

Integraciones colectivas de cristianismo y diversidad sexual y de género

Etnografía de las «comunidades arcoíris» en España

José Barrera-Blanco

 <https://orcid.org/0000-0002-6339-4049>

Universidad Complutense de Madrid, España
josbar01@ucm.es

RESUMEN

Este artículo explora a través de la etnografía algunas de las formas de intersección en la sociedad contemporánea entre religión y diversidad sexual. Se estudia el caso de las denominadas «comunidades arcoíris» en España: grupos de personas cristianas y lesbianas, gais, bisexuales y trans (LGBT+) que se organizan para vivir estas identidades de manera complementaria frente a los frecuentes planteamientos de oposición. Se analizan los datos recogidos durante el trabajo de campo continuado con los grupos entre 2019 y 2023 y la revisión sistemática de archivos. En primer lugar, se expone el recorrido histórico de estas comunidades, enmarcando su evolución en procesos más generales de transformación religiosa, avance activista y reconocimiento social y legal de la diversidad. En segundo lugar, se estudia su incidencia en el campo cristiano mediante la oferta de una atención pastoral basada en el pluralismo que busca atender la diversidad de necesidades vitales y espirituales que no están siendo cubiertas por las principales instituciones religiosas. Por último, se describe cómo su sociabilidad regida por principios de acción tanto cristianos como activistas LGBT+ genera un contexto propicio para practicar y desarrollar la identidad de manera integrada.

Palabras clave: Diversidad sexual, Religión, LGBT+, Pluralismo, Etnografía.



ANTHROPOLOGICA/AÑO XLIII, N° 55, 2025, pp. 216-248

Recibido: 11/06/2025. Aceptado: 30/09/2025.

<https://doi.org/10.18800/anthropologica.202502.008>

Collective Integrations of Christianity and Sexual and Gender Diversity Ethnography of “Rainbow Communities” in Spain

ABSTRACT

This article uses ethnography to explore some of the ways in which religion and sexual diversity intersect in contemporary society. It studies the case of the so-called “rainbow communities” in Spain: groups of Christian lesbians, gays, bisexuals, and trans individuals (LGBT+) who organize themselves to live these identities complementarily against the frequent oppositional understandings. The research analyzes data collected during continuous fieldwork with these communities from 2019 to 2023, and through a systematic review of archives. First, it traces the historical path of these communities, situating their development within broader processes of religious transformation, activist progress, and the social and legal recognition of diversity. Second, it assesses how they impact on the Christian field by offering a pastoral care model based on pluralism that addresses the population’s vital and spiritual needs unmet by mainstream religious institutions. Finally, it argues how their sociability rooted in Christian and LGBT+ activist values produces a context conducive to practising and developing identity in an integrated way.

Keywords: *Sexual diversity, Religion, LGBT+, Pluralism, Ethnography.*

INTRODUCCIÓN

Cristianismo y diversidad sexual son dos temas que, al ser tratados de manera conjunta, generan controversias en el debate público. Las principales iglesias definen como un desorden moral e incluso como un pecado a la homosexualidad y a cualquier deseo, identidad o relación de pareja alejada del matrimonio heterosexual, discriminando a parte de su feligresía por razones de orientación sexual e identidad de género. La publicidad y el uso político de estas doctrinas morales en las últimas décadas han contribuido a instalar en el imaginario social una oposición binaria entre la religión cristiana y las sexualidades y géneros no normativos. La esencia de una negaría la esencia de las otras. Según el mandato social, si no eres una persona cisgénero y heterosexual no puedes considerarte auténticamente cristiana y tu religiosidad está bajo sospecha. De la misma manera, el avance en derechos sexuales y reproductivos y la normalización social de la diversidad sexual se entienden como un producto inequívoco del proceso de secularización y de la pérdida de influencia del factor religioso en el devenir de la sociedad. Algunas investigaciones han definido esta narrativa desde la crítica poscolonial con conceptos como «secularidad queer» (Puar, 2007), «homosecularismo» (García Rodríguez, 2025) o «secularización sexual» (Fassin, 2010), mostrando los límites de estos planteamientos dicotómicos y el impacto social que tienen sobre las vidas y los derechos de las minorías.

Los discursos sobre la incompatibilidad y la oposición entre cristianismo y diversidad sexual simplifican y oscurecen una realidad social compleja. El impulso de las políticas de identidad en las últimas décadas no solo está reconfigurando el campo estrictamente político, sino que también ha penetrado en el campo religioso. En el ámbito cristiano, atravesado también por los procesos de personalización y desinstitucionalización de lo sagrado, existen muchas personas que, a pesar de reconocerse como lesbianas, gais, bisexuales, trans y

demás orientaciones sexuales e identidades de género (LGBT+¹), mantienen sus convicciones religiosas y viven de manera integrada ambas dimensiones de su identidad. En este sentido, las investigaciones al respecto señalan que una de las principales estrategias para resolver este conflicto interior, que podría predecirse por su doble identidad, es la vivencia individual de la religiosidad y el alejamiento de los contextos más institucionales y conservadores (Hall, 2015; Pitt, 2010; Toft, 2014). Parece evidente que la progresiva centralidad del orden subjetivo y de la experiencia personal en el ámbito espiritual permite a las personas LGBT+ ejercer sus derechos religiosos de manera más plena, disolviéndose la sujeción a las normas sexuales y de género de las iglesias.

Sin embargo, la emergencia de diferentes organizaciones formadas por personas cristianas LGBT+ desde la década de 1960 en numerosos países demuestra que existen alternativas a la individuación y respuestas colectivas frente a las políticas sexuales conservadoras de las principales iglesias. Siguiendo las teorías de la interseccionalidad, las identidades sociales no son una mera suma de privilegios y opresiones, sino posiciones situadas dentro de una matriz compleja de relaciones de poder (Collins, 2000). La vivencia de dimensiones como el género, la orientación sexual y la religión se entrelazan produciendo un repertorio múltiple de identidades que no pueden explicarse desde un análisis lineal, sino atendiendo a la posición de cada persona en la estructura social. En este sentido, como advierte Singh (2015), el enfoque interseccional no puede reducir el factor religioso al eje de la subordinación ni obviar su potencial como fuente de agencia y de empoderamiento. La literatura sobre feminismos de inspiración religiosa exemplifica cómo aquello que suele asociarse con la tradición y la norma también puede convertirse en una herramienta para contestar el orden dominante (Fedele, 2009; Mahmood, 2011). Incorporar la religión de manera plena en el análisis de los movimientos sociales y las políticas de identidad implica comprenderla como un campo social donde existen disputas, impugnaciones y resistencias tanto individuales como colectivas. Esta tarea también requiere superar el paradigma de la secularización en la conceptualización de la diversidad sexual y ser capaces de imaginar que, en el marco del pluralismo contemporáneo, las minorías sexuales y de género participan en la vida pública desde sus diferentes convicciones y afiliaciones religiosas.

¹ En este estudio se emplea la versión del acrónimo ‘LGBT+’ dado que es la que representa con mayor precisión tanto la composición de los grupos estudiados como su agenda activista. Se evita incluir explícitamente la I (intersexuales) y la Q (*queer*) porque son categorías marginales según lo registrado en el trabajo de campo.

Este artículo busca explicar las formas de organización colectiva ante las nuevas demandas de sentido y de pertenencia suscitadas por las transformaciones sociales en el ámbito de la religión, la sexualidad y el género. Para ello se aborda el caso de las autodenominadas «comunidades arcoíris» en España —grupos formados por personas que se identifican como cristianas y LGBT+— preguntando cómo desde la religiosidad colectiva se pueden articular formas para vivir aspectos de la identidad personal pensados como contradictorios en el discurso público. En primer lugar, se expone el recorrido histórico que han seguido estos grupos desde los inicios del movimiento de liberación homosexual hasta la actualidad, explorando cómo los cambios generales en el ámbito religioso y en el reconocimiento social y legal de la diversidad sexual y de género enmarcan las posibilidades de organización de la acción colectiva. En segundo lugar, se analizan cómo estos colectivos inciden en el campo cristiano a través de la atención pastoral de las necesidades vitales y espirituales de la población cristiana LGBT+ que no están siendo cubiertas por otras instituciones. Se pone el foco en las estrategias pluralistas desplegadas para elaborar su repertorio de bienes y servicios y acomodarlo, de esta manera, a la creciente visibilidad de la diversidad social en ámbitos como la religiosidad, la sexualidad y el género. Por último, se argumenta cómo desde las comunidades arcoíris se consigue abordar ciertas problemáticas relacionadas con la vivencia disociada de la doble identidad creando un contexto propicio para la convergencia de modos de actuar y percibir el mundo tanto cristianos como activistas LGBT+. Un abordaje de la identidad religiosa que se centra en su dimensión práctica y contextual, atendiendo a los recursos que se disponen para que los sujetos puedan desarrollarla y practicarla de la manera más completa posible.

METODOLOGÍA

Los datos y análisis que aquí se presentan forman parte de una investigación doctoral sobre la acción colectiva de grupos cristianos LGBT+ en España para la cual se han empleado métodos cualitativos y etnográficos triangulando diferentes técnicas de recolección de datos. El trabajo de campo ha estado vertebrado por observaciones participantes continuadas en el tiempo, entre los años 2019 y 2023, y realizadas en las diversas actividades del universo asociativo de los grupos cristianos LGBT+ —oraciones, encuentros activistas, charlas, eucaristías, retiros espirituales, entre otras—. Las guías de observación y el cuaderno de campo fueron los dispositivos primordiales para la recolección de datos. Por otro lado, se han mantenido conversaciones etnográficas con 81 interlocutores

que son muy diversas en su realización y formato: durante las observaciones y en contextos externos al campo; diálogos informales y entrevistas semiestructuradas; puntuales y continuadas en el tiempo; de escasos minutos y de horas; *online*, telefónicas y en persona; escritas y orales. La muestra de interlocutores fue elaborada mediante el procedimiento de la bola de nieve y es ciertamente representativa de la composición del campo: mayoría cisgénero, masculina y gai, predominancia de personas de confesión católica y presencia significativa de profesionales religiosos, entre otras características. En cualquier caso, se ha buscado mayor representatividad estructural a través de un muestreo por cuotas que incluyó las voces de identidades minoritarias en los grupos, como personas trans, evangélicas, lesbianas, residentes en el mundo rural, etcétera. Por último, los datos recogidos en el campo se han complementado con una exhaustiva revisión de archivos que los propios grupos producen sobre sí mismos y que publican en sus redes sociales, facilitando el conocimiento de eventos pasados, testimonios de otros participantes e informaciones sobre grupos a los que no se ha tenido acceso.

El trabajo de campo en persona comenzó y fue desarrollado principalmente en actividades organizadas en la ciudad de Madrid, España, dada su proximidad territorial a mi lugar de residencia. Los límites que implican la sobrerepresentación de grupos y colaboradores de esta ciudad en el estudio fueron parcialmente solventados mediante un uso intensivo de la etnografía digital y la realización de entrevistas semiestructuradas con participantes de otros territorios. Además, la inmersión inicial en el universo asociativo me permitió acceder a nuevas comunidades, eventos y personas, alcanzando de esta manera una mayor heterogeneidad en la muestra y un punto óptimo de saturación de los datos. No obstante, el criterio de selección de los grupos estudiados —aquellos que se identifican explícitamente bajo el acrónimo LGBT+ o similares— restringe la muestra a una forma específica de acción colectiva que se da principalmente en contextos urbanos. No se incluyen otras formas de articulación de cristianismo y diversidad sexual quizás más heterodoxas y locales que deberán ser abordadas en próximas investigaciones.

El enfoque ético de la investigación ha pivotado sobre las técnicas del consentimiento informado y la reflexividad alrededor de mi propia posición en el campo. Dada la naturaleza etnográfica del estudio y siguiendo las recomendaciones de la American Anthropological Association (AAA) —explicadas por Estalella y Ardèvol (2007)— y de Badel y Kalinsky (2008), el consentimiento no se ha formulado como un contrato único y escrito, sino como un proceso dinámico, continuo y renovable a través de intercambios permanentes con los colaboradores sobre los objetivos y el avance de la investigación. Se adaptó a

cada contexto de recolección de datos, priorizando la calidad del contrato sobre la estandarización de su formato. Estas prácticas partieron de la explicitación constante de mi identidad no solo como etnógrafo, sino también como hombre cisgénero, heterosexual y no creyente. Además, mi posición particular a nivel identitario conllevó un estado de alerta epistemológica que explico con mayor profundidad en otro trabajo (Barrera-Blanco, 2025a): tomar conciencia sobre mi lugar de enunciación y mi investidura privilegiada en el campo como «aliado», disolver las prenocións sobre sexualidad, género y espiritualidad, dejarme afectar por las situaciones etnografiadas, entre otras prácticas reflexivas que acompañaron las tareas de recolección y análisis de los datos.

LAS COMUNIDADES ARCOÍRIS EN PERSPECTIVA HISTÓRICA

A pesar de que el cristianismo y la diversidad sexual y de género se presenten como realidades incompatibles en el imaginario público, las organizaciones que buscan integrar ambas dimensiones existen desde, al menos, mediados del siglo XX. Los primeros casos de grupos de cristianos homosexuales en el mundo registrados por la literatura datan de finales de la década de 1940 en Estados Unidos. Fueron iniciativas que partieron del liderazgo de seminaristas y ministros ordenados en colaboración con feligreses homosexuales y líderes del entonces clandestino movimiento homófilo. Entre ellas destaca la Eucharist Catholic Congregation, una denominación independiente fundada en 1946 en Atlanta como respuesta de varios hombres homosexuales a los que se les negaba recibir la comunión en una parroquia católica de la ciudad y que, en los años siguientes, se extendería a otros territorios (White, 2008). Estas primeras experiencias comunitarias, sumadas a ciertos avances de posturas inclusivas en el debate teológico, fueron las bases para la proliferación en las décadas de 1960 y 1970 de grupos de cristianos homosexuales que se distinguen entre sí por su tipo de organización: (1) asociaciones de personas afiliadas a las grandes iglesias (Dignity para católicos, Affirmation para la Iglesia de los Santos de los Últimos Días o SDA Kinship para adventistas); (2) grupos ecuménicos con miembros de diversas denominaciones (David & Jonathan, Homosexuelle und Kirche); (3) e iglesias independientes fundadas por personas homosexuales (Metropolitan Community Church y Church of the Beloved Disciple). Una emergencia que se produjo principalmente en Europa, Norteamérica y, más adelante, en América Latina, posibilitada por el avance de los movimientos de liberación homosexual y el crecimiento urbano de los espacios de sociabilidad para hombres gais.

Este proceso se inserta en un contexto histórico de movilización social y política frente a los sistemas de poder —feminismo, antimperialismo, antirracismo, movimiento estudiantil, contracultura, descolonización— y de impugnación de las relaciones jerárquicas. Transformaciones que atravesaron también el campo religioso, dándose un proceso de pluralización y personalización de las formas de relación con lo sagrado, cuestionamiento de las autoridades religiosas tradicionales y penetración de los movimientos sociales dentro de las comunidades e instituciones. Dentro de las iglesias cristianas, al igual que se movilizaron mujeres feministas, personas negras, indígenas o pacifistas, también lo hicieron las personas homosexuales impulsadas por el auge del movimiento de liberación. En el caso concreto del catolicismo, las renovaciones promovidas por el Concilio Vaticano II también acomodaron en el tejido eclesial nuevas formas de entender la pertenencia a la Iglesia más basadas en la ética del bien común y la justicia social que en el seguimiento estricto de la doctrina y la ortodoxia litúrgica. Una corriente que algunos autores han categorizado como «catolicismo de apertura» (Cuchet, 2017; Portier, 2012) por su voluntad de entrar en diálogo con otras esferas sociales y que constituye una condición de posibilidad para la emergencia de iniciativas católicas que discuten la doctrina oficial sobre sexualidad y género.

A raíz del avance global en derechos humanos y la internacionalización del activismo, la organización de grupos cristianos LGBT+ se ha convertido en la actualidad en un fenómeno que supera fronteras geográficas y culturales. Existen cientos de comunidades arcoíris ubicadas en numerosos países de los cinco continentes del planeta: desde El Camino (Perú) a Equal Voices (Australia), pasando por Rainbow Faith Fellowship (Malawi), Nuntiare et Recreare (Rusia) y Alpha Omega (Corea del Sur). Varias investigaciones se han acercado en la última década a este fenómeno en países muy distintos: Serra (2021) en Brasil, Bárcenas Barajas (2014) en México, Mikulak (2019) en Polonia, Deguara (2018) en Malta, Fonseca (2013), Suárez Arispe y Vega-Dávila (2023) y Zamora Santiago (2023) en Perú, Barrera-Blanco (2025a, 2025b) en España, entre muchos otros estudios que muestran cómo las estrategias colectivas para integrar la diversidad sexual y cristianismo se adaptan a cada contexto religioso nacional y local.

El caso español

En España la evolución histórica del activismo estuvo condicionada por la persecución de las disidencias políticas, sexuales y religiosas durante el régimen franquista (1939-1975) y la estrecha vinculación entre la dictadura y la jerarquía

católica. Sin embargo, desde la década de 1960 surgieron grupos cristianos que se movilizaron a favor de los derechos de las personas homosexuales y que estuvieron liderados por sacerdotes y religiosos cercanos al antifranquismo. Según detalla López Clavel (2018), en 1966 surge la Fraternidad Cristiana de la Amistad (FCA), once años antes de la primera manifestación del movimiento de liberación homosexual en Barcelona y cuando el tejido asociativo aún era muy precario. Se trató de un apostolado itinerante creado por el sacerdote Antonio Mora y el religioso Emili M. Boïls que se guio por las enseñanzas de san Carlos de Foucauld y estuvo orientado a la asistencia social de los sectores más vulnerables, especialmente la población homosexual. «Juan XXIII, mi amadísimo papa, decía que lo característico de los auténticos siervos de Dios es ser llevados por Dios mismo a tareas distintas de aquellas que parecían las adecuadas o las que tenían que hacer», explica el propio Boïls sobre su misión con la comunidad homosexual en una entrevista (HOREB EKUMENE, 2024). En este sentido, el apostolado de Mora y Boïls se enmarcó en el proceso de pluralización moral e ideológica de las trayectorias vocacionales dentro de la Iglesia suscitado por la «primavera eclesial» del Concilio Vaticano II. En la misma línea, en 1973 el sacerdote jesuita Salvador Guasch, primer religioso en salir públicamente del armario en España, fundó en Barcelona el grupo Dignitat, donde combinaba su vocación sacerdotal y humanista con su formación en el ámbito psicoterapéutico para atender las diversas necesidades de las personas homosexuales.

Por otro lado, ambos grupos fueron posibles debido a la creciente visibilidad y reconocimiento social de la diversidad sexual en aquellos años. Sin embargo, el contexto histórico complicaba la inteligibilidad de su identidad religiosa y activista. La instrumentalización del catolicismo por parte de la dictadura para legitimar sus políticas intensificó el rechazo de la dimensión religiosa entre los sectores sociales progresistas en un momento de popularización de las ideologías marxistas y anarquistas. «Cuando yo empecé a militar, pues era impensable ser cristiano y ser gai [...] Entonces la ideología o la moda en el colectivo LGTB eran el laicismo y el materialismo más crudo», me comenta Sergio² sobre aquellos años (comunicación personal, 31 de mayo de 2023). El carácter cristiano y la ideología reformista tanto del FCA como de Dignitat motivaron ciertos recelos dentro del propio movimiento de liberación. Sin embargo, ambos grupos fueron fundamentales en la lucha por la despenalización de la homosexualidad durante

² Todos los nombres de colaboradores etnográficos y personas entrevistadas durante el trabajo de campo son pseudónimos.

la década de 1970, en la cual el Estado español transitó del régimen dictatorial a la democracia parlamentaria. Precisamente su identidad religiosa les otorgó un mayor margen de maniobra en un sistema político caracterizado por el nacional-católicismo y la obligada clandestinidad de las organizaciones más contestatarias.

De esta manera, actores religiosos como Boëls, Mora y Guasch lograron un notable reconocimiento entre el activismo por su éxito para recabar ciertos apoyos de la sociedad civil y de la Iglesia católica, actuando como mediadores (*brokers*) del movimiento. Destacan, entre otras acciones, el posicionamiento público de varios psiquiatras españoles contra la patologización de la homosexualidad a través de un manifiesto impulsado por Dignitat en 1977 —conocido como *Documento de los 24*— o la organización de la FCA del I Congreso Internacional de Marginación Social en un centro escolar católico de Burjassot (Valencia) en 1976, que posibilitó el encuentro y las alianzas entre organizaciones homosexuales de diversos lugares del territorio español (Calvo Borobia, 2001). Si bien es cierto que las parroquias urbanas, las comunidades eclesiales de base y los sacerdotes obreros estuvieron presentes en diversos movimientos contra la dictadura, es reseñable el rol que jugaron estos sacerdotes y religiosos en una época donde las personas homosexuales no solo eran perseguidas y encarceladas, sino que sufrían una estigmatización social generalizada.

Una vez lograda la despenalización de la homosexualidad en 1979 y la progresiva legalización de las organizaciones homosexuales a principios de la década de 1980, se produjo una desmovilización general entre el activismo que también afectó a los grupos cristianos que participaban en su seno. Los inicios de la década de 1980 se caracterizaron más por el disfrute de las libertades conseguidas que por la actitud militante (Trujillo Barbadillo, 2009). Más adelante, la crisis producida por el VIH/Sida y su gestión política mermaron los recursos organizativos del movimiento y centraron la atención en resistir a la pandemia. En esta etapa destaca en el ámbito religioso la figura de Antoni Mirabet i Mullol, sacerdote comprometido con los derechos de las minorías sexuales y de género y especialmente activo en las labores asistenciales y militantes de lucha contra la pandemia y la serofobia desde su fundación Dimensió Sida. No obstante, la postura de Mirabet y de otros sacerdotes y parroquias implicados en estas labores era una nota discordante en el campo católico institucional, donde predominaban las campañas contra el uso del preservativo y las narrativas conservadoras alrededor de la promiscuidad sexual («Los obispos critican la campaña...», 1987).

En línea con la férrea oposición vaticana al marxismo y a proyectos políticos socialistas del pontificado de Juan Pablo II, las iniciativas teológicas y pastorales

más progresistas que surgieron a raíz del Concilio Vaticano II fueron interrumpidas de manera tajante por la Santa Sede, incluyendo aquellas relacionadas con la homosexualidad (Congregación para la Doctrina de la Fe, 1986, 1999). Fueron años donde se consolidó la definición doctrinal de la homosexualidad —y, por extensión, de todas las disidencias sexuales y de género— como una «inclinación objetivamente desordenada» (Iglesia Católica, 1992). En España, los obispos se alinearon con las posturas vaticanas oponiéndose de manera repetida al reconocimiento de derechos para parejas del mismo sexo y a la educación en diversidad sexual (Cornejo Valle & Pichardo, 2017). No obstante, la sociedad española se dirigía en otra dirección: mientras las actitudes de aceptación y normalización social de la homosexualidad se convertían en mayoritarias según las encuestas (CIS, 1994), las creencias y prácticas religiosas católicas decrecían de manera notable durante la conocida como «segunda oleada de secularización» (Pérez-Agote, 2012). La convergencia de estos dos procesos históricos continúa en la actualidad: España ocupa las primeras posiciones de los *rankings* internacionales de derechos LGBT+ y de aceptación social de la diversidad sexual y de género (ILGA Europe, 2023), mientras el porcentaje de la población que se declara católica practicante se sitúa en la última década en mínimos históricos —17,8 % según datos del Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS, 2024). Este progresivo distanciamiento moral entre la doctrina de la Iglesia y la opinión pública no debe ser interpretado como un proceso lineal de secularización, sino como uno de los resultados de la complejización y diversificación del campo religioso que, a su vez, explica la emergencia de los grupos cristianos LGBT+.

Dada la intensificación de las doctrinas y normas sexuales conservadoras en la Iglesia católica, durante las décadas de 1990 y 2000 las asociaciones LGBT+ seculares constituyeron el único espacio habitable donde comenzar a organizar la acción colectiva. Frente al carácter predominantemente revolucionario de la década de 1970, las desigualdades y urgencias puestas al descubierto con la pandemia de VIH/Sida llevaron a parte de las organizaciones a un desplazamiento estratégico hacia el reformismo político, la moderación ideológica y la asistencia social. En consecuencia, se suavizaron las posturas más laicistas y anticlericales, favoreciendo el acceso de personas con otras sensibilidades religiosas. Durante una charla, Alfonso, uno de los socios fundadores de CRISMHOM Comunidad Cristiana LGTBI+H (CRISMHOM), explicó los inicios del grupo a partir de 1996 en el seno de la principal asociación LGBT+ de Madrid:

Ese origen de COGAM [Colectivo LGTBI de Madrid], alejándose de los postulados radicales y optando por la moderación, va a ser la semilla en la que va a fructificar y lo que será el origen de CRISMHOM, que surge ya con una abundante moderación, no enfrentamiento (CRISMHOM, 2017, 5m 5s).

La cultura colaborativa del movimiento y la división organizativa de las tareas activistas en áreas sectoriales posibilitó la creación de subgrupos y departamentos «de asuntos religiosos» donde era posible la sociabilidad entre personas cristianas LGBT+ y la articulación de una identidad colectiva interseccional. En un momento de expansión territorial del activismo, comenzaron a emerge este tipo de grupos en las asociaciones locales de numerosas ciudades del territorio —Madrid, Barcelona, Valencia, Bilbao, Alicante, Tenerife, etcétera— conectados entre sí gracias a las labores de coordinación de la entonces conocida como Federación Estatal de Lesbianas, Gais y Transexuales (FELGT, más adelante FELGTBI+), fundada en 1992. De esta manera, el carácter eminentemente urbano de los grupos cristianos LGBT+ se explica, entre otros factores, por el contexto asociativo en el que pudieron desarrollarse y la precariedad del activismo LGBT+ en el mundo rural español. En esta época de consolidación de la identidad gai en España (Villaamil, 2004) y de avance en derechos sexuales y reproductivos —parejas de hecho, matrimonio igualitario, adopción homoparental, reproducción asistida, políticas antidiscriminatorias— se forman aquellas que, actualmente, son las comunidades arcoíris más relevantes del territorio español: CRISMHOM, Ichthys Cristianxs LGBT+H (Sevilla), Betania (Bilbao) y ACGIL (Barcelona). Grupos que se han beneficiado de y, al mismo tiempo, han contribuido al acelerado avance de la agenda LGBT+ en el debate público español en los últimos veinte años.

Por último, desde 2010 observamos cómo la normalización social de las minorías sexuales y de género también penetra, aunque de manera más lenta, en el seno de algunas instituciones cristianas de España, tanto católicas como evangélicas. Por un lado, en el ámbito católico han surgido iniciativas recientes que abogan por una pastoral afirmativa hacia la diversidad sexual, especialmente dentro de la familia jesuita e ignaciana como las Comunidades de Vida Cristiana (CVX)—donde la temática LGBT+ se aborda explícitamente desde hace años— e incluso en algunas diócesis, aunque de manera más discreta. Una apertura que, sin duda, ha sido posible debido a ciertos cambios introducidos por el pontificado de Francisco en el ámbito pastoral (Lecaros & Piccone Camere, 2025). Aunque, como apuntan varios autores, el papa Francisco mantuvo una línea continuista en materia doctrinal y los avances en política sexual fueron muy limitados (Sgró Ruata & Vaggione, 2017; Vega-Dávila, 2024), sus retóricas y gestos más amables

hacia las minorías sexuales y de género han legitimado la movilización a favor de los derechos LGBT+ dentro de la institución.

Por su parte, aunque en el ámbito evangélico español predominan las posturas conservadoras, también se han producido avances significativos en determinadas iglesias de tradición reformada. En algunas congregaciones, principalmente aquellas adheridas a la Iglesia Evangélica Española (IEE), la acogida de personas LGBT+ ya es una realidad: ordenación de ministros abiertamente homosexuales, impulso de lecturas bíblicas progresistas (Sánchez Nuñez, 2016) y formación de grupos de diversidad sexual, entre otras acciones. Este proceso de apertura fue debatido durante años en el seno de la IEE y cristalizó en la publicación de la *Declaración de Mamré* en 2015, mediante la cual la iglesia se comprometía públicamente a desarrollar una pastoral inclusiva con las personas homosexuales: «Como Iglesia Evangélica Española, somos exhortados a una pastoral de la acogida de las personas homosexuales y sus familias, evitando la invisibilidad y trabajando en el acompañamiento de la diversidad (Gálatas 3, 28)» (IEE, 2015). Un posicionamiento que motivó ciertos costes en sus relaciones con otros actores conservadores del campo evangélico, pero que se ha mantenido hasta la actualidad. Estos procesos de apertura en diferentes ámbitos del campo cristiano han sido posibles, en cualquier caso, por las labores previas de pedagogía, difusión y colaboración que realizan los grupos cristianos LGBT+ en espacios eclesiales gracias a sus conexiones con actores religiosos progresistas, siguiendo una estrategia similar a la que muestran Arnone (2018) y Serra (2021) sobre las comunidades de Italia y Brasil, respectivamente.

EL DESARROLLO DE UNA PASTORAL PLURALISTA

Como se ha explicado, las formas de organización de las personas cristianas LGBT+ han ido evolucionando con las transformaciones religiosas y el reconocimiento de la diversidad sexual a nivel social y legal. No obstante, su misión principal es la misma: ofrecer atención pastoral a una población cuyas necesidades espirituales no están siendo cubiertas en el campo cristiano por razones de orientación sexual e identidad de género. Durante mi trabajo etnográfico he podido conocer numerosas trayectorias biográficas atravesadas por experiencias dañinas en los espacios eclesiales: expulsiones de la vida religiosa, derivaciones a las conocidas popularmente como «terapias de conversión» —esfuerzos de cambio de orientación sexual e identidad y expresión de género (ECOSIEG)—, negación de sacramentos como la eucaristía y la reconciliación, homilías sobre

la homosexualidad como pecado que conduce al infierno, entre otras acciones que motivan sentimientos de autorechazo, culpa y vergüenza.

Aunque la doctrina moral sea el elemento más referenciado en el debate público cuando nos referimos a los ataques de la Iglesia contra la diversidad sexual, es en el ámbito pastoral donde la discriminación se concreta en prácticas de poder cotidianas que constituyen una forma de violencia simbólica (Bourdieu, 2012). «Debo admitir que siempre que oía esas palabras me sentía indigna de recibir el cuerpo de Cristo», dice María, mujer lesbiana y participante de una comunidad arcoíris, sobre los discursos a los que se enfrentaba cotidianamente en los espacios eclesiales (testimonio publicado en la cuenta de Facebook del grupo, 12 de mayo de 2018). La autoridad naturalizada de sacerdotes, ministros, superiores, catequistas y demás cargos favorece que los subordinados —en este caso las personas católicas LGBT+— se perciban a sí mismos con las categorías de aquellos que, aunque sea inconscientemente, les oprimen. Además, como nos advierten Natividade y de Oliveira (2009) en su investigación de las iglesias evangélicas brasileñas, la ambigüedad de términos como «pastoral» o «acogida» pueden esconder en ocasiones proyectos contrarios a la libre determinación sexual. Por esta razón cabe subrayar que las comunidades arcoíris no proponen únicamente una pastoral de la diversidad sexual, sino una pastoral realizada desde las herramientas y principios del activismo LGBT+.

La atención pastoral propuesta por los grupos también surge del diagnóstico de que el tradicional laicismo del activismo LGBT+ y el estigma que arrastra la identidad cristiana en los espacios de socialización homosexual dificultan intervenir sobre esta realidad. «Yo sabía que en el colectivo LGTBI había mucha necesidad espiritual, como yo la he tenido, y al final decidí dar ese paso», dice en una entrevista Conchi San Román, activista lesbiana y feminista, sobre su decisión de ordenarse como presbítera en una iglesia independiente (COGAM TV, 2020, 7m 57s). La vivencia social de las personas cristianas LGBT+ se encuentra marcada por un entendimiento estrecho y unidireccional de la diversidad que dificulta encontrar espacios donde desarrollar la espiritualidad sin renunciar a vivir la orientación sexual y la identidad de género de manera afirmativa. Por esta razón, desde los grupos cristianos LGBT+ se trabaja para ofrecer aquello que denomino una pastoral pluralista: un conjunto de recursos socioculturales destinados a cuidar y orientar a las personas cristianas en toda su diversidad sexual, de género y espiritual. Se inscriben de esta manera en un cambio más general dentro del campo pastoral donde, tal y como explica Bernau (2021), el lenguaje ha transitado desde categorías universales y teológicamente rígidas

hacia una fenomenología de la experiencia individual abierta a la pluralidad de formas en las que cada persona define sus necesidades espirituales. Al igual que sucede en otras disciplinas profesionales, cada vez más actores religiosos adaptan su repertorio de atención pastoral a la coexistencia en la sociedad de múltiples formas de creer y pertenecer.

El éxito en la constitución de las comunidades arcoíris está directamente relacionado con la capacidad para articular espacios plurales donde la multiplicidad de convicciones religiosas, orientaciones sexuales e identidades de género puedan vivirse y acompañarse con mayor libertad y de manera interseccional, sin restricciones ni planteamientos dicotómicos. Su espíritu comunitario se fundamenta en la defensa de aquello que, desde su posición religiosa y activista, simboliza ese «arcoíris» tantas veces nombrado y representado gráficamente por los grupos: las lucha por la igualdad de las personas LGBT+ y, al mismo tiempo, la diversidad de la creación de Dios. «Yo pongo el arcoíris en el cielo, señal de mi alianza con todos los seres vivos de la tierra. Génesis 9, 13», se puede leer en una viñeta colgada en las paredes de la antigua sede de CRISMHOM, que representa al Dios padre cristiano con una pareja de hombres en el corazón. Frente a los enfoques más economicistas que plantean que las empresas religiosas más herméticas y homogéneas son las más efectivas (Iannaccone, 1994), la pastoral de los grupos cristianos LGBT+ demuestra que el pluralismo y la apertura son estrategias óptimas para construir comunidades fuertes y aumentar su incidencia.

Por un lado, se restituye el acceso en igualdad de las personas LGBT+ al conocimiento y la vivencia colectiva de lo sagrado organizando múltiples actividades religiosas. Son muy similares a aquellas que se pueden encontrar en las principales iglesias cristianas, pero con el matiz radical de que en ningún caso se condiciona ni se altera el servicio según la orientación sexual o identidad de género de las personas que lo reciben. Se tratan de oraciones, retiros espirituales, proyectos de acompañamiento, convivencias, eucaristías, sesiones de estudio bíblico, entre muchas otras, donde el notable capital religioso de la membresía adquirido durante sus trayectorias de vida se pone al servicio de las convicciones éticas y políticas del grupo. El propio título de la eucaristía mensual de Ichthys muestra esta voluntad de restituir los derechos religiosos de las personas LGBT+: «Eucaristía en tierra de acogida. Donde nadie se siente extrañ@», escribían en uno de sus carteles que anuncian el evento.

Determinados servicios puntuales vinculados a los rituales de paso suelen recibir gran parte de la atención mediática, como las bendiciones nupciales y los bautizos de hijos de parejas del mismo sexo. Sin embargo, lo verdaderamente

relevante de la pastoral cristiana LGBT+ es la creación de situaciones cotidianas para el crecimiento espiritual, donde las personas puedan expresar su experiencia del amor de Dios y nutrirse de los testimonios de sus iguales. El diálogo reflexivo, la horizontalidad y la elasticidad ceremonial son características esenciales de sus actividades, neutralizando así posibles relaciones de autoridad religiosa que puedan conducir a naturalizar ciertas prácticas discriminatorias. «Nosotros no vamos a estar aquí de policías diciendo “tú puedes comulgar y tú no” [...] no somos nadie para juzgar si alguien tiene esa necesidad espiritual o no», afirmaba el presidente de CRISMHOM durante un debate asambleario a propósito de la liturgia (VI Congreso de CRISMHOM, 11 de febrero de 2017). Esta elaboración del repertorio religioso se comprende desde un enfoque interseccional, pues es a partir de sus experiencias previas como personas LGBT+ en los espacios eclesiales normativos de donde surge la convicción de ofrecer sus servicios sin vigilancias morales ni requisitos canónicos. Como explica Zamora Santiago (2023) en su etnografía del caso peruano, en esta resignificación de las prácticas tradicionales desde el activismo se produce una «flexibilización del marco moral cristiano» que da lugar a «nuevas formas de entender lo sagrado y nuevas interpretaciones de las creencias religiosas» (p. 197).

Por otro lado, los grupos ofrecen servicios asistenciales para atender los malestares y problemas sociales causados por la discriminación de las personas LGBT+ en la sociedad en general y, en concreto, en sus entornos familiares y religiosos. Como muestran otras investigaciones (Wagner *et al.*, 1994), su identidad como grupos cristianos LGBT+ les hace recibir a numerosas personas que buscan orientación y consejo para enfrentarse a una vivencia especialmente conflictiva de su orientación sexual o identidad de género. Por esta razón, organizan y difunden recursos informativos para poder ayudar y atender estas necesidades ante la falta de saberes alternativos sobre sexualidad y género en los canales religiosos tradicionales. «[Para los casos más graves] la suerte que tenemos es que los podemos derivar [...] estamos en contacto con gente a quien podemos derivar si vemos que tienen una necesidad psicológica o de acompañamiento espiritual más intenso», me comenta un miembro de ACGIL en una entrevista (Sergio, 31 de mayo de 2025). Por su parte, CRISMHOM lleva años sistematizando este tipo de labores a través del proyecto El Amigo que Escucha, un servicio de atención personalizada formado por varias personas voluntarias del grupo que atiende una enorme diversidad de problemáticas: desde la armarización que viven las religiosas lesbianas en sus congregaciones o los sentimientos de soledad de sacerdotes gais en sus diócesis a casos de violencia homófoba en familias reli-

giosas. Labores pastorales que muestran la difuminación de las fronteras entre salud y espiritualidad propias de la cultura terapéutica contemporánea (Cornejo Valle & Blázquez Rodríguez, 2013) y que encuentran un buen encaje dentro del tejido asistencial del asociacionismo LGBT+, donde la atención psicoterapéutica afirmativa se ha convertido en un servicio primordial.

La acomodación de la diversidad interna

La pastoral pluralista no se queda en el uso combinado de las identidades «LGBT+» y «cristianos/as/es», sino que opera en las múltiples vivencias que recogen estas categorías. La diversidad no es un slogan, sino una realidad ineludible y, en ocasiones, áspera que plantea desafíos organizativos. Cuanto más diversa es la membresía de una comunidad, más posibilidades existen de que se produzca un fenómeno que en el lenguaje activista LGBT+ se denomina «formar guetos»: la tendencia a la creación de subgrupos cerrados que dividen internamente la comunidad por razones de afinidad. No obstante, estos guetos pueden a su vez ser espacios seguros donde las minorías se sientan cómodas y protegidas frente a ciertas prácticas que limitan la manifestación de la diversidad. Impulsados por valores tanto activistas como cristianos —inclusividad, ecumenismo, igualdad, diálogo interconfesional y, en especial, pluralismo— los grupos tratan de acomodar la diversidad interna y atender de la manera más completa y sistematizada las necesidades de las personas que pertenecen a las comunidades o que acuden a ella en búsqueda de orientación.

Este esfuerzo colectivo se fundamenta en profundas convicciones éticas, aunque también responde a motivos pragmáticos: el pluralismo amplía las estrategias de acción colectiva y refuerza el impacto social al acercar sus iniciativas a un público más amplio. Por ejemplo, la creación de una vocalía trans en la junta directiva de una entidad no solo reconoce derechos internos a dicha minoría, sino que también puede mejorar la gestión de la diversidad de género en todas las esferas de la organización. Al respecto, Nynäs y Lassander (2015) señalan que en el contexto finlandés el activismo religioso LGBT+ convierte su pluralidad interna en un auténtico «activo», posibilitando «un grupo de personas hábiles con un [amplio] rango de competencias, asociaciones, posiciones y experiencias» (p. 461). Sin embargo, esta situación genera a su vez una vulnerabilidad ante la «falta de seguridad y predictibilidad» de la acción colectiva e implica una tarea permanente de reflexión, negociación y redirección comunitaria para evitar tensiones. Durante el trabajo de campo he podido comprobar cómo en los

grupos españoles también se da este autoexamen permanente para promocionar la diversidad, principalmente en las dos dimensiones sociales en las que se inscribe su acción: la religiosidad y la diversidad sexual y de género.

A tenor de la afiliación religiosa de las personas que participan, los grupos cristianos LGBT+ podrían parecer colectivos bastante homogéneos a nivel espiritual. Cuentan con una abrumadora mayoría de participantes católicos y una presencia minoritaria de personas afiliadas a otras iglesias, principalmente evangélicas de tradición reformada. Sin embargo, más allá de las categorías identitarias que vinculan la religión a la afiliación institucional, nos encontramos con un panorama diverso de prácticas, creencias, trayectorias religiosas y formas de relación con las instituciones y autoridades religiosas. Esta diversidad se entiende como un valor que enriquece la comunidad —«lo malo es si fuéramos todos como militares, desfilando al paso de la oca», decía un miembro de un grupo al respecto durante una reunión (21 de febrero de 2021)— pero, al mismo tiempo, puede ser motivo de conflictos internos, como demuestra la investigación de Durand (2018) sobre el caso francés. Por esta razón, se desarrollan estrategias pluralistas para acomodar esta heterogeneidad de formas de relacionarse con lo sagrado desde un entendimiento ecuménico de su identidad que parte de su propia denominación asociativa. Ningún grupo se denomina «católico», aunque en algunos de ellos todos sus integrantes así se identifiquen personalmente, sino que son «cristianos» porque están abiertos a todas las personas que «siguen a Jesús, el totalmente inclusivo», como suele apostillar Hugo, teólogo y activista gai. Esta disposición ecuménica está claramente relacionada con la pluralización del campo cristiano en España y, en consecuencia, con la diversificación de la oferta religiosa. Aunque la proporción de personas e iglesias evangélicas aún es muy reducido comparado con el contexto latinoamericano, el crecimiento ininterrumpido de esta confesión en los últimos años indica que la estrategia pluralista de las comunidades puede ser efectiva no solo para manejar la diversidad interna, sino también para atraer a nuevos perfiles espirituales.

Pero más allá de la declaración de intenciones que supone el uso del adjetivo «cristiano», crear un espacio verdaderamente inclusivo a nivel espiritual supone un esfuerzo colectivo. En este sentido, los grupos cristianos LGBT+ encuentran en la tradición del movimiento ecuménico —fuertemente vinculada en España a los sectores cristianos progresistas (Griera, 2020)— las herramientas necesarias para concretar su cosmovisión pluralista. En primer lugar, se hace un trabajo de sensibilización y formación cultural de la membresía para evitar ciertos menoscenarios, ignorancias y el lenguaje discriminatorio hacia otras confesiones cristianas.

Frente a disposiciones tan naturalizadas en una sociedad como la española, donde el catolicismo tiene un importante arraigo histórico y cultural, se trata de crear un espacio de sociabilidad religiosa donde los cristianos no católicos no se sientan «hermanos separados», sino simplemente hermanos. En segundo lugar, se confecciona el repertorio pastoral y litúrgico para atender, en la medida de lo posible, las necesidades espirituales específicas de las minorías no católicas. Para ello organizan ceremonias específicas de determinadas tradiciones como la Cena del Señor y, principalmente, elaboran los servicios de la manera más inclusiva posible, evitando emplear elementos litúrgicos y doctrinales exclusivos de una confesión. Un pluralismo que se extiende incluso al propio repertorio específicamente católico, donde se busca equilibrar las demandas espirituales de las personas cuya religiosidad está más adherida a la normatividad litúrgica con las de aquellas que practican su fe de manera más heterodoxa. De ahí que, por ejemplo, en un mismo grupo la eucaristía se pueda celebrar con obleas o con hogazas de pan dependiendo de las convicciones de las personas encargadas de presidirla.

Además de este pluralismo religioso, los grupos cristianos LGBT+ también enfrentan el desafío de gestionar la diversidad sexual y de género en su seno. A pesar de haber nacido como espacios de resistencia frente a la exclusión religiosa, en la constitución histórica de las comunidades arcoíris se han reproducido ciertas dinámicas de poder en estos ámbitos. La sobrerepresentación de hombres cisgénero y gais en los grupos es coherente con las asimetrías de género que existen de manera generalizada en los espacios de socialización LGBT+ y la histórica invisibilidad a la que se han enfrentado y se siguen enfrentando lesbianas, bisexuales, trans y otras minorías sexuales y de género (LBT+). Es sin duda paradójico que frente a la feminización de la práctica religiosa en el campo cristiano y, en particular, en el católico³, las comunidades arcoíris sean espacios ciertamente masculinizados. Una tendencia que parece similar en grupos e iglesias de otros países como Francia, México o Brasil (Bárcenas Barajas, 2016; Durand, 2018). Queda por comprobar si este fenómeno puede deberse también a otros factores relacionados con la vivencia de la masculinidad/feminidad en espacios religiosos normativos, donde los hombres que no cumplen las expectativas de género han encontrado históricamente un espacio de cierto reconocimiento y autoridad social (Cáceres Feria & Valcuende del Río, 2014; Tricou, 2018). En cualquier caso, el desequilibrio de género no solo condiciona la participación de mujeres y personas

³ Según datos del CIS (2024), 61,5 % de las personas que se definen como católicas practicantes son mujeres, mientras 38,5 % son hombres.

LBT+, sino que puede limitar su alcance pastoral al centrar sus servicios en las necesidades y demandas de sectores específicos dentro del colectivo.

Ante este escenario, los grupos han comenzado a desarrollar estrategias concretas para promover una inclusión real y no meramente simbólica. Esto implica visibilizar las identidades LBT+, —no solo la G—, en los espacios de liderazgo e incluir las perspectivas y enfoques específicos de estas personas en la elaboración de los repertorios religiosos, formativos y asistenciales. Una línea de acción fundamental es la organización de actividades donde las personas que históricamente han sido menos visibles dentro del colectivo puedan compartir sus testimonios y reflexiones teológicas. Asimismo, se fomenta el uso de un lenguaje inclusivo que desafía la norma androcéntrica del idioma español —empleando los morfemas de género -a y -e— y se hace un obstinado trabajo de sensibilización interna para desmontar prejuicios y actitudes que comprometen la seguridad del espacio. Una labor que se enmarca en la estrategia general del asociacionismo LGBT+ en los últimos años de concienciar sobre las discriminaciones que también se producen dentro del propio colectivo como el edadismo, el racismo, la serofobia, entre otras.

Este trabajo por la diversidad no es solo ético, sino también estratégico: amplía las posibilidades de la pastoral y permite responder a una gama más amplia de necesidades. Por ejemplo, la incorporación de personas trans en grupos como CRISMHOM e Ichthys ha impulsado iniciativas pastorales específicas y el compromiso activo en defensa de sus derechos. «Las personas transexuales han sido, con frecuencia, grandes olvidadas del colectivo arcoíris, y no nos gustaría que desde nuestra realidad creyente LGTBI se perpetúe esta práctica», dice CRISMHOM en la presentación de su proyecto Pastoral Trans, que busca ofrecer un acompañamiento espiritual especializado y sensibilizar al resto de la comunidad en asuntos de diversidad de género (CRISMHOM, s.f.). No obstante, en el ámbito de la liturgia persisten ciertos límites para el desarrollo del pluralismo. La adhesión de muchos de los grupos a las normas ceremoniales de cada iglesia, especialmente en el caso de la misa católica, sigue restringiendo la participación igualitaria al exigir ministros ordenados para su celebración. De esta manera, persiste cierta subordinación ritual de los laicos y, en especial, de mujeres y personas trans al no disponer del derecho a la ordenación en la Iglesia católica. Aun así, el poder sacerdotal en los grupos se confina a la presidencia de ciertas ceremonias y las mujeres suelen ocupar, a pesar de ser minoría, puestos de liderazgo en las juntas directivas.

De igual modo, la significativa participación en algunas comunidades de madres y padres de personas LGBT+ permite atender otra de las grandes problemáticas relacionadas con los conflictos entre religión y diversidad sexual y de género: la discriminación en el seno de las familias cristianas. A través de diversos proyectos, grupos como CRISMHOM e Ichthys promueven espacios de oración y apoyo mutuo entre heterosexuales para aceptar y normalizar la orientación sexual e identidad de género de sus familiares. Si bien la participación de las personas heterosexuales motiva debates y controversias dentro del activismo LGBT+ secular, no es así en el caso de las comunidades arcoíris cristianas, donde estas alianzas se promueven activamente y motivan la simbólica actualización de su acrónimo a LGTBI+H. Se trata de una apuesta política estrechamente relacionada con su entendimiento estratégico del pluralismo y el contexto especialmente hostil en el que los grupos operan. Como se explica en otro trabajo sobre el mismo caso: «La inclusión de estos aliados en los grupos también sirve para diversificar los canales de la acción colectiva y que sus demandas sean vehiculadas por sujetos más legítimos en la jerarquía sexual de la Iglesia» (Barrera-Blanco, 2025b, pp. 132-133). La apertura no se limita al ámbito familiar, sino que permite tejer una notable red de colaboración con actores y entidades religiosas que no pertenecen al campo activista LGBT+: desde sacerdotes y religiosas a título individual a congregaciones religiosas y delegaciones diocesanas.

El avance de esta pastoral que busca acomodar la diversidad corrobora las tesis de Berger (1999) sobre el pluralismo como característica principal de la religiosidad contemporánea, pues ilustran cómo en un mismo espacio social pueden convivir e incluso integrarse múltiples identidades, vivencias y percepciones del mundo. Esta convivencia desestabiliza certezas propias de regímenes de sentido anteriores, basados en el monopolio de las grandes instituciones, y motiva que la identidad religiosa se convierta en una elección cada vez más consciente, reflexionada y personal, en diálogo con otros saberes del mundo secular. El avance del pluralismo como valor social no es ajeno al contexto cultural católico en el que se inscriben los grupos cristianos LGBT+ españoles y que vive desde hace décadas una mutación en las formas de sociabilidad entre los fieles hacia la agrupación por motivos de afinidad frente al modelo parroquial tradicional (Hervieu-Léger, 2019). En consecuencia, la oferta de formas colectivas de vivir la religiosidad se diversifica, dándose la convivencia en la misma iglesia de grupos que tienen posturas teológicas, litúrgicas e ideológicas muy diferenciadas y, en muchos casos, antagónicas. En el contexto actual, caracterizado por una mayor valorización de la diversidad impulsada por las políticas de identidad, la intersección de la identidad

cristiana y LGBT+ comienza a ser más inteligible en el discurso público y, en consecuencia, las comunidades arcoíris reúnen cada vez más recursos y apoyos para poder atender las necesidades de una población diversa.

PRACTICAR LA IDENTIDAD CRISTIANA DESDE EL ACTIVISMO LGBT+

«Es curioso, dentro de la congregación no podía decir que era lesbiana y dentro de la asociación LGTBI no podía decir que fui monja», nos dice Ruth durante un encuentro sobre espiritualidad lesbiana celebrado en la primavera de 2021. La literatura sobre personas cristianas LGBT+ muestra lo recurrentes que son este tipo de vivencias compartimentadas de la identidad y el manejo estratégico en la presentación de sí en función de las características del contexto (Ganzevoort *et al.*, 2011). La distancia sociocultural y política que separa los espacios de socialización cristiana y aquellos de la comunidad LGBT+ conlleva que las personas cristianas LGBT+ vivan su doble identidad de forma disociada en aquello que suelen definir como un «doble armario». En este sentido, los grupos cristianos LGBT+ son la manifestación de una sociabilidad que es inédita en el campo religioso. «Me dije un día: debo encontrar algo donde pueda tener y profesar mi fe, pero también sentirme yo mismo, no tener que estar mostrando una máscara o una falsa identidad», reflexiona un joven de CRISMHOM sobre sus razones de entrar en el grupo (CRISMHOM, 2018, 8m 1s). La búsqueda de la autenticidad y la coherencia identitaria es uno de los principales motivos que llevan a muchas personas a buscar espacios donde poder vivir su identidad al completo, sin ocultar nada de sí mismos.

No obstante, ni la mera autodenominación de los grupos como «cristianos» y «LGBT+» ni la provisión pastoral de bienes y servicios es suficiente para asegurar que ambas identidades puedan ser vividas de manera integrada y afirmativa. Como argumenta Fuist (2016), para entender las formas de reconciliación entre las identidades LGBT+ y las identidades religiosas el enfoque debe desplazarse de un entendimiento de la identidad como algo único, coherente y personal para comprenderla como «un proceso performativo» (p. 4). Es decir, se debe atender al contexto y los recursos que disponen los sujetos para practicarla. De esta manera, la función principal de las comunidades arcoíris es proveer situaciones adecuadas en las que se produzcan y circulen las herramientas para poder desarrollar y narrar las identidades cristianas LGBT+. Siguiendo con las reflexiones de Burchardt (2022) sobre el caso español, ser una «minoría cognitiva» conduce a los grupos

cristianos LGBT+ a crear «redes de apoyo cognitivo y de confirmación moral» que ensanchan la «plausibilidad» de su doble identidad. Así lo ejemplifica el testimonio de Fanny, voluntaria de El Amigo que Escucha de CRISMHOM, durante una charla: «Solamente el hecho de que la gente venga y vea que lo llevamos fenomenal, que no hay ansiedad [...] pues eso hace que muchas personas sientan alivio y digan “ostras pues es posible”» (CRISMHOM, 2014, 57m 24s).

El éxito de los grupos cristianos LGBT+ para que las personas puedan actuar y expresarse libremente depende de su habilidad para crear aquello que suelen denominar con términos como «estilo de comunidad» o «carisma comunitario», y que se podría traducir al lenguaje de las ciencias sociales como un *habitus* colectivo. Es decir, la rutinización y naturalización en el grupo de un conjunto de disposiciones para percibir el mundo y actuar en él. Este conjunto de disposiciones se reproduce de manera cotidiana con la puesta en práctica de manera complementaria de principios del cristianismo y del activismo LGBT+. En esta sección abordo dos de los más relevantes para la constitución de espacios seguros: la igualdad y la hospitalidad.

En primer lugar, la igualdad se erige como piedra angular de la experiencia comunitaria. En los grupos cristianos LGBT+ todos los miembros son idénticos en derechos y obligaciones: no hay jerarquías ni cuerpos cléricales con potestades superiores que puedan imponer su voluntad sin control ni contrapeso. El principio de igualdad implica que cualquier decisión relevante se somete al escrutinio de la asamblea comunitaria: el órgano soberano que, mediante procesos deliberativos, garantiza la rotación periódica de los cargos de responsabilidad. Esta alternancia, lejos de entenderse como un simple trámite burocrático, es interpretada como un mecanismo vital para evitar el surgimiento de liderazgos personalistas y fomentar la corresponsabilidad colectiva. Los estatutos y reglamentos internos están dispuestos precisamente para garantizar la igualdad de los miembros e impedir el control de los recursos por parte de una minoría. De esta manera, incorporan al campo religioso la cultura política del asamblearismo propia del movimiento LGBT+ y sus herramientas de organización interna. Mediante estas prácticas de autogobierno neutralizan una característica específica de las iglesias cristianas que constituye un factor de discriminación de las personas cristianas LGBT+: el poder discrecional del estamento clerical. Aunque en los grupos participen sacerdotes, religiosas y demás cargos eclesiásticos, sus habilidades no son entendidas como superiores ni merecedoras de más derechos. Simplemente son los más diestros para realizar las tareas litúrgicas y pastorales, al igual que otros miembros de la comunidad se encargan de otras labores como la tesorería o las redes sociales.

De hecho, en el ámbito ritual también se fomenta la participación igualitaria de los fieles y muchas actividades pueden ser dinamizadas por cualquier persona que pertenezca a la comunidad, sea cual sea su *expertise* religiosa. Las oraciones son organizadas cada semana por una persona distinta, las lecturas son siempre repartidas entre el máximo número de participantes y se disponen muchos momentos para que cualquier persona participe de manera espontánea para exponer sus reflexiones, peticiones y agradecimientos. Tampoco en las ceremonias más normativas y que requieren una presidencia sacerdotal, como la eucaristía, existe un excesivo protagonismo clerical. Un miembro de Ichthys me comenta que valoran especialmente a un sacerdote por su humildad: «Da una homilía muy corta» y «quiere que nosotros y nosotras y todo el mundo que vaya, hable y comparta, él quiere sobre todo no llevar la voz cantante» (Gonzalo, comunicación personal, 17 de julio de 2023). Como apuntan Suárez Arispe y Vega-Dávila (2023) a propósito de las comunidades luteranas inclusivas de Perú, en esta organización y ejecución del culto basada en el «sacerdocio universal» y la «participación activa», los grupos expresan «la concepción de lo divino, de lo humano, y [...] [su] visión de la sociedad» (p. 15). Y es que la puesta en práctica de la igualdad, aunque enraizada en su identidad como grupos activistas LGBT+, está también relacionada con su propuesta eclesiológica y la representación de sí mismos como comunidad religiosa. Desde esta perspectiva las comunidades arcoíris son proyectos retrotópicos que buscan restituir la igualdad idealizada del cristianismo primitivo, rectificando el clericalismo y las relaciones jerárquicas que se establecieron posteriormente. Como los primeros seguidores de Jesús, ellos también están viviendo su fe en la «periferia» y en las «catacumbas», pero, sobre todo, lo hacen emulando las relaciones fraternales y libres de subordinación que aquellos tenían.

En segundo lugar, la práctica de la identidad cristiana desde el activismo LGBT+ pasa inexorablemente por la hospitalidad, definida como una disposición permanente a la acogida del «otro», donde convergen la caridad cristiana y la cultura de apoyo mutuo del asociacionismo LGBT+. En los grupos cristianos LGBT+ la hospitalidad no es un gesto puntual, sino un imperativo evangélico y activista que impulsa la creación de redes de cuidado y solidaridad. A diferencia de los espacios cristianos conservadores donde, bajo el pretexto de las normas doctrinales, se subordina la acogida de las personas LGBT+ a la interiorización de juicios morales, la ocultación de la identidad y prácticas de castidad y conversión sexual, estos colectivos reivindican una acogida universal e igualitaria, sin jerarquías entre anfitriones y acogidos ni prescripciones sobre afectividad, sexualidad

o género. El énfasis en practicar la «verdadera» acogida evangélica remite tanto al mandato bíblico de abrir las puertas al extranjero como a la memoria histórica del «gueto gai», cuando la segregación urbana y la precariedad económica hicieron de la solidaridad cotidiana una condición de supervivencia para las minorías sexuales y de género. Es en el seno de estos grupos donde muchas personas inician procesos de autoaceptación, constituyéndose como «santuarios de apoyo» (en palabras de sus integrantes) donde los miembros con más recursos afectivos, cognitivos, económicos, etc., reconocen y acompañan a personas que llegan heridas por la discriminación laboral, el rechazo familiar o la homofobia interna. Aunque existe un sentido de reciprocidad y de dar «gratuitamente» aquello que se ha recibido, la hospitalidad se concibe como un acto desinteresado: ofrecer ayuda sin esperar retorno.

Esta disposición comunitaria se formaliza mediante ciertos protocolos de acogida muy similares a aquellos que se encuentran en el tejido parroquial: comisiones específicas, correos de contacto y encuentros previos a las celebraciones para recibir a nuevos simpatizantes. Ichthys, por ejemplo, reserva media hora antes de cada oración para conversar con quienes llegan por primera vez; ACGIL y CRISMHOM, por su parte, tienen áreas de acogida y equipos de bienvenida que garantizan un acompañamiento personalizado. Se tratan de entrevistas y reuniones donde explican la identidad y funcionamiento del grupo y se interesan por los motivos personales que llevan a las personas a querer participar en la comunidad. Estas estructuras hospitalarias se extienden más allá de la primera acogida y se mantienen estables durante toda la trayectoria de pertenencia de cada persona. Por un lado, asisten necesidades de todo tipo a través de mecanismos formalizados de solidaridad intracomunitaria que en contextos críticos como la pandemia de COVID-19 son especialmente necesarios. Por otro lado, a un nivel más informal, las relaciones de confianza y amistad forman en sí mismas una red de cuidados que provee ayuda y afecto de manera constante a cualquier persona que participa.

La repetición sistemática de gestos como preocuparse por los familiares, ayudar en mudanzas o acompañar durante ingresos hospitalarios crea una atmósfera cercana donde la vulnerabilidad encuentra un refugio y que es especialmente positiva para aquellas personas recién llegadas a la ciudad y que aún no tienen suficiente capital social. En CRISMHOM es destacable la presencia de personas de América Latina que muchas veces acaban de migrar, encontrando en el grupo uno de sus primeros círculos sociales para compartir su religiosidad, introducirse en el ambiente LGBT+ de la ciudad o continuar su compromiso militante. La celebración cada año de una cena el día de Nochebuena por parte del grupo es

una buena muestra de la convergencia entre principios cristianos y activistas en el repertorio hospitalario. Frente al malestar que puede generar no vivir este ritual religioso y, sobre todo, cultural en el ámbito familiar, CRISMHOM no solo celebra el nacimiento de Jesús, sino su naturaleza de «familia elegida» o «segunda familia» que acoge como «hermanos, hermanas y hermanas» a todas las personas que lo necesiten.

En esta puesta en práctica de saberes, herramientas y principios de acción provenientes del cristianismo y del activismo LGBT+, las comunidades arcoíris articulan espacios seguros, pues «reconfiguran las normas sociales existentes y contextuales» (The Roestone Collective, 2014, p. 1360) para ofrecer protección frente a las violencias y desigualdades. Más allá del libre desarrollo de la espiritualidad, esta protección opera también frente a problemas sociales como la precariedad material, la vivienda, la soledad no deseada o los conflictos familiares. Se instituye así un modo de actuar compartido y, en definitiva, una comunidad que pone las condiciones materiales y simbólicas para posibilitar la práctica de la identidad cristiana desde la autenticidad personal y las convicciones activistas.

CONCLUSIONES

Las comunidades arcoíris son un ejemplo de cómo los procesos actuales de transformación religiosa están diluyendo barreras culturales que hasta hace poco eran consideradas inamovibles. Su trayectoria histórica demuestra que la relación entre cristianismo y diversidad sexual no depende únicamente de la posición de las principales iglesias, sino que está en permanente negociación y puede ser transformada desde posiciones subalternas. La propia existencia de las comunidades contradice los imaginarios sociales dominantes sobre lo que significa ser cristiano o ser LGBT+ y la premisa de que la personalización de la fe o la vivencia compartimentada de la identidad son las únicas salidas posibles a la presunta contradicción entre ambas identidades. De hecho, los hallazgos de esta etnografía muestran que allí donde se interseccionan religión, sexualidad y género pueden surgir agencias que contribuyen de manera innovadora al cambio social y a la reducción de desigualdades.

El principal aporte de estas comunidades no se limita a crear espacios segregados donde vivir la espiritualidad al margen de las prácticas discriminatorias, sino que proveen repertorios socioculturales y contextos propicios para subvertir las relaciones de poder. A través de la descripción de algunas de sus estrategias,

cada una con sus límites y alcances, se ha evidenciado que la práctica religiosa y el activismo no solo son compatibles, sino que se pueden nutrir entre sí generando nuevas formas de emprender la acción colectiva. Por esta razón, que su emergencia histórica se explique por procesos como la secularización, la personalización religiosa y el cuestionamiento de las autoridades tradicionales no debe conducirnos a pensar que lo comunitario pierde valor en el mundo religioso contemporáneo en favor de lo individual. Al contrario, los grupos cristianos LGBT+ muestran cómo a través de una organización colectiva basada en principios como el pluralismo, la igualdad y la hospitalidad se pueden poner las condiciones materiales y simbólicas necesarias para que los sujetos puedan desarrollar su identidad de manera más libre y personal.

En última instancia, estas integraciones colectivas de cristianismo y diversidad sexual configuran un nuevo panorama religioso que interpela a las principales instituciones cristianas. Si la creación de comunidades donde se acoge la diversidad sexual sin renunciar a la fe cristiana ha demostrado su eficacia en el ámbito asociativo, es necesario reflexionar sobre cómo se pueden trasladar sus políticas a la *praxis* oficial de las iglesias. Tal trasvase implicaría ir más allá de los avances discursivos y pastorales de los últimos años y quizás repensar asuntos de mayor calado como los criterios de acceso al ministerio, la participación del laicado LGBT+ en los procesos de deliberación eclesial y las doctrinas sobre sexualidad y género. Este cambio también requeriría redefinir la atención pastoral como un servicio más igualitario que no esté condicionado a la supuesta legitimidad moral de los deseos y los proyectos de vida de aquellas personas que buscan acompañamiento. De este modo, la experiencia y los conocimientos acumulados por las comunidades arcoíris no quedarían confinados a los márgenes del campo religioso, sino que podrían producir transformaciones más amplias. Las iglesias, por su parte, aumentarían el alcance de su misión al entrar en diálogo con las experiencias actuales de toda su feligresía, sin excepciones. El reconocimiento de los derechos y la igualdad de las personas LGBT+ es crucial para la construcción de sociedades más plurales y democráticas y, para ello, la participación de los actores e instituciones religiosas es sumamente necesaria.

REFERENCIAS

- Arnone, G. (2018). Percorsi di riconciliazione e tattiche di inclusione dei gruppi lgbt cattolici all'interno della Chiesa in Italia. Riflessione a margine di una ricerca etnografica. *EtnoAntropologia*, 6(1), 141-164. <https://doi.org/10.1473/ea.v6i1.279>
- Badel, C., & Kalinsky, B. (10-12 de diciembre de 2008). *Dificultades etnográficas en los nuevos contextos de exclusión social* [Ponencia]. I Encuentro Latinoamericano de Metodología de las Ciencias Sociales, La Plata, Argentina. https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.9452/ev.9452.pdf
- Bárcenas Barajas, K. (2014). Iglesias y grupos espirituales para la diversidad sexual y de género en México: intersecciones sobre religión y género. *Revista de Estudios Sociales*, (49), 33-46. <https://doi.org/10.7440/res49.2014.03>
- Bárcenas Barajas, K. (2016). Iglesias para la diversidad sexual en México y Brasil: sus programas de modernidad y el proceso de transnacionalización religiosa. *Debates do ner*, 17(29), 239-288. <https://doi.org/10.22456/1982-8136.57866>
- Barrera-Blanco, J. (2025a). Etnografiar comunidades cristianas LGBT+: deconstruyendo incompatibilidades y descubriendo afectos. En H. M. C. Mazariegos Herrera & C. Rodríguez Reche (Eds.), *Notas de campo. De cuerpos diversos, género y «otras» religiosidades* (pp. 33-52). CLACSO, SEMIR.
- Barrera-Blanco, J. (2025b). “One Single Flock with Diversity”: Community Building and Diversity Promotion in Spanish LGBTQ+ Christian Groups. En V. Thimm & F. Thajib (Eds.), *Embracing Faith and Desire: Queer and Feminist Engagements with Islam and Christianity as Lived Religions* (pp. 119-139). Routledge.
- Berger, P. (1999). *El dosel sagrado. Para una teoría sociológica de la religión*. Kairós.
- Bernau, J. A. (2021). From Christ to Compassion: The Changing Language of Pastoral Care. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 60(2), 362-381. <https://doi.org/10.1111/jssr.12711>
- Bourdieu, P. (2012). Violencia simbólica. *Revista Latina de Sociología*, 2(1), 1-4. <https://doi.org/10.17979/relaso.2012.2.1.1203>
- Burchardt, M. (2022). Contesting Queer Secularity: The Spiritual and the Sexual after Secularization. *New Diversities*, 24(2), 89-102. https://newdiversities.mmg.mpg.de/wp-content/uploads/2022/10/2022_Early-View_Burchardt.pdf
- Cáceres Feria, R., & Valcuende del Río, J. M. (2014). Globalización y diversidad sexual, gays y mariquitas en Andalucía. *Gazeta de Antropología*, 30(3), 07. <https://doi.org/10.30827/Digibug.33814>
- Calvo Borobia, K. (2001). El movimiento homosexual en la transición a la democracia en España. *Orientaciones: Revista de Homosexualidades*, 2, 85-108.

- Centro de Investigaciones Sociológicas – CIS. (1994). Barómetro de Abril 1994. Estudio nº2087. CIS. <https://www.cis.es/documents/d/cis/Es2087pdf>
- Centro de Investigaciones Sociológicas – CIS. (2024). *Barómetro de Junio 2024. Estudio nº3463*. CIS. <https://www.cis.es/documents/d/cis/es3463mar-pdf>
- CRISMHOM. (2 de diciembre de 2014). *Charla Teléfonos de información LGTB - Crismhom en el P.I.A.H.T* [Vídeo]. YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=djb9cJJ_lBA (Consulta el 4 de noviembre de 2025).
- CRISMHOM. (5 de septiembre de 2017). *Historia de Crismhom* [Audio]. Ivoox. https://www.ivoox.com/historia-crismhom-audios-mp3_rf_20687263_1.html. (Consulta el 4 de noviembre de 2025).
- CRISMHOM. (2 de enero de 2018). *Testimonios del grupo de jóvenes de CRISMHOM* [Vídeo]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=08yixVtErWA>. (Consulta el 4 de noviembre de 2025).
- CRISMHOM. (s.f.). *Trans* [Página web]. CRISMHOM. <https://crismhom.org/areas/trans/>. (Consulta el 4 de noviembre de 2025).
- COGAM TV. (25 de junio de 2020). *Conchi Sanroma – Obispa, LGTB+ Visible, Mujer Activista – Entrevista* [Vídeo]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=AOKfc7N8Cf8>. (Consulta el 4 de noviembre de 2025).
- Collins, P. H. (2000). *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*. Routledge.
- Congregación para la Doctrina de la Fe. (1 de octubre de 1986). Carta a los obispos de la Iglesia Católica sobre la atención pastoral a las personas homosexuales. *La Santa Sede*. https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19861001_homosexual-persons_sp.html
- Congregación para la Doctrina de la Fe. (31 de mayo de 1999). Notificación sobre la hermana Jeannine Gramick, Ssnd, y el padre Robert Nugent, Sds. *La Santa Sede*. https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19990531_gramick-nugent-notification_sp.html
- Cornejo Valle, M., & Blázquez Rodríguez, M. (2013). La convergencia de salud y espiritualidad en la sociedad postsecular. Las terapias alternativas y la constitución del ambiente holístico. *Antropología Experimental*, (13), 12-30. <https://revista-selectronicas.ujaen.es/index.php/rae/article/view/1813>
- Cornejo Valle, M., & Pichardo, J. I. (2017). La «ideología de género» frente a los derechos sexuales y reproductivos. El escenario español. *Cadernos Pagu*, (50). <https://doi.org/10.1590/18094449201700500009>

- Cuchet, G. (2017). Identité et ouverture dans le catholicisme français contemporain. *Études: Revue de Culture Contemporaine*, (2), 65-77. <https://doi.org/10.3917/etu.4235.0065>
- Deguara, A. (2018). Destroying False Images of God: The Experiences of LGBT Catholics. *Journal of Homosexuality*, 65(3), 317-337. <https://doi.org/10.1080/00918369.2017.1317474>
- Durand, M. (2018). «Homosexualiser» un rituel chrétien. Le Fêtez-Dieu de l'association David & Jonathan. *Genre, Sexualité & Société*, (19). <https://doi.org/10.4000/gss.4155>
- Estalella, A., & Ardèvol, E. (2007). Ética de campo: hacia una ética situada para la investigación etnográfica de internet. *Forum Qualitative Sozialforschung*, 8(3). <https://doi.org/10.17169/fqs-8.3.277>
- Fassin, E. (2010). National Identities and Transnational Intimacies: Sexual Democracy and the Politics of Immigration in Europe. *Public Culture*, 22(3), 507-529. <https://doi.org/10.1215/08992363-2010-007>
- Fedele, A. (2009). From Christian Religion to Feminist Spirituality: Mary Magdalene Pilgrimages to La Sainte-Baume, France. *Culture and Religion*, 10(3), 243-261. <https://doi.org/10.1080/14755610903279663>
- Fonseca, J. (2013). El Camino: experiencias de una comunidad inclusiva en Lima. En S. B. de Lima Silva, L. Bedurke & G. Boehler (Eds.), *Teorías Queer y Teologías: estar en otro lugar* (pp. 260-267). Departamento Ecuménico de Investigaciones.
- Fuist, T. N. (2016). “It Just Always Seemed like it Wasn’t a Big Deal, Yet I Know for Some People they Really Struggle With it”: LGBT Religious Identities in Context. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 55(4), 770-786. <https://doi.org/10.1111/jssr.12291>
- Ganzevoort, R. R., van der Laan, M., & Olsman, E. (2011). Growing Up Gay and Religious. Conflict, Dialogue, and Religious Identity Strategies. *Mental Health, Religion & Culture* 14(3), 209-222. <https://doi.org/10.1080/13674670903452132>
- Garcia Rodriguez, D. (2025). You are a Gay Man, and you’re Also Christian—How is This Possible? Homosecularism, Religion and LGBTIQ+ Asylum in the UK. *Ethnic and Racial Studies*, 1-19. <https://doi.org/10.1080/01419870.2025.2484415>
- Griera, M. (2020). The Many Shapes of Interreligious Relations in Contemporary Spain. *Interdisciplinary Journal for Religion and Transformation in Contemporary Society*, 6(2), 317-341. <https://doi.org/10.30965/23642807-00602005>
- Hall, D. (2015). Individual Choices Revisited: Non-heterosexual Christians in Poland. *Social Compass*, 62(2), 212-224. <https://doi.org/10.1177/0037768615571691>

- Hervieu-Léger, D. (2019). Mutations de la sociabilité catholique en France. *Études*, (2), 67-78. <https://doi.org/10.3917/etu.4257.0067>
- HOREB EKUMENE. (6 de febrero de 2024). *Conversaciones con Emili M Boils* [Vídeo]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=wQP5LxkaL8g>. (Consulta el 17 de junio de 2025).
- Iannaccone, L. R. (1994). Why Strict Churches are Strong. *American Journal of Sociology*, 99(5), 1180-1211. <https://doi.org/10.1086/230409>
- Iglesia Evangélica Española – IEE. (13 de mayo de 2015). Declaración de Mamré. *IEE*. <https://drive.google.com/file/d/1AtfBKd0FS8-BgGUF-DEcnjqxAVvJYePH/view>
- Iglesia Católica. (1992). *Catecismo de la Iglesia Católica*. Asociación de Editores del Catecismo.
- ILGA Europe. (11 de mayo de 2023). Rainbow Europe Map and Index 2023. *ILGA Europe*. <https://www.ilga-europe.org/report/rainbow-europe-2023/>
- Lecaros, V., & Piccone Camere, C. (2025). «Fiducia supplicants» y la homosexualidad: entre la doctrina perenne y una pastoral renovada. Reflexiones a partir del caso peruano. *Estudios Eclesiásticos. Revista de Investigación e Información Teológica y Canónica*, 100(392), 117-155. <https://doi.org/10.14422/ee.v100.i392.y2025.004>
- López Clavel, P. (2018). *El rosa en la senyera. El movimiento gay, lesbiano y trans valenciano en su perigeo (1976-1997)* [Tesis de doctorado, Universitat de Valencia]. <http://hdl.handle.net/10550/66905>
- «Los obispos critican la campaña de uso de preservativos en la lucha contra el SIDA». (13 de junio de 1987). *El País*. https://elpais.com/diario/1987/06/13/sociedad/550533602_850215.html
- Mahmood, S. (2005). *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton University Press.
- Mikulak, M. (2019). Godly Homonormativity: Christian LGBT Organizing in Contemporary Poland. *Journal of Homosexuality*, 66(4), 487-509. <https://doi.org/10.1080/00918369.2017.1414501>
- Natividade, M. T., & de Oliveira, L. (2009). «Nós acolhemos os homossexuais»: homofobia pastoral e regulação da sexualidade. *Revista TOMO*, (14), 203-227. <https://doi.org/10.21669/tomo.v0i14.504>
- Nynäs, P., & Lassander, M. T. (2015). LGBT Activism and Reflexive Religion: A Case Study from Finland in the Light of Social Movements Theory. *Journal of Contemporary Religion*, 30(3), 453-471. <https://doi.org/10.1080/13537903.2015.1081348>

- Pérez-Agote, A. (2012). *Cambio religioso en España: los avatares de la secularización*. Centro de Investigaciones Sociológicas.
- Pitt, R. N. (2010). “Killing the Messenger”: Religious Black Gay Men’s Neutralization of Anti-gay Religious Messages. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 49(1), 56-72. <https://doi.org/10.1111/j.1468-5906.2009.01492.x>
- Portier, P. (2012). Pluralité et unité dans le catholicisme français. En C. Béraud, F. Gugelot & I. Saint-Martin (Eds.), *Catholicisme en tensions* (pp. 19-36). EHESS.
- Puar, J. K. (2007). *Terrorist Assemblages: Homonationalism in Queer Times*. Duke University Press.
- Sánchez Nuñez, J. (2016). Ética teológica y homosexualidad. Bases teológicas, bíblicas y éticas de una decisión eclesial: la Declaración de Mamré. Iglesia Evangélica Española.
- Serra, C. (2021). Diversity as a Gift: LGBTQI+ Roman Catholic Organizations in Twenty-first-century Brazil. *International Journal of Latin American Religions*, 6, 248-280. <https://doi.org/10.1007/s41603-021-00152-4>
- Sgró Ruata, M. C., & Vaggione, J. M. (2017). El Papa Francisco I y la sexualidad: políticas de dislocación. *Revista mexicana de ciencias políticas y sociales*, 63(232), 153-179. <https://doi.org/10.22201/fcpys.2448492xe.2018.232.57338>
- Singh, J. (2015). Religious Agency and the Limits of Intersectionality. *Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy*, 30(4), 657-674. <https://doi.org/10.1111/HYPA.12182>
- Suárez Arispe, C., & Vega-Dávila, E. (2023). Contra la cultura del espectáculo: sacerdocio universal y participación activa. Aprendizajes pastorales desde la Comunidad Luterana Santísimo Redentor y la Comunidad Luterana del Perú. *Siwo Revista de Teología*, 16(2), 119-32. <https://doi.org/10.15359/siwo.16-2.7>
- The Roestone Collective. (2014). Safe Space: Towards a Reconceptualization. *Antipode*, 46(5), 1346-1365. <https://doi.org/10.1111/anti.12089>
- Toft, A. (2014). Re-imagining Bisexuality and Christianity: The Negotiation of Christianity in the Lives of Bisexual Women and Men. *Sexualities*, 17(5-6), 546-564. <https://doi.org/10.1177/1363460714526128>
- Tricou, J. (2018). Recreating “Moles”: Managing Homosexual Priests’ Silence in an Era of Gay Marriage. *Sociologie*, 9(2), 131-150. <https://doi.org/10.3917/socio.092.0131>
- Trujillo Barbadillo, G. (2009). *Deseo y resistencia: treinta años de movilización lesbiana en el Estado español (1977-2007)*. Egales.
- Vega-Dávila, E. (3 de enero de 2024). ¿Cuál es nuestro *status*? ¡Ya estamos bendicidxs y somos bendición! *Religión Digital*. <https://www.religiondigital.org/>

[opinion/status-bendecidxs-bendicion-luteranos-Doctrina-Fe-Fernandez-Papa_0_2628337145.html](https://www.google.com/search?q=opinion/status-bendecidxs-bendicion-luteranos-Doctrina-Fe-Fernandez-Papa_0_2628337145.html)

Villaamil, F. (2004). *La transformación de la identidad gay en España*. Libros de la Catarata.

Wagner, G., Serafini, J., Rabkin, J., Remien, R., & Williams, J. (1994). Integration of One's Religion and Homosexuality. *Journal of Homosexuality*, 26(4), 91-110. https://doi.org/10.1300/J082v26n04_06

White, H. R. (2008). Proclaiming Liberation: The Historical Roots of LGBT Religious Organizing, 1946-1976. *Nova Religio*, 11(4), 102-119. <https://doi.org/10.1525/nr.2008.11.4.102>

Zamora Santiago, G. (2023). La iglesia arcoíris: la apropiación LGTBI del espacio religioso en Lima. *Discursos Del Sur, Revista de teoría crítica en ciencias sociales*, (12), 161-199. <https://doi.org/10.15381/dds.n12.24756>