinadas imágenes sobre otras; así como el apego a objetos con valor emocional por provenir de miembros de la familia o de viajes o situaciones memorables.

Aunque estos marcadores de identificación no tienen la misma importancia para cada uno de los sujetos, ni se encuentran todos presentes en sus trayectorias y discursos, el listado da una noción sobre la diversidad y complejidad de los procesos de identificación en los que se sustenta, a pesar de negativas, mensajes condenatorios y problemáticas familiares, su religiosidad.

IV.3.2. Dimensión sexual

Para Daniel su identificación es la de ‘homosexual’, aunque se refiere a sí mismo como gay. En su discurso, el ‘ser gay’ alude a un estilo de vida relacionado con la posición socioeconómica y el modelo económico anglosajón de doble ingreso sin hijos. Hace una distinción entre formas despectivas como ‘joto’ y ‘puto’ con la denominación ‘gay’, colocando a esta última en un nivel de superioridad. De la misma forma, Daniel menciona como elementos de distinción los gestos, miradas y actitudes corporales, así como un deseo del género masculino por el género masculino. Este elemento de la masculinidad tradicional, es común a los sujetos y se erige como factor de distinción que da pie a la manifestación de su rechazo por quienes no cumplen esta característica, haciendo referencia a hombres afeminados, ‘mariposas’ y ‘locas’:

Lo tengo clasificados, esos son locas, los otros son gays. La loca es ése que está muy cerca de ser mujer porque le gustaría haber nacido mujer, entonces hace todo lo que pueda para verse femenino y es afeminado y brincona, y si eres gay eres un vato que eres gay, te gustan los hombres y punto, no quieres ser una mujer. -Moisés

De forma menos tajante pero igualmente despectiva, Ezequiel rechaza a los hombres gay que adoptan “una personalidad femenina y desinhibida”, pues desde una concepción heteronormativa del género, argumenta que cuando estas conductas son incorporadas repentinamente a cuerpos que “se habían mantenido masculinos”, hay una falta de

congruencia en quienes al aceptar su orientación sexual cambian radicalmente de personalidad. Con discursos sustentados en roles de género claramente diferenciados, sus nociones sobre “ser gay” están directamente relacionadas, al menos de forma discursiva, con la figura de la masculinidad dominante aunque con distintos grados de apertura de acuerdo con los matices tradicionales de los roles de género.

Socialmente como no estás definido, yo me siento muy libre, si quiero mañana meterme a un curso de bordar, me meto, ¿por qué? porque soy joto, puedo. Si mañana me quiero meter a kick boxing, ir y partirle la madre a seis cabrones y sacarle sangre, puedo porque soy hombre... Como no está definido el ser gay, puedes adoptar lo que a ti te gusta y te da más libertad de los roles con los que funciona la sociedad, el ser gay no excluye, al contrario, da más posibilidades. - Moisés

Sobre la ‘comunidad gay’ o LGBTTTI, en alusión directa a los movimientos por los derechos humanos y la lucha por la diversidad, Isaías, al igual que Daniel, muestra un rechazo a ser catalogado bajo la etiqueta de la sexualidad, pues desde su perspectiva no todos son iguales por el hecho de compartir una orientación sexual, posición desde la cual se desmarcan de todo sentido de colectividad y activismo:

Porque me molesta la diferencia... segméntame como quieras, el código postal, lo que como, la facción, lo que consumo, menos por mi sexualidad... no me siento como un sector incomprendido de la sociedad, ni con menos derechos ni que la ley me hace menos. - Daniel

En el caso de Ezequiel, como en el de Josué y Moisés, su autoidentificación responde al término “gay”, central en sus discursos con variaciones lingüísticas y cómicas. Para ellos la distinción de esta identidad está dada en función de la atracción física, emocional e intelectual, así como la búsqueda del amor en el mismo género, la admiración al género femenino y la libertad de expresarse por completo:

Siento que la identidad sí es algo básico de cada persona, te define, cambia tu relación con tu entorno y tu forma de desarrollarte con el entorno, de cómo la gente te ve, como tú ves a la gente... cambia tu forma de desenvolverte en el mundo, por ejemplo yo era más retraído y era más tímido, no me atrevía a decir cosas antes de salir [del clóset] y definirme, después de hacerlo me siento más libre, me quité un peso de encima, uno cuando me definí y otro cuando lo supieron mis papás y lo empecé a decir con mis amigos... el sentir la aceptación de la gente, el darte cuenta que no pasa nada, es súper liberador. -Ezequiel

En cuanto a la colectividad gay y el sentido de comunidad, dice estar conciente de su necesidad para exigir igualdad de derechos y representación, así como sentirse parte “por definición”, sin embargo no participaría activamente pues ve peligrosa la pugna por la tolerancia desde la intolerancia que muchas veces estos grupos promueven.

IV.3.3 Movilidad territorial y variabilidad identitaria

Tanto Daniel, nacido en Guadalajara, pero con un periodo prolongado de vida en Los Mochis, Sinaloa, como Josué, originario de Morelia, Michoacán, Ezequiel y Moisés, originarios de esta ciudad, comparten momentos de movilidad en donde largas temporadas fuera de la ciudad por motivos familiares, académicos o laborales les han permitido diferenciar sus marcadores de identificación en torno a su sexualidad. Así, los momentos de inflexión identitaria se sitúan para Daniel en su viaje a Boston, donde ejerció con mayor libertad su sexualidad, tal y como Ezequiel lo relata en sus viajes a Inglaterra y Canadá.

Se trata de trayectorias religiosas amplias a las que se inserta, tras un conflicto inicial, una orientación sexual opuesta a la norma dictada por la religión. Si bien es imposible hablar de un conflicto resuelto en su totalidad, o de una integración completa entre ambas dimensiones de identificación, las descripciones biográficas de los sujetos permiten dar cuenta de las fuerzas, instituciones y cogniciones que determinan las estrategias para adecuar y dar sentido a los distintos elementos de identificación que constituyen marcadores de identidad colectiva.

CAPÍTULO V. INTERPRETACIÓN DISCURSIVA SOBRE LA INTEGRACIÓN DE LAS DIMENSIONES SEXUAL Y RELIGIOSA

*El sentido es conciencia del hecho de que existe
una relación entre las varias experiencias.*
Peter L. Berger y Thomas Luckman

Los resultados del análisis de los discursos y trayectorias de vida, en tanto unidades que incorporan elementos de identificación individual con procesos de identidad colectiva en las esferas sexual y religiosa, permitieron conocer a través de marcadores y emblemas, componentes tanto prácticos como discursivos del ser católico y del ser gay desde subjetividades particulares. Por otra parte, los resultados sobre los procesos de cambio, con modificaciones en las formas de religiosidad a partir de la asunción (autoaceptación) y socialización (salida del clóset) de la orientación gay, dan cuenta de las estrategias de integración empleadas por agentes que reconfiguran prácticas y creencias sobre el ejercicio de su religiosidad y su sexualidad, pues

Es en este proceso de tensión de valoración y juicio entre lo aceptado y lo prohibido, lo permitido y lo tolerado, que se crean espacios, requicios, espacios intermedios que posibilitan la expresión de otras acciones sociales, contrarias, diferentes, opuestas a lo establecido, y hacen plausible la transformación del orden social establecido. (Collingon, 2011, p. 152).

En este capítulo se busca dar un sentido explicativo a la realidad social puesta de manifiesto por sujetos que mediante reconfiguraciones individuales mantienen distintos grados de pertenencia con una estructura institucional identificada por ellos mismos como emisora de mensajes restrictivos sobre su condición sexual como es la Iglesia Católica, creyentes que encarnan una disidencia de los preceptos normativos de la institución y por ello las transgreden, pero desde un silencio que les permite mantenerse cerca de las normas y autoridades institucionales (Figueroa, 2006). Aunque se ha manifestado como resultado de un proceso de integración individual, estas reconfiguraciones se han visto influenciadas por resquicios de comprensión encontrados dentro de la misma estructura eclesiástica. Es importante mantener distancia de un maniqueísmo absoluto hacia una institución tan compleja

como la Iglesia Católica, integrada tanto por una multiplicidad de creyentes como por distintas y muy diversas corrientes de pensamiento hacia el interior de su burocracia jerárquica. El foco de la interpretación, según se ha venido planteando desde el inicio del documento, se encuentra en la conciencia que los sujetos tienen sobre su condición de desobediencia hacia una normatividad institucional que rechazan al saberse por ella condenados.

Las posiciones jerárquicas católicas dominantes en torno a la sexualidad, de las que dan cuenta los sujetos de investigación, se entienden en un marco interpretativo de reflexividad sobre los paradigmas y consecuencias de la modernidad, entre las que se encuentra la noción de de secularización institucional (Blancarte, 1999; Hervieu-Léger, 2008; Rodríguez, 2009) alimentada por una creciente tendencia hacia la generación de sistemas religiosos individualizados (Beck, 2008; Legorreta, 2006). Se trata entonces de discursos discriminatorios, excluyentes y por tanto violentadores del pleno ejercicio de una sexualidad consecuente con el paradigma contemporáneo de reconocimiento de los derechos humanos¹¹.

Para lograr una interpretación sobre las estrategias de integración entre lo sexual-gay y lo religioso-católico en el contexto local contemporáneo a partir de los discursos de los entrevistados, este capítulo profundiza en la forma variable como los marcadores de identificación pueden ser utilizados con fines identitarios determinados y diferenciados, permitiendo apreciar los roles de las instituciones sociales como modeladoras de prácticas y discursos en torno a la propia subjetividad. Esta interpretación se articula desde los hallazgos del rol central de la familia, la interiorización de mensajes condenatorios por parte de la institución religiosa, así como la ubicación del fenómeno en el plano del reconocimiento de la diversidad sexual y su visibilización.

V.1. Marcadores y variabilidad identitaria

El hacer referencia a procesos de integración entre las dimensiones sexual y religiosa de la existencia, refiere necesariamente a un proceso de construcción identitaria que permite, como lo muestran las narrativas biográficas de los sujetos, la articulación de subjetividades dotadas

¹¹ Para una discusión detallada sobre las coincidencias y discrepancias entre el discurso contemporáneo sobre los derechos humanos y las normas que la Iglesia Católica vincula con las prácticas sexuales, consultar a Juan Guillermo Figueroa (2004).

de una multiplicidad de identificaciones donde en este caso se es al mismo tiempo católico, gay, hombre, joven, mexicano. ¿Cuáles son las identificaciones que se privilegian en este proceso relacional?

De acuerdo con la propuesta teórica de Donahoe et al. (2009), la variabilidad identitaria se refiere a los grados de prevalencia de las identidades que se presentan de forma simultánea. Si los resultados expuestos permiten conceptualizar elementos de identificación con las dimensiones religiosa y sexual, es posible hacer una valoración sobre la forma en que éstas determinan la importancia de construcciones identitarias colectivas distintas.

A través de las relaciones semánticas, se puede establecer la forma en que los sujetos eligen, hacen combinaciones o buscan alternativas, revelando posibles relaciones que son importantes dependiendo del punto de vista y las circunstancias particulares (Donahoe, et al. 2009, p. 16). En este sentido se identifican tres tipos de relación semántica entre varias identidades colectivas: en primer lugar la relación puede ser inclusiva o exclusiva, al tratarse de una más general y la otra más particular; un segundo tipo es la relación de contraste, cuando se trata de selecciones mutuamente excluyentes; y finalmente la relación complementaria, cuando dos procesos de identificación ocurren al mismo tiempo con grados distintos de combinación (Donahoe, 2006, p. 17).

De acuerdo con los resultados, este primer tipo de variabilidad identitaria apunta hacia una relación semántica complementaria, donde los procesos de identificación como católicos se combinan en distintos grados con los de la identificación gay. En este sentido, discursos como el de Daniel, católico piadoso, e Isaías, católico de hueso colorado, privilegian en gran medida la identificación católica sobre la sexual.

Por eso soy católico, por eso me considero católico, por eso me gusta la religión, porque que yo sea gay no me define... esa no es la característica principal, es una de las características pero no es la que me define como persona... entonces ¿qué concepto hice en mi cabeza?, el de una persona que trabaja, que además es responsable, quiere a su familia y tiene valores. - Daniel

Me siento parte de la comunidad católica porque es lo que me define, me define más mi fe que mi preferencia sexual, me define más ser mexicano que mi preferencia sexual, soy mexicano y soy católico, no pertenezco a una comunidad gay porque no es lo que me define como persona. Sigo siendo hombre, mexicano y católico siendo gay o no siendo gay. - Isaías.

Además de privilegiar el origen familiar e incluso geográfico y después el religioso como elementos de una definición personal que intentan no determinar en función de su sexualidad, estos argumentos ponen en evidencia cierta cautela, que bien puede ser un indicador de rechazo, con la pertenencia a una noción gay que se opone, quizá en un supuesto imaginario colectivo desde el que articulan su discurso, a una persona con los valores de afecto, trabajo, honestidad, responsabilidad e incluso masculinidad que constituyen sus tipos identitarios ideales, totalmente consecuentes con las enseñanzas del deber ser católico. Aunque complementaria, esta relación semántica da cuenta de los ámbitos de mayor relevancia para la identificación de sujetos que se niegan a perder, en un plano general de autorepresentación, los elementos que los hacen personas frente a características que ellos mismos asocian como negativas.

Por su parte, quienes se asumen con un menor nivel de catolicismo: Ezequiel, guadalupano no practicante; Moisés, seudocatólico mocho; y Josué, católico alternativo; recurren a marcadores de identificación religiosa atribuidos a la costumbre, la tradición y el entendimiento personal, dando paso a una presencia más igualitaria de sus identificaciones en la dimensión sexual. El discurso de estos tres sujetos denota un mayor grado de identificación con una noción de identidad colectiva dentro del ámbito gay, construcción claramente definida en términos de visibilidad, atribuciones de género y capital cultural, compartida por el resto.

Una segunda forma de variabilidad entre las identidades colectivas tiene que ver con los cambios en los significados de sus identificaciones para actores particulares en situaciones distintas. Se consideran para este análisis las variables: relevancia en situaciones sociales, preponderancia a través de diferentes situaciones, y su estabilidad en el tiempo bajo circunstancias cambiantes (Donahoe, 2006, p. 16). Esta variabilidad puede también verse influida por el grado de compromiso que los sujetos desarrollen sobre los marcadores particulares de identidad.

Para el caso de los sujetos de estudio, habrá que valorar la fuerza que en distintos momentos tienen, por un lado las identificaciones con una dimensión sexual y por otro en una dimensión religiosa, para configurarse no sólo a sí mismas, a través de la diferenciación con otras, como en todo proceso identitario, sino también el rol que llevan a cabo para integrarse como parte de una identidad individual conformada por muchas otras esferas de la vida.

En este sentido, se identifican tres situaciones específicas donde habría consenso entre los discursos de los sujetos sobre las diferencias de significado dependiendo de las circunstancias. En primer lugar, en sus historias de vida focalizadas se distinguen claramente los procesos de identificación como miembros de una familia, una religión y una orientación sexual. El orden de aparición no es arbitrario, pues corresponde a los niveles de importancia que los sujetos asignan, a través de sus marcadores identitarios, a las dimensiones de su existencia. Se trata entonces de miembros de una familia (hijos, hermanos), que se identifican como católicos y que además se autodenominan gays dada su orientación sexual.

Si bien es ésta la forma como dicen reconocerse en su cotidianidad, cuando se presentan situaciones dentro del círculo familiar en donde es necesario abordar temáticas relativas a la esfera sexual, se acude a una articulación discursiva donde los marcadores religiosos se ven reducidos ante la primacía de los marcadores en torno a la orientación sexual. Un claro ejemplo de esta adecuación en el discurso es la salida del clóset con su familia, donde el sujeto debe representarse a sí mismo como portador de los marcadores de identificación que considera consecuentes con su orientación sexual, independientemente de sus otras características. Al salir del clóset, como lo refieren los sujetos en su discurso, prima la identificación con marcadores de una identidad colectiva basada en la orientación sexual, de la que sin embargo se debe ser cuidadoso para desmarcarse de aquello con lo que no hay un vínculo de identificación, o bien, que podría implicar rechazo por parte de los interlocutores, en este caso la familia nuclear. Intervienen aquí la comunicación de elementos como el asegurar que no sufrieron episodios de ataques sexuales en la infancia (Ezequiel, Moisés), la referencia hacia la felicidad en pareja con otro hombre como ideal de vida (Daniel, Ezequiel, Josué, Abraham), la distancia con formas de performatividad de género distintas a la masculinidad al menos en apariencia común a todos los sujetos, e incluso la total apertura sobre su vida sexual con el objetivo de aclarar dudas y obtener un resultado de aceptación.

Un segundo orden circunstancial tiene que ver con los grupos amistosos, donde generalmente es el aspecto religioso el que termina relegado sobre aquellos procesos de identificación que vinculan al sujeto con un grupo particular de amigos. Aquello que se reconoce como marcador de pertenencia a la colectividad amistosa no está, salvo en el caso del grupo de espiritualidad alternativa de Josué, determinado por marcadores religiosos. Los grupos amistosos principales en tanto núcleos de socialización y referencia en las trayectorias

de vida analizadas tampoco están definidos para la mayoría de los sujetos por marcadores sexuales compartidos, sin embargo, todos tienen algún grupo donde el marcador común es la no heterosexualidad, situación que coloca a los marcadores sexuales de identificación incluso por encima de los religiosos al momento de establecer vínculos de socialización.

En este segundo ejemplo, la poca visibilidad de los marcadores religiosos como elemento legitimador en la vida social de los sujetos aporta una evidencia adicional hacia el carácter individual y privado que la identificación religiosa tiene en la vida de los sujetos. Fuera del vínculo familiar, donde se recurre a marcadores de identificación religiosa como formas de articulación y pertenencia de mayor peso que las sexuales, el elemento religioso funciona, aunque desde el discurso se intente plantear lo contrario, a un nivel individual de índole reflexivo.

Finalmente, la interacción con una pareja puede ser una de las situaciones donde mayor densidad adquieran los marcadores de identificación sexual, que no tendrían por qué ser relegados. En el caso de esta investigación, las identificaciones religiosas en presencia de parejas o parejas potenciales varía enormemente, pues si bien todos los entrevistados manifestaron deseos de parejas afines en el plano religioso, segmentos más contundentes de su discurso dan evidencia de prácticas amorosas desvinculadas del plano religioso.

En estos términos, sería quizá más apropiado referirse a procesos de interacción entre las identificaciones de las dimensiones sexual y religiosa que al predominio permanente de alguna referencia colectiva. La identidad y sus procesos, como se ha hecho hincapié, son de carácter móvil e incluso, se podría decir, tienen relación con la temporalidad de los distintos elementos y actores significativos en la trayectoria de vida. Si para el caso de la vida amorosa y la religión, se considera en términos temporales la llegada de actores (parejas) a una trayectoria de vida previamente construida y por tanto establecida bajo lógicas de identificación determinadas, parecería que el nuevo actor no tendría por qué ser consecuente con los marcadores previamente adoptados.

A diferencia de las relaciones establecidas en el núcleo familiar, los itinerarios amorosos parecen no requerir independencia en cuanto a la mutua identificación con referentes religiosos o espirituales. Visto desde una forma temporal, la prevalencia de la identificación religiosa tiene entonces más que ver, desde el ámbito de la socialización, con el mantenimiento de un orden inherente a la trayectoria religiosa, que como se ha dicho resulta paralela a la vida

misma, o en todo caso, con un proyecto de realización que una vez más queda destinado a procesos de subjetividad individual. No es entonces la espiritualidad compartida un requisito para los vínculos de pareja, como sí lo es para mantener el vínculo de pertenencia al sistema familiar.

V.2. Centralidad de la familia

Al haber sido socializados desde el nacimiento en un ambiente católico, las trayectorias religiosas de los seis sujetos arrancan, en sentido temporal, paralelas a la trayectoria general de sus vidas. Esta característica central para la conformación de los procesos de identificación como católicos está definida en primera instancia por los padres y tiene como referente emblemático el rito del bautismo en los primeros meses de vida. Sin embargo no es únicamente la intersección de las familias, en tanto institución de formación en los aspectos religiosos y procuración de las prácticas sacramentales iniciales, lo que la vuelve un elemento central para la explicación sobre la forma en que se da sentido a la intersección entre las dimensiones religiosa y sexual.

La centralidad de la familia en este caso está determinada por el grado de prevalencia de la unidad familiar en el discurso de los sujetos, resultado que coincide con estudios centrados en población gay de origen mexicano socializada en ambientes católicos (García, Gray-Stanley y Ramírez-Valles, 2008). En esta investigación se advierte la presencia central de una madre religiosa que durante la reconstrucción biográfica figura como referente en términos de educación religiosa, así como de vinculación entre el sujeto y dos esferas institucionales: la Iglesia Católica y el resto de la familia, tanto nuclear como extendida. La madre es representada como el actor más significativo en cada uno de los episodios biográficos. Además de ser considerada sujeto de sufrimiento ante la orientación sexual abiertamente asumida de sus hijos, que ellos suponen contraria al deseo materno determinado por un modelo de moral sexual tradicionalmente católico, la madre se coloca como un referente emocionalmente cercano en la convivencia cotidiana durante el curso de la trayectoria de vida.

Siguiendo la clasificación básica que se ha propuesto sobre marcadores de conflicto en dos planos, por un lado el de orden individual o estrictamente privado, y por otro el de orden social situado a partir de la comunicación e interacción, las primeras situaciones de conflicto

individual están dadas por la angustia con respecto a las reacciones familiares. Al narrar estas situaciones de conflicto, analizadas y sobrellevadas desde el silencio del secreto inicial en torno a la orientación sexual, los discursos de los sujetos dan cuenta de sentimientos de incertidumbre, culpa, confusión y aceptación que podría decirse, definen en gran medida la forma en que lidiarán, en un segundo momento de apertura y socialización, con esta problemática.

Además del rol privilegiado de la madre en el discurso de los sujetos, las familias tanto nucleares como extendidas, son colocadas en un nivel de trascendencia siempre ligado a formas de aceptación, creencias y prácticas compartidas, así como de un apego constante. En el caso de las familias nucleares, su importancia se vuelve central al reconstruir la salida del clóset, claramente dividida en al menos tres momentos diferenciados: la revelación ante (o descubrimiento por parte de) los padres, ante el resto de la familia, y ante los grupos de amigos.

Esta distinción en tres momentos es consecuente con lo que establece Marina Castañeda (2006) al referirse a los procesos de autoaceptación y socialización de la orientación homosexual, donde se identifica un proceso gradual que va de lo sencillo a lo complicado. De acuerdo con esta tipología, lo más complicado, dadas las expectativas construidas a lo largo de la vida, es decírselo a los padres, por lo que se acostumbra dejarlo para el final. Dada la necesidad psicológica de una red social de apoyo para dar este paso (Castañeda, 2006; Vargas-Trujillo, et. al., 2003) los núcleos amistosos suelen ser los primeros a los que se comparte la información, dejando en un punto intermedio a miembros del resto de la familia como posibilidad para tener “algunos aliados seguros antes de abrirse frente a los padres” (Castañeda, 2006, p. 91).

En el caso de esta investigación, las conformaciones familiares y la centralidad de la familia nuclear en la proceso de construcción identitaria han sustentado procesos de salida de clóset que si bien se distinguen bajo la tipología señalada, modifican el orden en lo referente a lo familiar. En todos los casos los primeros con quienes se ha tenido un acercamiento es un grupo reducido de amigos cercanos, como un momento de apertura y confesión para amigos con una trayectoria de varios años (Ezequiel, Isaías, Moisés), o como un asunto circunstancial y evidente con amistades más recientes o fundadas en un marcador de identificación sexual común (Daniel, Josué, Abraham). En un segundo momento aparece la familia, con una salida

del clóset en la que salvo Isaías, quienes tienen hermanos tuvieron un primer acercamiento con ellos antes de hablar con sus padres (Daniel, Moisés, Abraham).

En estas circunstancias, de acuerdo con las investigaciones que refieren Vargas-Trujillo et. al (2003) en cuanto a las variables psico-sociales asociadas al grado de aceptación de una orientación no heterosexual, juegan un papel fundamental las posibilidades que tenga el individuo de percibir que la familia lo acepta y apoya su orientación sexual, así como de tener alguna afiliación religiosa.

Estas relaciones sociales primarias, a la manera de Couche (2006), influyen activamente en muchas de las decisiones que sobre los procesos de identificación hacen los sujetos. Partiendo de postulados teóricos fundamentados en la capacidad de elección de los actores, las referencias discursivas a sus unidades familiares hacen evidente el peso que tienen las familias en la composición contemporánea del mundo social, tanto a nivel institucional como a nivel individual.

A pesar de las distintas conformaciones familiares (padres casados o divorciados, madre soltera, hijos únicos, cantidad de hermanos, cercanía de la familia extendida), y de los grados de movilidad territorial o independencia económica de los sujetos, no se presentan casos de rupturas familiares. Los vínculos familiares permanecen, demostrando una solidez en términos de cohesión institucional que resulta consecuente con los valores católicos desde donde se han construido como eje central de la vida de sus miembros.

El lazo primario con la unidad socializadora de origen se mantiene como uno de los elementos proveedores de sentido más sólidos en la reconstrucción biográfica de los sujetos. Tal fortaleza en los lazos familiares puede considerarse como uno de los factores determinantes, el único del que se tiene registro de forma tan precisa y contundente, de las formas en que se resuelve la intersección entre las dimensiones sexual y religiosa en las trayectorias de vida.

Los lazos de socialización primaria, como son las relaciones familiares surge entonces como elemento principal de una estrategia de integración entre las dimensiones sexual y religiosa basada en la aceptación de la orientación sexual y el rechazo tanto hacia preceptos negativos de la sexualidad, como hacia la institución oficial, para centrare en una práctica personal de acuerdo a las necesidades individuales (Yip, 2000; García, Gray-Stanley, y Ramírez, 2008; Mitchell, 2009; Rodríguez y Ouellette, 2000).

Siguiendo a Mafessoli y sus estrategias identitarias, es posible vincular la construcción de procesos de identificación religiosa en términos del grupo familiar, es decir, mantenerse unidos, pese a las diferencias y desacuerdos que implica la comunicación de una orientación no heterosexual, en el ámbito de la religiosidad. Tras recrear los rituales históricamente compartidos en familia en el ámbito religioso, así como una cercanía física con sus padres, elemento común a las trayectorias analizadas, la reflexión hecha por Isaías sobre su relación familiar ejemplifica el valor discursivo de las estructuras primarias de socialización en los referentes religiosos y sexuales:

“Mi papá dice que me ama con todo su corazón, me queda muy claro que sí me ama pero no acepta el hecho... No es ningún problema que yo sea gay, lo que les duele es que ya no cumplo las expectativas que ellos tenían planeadas para mí... yo un día le dije a mi mamá: es una lástima que yo no cumpla tus expectativas pero triste noticia, tampoco ustedes cumplieron las mías como padres, y así los quiero, yo también tenía muchas expectativas de mi papá y de ti, no las cumpliste, yo tampoco, no tiene nada de malo, me hubiera encantado que fueras diferente, pero en eso consiste también el amor y eso se aprende en la religión católica, en aceptar, la mejor palabra que puede definir a un católico es aceptar: aceptar a las personas, aceptar las situaciones, aceptarse a sí mismo”.

Esta articulación, donde se vincula el estado de la relación familiar con el cambio de expectativas y proyectos de vida futuros resultantes de un episodio como la salida del clóset, es consecuente con otros rechazos experimentados por Ezquiél al escucharle a su madre que su principal preocupación era que se iba a ir al infierno, o por el mismo Isaías, cuando su madre cuestionó el tipo de ejemplo que daría a su ahijada dado su estilo de vida.

Al sustentar sus decisiones y acciones en un discurso donde el amor hacia los demás es eje rector, los sujetos replantean enseñanzas católicas como el perdón, la aceptación y la compasión desde su posición de desventaja ante modelos normativos que más allá de estar institucionalizados, son visibles en las prácticas y discursos de su entorno cotidiano. El pasaje narrado por Isaías con referencia a su mamá y la falta de un cumplimiento mutuo de expectativas coloca, como en pocos momentos de los discursos analizados, al sujeto en una verdadera posición dialógica donde además de ser una víctima de la incomprensión, es un miembro más de un sistema dinámico al que también pertenece de forma participativa, afectiva y emotiva.

A diferencia de los reportes de investigación sobre el fenómeno gay en Guadalajara, que no contemplan el elemento religioso, los lazos de socialización son más fuertes con la familia que con grupos amistosos dentro o fuera de la socialización no heterosexual

(González, 2003; Marcial, 2009). En estudios centrados en la sociabilización entre individuos integrados en comunidades de socialización basadas en el componente de la orientación sexual, o bien dentro de la historia del activismo LGBTTTI en la localidad, el componente familiar es reportado como un factor problemático al implicar rechazo y falta de aceptación, muchas veces contribuyendo a la precarización de la vida de sujetos que han asumido una condición sexual no heterosexual. En estos contextos, normalmente vinculados a estratos sociales populares, la pertenencia a grupos de pares en torno a la diversidad sexual y sus condiciones de exclusión se vuelve fundamental. De acuerdo con estos estudios, el elemento religioso adquiere relevancia en la vida de los sujetos cuando la institución cumple la función de refugio material, más que espiritual, ante tales condiciones de precarización.

V.3. Reconocimiento de la diversidad, visibilización y movimiento institucional

Uno de los principales hallazgos de la investigación tiene relación con el contexto, al que este trabajo busca abonar, de lucha por el reconocimiento de la diversidad sexual desde el ámbito de la lucha contra la discriminación y el reconocimiento pleno de derechos, entre los cuales destaca el de la visibilidad pública de las manifestaciones, prácticas y discursos relacionados con la no-heterosexualidad. Crucial para la reconstrucción de las trayectorias de vida de los sujetos, resultó el tema de la visibilidad en el ámbito de la orientación sexual.

Si bien es cierto, los procesos de aceptación, comunicación y socialización de la orientación homoerótica pasan por una etapa de salida del clóset muchas veces dolorosa, esto no significa que los sujetos que responden a los procesos de identificación anteriormente expuestos estén buscando una visibilidad integral de su orientación sexual. Una vez asumidos como gays y habiendo compartido su condición con los depositarios de sus vínculos afectivos más cercanos, el comunicar su no-heterosexualidad en planos externos a los círculos primarios de socialización no resulta de interés para los sujetos.

Iniciada de forma voluntaria o involuntaria, la salida del clóset constituyó para los sujetos una fase problemática en distintos grados, cuyos resultados han sido satisfactorios en términos de comunicación y honestidad hacia quienes ocupan un lugar significativo en sus relaciones afectivas. Más allá de las dificultades en los procesos de aceptación por parte de las familias, la investigación nos coloca ante un fenómeno de movimiento dentro de los valores familiares y religiosos. Los sujetos, junto con sus familias, permanecen en un entramado

religioso caracterizado por una combinación de marcadores de identidad donde domina la presencia de valores identificados con un sistema moral judeocristiano, desde el cual se entiende la vigilancia, personal y divina, sobre el actuar cotidiano. Este entramado se nutre también de prácticas religiosas donde conviven rituales colectivos institucionalizados (asistencia a misa, festejos religiosos) con acciones individuales dotadas de valor espiritual (oración, apego a imágenes religiosas), así como de dogmas católicos (existencia de un dios omnipresente bajo la estructura de la trinidad, creencia en la figura de la virgen, santos y milagros), con distintos grados de reinterpretación (atributos de la divinidad, adaptación de valores normativos y la jerarquía religiosa) en contacto con creencias de otros sistemas espirituales o filosóficos. Si bien la resultante de estas combinaciones permite a los sujetos mantener vínculos profundos tanto en los ámbitos sociales como en los de orden religioso y espiritual; la sola noción de la orientación (y práctica) sexual no heterosexual, coloca a sus familias en un proceso doble, al menos en el ámbito reflexivo: permanencia y movilidad en cuanto a marcos de valoración y referencia.

Independientemente de los procesos de familiares y amigos con quienes “se sale del clóset”, parecen ser los mismos sujetos quienes desde sus discursos advierten objetivos de visibilidad controlada, manteniéndose alejados de las manifestaciones públicas de la homonormatividad que supone, en el contexto local, la pertenencia a lo que se ha denominado Comunidad LGBTTTI, que en términos de los sujetos de investigación se trata de un colectivo con el que no se sienten identificados en su totalidad, salvo por la característica compartida de la orientación no heterosexual.

Más allá de los desacuerdos con la parte visible de una ‘comunidad’ centrada en la lucha por la igualdad y la performatividad, el discurso de no-identificación de los sujetos se nutre de un rechazo claro y tajante hacia cualquier forma de reinterpretación o performatividad de género distinta a la de la dicotomía hombre-mujer que da origen al sistema sexo-género en el que se ha desarrollado la sexualidad occidental (Connell, 2002, Collignon, 2010). Este sistema implica una noción, tanto de lo femenino como de lo masculino, incorporados en la construcción de las identidades de hombres y mujeres a través de subjetividades y prácticas que constituyen un sistema social patriarcal (Olavarría, 2000) donde están claramente diferenciadas, en tanto opuestos de un sistema binario, características que buscan unificar la experiencia amorosa, sexual y reproductiva de las personas.

Al defender y encarnar una forma particular de ser hombres, anclada en sistemas tradicionales que no tienen interés en desafiar, salvo por el ejercicio de su sexualidad, los sujetos de estudio dicen atribuirle a la sexualidad un grado de menor importancia en sus procesos de construcción identitaria frente a otras esferas de la vida. Esta formulación constituye quizá la mayor contradicción en un discurso que sostiene que es la religión y no la sexualidad lo que los define. Sin embargo, una vez asumida la orientación gay, es la dimensión religiosa la que tiene que ser adaptada y reformulada en aras de congruencia y sentido con la práctica de una sexualidad plena. Sus discursos dan un peso mayor a una identificación religiosa heredada desde la cuna que a una sexualidad estigmatizada, cuando en la práctica no están dispuestos a negociar la esfera de su sexualidad a partir de la pertenencia religiosa, como sí lo hacen en el sentido inverso.

Se trata entonces, de una conformación identitaria basada en procesos de interacción entre las identificaciones de las esferas religiosa y sexual que desafía, por un lado, la tradición normativa de la Iglesia Católica, y que al mismo tiempo, rechaza formas alternativas de performatividad de género y sexualidad. El consenso entre los discursos de género de los sujetos, enarbolando nociones dominantes de masculinidad, salvo por la orientación sexual, con las implicaciones de invisibilización para las múltiples alternativas sexuales, parece favorecer un discurso discriminatorio que legitima la invisibilidad de la diversidad sexual.

En sentido estricto, esta postura ideológica es congruente con el código moral que los sujetos parecen privilegiar, aquel que consiste en no mentir, vivir plenamente su sexualidad, buscar aceptación de sus seres queridos y reproducir los preceptos de la normatividad católica, salvo en el plano de sus prácticas sexuales. Desde esta perspectiva, el objeto de estudio de la investigación, la integración entre las esferas sexual y religiosa de sujetos con orientación homoerótica, se puede entender, desde la reorientación de las prácticas religiosas y la reinterpretación doctrinal, como el resultado de un esfuerzo por reivindicar su práctica sexual en tanto único elemento alejado del modelo normativo de sexualidad. Al apegarse de forma insistente a las nociones del amor monógamo de pareja, al menos en el plano ideal, y reproducir discursos hegemónicos e incluso discriminadores sobre la noción de lo masculino en todos los planos exceptuando el de la práctica sexual y la reproducción, es posible decir que se trata de un proceso de reproducción de esquemas más vinculado a la cercanía con el modelo

normativo, que a la ruptura de éste mediante la exigencia de inclusión o reconocimiento, en la totalidad de su persona, como miembros de un sistema de feligresía.

Es posible entonces diferenciar esta situación, la de varones católicos con orientación abiertamente gay de otras conductas sexuales penalizadas por la Iglesia Católica, situaciones que también se encuentran fuera del modelo reproductivo, heterosexual, monógamo y matrimonial de la doctrina católica. A diferencia de prácticas como el sexo prematrimonial, los embarazos fuera del matrimonio y el mismo sexo entre esposos sin fines reproductivos, el caso de estos sujetos se ubica al centro de una serie de tensiones no existentes para otros grupos. Aún en casos donde la práctica sexual heterosexual no es consecuente con los fines reproductivos, a quienes incurren en estas faltas no se les exige una privación absoluta de los actos sexuales para ser aceptados dentro de la comunidad de fieles, como ocurre, en el discurso oficial, con las orientaciones homoeróticas. Quizá esta prohibición tenga más relación con la que es impuesta sobre quienes eligen, siendo esta condición de elección la mayor diferencia, una vida religiosa y consagrada cuyos preceptos incluyen la castidad; y aunque existen tanto investigaciones académicas como de denuncia periodística sobre las distintas prácticas sexuales en la vida conventual, monasterial y hacia dentro de las estructuras diocesanas de la Iglesia Católica, más allá de la discusión sobre la pertinencia contemporánea de los votos de castidad, se trata de una desobediencia a códigos normativos conscientemente aceptados, además de constituir sistemas de prácticas clandestinas llevadas a cabo en su mayoría desde el silencio y el ocultamiento.

Esta investigación aborda los sentidos construídos desde la experiencia sexual y religiosa de sujetos que ejercen una sexualidad que saben condenada por la normatividad de un sistema de códigos morales del que no se desmarcan por completo pero adaptan a su necesidades individuales. A pesar de que los grados de visibilidad con que ejercen su orientación sexual son más bien limitados, lo hacen de forma abierta en el sentido de ser honestos ante sus círculos sociales más cercanos, e incluso en algunos casos, con miembros de la misma jerarquía religiosa.

Por otro lado, tampoco están de acuerdo con la alternativa más visible y ‘normalizada’ de disidencia sexual, pues no se sienten identificados, mucho menos partícipes, de grupos organizados en colectivos de expresión artística, de producción intelectual o de lucha política a favor de la igualdad de derechos desde la diversidad sexual. Particularmente, condenan

enérgicamente la visibilidad performativa de construcciones ambiguas de género que no correspondan a los roles mujer-femenino y hombre-masculino, desde una perspectiva tradicional, heteronormativa y patriarcal consecuente con el discurso católico. Así, los mensajes estigmatizadores y discriminadores a los que constantemente se ven expuestos son muchas veces interiorizados, reaprehendidos y reproducidos contra quienes consideran distintos e inferiores dada su apariencia, identificación de género o incluso, condición socioeconómica.

No debe perderse de vista la dimensión socioeconómica del análisis, pues la investigación da cuenta de un grupo de individuos con características demográficas, de consumo cultural y de posición económica homogéneas y privilegiadas. La realidad social que esta investigación presenta da cuenta de un fenómeno particular en términos de género, edad y clase, elementos centrales para la construcción de sentido sobre la subjetividad en los planos individuales y para el análisis cultural desde la perspectiva de la investigación social.

Se trata de sujetos que en algunos momentos se han sentido víctimas de discriminación institucional por parte la Iglesia Católica, ante la que han reaccionado reorganizando sus anclajes religiosos de forma que este rechazo esté cada vez menos presente en su cotidianidad. Víctimas de una violencia simbólica que logran desestimar a través de los mecanismos propios de un proceso de individualización de las creencias caracterizado por el rechazo hacia los aparatos institucionalizados de la religión, se desenvuelven en contextos donde ocupan una posición de vulnerabilidad mínima en términos económicos, políticos, educativos, laborales o de origen étnico.

Estos sujetos se desmarcan de un rechazo institucional que aunque pesa, no los coloca como sujetos vulnerables y logran colocar el dolor que este rechazo implica como un asunto particular de su individualidad al que no dimensionan en tanto problema social o condición comunitaria. Su construcción de sentido funciona entonces como una reafirmación de la pertenencia al orden establecido, es más importante pertenecer que disentir. Mantienen la pertenencia con sus lazos sociales primarios: grupos de amigos (afines o incluyentes sobre su condición sexual), sistemas familiares (nucleares, pocas veces extendidos), comunidades de fe (New Age, grupos religiosos); al mismo tiempo que posibilitan la proyección, desde su condición de privilegio, de un proyecto de vida satisfactorio en términos afectivos, económicos y de socialibilidad.

Además, al no verse afectados más allá del ámbito simbólico del que se desmarcan, no se trata de sujetos, mucho menos una colectividad, que intente modificar, cambiar o rechazar activamente el status quo de la institución a la que dicen seguir perteneciendo así sea únicamente desde el ángulo más libre de la feligresía.

Se trata además, por edad, de jóvenes de una generación que ha sido testigo de los cambios y las discusiones en torno a temas de diversidad sexual, derechos sexuales y reproductivos, una generación que sin necesidad de pertenecer activamente a los movimientos de reivindicación social o de extrema visibilización de la diferencia, disfruta de cierta forma de los grados de aceptación y normalización propios de la Guadalajara contemporánea, resultado de los movimientos de visibilización no heterosexual que dieron inicio en los años ochenta (González, 2003).

CAPÍTULO VI. CONCLUSIONES

*Yo creo en un Dios que ama, no discrimina;
que comprende, no excluye; que crea, no destruye;
que escucha, no da la espalda.
@gaycatolico*

¿Cómo entiende un creyente su condición sexual cuando ésta se encuentra fuera del modelo normativo impuesto por su religión? ¿Cómo dar sentido, desde la juventud, a ser simultáneamente católico y gay? ¿Cuáles son las creencias y las prácticas religiosas de quienes se encuentran en esta situación? ¿Implica esta condición un conflicto para quienes la viven? De ser así, ¿existe la posibilidad de resolverlo? ¿Podemos hablar de gays católicos? ¿católicos gays?

A través de la reconstrucción de trayectorias de vida centradas en los planos religioso y sexual, así como del análisis de discursos provocados bajo la técnica de la historia de vida focalizada, es posible concluir que para una serie de jóvenes varones que se identifican como católicos y gays en la ciudad de Guadalajara, la orientación no heterosexual irrumpe como factor de desestabilización en una trayectoria de vida católica, a la cual logran integrar su condición sexual.

En este proceso de integración entre las esferas sexual y religiosa, se presentan una serie de anclajes que permiten describir los elementos de identificación desde los que se construye la noción de identidad individual, en el plano subjetivo, así como la forma en que estos marcadores y emblemas configuran los procesos de identificación, en tanto pertenencia y membresía con identidades colectivas.

Desde la dimensión religiosa, aparecen elementos de identificación en los ámbitos de las creencias, las prácticas y los discursos sobre asuntos de orden moral y familiar. Al vincular creencias y prácticas propias de la doctrina católica con discursos relacionados con la tendencia *New Age* centrada en un orden energético universal, los sujetos hacen referencia a un dios personal, a la manera de Beck (2006).

A nivel de las creencias, destacan como marcadores de identificación católica dogmas tales como la creencia en un dios único, omnipresente, omnipotente, erigido en una divina

trinidad integrada por un padre, un hijo con forma humana, Jesús, y un espíritu santo; la existencia de figuras con poderes sobrenaturales como María, la virgen madre de Jesús, los santos y ángeles. A estas creencias se añaden nociones de paz, bienestar universal a partir del comportamiento individual, equilibrio energético, reencarnación y karma, ajenas a la tradición de pensamiento cristiano.

Entendidas como parte de un sincretismo que reúne las características de la religión individualizada de Beck, las creencias encuentran también un vínculo híbrido en las prácticas religiosas, donde el cumplimiento de los sacramentos aparece como un deber social cuestionado a partir de la adolescencia; la oración, en forma de conversación o a través de rezos aprendidos, como una costumbre cotidiana, asociada al reclamo, la búsqueda de respuestas y la solicitud de favores o milagros. La presencia de emblemas en forma de medallas, crucifijos, rosarios e imágenes donde se aparecen símbolos y personajes destacados constituyen una de las prácticas más arraigadas que definen el ser católico dentro de la cotidianidad. Además de ser portados en el cuerpo de los sujetos, algunos emblemas son visibles en espacios físicos como la vivienda y el automóvil, convirtiéndose en objetos simbólicos proveedores de cercanía con lo divino, en tanto recordatorios de fe, instrumentos de protección y una especie de medio de comunicación para la oración.

La práctica de rituales como el ayuno, la asistencia a misa, la confesión y la comunión se identifican como áreas problemáticas de la propia identidad como católicos, al tratarse de situaciones de profundo valor tanto individual como colectivo, donde se confrontan las ideas sobre la salvación, el pecado y la culpa, atribuidos siempre a conductas distintas a las propias de la dimensión sexual. Estos enfrentamientos desencadenan distintos grados de involucramiento que van desde el abandono de las prácticas hasta la adaptación, por ejemplo, al comulgar sin cumplir el requisito previo de la confesión.

A nivel de los discursos, la identificación católica se nutre de nociones normativas sobre la composición familiar y las relaciones de pareja, contenidas en gran medida en los valores ideales manifestados como visión a futuro. Independientemente de la orientación sexual, es claramente identificable un discurso donde la monogamia, la unión familiar y las relaciones de convivencia matrimonial son consideradas como modelo en el rubro afectivo-sexual.

Otro plano de identificación como católicos se ubica en los discursos sobre la Iglesia Católica y su jerarquía institucional. En este sentido, la pertenencia institucional en distintos grados de cercanía que van desde la educación en escuelas de inspiración o dirección religiosa hasta la membresía activa en comunidades parroquiales, actúa como un elemento de legitimación, basado en la experiencia, de la distancia adoptada en relación con la jerarquía. Quienes más cercanos han estado a la jerarquía institucional, se dicen conocedores de su funcionamiento, además de atribuirse conocimientos especializados que sustentan las bases de sus procesos de individualización. Independientemente de los grados de involucramiento institucional, uno de los marcadores de identificación más claros hacia una forma particular de catolicismo tiene lugar en el distanciamiento crítico de la jerarquía eclesiástica como institución reguladora y obsoleta, dotándola de características humanas que van desde la equivocación hasta la avaricia, razones por las que se vuelve plausible separarla de la divinidad que sustenta la base de sus creencias.

En la dimensión sexual, los marcadores de identificación hacia una colectividad ‘gay’, están integrados por prácticas sexuales, afectivas y de convivencia; los discursos sobre género y sexualidad en los planos individual y colectivo; así como emblemas propios de un estilo de vida diferenciado ligado en gran medida a capacidades adquisitivas en los planos económico y cultural.

Aunado al reconocimiento del deseo y actividad homoeróticas en el plano sexual, las prácticas que sustentan el anclaje identitario hacia ‘lo gay’ tienen relación con la dificultad para establecer una vida en pareja a la que se aspira, además de relaciones de convivencia frecuentes con al menos un grupo establecido a partir de la identificación colectiva gay. Relacionada con estas prácticas se encuentra la asistencia, no exclusiva, a lugares de recreación identificados como dirigidos hacia, o en todo caso amigables con, la diversidad sexual: bares, centros nocturnos, galerías, eventos específicos. Constituido por una serie de prácticas, un momento crucial de identificación en las trayectorias de vida es la salida del clóset, elemento compartido y fundamental para el entendimiento tanto de la aproximación subjetiva, como de la socialización de la orientación sexual.

No obstante, al igual que en los marcadores discursivos, gran parte de los elementos de identificación son visibles a través de la diferenciación y la no-identificación, es decir, aquello que no se es, a donde no se pertenece. En este sentido, constituye un marcador de

identificación el distanciamiento hacia formas hiperrealistas de visibilidad emblemática de cualquier condición de ambigüedad de género o disidencia sexual, entendida como una serie de prácticas discursivas encaminadas hacia la desestabilización intencionada de los modelos heteronormativos y de binariedad de género. Al no pertenecer a colectividades feminizadas o de condición de género ambiguo, la identificación clara es con el grupo de los varones, desde una masculinidad de origen dominante con particularidades muy específicas en los ámbitos de la sensibilidad, el cuidado personal y las posibilidades de expresión emocional. También como parte de las identificaciones por contraste, es visible una clara separación de la colectividad LGBTTTI, diversa por sí misma, en la que han encontrado cabida los grupos de activismo desde distintos frentes de la lucha por el reconocimiento pleno de los derechos humanos de quienes se ubican fuera de la heteronormatividad.

En cuanto a los discursos referentes a la dimensión sexual, se presentan, en distinto grados, nociones de estilo de vida, basadas en marcadores como el ingreso económico, la posición social y la acumulación de capital cultural como constituyentes de una categoría ‘gay’ con la que se mantienen procesos de identificación. En este sentido, los modelos expresados como deseables a futuro cuentan con los rasgos propios de un modelo ‘gay’ que bien puede corresponder a una visión mercadológica, aquella que busca replicar la relación de pareja tradicional, si bien con integrantes masculinos, en los planos emocional y social, con el beneficio de un ingreso mayor dado por la falta de hijos, al menos en un principio, y un ritmo de vida determinado por el consumo en rubros como la moda, el turismo y el cuidado personal.

La obtención de estos marcadores y emblemas en procesos de identificación hacia la construcción identitaria permiten, como lo señala la plataforma teórica, ver cuáles son las áreas del entramado social donde las conformaciones identitarias encuentran sus bases, logrando explicar con ello cuál es la relevancia de los distintos actores, individuales e institucionales, así como de sus relaciones, en la construcción de sentido que de sus propias condiciones elaboran sujetos particulares en un marco social.

Siguiendo esta línea de pensamiento, resultaría poco útil, si acaso posible, establecer los lineamientos desde los cuales se construye una única identidad ‘católico-gay’ o ‘gay-católico’, pues atendiendo a los mismos postulados críticos sobre la identidad, se trata de un concepto problemático en tanto unidad totalitaria, esencialista y con intención estabilizadora.

El caso particular de la ‘identidad sexual’ como opción teórico-metodológica implicaría del mismo modo dificultades mayúsculas al combinar elementos como el género, la sexualidad, la clase, y como esta investigación ha querido hacer notar, la religión, en la conformación de colectividades diferenciadas.

Una vez consideradas las principales categorías donde se han situado los hallazgos, así como las implicaciones teóricas del estudio, se presentan conclusiones puntuales directamente relacionadas con los elementos que guiaron la investigación.

De acuerdo con la reconstrucción de trayectorias de vida y el análisis a los discursos que sobre su religión y su sexualidad elaboran un grupo de jóvenes habitantes de Guadalajara, pertenecientes a un extracto social privilegiado al menos en términos de formación educativa y poder adquisitivo, que se identifican como católicos y como gays, es posible decir que integran su orientación sexual a su trayectoria religiosa mediante recursos de individualización de creencias, adaptación de prácticas y reconfiguración de discursos en torno a lo divino y lo sexual.

Estos procesos de integración son visibles a través de las formas en que dan sentido a su pertenencia a los ámbitos ‘gay’ y ‘católico’, entendidos como indicios de construcciones de identidad colectiva, con distintos grados de variabilidad desde la perspectiva subjetiva. En este sentido, los perfiles identificados muestran niveles de prevalencia donde la dimensión religiosa, directamente ligada a los vínculos familiares, tiene un peso mayor que la dimensión sexual. Si bien los grados de apego a marcadores y emblemas tanto religiosos como sexuales varían, resulta claro que se trata de sujetos que son, tanto por autoidentificación como por la composición temporal de su propia trayectoria, primero católicos y después gays. A pesar de este ‘orden de aparición’, donde la trayectoria católica es inherente al origen mismo de la vida, los discursos que privilegian la identificación religiosa sobre la sexual no ocultan los procesos de adaptación donde el marcador religioso central, ser católico, se ve afectado por la condición sexual, vista como irrupción desde el enfoque temporal. En términos de identificación, es el marcador religioso el que se adapta a la orientación sexual tras un proceso de cuestionamiento y reconstrucción de sentido, aún cuando esta dimensión no es considerada un marcador distintivo de identidad.

Los sujetos resuelven entonces el conflicto que implica enfrentar una orientación sexual distinta a la que marca el modelo normativo de un sistema religioso al que desean

seguir perteneciendo a través de una integración donde confluyen creencias, prácticas, rituales y nociones individuales sobre lo sagrado, lo cristiano y lo sexual. Estas nociones discursivas están fuertemente vinculadas a la permanencia de un orden familiar que se busca preservar, tanto a nivel individual como colectivo. Una vez asumida y socializada la orientación ‘gay’, la pertenencia religiosa no solo mantiene el rol central en tanto elemento concentrador de la vida espiritual de los sujetos, sino que además adquiere una cualidad de vínculo, permanente y original, en unidades familiares donde el modelo heteronormativo había constituido la única posibilidad de realización individual.

A partir de esta conclusión surgen una serie de interrogantes ligadas con el objeto de estudio cuya exploración podría aportar mucha luz sobre la comprensión de la realidad sociocultural de la que se busca dar cuenta, tanto en el ámbito de la intersección entre las dimensiones religiosa y sexual de la subjetividad, como en los procesos que dan sentido a la identificación de construcciones identitarias colectivas. Si se ha discutido el rol central de la estructura familiar en estos procesos, en tanto familias que se mantienen unidas por lazos afectivo y religiosos con la presencia de algún miembro que se asume abiertamente como gay, ¿cómo le dan sentido los miembros del núcleo familiar a la identificación católica y no heterosexual de uno de sus miembros? ¿cuáles son los elementos de identificación que se ven modificados? ¿afecta el proceso de individualización religiosa por motivos de orientación sexual de un hijo la propia identificación religiosa de los padres? ¿hasta qué grado es posible hablar de aceptación y respeto por la orientación sexual de los hijos?

Quizá los referentes teórico-metodológicos trabajados en esta investigación puedan resultar útiles para intentar seguir la pista de estas nuevas interrogantes, pues se ha sostenido la centralidad de los anclajes de la identidad y los procesos de identificación como un marco de análisis con mayores posibilidades interpretativas que la misma conformación de las identidades. De acuerdo con las críticas al concepto, incluso la categoría ‘identidad sexual’ resulta problemática ante una potencial desestabilización por marcadores religiosos, de género o clase social.

Al profundizar en los marcadores y emblemas que dan sentido a los procesos de identificación con distintas identidades colectivas en esferas como la sexual y la religiosa, se puede comprender cuáles son los ámbitos del mundo social en donde tienen lugar esos

procesos de identificación, constituyentes de una realidad que se construye a partir de las relaciones entre la subjetividad y la colectividad.

Sin embargo, esta aproximación a los procesos de identificación para dar cuenta de la relación entre los planos de la subjetividad y los de las identidades colectivas, siempre dinámicas y relacionales, está basada en el paradigma sociológico de la elección racional de los agentes. De acuerdo con estas teorías, procesos como el de la adaptación de los marcadores religiosos ante la aceptación de una orientación sexual penalizada dentro de un marco particular de regulaciones y creencias religiosas, obedecen a las posibilidades de agentes cuya capacidad de elección se ve reducida al plano racional. Esta perspectiva permite visibilizar una gran cantidad de particularidades sobre la forma en que las identificaciones actúan al momento de dar sentido a conflictos entre identidades colectivas con distintos niveles de variabilidad. No obstante, para el caso de las esferas religiosa y sexual, donde asuntos tan complejos como la fe y las emociones están ligadas al sentido mismo de la existencia, actos de relaciones amorosas e intimidad sexual, convendría una revisión complementaria desde la óptica de la psicología, con un énfasis en las emociones o incluso en las relaciones psicoanalíticas de los elementos que dan sentido a estas subjetividades.

Quedan como asuntos pendientes un tratamiento psicoanalítico y otro desde la psicología social al objeto de estudio, así como el desarrollo de otras aristas de análisis que busquen explicar la relación entre la clase social y las formas de individualización religiosa; entre la edad, el contexto histórico y la performatividad de la orientación sexual; indagar qué ocurre con las mujeres con prácticas homoeróticas, cuya sexualidad, al no contar con el elemento fálico, ha sido ignorada por los cánones normativos eclesiásticos; con otras identificaciones sexuales y de género; así como intentar establecer comparaciones entre estos procesos y los de otros sistemas religiosos.

BIBLIOGRAFÍA

- Alzate, G. (2006). Homosexualidad, religiones y humanismo secular. *Sin Dioses, sociedad y religión*. Recuperado de: <http://www.sindioses.org>
- Amuchástegui, A. y Rivas, M. (2004) Los procesos de apropiación subjetiva de los derechos sexuales: notas para la discusión. *Estudios Demográficos y Urbanos*, (57), 543-597.
- Amunchástegui, A. (2001). The Hybrid Construction of Sexuality in Mexico and its Impact on Sex Education. *Sex Education: Sexuality, Society and Learning*, 1(3), 259-277.
- Anaya, C. y Guzmán, R. (2007). Integración sexualidad-espiritualidad religiosa en jóvenes adultos socializados en una cultura católica. Universidad de Guadalajara.
- Arellano, S. y Rivera, E. (2010, 22 de agosto). Se confrontan católicos y gays en Guadalajara, *Público-Milenio*. Recuperado de: <http://www.milenio.com>
- Associated Press (2010, 23 de agosto). México: Enfrentamiento entre católicos y homosexuales. Recuperado de: <http://www.cbn.com>
- Awi M., A. (2001). ¿Qué dice la Biblia sobre la homosexualidad? *Teología y vida*, 42(4).
- Bastian, J. (1999). Introducción: Aprender a descentrar la mirada sobre la modernidad religiosa. En J. Bastian (ed.), *La modernidad religiosa: Europa latina y América Latina en perspectiva comparada* (pp. 7-15). Guadalajara: Fondo de Cultura Económica.
- Beasley, C. (2005). *Gender and Sexuality: Critical Theories, Critical Thinkers*. London: Sage.
- Beck, U. (2008). *El dios personal*. Madrid: Paidós.
- Berger, P. y Luckman, T. (1984). *La construcción social de la realidad*. Madrid: H. F. Martínez de Murguía.
- Berger, P. y Luckman, T. (1997). *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*. Barcelona: Paidós.
- Bethmont, R. (2006). Some Spiritually Significant Reasons for Gay Attraction to (Anglo-) Catholicism. *Theology and Sexuality*, 12(3), 233-249.
- Bizeul, Y. (1999). Culturas jóvenes y religión: Reflexiones críticas. En J. Bastian (ed.), *La modernidad religiosa: Europa latina y América Latina en perspectiva comparada* (pp. 209-222). México: Fondo de Cultura Económica.
- Blancarte, R. (1999). Laicidad y Secularización en México. En J. Bastian (ed.), *La modernidad religiosa: Europa latina y América Latina en perspectiva comparada* (pp.

- 45-60). México: Fondo de Cultura Económica.
- Bradley, H. (1996). *Fractured Identities*. Cambridge: Polity.
- Campiche, R. J. (1999). El nuevo despliegue de la religión en un contexto pluralista. En J. Bastian (ed.), *La modernidad religiosa: Europa latina y América Latina en perspectiva comparada* (pp. 200-208). México: Fondo de Cultura Económica.
- Cantón, M. (2008). La representación mediática de las religiones y el encuentro etnográfico. *Versión*, 21, 31-49.
- Carey, J. W. (1989). *Communication as Culture. Essays on Media and Society*. Nueva York y Londres: Routledge.
- Castañeda, M. (2006). *La experiencia homosexual*. México: Paidós
- Castells, M. (2009). *Comunicación y poder*. Madrid: Alianza Editorial.
- Castro, R. (2002). En busca del significado: Supuestos, alcances y limitaciones del análisis cualitativo. En I. Szaz y S. Lerner (comps.) *Para comprender la subjetividad: investigación cualitativa en salud reproductiva y sexualidad* (pp. 57-85). México: El Colegio de México.
- Chihu, A. (2002). *Sociología de la identidad*. México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Collignon, M. M. (2006). Pautas socio-históricas de la sexualidad en México. *Jóvenes en la mira. Revista de estudios de juventudes*, 1(13).
- Collignon, M. M. (2011). Discursos sociales sobre la sexualidad: narrativas sobre la diversidad sexual y prácticas de resistencia. *Comunicación y Sociedad*, 16, 133-160.
- Congregación para la Doctrina de la Fe. (1986, 1 de octubre). Carta a los obispos de la Iglesia Católica sobre la atención pastoral a personas homosexuales. Recuperado de: <http://www.pionet.org>
- Congregación para la Doctrina de la Fe. (1975). Declaración 'Persona humana' acerca de ciertas cuestiones de ética sexual. *Centro de Documentación de Bioética*. Recuperado de: <http://www.unav.es>
- Congregación para la Doctrina de la Fe. (2003). Consideraciones acerca de los proyectos de reconocimiento legal de las uniones entre personas homosexuales. *Documentos, La Curia Romana*. Recuperado de: <http://www.vatican.va>
- Connell, R. W. (2002). *Gender*. Cambridge: Polity.
- Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación. (2011) Escritos sin d. Sugerencias para un periodismo sin etiquetas. México: CONAPRED

- Cornejo, E. J. (2007). La homosexualidad como una construcción ideológica. *Límite*, 2(16), 83-108.
- Cornejo, J. (2008). Homosexualidad y cristianismo en tensión: la percepción de los homosexuales a través de los documentos oficiales de la Iglesia Católica. *Bagoas: revista de estudios gays*, 1(2), 33-69.
- De Certeau, M. (2007). *La invención de lo cotidiano*. México: UIA / ITESO.
- De la Torre, R. (2000). *Los hijos de la luz*. Guadalajara: CIESAS, ITESO, Universidad de Guadalajara.
- De la Torre, R., y Odgers, O. (2003). Cartografías del cambio religioso en México (1950-2000). En C. Gutiérrez (ed.), *El fenómeno religioso en el Occidente de México* (pp. 49-71). Guadalajara: El Colegio de Jalisco.
- De la Torre, R. (2006) *La Ecclesia Nostra. El catolicismo desde la perspectiva de los laicos: el caso de Guadalajara*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, CIESAS.
- Dussel, E. (2003). Europa, modernidad y eurocentrismo, en Edgardo Landier (comp.), *La colonialidad del saber. Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires, Argentina: CLACSO.
- El Informador (2010, 23 de agosto). Divergen sobre adopción de parejas homosexuales. *El informador*. Recuperado de: <http://www.informador.com.mx>
- Festinger, L. (1957). *A theory of cognitive dissonance*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Figueroa, J. G. (2004) Tres reflexiones sobre la sexualidad y los derechos humanos en el ámbito de la Iglesia Católica. *Estudios Demográficos y Urbanos*, 57, 639-66.
- Forni, F. H. (1986). Reflexión sociológica sobre el tema de la religiosidad popular. *Sociedad y Religión*, 3, 4-24.
- Fortuny, P. (1999). Introducción. En P. Fortuny (ed.), *Creyentes y creencias en Guadalajara* (p. 11-31). Guadalajara: CIESAS-INAH
- Foucault, M. (1982). *Historia de la sexualidad*. México: Siglo Veintiuno Editores.
- G. Partida, J. C. (2010, 23 de agosto). Católicos y progres de Guadalajara al borde del enfrentamiento en la Catedral. *La Jornada Jalisco*. Recuperado de: <http://www.lajornadajalisco.com.mx>
- Gamson, J., y Moon, D. (2004). The Sociology of sexualities: Queer and Beyond. *Annual Review of Sociology*, 30, 47-64.
- Geertz, C. (1994). *Observando el Islam*. Buenos Aires: Paidós.

- Giddens, A. (1992). *La transformación de la intimidad*. Madrid: Cátedra.
- Giménez, G. (1997). Materiales para una teoría de las identidades. México: Instituto de Investigaciones Sociales UNAM.
- Giménez, G. (2002). Paradigmas de Identidad, en A. Chihu (coord.) *Sociología de la identidad* (pp. 35-62). México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Giménez, G. (2005). La cultura como identidad y la identidad como cultura. *III Encuentro Internacional de Promotores y Gestores Culturales*. CONACULTA: Guadalajara.
- Giménez, G. (2007). *Estudios sobre la cultura y las identidades sociales*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes / ITESO.
- Girlando, O. (2005). Consideraciones sexológicas acerca de la homosexualidad a propósito de las consideraciones del Vaticano. *Revista Electrónica Psicología Científica.com*. Recuperado de: <http://www.psicologiacientifica.com>
- Goffman, E. (2004). *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Goldman, R. (1996). Who is that Queer Queer? Explaining Norms around Sexuality, Race and Class in Queer Theory, en Beemin, B. y Eliason, M. (eds.), *Queer Studies*. New York: University Press.
- González, F. (2009). *Multiculturalismo y Metrópoli. Cultura y política en un fragmento urbano*. México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- González, J. L. (1996). El catolicismo popular mexicano y su proyecto social. En R. Blancarte (ed.), *El pensamiento social de los católicos mexicanos* (pp. 302-319). México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Gutiérrez, C., De la Torre, R. y Castro, C. (2011). Una ciudad donde habitan muchos dioses. Cartografía religiosa de Guadalajara. Guadalajara: CIESAS - El Colegio de Jalisco.
- Hall, E. (2003). Proxemics, en Setha M. Low y Denise Lawrence-Zuñiga (eds.), *The anthropology of space and place. Locating culture*. Singapur: Blackwell Publishing.
- Harvey, D. (2004). *La condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural*. Argentina: Amorrortu.
- Herd, G. y Hostetler, A. (1998). Culture, sexual lifeways, and developmental subjectivities: Rethinking sexual taxonomies. *Social Research*, 65(2), 249-290.
- Hervieu-Léger, D. (2008). Algunas paradojas de la modernidad religiosa. *Versión*, 21, 15-29.
- Ianni, O. (2005). *La sociología y el mundo moderno*. México: Siglo Veintiuno Editores.

- INEGI. (2010). Censo de Población y Vivienda 2010. Recuperado de <http://www.censo2010.org.mx>
- Jensen, K. W. (2002). The social origins and uses of media and Communications research. En *A Handbook of Media and Communication Research. Qualitative and Quantitative Methodologies* (pp. 273-293). Londres y Nueva York: Routledge.
- Kitzinger (2005). Heteronormativity in Action: Reproducing the Heterosexual Nuclear Family in After-hours Medical Calls. *Social Problems*, 52(4), 477-498.
- Kovalskys, D. S. (2005). La identidad de género en tiempos de cambio: una aproximación desde los relatos de vida, *Psyche*, 14 (2), 19-32.
- Krondorfer, B. (2007). Who's Afraid of Gay Theology?: Men's Studies, Gay Scholars, and Heterosexual Silence. *Theology and Sexuality*, 13(3), 257-274.
- Kubicek, K., McDavitt, B., Carpineto, J., Weiss, G., Iverson, E. F., y Kipke, M. D. (2009). "God Made Me Gay for a Reason": Young Men Who Have Sex With Men's Resiliency in Resolving Internalized Homophobia From Religious Sources. *Journal of Adolescent Research*, 24(5), 601-633.
- Lander, E. (comp.) (2003). Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos, en *La colonialidad del saber. Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires, Argentina: CLACSO.
- Lara, S. (2008). Espacio y territorialidad de las migraciones rurales. Un ejemplo en el caso de México, en Pablo Castro Domingo (Coord.), *Dilemas de la migración en la sociedad posindustrial*. México: CONACYT / UAM / UEM.
- Legorreta, J. D. J. (2006). *Identidades eclesiales en disputa*. México, D. F.: Universidad Iberoamericana
- López, V. M. (2010, 3 de noviembre). En Jalisco, proyecto para 'curar' la homosexualidad, *Proceso.com.mx*. Recuperado de: <http://www.proceso.com.mx>
- Luria, Z. (2002). Sexuality and Gender in Children's Daily Worlds, en Williams, C. *Sexuality and Gender*. Oxford.
- Maffesoli, M. (2002). Tribalismo posmoderno. De la identidad a las identificaciones. En A. Chihu, *Sociología de la identidad* (pp. 223-242). México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Mallimaci, F. (1999). Catolicismo y liberalismo: Las etapas del enfrentamiento por la definición de la modernidad religiosa en América Latina. En J. Bastian (ed.), *La modernidad religiosa: Europa latina y América Latina en perspectiva comparada* (pp. 19-44). México: Fondo de Cultura Económica.

- Marcial, R. y Vizcarra, M. (2010). "Por ser raritos": presencia homosexual en Guadalajara durante el siglo XX. En C. Gutiérrez y R. Marcial (Coords.) *Vol. III. Discursos hegemónicos e identidades invisibles en el Jalisco Posrevolucionario*. Colección Jalisco: Independencia y revolución, M. Alicia Peredo (Coord.). Guadalajara: El Colegio de Jalisco.
- Marina, J. (2002). *El rompecabezas de la sexualidad*. Barcelona: Anagrama.
- Martín-Barbero, J. (1998). *De los medios a las mediaciones: comunicación, cultura y hegemonía*. Santafé de Bogotá: Convenio Andrés Bello.
- Martínez-Munguía, C., Magaña, V., Escobedo, E., y Zepeda, A. (2006). Esbozos sobre la construcción sexual de hombres jóvenes en Guadalajara, Jalisco, México. *Jóvenes en la mira. Revista de estudios de juventudes*, 1(3).
- Mogrovejo, N. (2008) Diversidad sexual, un concepto problemático. *Revista de trabajo social*, 18, 62-71.
- Montesinos, R. (2002). La construcción de la identidad masculina en la juventud. En A. Chihu, *Sociología de la identidad* (pp. 157-184). México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Munt, S. (2000). Female Masculinity. *Journal of Gender Studies*, 9(1), 87-88.
- Naphy, W. (2006). *Born to be Gay*. Gloucestershire: Tempus.
- Núñez, G. (2001). Reconociendo los placeres, reconstruyendo las identidades. Antropología, patriarcado y homoerotismos en México. *Desacatos*, 6, 15-34.
- Núñez, G. (2005). Significados y políticas de la "diversidad sexual": ¿sanización de la otredad o reivindicaciones de lo polimorfo? Reflexiones teóricas para el activismo. En Ezequieldez, L., Ortiz, F. y Peña, E. (coord.) *Memorias de la II Semana Cultural de la Diversidad Sexual* (pp. 225-238). México: INAH.
- Ortiz, R. (2000). *Modernidad y espacio. Benjamin en París*. Colombia: Grupo Editorial Norma.
- Rea, C. (2010, 24 de marzo). Seis de cada 10 católicos apoyan a lesbianas y homosexuales, revela investigación. *Notiese. Agencia especializada de noticias: Salud, sexualidad y sida*. Recuperado de: <http://www.notiese.org>
- Reguillo, R. (1998). De la pasión metodológica o de la (paradójica) posibilidad de la investigación. En R. Mejía y S. Sandoval (coords.) *Tras las vetas de la investigación cualitativa* (pp. 17-38), Guadalajara: ITESO.
- Reguillo, R. (2000). Anclajes y mediaciones del sentido. Lo subjetivo y el orden del discurso: un debate cualitativo. *Revista Universidad de Guadalajara*, 17. Recuperado de: <http://>

cge.udg.mx/revistaudg

- Reguillo, R. (2000). Identidades culturales y espacios públicos. *Diálogos de la comunicación*, 59-60, 74-86.
- Reguillo, R. (2002). Políticas de representación. Poder y antropología de la comunicación. Anuario de investigación de la comunicación IX, 37-54. México: CONEICC.
- Richards, L. (2005). *Handling Qualitative Data*. Nueva Delhi: Sage.
- Rivas, M. (2002). La etrevista a profundidad: un abordaje en el campo de la sexualidad. En I. Szasz y S. Lerner (comps.) *Para comprender la subjetividad: investigación cualitativa en salud reproductiva y sexualidad* (pp. 199-224). México: El Colegio de México.
- Rodríguez, G. (2002). Jóvenes, cristianismo y cultura laica. *Seminario Internacional Retos de la Laicidad*.
- Romo, W. (2004). Credibilidad de la enseñanza de la iglesia sobre la sexualidad. *Teología y Vida*, 45(2-3), 366-410.
- Scolari, C. (2008). *Hipermediaciones*. Barcelona: Gedisa.
- Sewell, W. H. Jr. (2002). A Theory of Structure: Duality, Agency and Transformation. En Spillman (ed.) *Cultural Sociology*. Malden, MA: Blackwell.
- Smith-Hefner, N. (2005). Language and Sexuality, *Journal of Linguistic Anthropology*, 15(2), 298-299.
- Spadafora, A. M. (1996). Adscripción Religiosa e Identidad de Género: La "Iglesia de la Comunidad Metropolitana". *Noticias de Antropología y Arqueología*. Recuperado de: <http://www.naya.org.ar>
- Stewart, F. (1999). Once you get a reputation, your life's like... 'wrecked': The implications of reputation for young women's sexual health and well-being. *Women's Studies International Forum*, 22 (3), 373-383.
- Swingewood, A. (1998). *Cultural theory and the problem of modernity*. Londres: Pelgrave.
- Szasz, I. (1998). El discurso de las ciencias sociales sobre las sexualidades. México: El Colegio de México.
- Szasz, I. y Lerner, S. (1998). *Sexualidades en México: algunas aproximaciones desde la perspectiva de las ciencias sociales*. México D. F.: El Colegio de México.
- Vizer, E. (2003). *La trama (in)visible de la vida social. Comunicación, sentido y realidad*. Buenos Aires: La Crujía ediciones.
- Weeks, J. (1998). *Sexualidad*. México: Paidós, Universidad Nacional Autónoma de México,

Programa Universitario de Estudios de Género.

- Wolton, D. (2006). *Salvemos la comunicación. Aldea global y cultura. Una defensa de los ideales democráticos y la cohabitación mundial*. Barcelona: Gedisa.
- Yip, A. K. T. (1997). Dare to Differ: Gay and Lesbian Catholics' Assessment of Official Catholic Positions on Sexuality. *Sociology of Religion*, 58(2), 165.
- Yip, A. K. T. (2005). Queering religious texts: An Exploration of British Non-heterosexual Christians' and Muslims' Strategy of Constructing Sexuality-affirming Hermeneutics. *Sociology*, 39(1), 47-65.
- Zalpa, G. (2003). Problemas teórico-metodológicos en el estudio del campo religioso. En *El fenómeno religioso en el Occidente de México* (pp. 35-47). Guadalajara: Colegio de Jalisco.
- Zamarroni, U. (2010, 25 de noviembre). Homosexualidad y feminismo, aberraciones: Iglesia. *El Universal*. Recuperado de <http://www.eluniversal.com.mx>
- Zires, M. (2000, septiembre). El rumor de los pitufos. Las culturas orales en interacción con las culturas de la escritura y las culturas audiovisuales, *Constelaciones de la comunicación*, 1(1), 188-105.

ANEXOS

1. Guión temático de entrevista para historias de vida focales

- **Identificación social**

edad, origen, movilidad, ocupación, escolaridad

- **Trayectoria religiosa**

sacramentos, prácticas, creencias, apego a imágenes y símbolos, conocimiento religioso, momentos de inflexión

- **Existencia sexual**

proceso, prácticas, parejas, salida del clóset, comunidad LGBTTTI, nociones de género, conocimiento sobre sexualidad

- **Relación con la Iglesia Católica y su jerarquía**

opiniones, rupturas, mensajes normativos

- **Relaciones sociales**

familiares, amistosas, amorosas, sexuales, institucionales, actores y emociones

- **Visión a futuro y estilos de vida**

planes, aspiraciones, pareja, hijos, formación religiosa, satisfactores de vida

2. Matriz de sistematización de la información: categorías de codificación agrupadas por rubros, y familias conformadas por distintos códigos

FAMILIAS códigos		PERFIL	TRAYECTORIA VIDA	TRAYECTORIA RELIGIOSA	TRAYECTORIA SEXUAL	CONFLICTO	RELACIONES SOCIALES	REVISION DE PRINCIPIOS	VISIÓN DE FUTURO
Perfil	Edad								
	Territorios y movilidad								
	Ocupación								
	Escolaridad								
Religión	Identificación religiosa								
	Sacramentos								
	Movimiento Institucional								
	Iglesia Católica								
	Rezos								
	Creencias								
	Apego a imágenes								
	Inflexión (religiosa)								
Sexualidad	Conflicto								
	Aceptación (sexual)								
	Salida del clóset								
	Comunidad LGBT								
	Roles de género								
	Identificación sexual								
	Discurso religioso (sex.)								
Actores	Familia								
	Amigos								
	Parejas amorosas								
	Parejas sexuales								
	Instituciones								
Futuro	Posibilidad de tener hijos								
	Estilo de vida								
	Futuro								
Emociones	Emociones								
	Valores								
	Amor								

*Estoy convencido de que en un principio Dios
hizo un mundo distinto para cada hombre, y que
es en ese mundo, que está dentro de nosotros
mismos, donde deberíamos intentar vivir.*

Oscar Wilde