



**El Colegio  
de la Frontera  
Norte**

**MÁS QUE EVAS Y MARÍAS: DISCURSOS Y PRÁCTICAS DE FEMINIDAD EN LA  
PRIMERA IGLESIA APOSTÓLICA DE LA FE EN CRISTO JESÚS EN TIJUANA**

Tesis presentada por

**Ester Espinoza Reyes**

para obtener el grado de

**MAESTRA EN ESTUDIOS CULTURALES**

Tijuana, Baja California, México

2014

# CONSTANCIA DE APROBACIÓN

Directora de tesis: \_\_\_\_\_

Dra. Elizabeth Jean Maier-Hirsch

Aprobado por el Jurado Examinador

1. \_\_\_\_\_

2. \_\_\_\_\_

3. \_\_\_\_\_

*A mi madre, Martha, y mi tía, Ana María,*

*mis mujeres apostólicas.*

*A Nalleli, Melissa, Yolanda, Gabriela y Aline,*

*mis compañeras y hermanas en ese devenir mujeres.*

## AGRADECIMIENTOS

Mi agradecimiento al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT) por otorgar los fondos que hicieron posible cursar mis estudios de posgrado y llevar a cabo esta investigación. A El Colegio de la Frontera Norte (El Colef) por otorgarme una formación de excelencia: al personal docente por todo lo que compartieron y lo que despertaron en los salones de clases y al administrativo por contribuir con su labor eficiente a que el paso por la maestría fuera más llevadero.

A la Dra. Elizabeth Maier por su guía como directora de tesis, por la generosidad con su tiempo, sus lecturas y comentarios, por la gran cantidad de conocimientos compartidos, la confianza puesta en mi trabajo y sus constantes palabras de aliento. A la Dra. Olga Odgers por todo su apoyo, su lectura, su escucha, sus observaciones y sugerencias, que en muchas ocasiones fueron más allá de lo requerido como lectora. A la Dra. Carolina Rivera, por dedicar su tiempo y esfuerzo para realizar una lectura atenta y crítica que fue un gran aporte para la afinación de este trabajo.

A las coordinadoras del programa, la Dra. Laura Velasco y la Dra. Margarita Valencia, por su disposición para resolver mis dudas y su apoyo ante las dificultades que llegaron a presentarse en el camino. A Irene Becerra, por todas sus atenciones y esa amabilidad de siempre.

Agradezco profundamente a las 12 mujeres apostólicas que aceptaron compartir conmigo gran parte de su vida cotidiana, sus historias, sus expectativas, sus miedos y alegrías y, especialmente, a aquellas que se atrevieron a dejarme entrar en aspectos muy íntimos y personales que no se le dejan escuchar a cualquiera: muchas gracias por el tiempo, pero especialmente por la confianza. Quedo en deuda también con los tres líderes de la Iglesia Apostólica que compartieron conmigo sus conocimientos sobre la doctrina y la disciplina de la denominación, así como a todas aquellas personas de la congregación que de una u otra manera aportaron a esta investigación.

A los miembros del Seminario “Cuerpo, salud y religión”, en especial al Dr. Ramiro Jaimes, la Dra. Gloria Galaviz y la Mtra. Erika Valenzuela, por su lectura y comentarios a mi trabajo, por sus recomendaciones bibliográficas, sus charlas y consejos para llevar a buen puerto mi travesía por El Colef.

A todos mis compañeros de la Maestría en Estudios Culturales, porque el viaje que hicimos juntos no se quedó solo en lo académico: muchas gracias por compartir fuera del aula y por su generosidad en muchos aspectos que no alcanzaría a anotar aquí. Gracias en especial a quienes dejaron de ser compañeros para convertirse en amigos. Tiene un lugar muy importante en mi corazón Rafa Saavedra (q.e.p.d.) pues, a pesar del poco tiempo que nos acompañó, nunca dejará de ser parte de nosotros. A mis religiólogos queridos: Rafael Ramírez, Ingrid y Eber, con quienes me ha llegado a unir algo más que nuestros temas de investigación.

A mis amigas y hermanas elegidas: Nalleli, Melissa, Yolanda, Gabriela y Aline, porque siempre estuvieron cerca, cuidándome, escuchándome –sobre todo eso, escuchándome paciente y generosamente: lo bueno y lo malo, las alegrías y las frustraciones, los miedos y las satisfacciones-, sacándome de mis tareas académicas y ayudándome a preservar mi equilibrio emocional.

A mi familia, en particular a Martha, mi madre; Ana María, mi tía y a mi hermano Gabriel, porque fueron un punto de apoyo imprescindible durante estos dos años, en todos los aspectos. Gracias por el apoyo moral, emocional y económico cuando fue necesario, por las tazas de buen café, por ayudarme en mi estadía en campo, en el contacto con mis informantes y por resolver mis dudas sobre la iglesia cada vez que surgían, aun cuando esto podía ser complicado, pero sobre todo, gracias por tanto cariño y amor.

# ÍNDICE

<b>INTRODUCCIÓN.....</b>	<b>1</b>
<b>CAPÍTULO I. FEMINIDAD, PODER Y RELIGIÓN: HILANDO LA TRAMA PARA LA DISCUSIÓN.....</b>	<b>10</b>
1.1. Género, feminidad y norma.....	11
1.1.1. El género como construcción sociocultural.....	11
1.1.2. La feminidad y su carácter normativo.....	16
1.1.3 Desde dónde se vive la feminidad: los ejes de la identidad de género y el ciclo vital de la mujer.....	19
1.2. Poder, religión y legitimación del orden de género.....	25
1.2.1. De la reproducción a la transgresión: normas, violencia simbólica y capacidad de agencia.....	25
1.2.2. Religión: trazando un mapa para situar el problema de estudio.....	31
1.2.3. La religión como instrumento de legitimación del orden de género.....	33
<i>A manera de cierre.....</i>	<i>37</i>
<b>CAPÍTULO II. DE LAS DEIDADES FEMENINAS A LAS MUJERES QUE MINISTRAN: HISTORIA Y CONTEXTO DEL VÍNCULO ENTRE FEMINIDAD Y RELIGIÓN.....</b>	<b>38</b>
2.1. De las deidades femeninas, a la madre de Dios y la maternidad voluntaria.....	39
2.2. Del pentecostalismo a la Iglesia Apostólica: orígenes, recuento histórico y rasgos esenciales.....	52
2.3. Feminidad y pentecostalismo en México y Latinoamérica: acercamiento a partir de una revisión del estado del arte.....	64
<i>A manera de cierre.....</i>	<i>72</i>
<b>CAPÍTULO III. “MUJER VIRTUOSA ¿QUIÉN LA HALLARÁ?”: DISCURSOS SOBRE LA FEMINIDAD EN LA IGLESIA APOSTÓLICA.....</b>	<b>73</b>
3.1. Los símbolos y su socialización: construyendo a la mujer apostólica virtuosa.....	78
3.1.1. Acercamiento etnográfico: un día en la Primera Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús en Tijuana.....	78
3.1.2. Entre la Biblia, la familia y la congregación: la socialización de los discursos sobre la feminidad apostólica.....	81
3.1.3. La mujer virtuosa, figura rectora de la identidad femenina apostólica.....	85

3.2. El <i>deber ser</i> : los discursos normativos sobre la feminidad apostólica.....	91
3.2.1. Matrimonio: “honroso sea en todos el matrimonio...”.....	91
3.2.2. Sexualidad: “pero a los fornicarios y a los adúlteros los juzgará Dios”.....	97
3.2.3. Maternidad: “instruye al niño en su camino...”.....	102
3.2.4. Educación: “aplica tu corazón a la enseñanza, y tus oídos a las palabras de sabiduría”.....	106
3.2.5. Trabajo: “busca lana y lino, y con voluntad trabaja con sus manos...”.....	108
<i>A manera de cierre</i> .....	111
<b>CAPÍTULO IV. MÁS QUE EVAS Y MARÍAS: DE LA REPRODUCCIÓN A LA TRANSGRESIÓN EN LAS PRÁCTICAS DE FEMINIDAD.....</b>	<b>114</b>
4.1. La feminidad apostólica en carne y hueso: Evas, Marías, Saras, Rebecas y Magdalenas.....	114
4.1.1. Matrimonio: el hombre, la cabeza... pero la mujer, el cuello.....	114
4.1.2. Sexualidad: entre el temor de Dios y los “amigos con derechos”.....	118
4.1.3. Maternidad: los hijos que no fueron.....	123
4.1.4. Educación: de obstáculo a herramienta para la práctica religiosa.....	125
4.1.5. Trabajo: entre la realización profesional y las prioridades maternas.....	128
4.2. La lógica de las prácticas: de la violencia simbólica a la estrategia.....	131
4.2.1. La violencia simbólica como motor de la reproducción.....	131
4.2.2. La resignificación, el cuestionamiento y la transgresión como estrategias que surgen de los intersticios.....	135
<i>A manera de cierre</i> .....	139
<b>CONCLUSIONES.....</b>	<b>142</b>
<b>BIBLIOGRAFÍA.....</b>	<b>152</b>
<b>ANEXOS.....</b>	<b>i</b>
Anexo 1. <i>Matriz conceptual</i> .....	i
Anexo 2. <i>Guion de entrevista</i> .....	iii

## ÍNDICE DE CUADROS

Cuadro 3.1. Características generales de las entrevistadas.....	76
Cuadro 3.2. Características de la representación bíblica de la buena y la mala mujer.....	90
Cuadro 3.3. Clasificación jerárquica de prácticas sexuales según el valor atribuido en la Iglesia Apostólica.....	101



## RESUMEN

El propósito de esta tesis es analizar la relación entre los discursos y prácticas de feminidad de las mujeres que forman parte de la Primera Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús en Tijuana y que han sido socializadas en este grupo religioso desde su nacimiento. Esta investigación analiza las formas en que el discurso apostólico es reproducido, resignificado, cuestionado o transgredido a través de las prácticas de las mujeres entrevistadas, es decir, transita entre los significados y experiencias subjetivos e intersubjetivos que en conjunto resultan en la construcción de la feminidad apostólica. Partiendo de los estudios de género, así como de la sociología de la religión, y mediante una metodología cualitativa, se explora la forma en que los discursos normativos sobre la maternidad, el matrimonio, el trabajo, la educación y la sexualidad son construidos socialmente dentro de esta denominación pentecostal y la forma en que las creyentes emplean determinadas estrategias para responder en la práctica a las coyunturas presentes en su vida cotidiana y permanecer dentro del grupo a pesar de las desigualdades que lo caracterizan.

**Palabras clave:** Feminidad, Género, Religión, Poder, Pentecostalismo.

## ABSTRACT

The objective in writing this thesis is to analyze the relationship between discourses and practices of femininity in women who are members of the Primera Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús in Tijuana and who have been socialized in this religious group from birth. This research analyzes the ways in which the apostolic discourses are reproduced, resignified, questioned or subverted by the practices of the interviewed women. That is to say, how women negotiate between subjective and intersubjective meanings and experiences that result in the construction of Apostolic femininity. Based on gender studies, as well as the sociology of religion, and by a qualitative approach, this study explores how normative discourses on motherhood, marriage, work, education and sexuality are socially constructed within a Pentecostal worldview and the way in which believers employ certain strategies to respond in practice to the challenges that are present in their daily lives and to remain within the group despite the inequality that is present.

**Keywords:** Femininity, Gender, Religion, Power, Pentecostalism.

## INTRODUCCIÓN

La religión se ha caracterizado históricamente por su carácter ordenador: construye mundos, formas de actuar, de pensar, de valorar y de percibir, crea motivaciones, explicaciones y sentidos de vida. El tener como base dogmas y verdades reveladas, en muchos casos consideradas incuestionables, la convierte en la legitimadora por excelencia de instituciones, ordenamientos e ideologías. Entre los ordenamientos en los que la religión ha desempeñado un papel determinante está el del género que, en el caso del cristianismo, se ha caracterizado por señalar la existencia de un sistema binario formado por hombres y mujeres, cuya unión complementaria y reproducción forman parte del plan divino.

Al tratarse de una relación binaria en la que se considera que cada uno de los miembros de la pareja completa al otro, se ubica por lo mismo a hombres y mujeres en dos esferas mutuamente excluyentes normadas por un *deber ser* que implica el poseer rasgos y cumplir con roles que son vistos como naturales para cada sexo pero que, sin embargo, son contruidos socioculturalmente: la feminidad y la masculinidad. Así pues, el propósito de esta tesis consiste en analizar una de estas esferas, la feminidad, centrándose en la relación entre los discursos y prácticas que al respecto de ésta se hacen presentes en un grupo religioso pentecostal, la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús.

Si bien, a través del tiempo, el vínculo entre la religión y las mujeres y los hombres ha sufrido vastas transformaciones, es posible señalar que las sociedades dominadas por estos últimos se han visto caracterizadas por asimetrías de poder en las que las mujeres han ocupado posiciones simbólicas y materiales consideradas inferiores: Eva, causante del pecado original y la desgracia en el mundo –la pérdida de la vida eterna, el dolor de parto, la necesidad de labrar la tierra para comer-; las arquetípicas figuras femeninas seductoras de las que los Proverbios bíblicos instan al hombre a cuidarse; María, que aun siendo bienaventurada por ser única y elegida entre todas las mujeres, debe poner en cuestión su virtud por traer a la tierra al Hijo de Dios. Cuando la religión cristiana les tiene cierta consideración, las define como la ayuda idónea o el complemento del hombre, ellas se ocupan de aquello para lo que él no está hecho.

Y aunque las religiones de matriz patriarcal<sup>1</sup>, como el judaísmo, el islamismo o aquellas surgidas del cristianismo, comparten ciertos rasgos comunes en cuanto a sus definiciones sobre la mujer, éstas no están exentas de disputas y luchas, por lo que cada sistema de creencias en particular busca asignar sus propios significados últimos de la existencia. Así, esta investigación se centra en el pentecostalismo –y más específicamente en la Iglesia Apostólica- dado que resulta interesante su capacidad para producir transformaciones en las esferas privadas y redefinir las relaciones de género<sup>2</sup>, la cual es considerada por Lindhart como una de sus mayores aportaciones a las transformaciones sociales contemporáneas (Lindhart, 2009: 94).

En otras palabras, el pentecostalismo promueve nuevas feminidades y masculinidades, las cuales se vuelven visibles fundamentalmente al presentarse una conversión religiosa, ya sea de uno de los miembros de la pareja o de ambos. Sin embargo, las ganancias<sup>3</sup> que se pueden adquirir con esta conversión y la consecuente reconfiguración identitaria, no resultan tan claras cuando las pentecostales pertenecen al grupo desde su nacimiento ya que mientras, por un lado, el pentecostalismo puede implicar claras ventajas para las mujeres que vivían relaciones llenas de violencia, carestía económica u otras manifestaciones de la cultura machista, por el otro, también involucra un control sobre las mujeres, sus cuerpos y su sexualidad y, según autoras como Gill, se caracteriza por una ideología religiosa que las considera naturalmente inferiores al hombre, las subordina a este

---

<sup>1</sup> Para Marcela Lagarde hablar de patriarcado significa referirse a un orden caracterizado por “una organización social de géneros y por una cultura sexista –machista, misógina y homófoba- que expresa y recrea la opresión de las mujeres y de todas las personas que son diferentes del paradigma social, cultural y político masculino. Se caracteriza, asimismo, por un sistema político, público y privado, de dominio de los hombres sobre las mujeres y de los adultos poderosos sobre otros hombres, así como por la dominación genérica –enemistad- entre las mujeres” (Lagarde, 1994: 13).

<sup>2</sup> Al respecto Lindhart cita diversos estudios a partir de los cuales señala que “la conversión al Pentecostalismo tiene como resultado: matrimonios restaurados, un aumento en la autoconfianza y sentido de autonomía de la mujer y una disminución en el alcoholismo, drogadicción, agresión e infidelidad del hombre” (Lindhart, *Op. Cit.*: 95).

<sup>3</sup> Esto se refiere a los beneficios que diversos autores señalan que las mujeres obtienen al convertirse al pentecostalismo, especialmente, cuando lo hace también su pareja. Entre estos se identifican una moderación de las manifestaciones de la cultura machista y la formación de lazos solidarios que hacen sentir protegidas a las creyentes frente a la inseguridad económica, el alcoholismo, la violencia e infidelidades que otras mujeres sufren (De la Torre y Fortuny, 1991: 144; Lesley, *Op. Cit.*: 709, Lindhart, *Op. Cit.*: 95); así como el hecho de que al escudriñar la Biblia, éstas obtengan poder, reconocimiento, habilidades y autoconfianza frente a sus parejas (Flora, 1975: 423; Lindhart, *Op. Cit.*:101; Montecino, 2002:96).

y las sanciona de una manera más severa cuando sus conductas se desvían de la norma (Gill, 1990: 709).

Así mismo, en este trabajo se considera importante explorar específicamente la feminidad de las pentecostales de cuna debido a que éstas han vivido procesos de socialización<sup>4</sup> muy particulares que las distinguen de las conversas, lo cual las lleva a incorporar de manera temprana e intensa los mandatos de género y las vincula mediante lazos más fuertes con los miembros de su congregación, si se les compara con las mujeres provenientes de otras tradiciones religiosas, quienes durante el transcurso de su vida han incorporado otra clase de bagaje normativo y cuentan con redes sociales distintas. En otras palabras, es posible conjeturar que los prolongados e intensos procesos de socialización primaria experimentados por las pentecostales nativas las llevan a adquirir una mayor capacidad de maniobra al relacionarse con las normas y la institución religiosa, lo cual les permite negociar entre sus propios intereses y los de esta última sin tener que salir de ella.

Así, pues, este planteamiento lleva a preguntarse: mientras las conversas obtienen ciertas ganancias, ¿qué es lo que mantiene dentro de estos sistemas religiosos a las pentecostales nativas? ¿Cómo es la vida cotidiana de estas mujeres? ¿Qué discursos las norman? ¿De qué forma negocian con los discursos normativos surgidos en estas instituciones en la que los hombres dominan simbólicamente, ocupan las posiciones de prestigio y desde las cuales se llevan a cabo la toma de decisiones respecto a la vida de sus feligreses? ¿Son sus prácticas acordes con estos discursos? O, de no ser así ¿Qué es lo que esto conlleva? ¿Cómo navegan las creyentes entre los mandatos institucionales y sus propios intereses sin caer del barco?

Considerando lo hasta aquí expuesto la pregunta central que guía este trabajo es la siguiente: **¿cómo se relacionan los discursos y prácticas de feminidad de las mujeres que forman parte de la Iglesia Apostólica y han sido socializadas en este grupo desde su nacimiento?** Para responder a este cuestionamiento, se planteó como objetivo general analizar la forma en que se relacionan los discursos y prácticas de feminidad de las mujeres

---

<sup>4</sup> La socialización es descrita por Peter Berger como “los procesos por los cuales se enseña a una nueva generación a vivir de acuerdo con los programas institucionales de la sociedad”. Se trata de un proceso de aprendizaje en el que “se inicia a la nueva generación en los significados de la cultura, se les enseña a participar en sus tareas establecidas y a aceptar los roles y las identidades que constituyen su estructura social”. Así, los significados son objetivados e incorporados por el individuo, lo moldean y se vuelven suyos (Berger, 1969: 28).

que forman parte de la Iglesia Apostólica y han sido socializadas en este grupo desde su nacimiento. Así mismo, los objetivos específicos que guiaron este trabajo fueron:

- Identificar las formas de socialización de los discursos sobre la feminidad en la Iglesia Apostólica y las representaciones a partir de las cuales estos son elaborados.
- Describir el discurso apostólico y las prácticas cotidianas de las mujeres sobre cinco ejes de feminidad: la maternidad, el matrimonio, el trabajo, la sexualidad y la educación.
- Analizar las diversas formas en que se relacionan tales discursos y prácticas.
- Conocer las dinámicas que se producen a partir de la interacción entre los discursos y prácticas de las mujeres pentecostales.

Este planteamiento fue orientado por las siguientes hipótesis: Las fuentes primarias de socialización de los discursos entre las mujeres apostólicas son la familia, los miembros de la congregación y las enseñanzas institucionales, en ese orden de importancia. Los discursos tienen como base figuras bíblicas femeninas cuyos rasgos se oponen y son calificados positiva y negativamente. Cabe señalar que tanto en los discursos como en las prácticas, el matrimonio y la maternidad juegan un papel central para definir la identidad femenina apostólica. La sexualidad está fuertemente regulada, mientras que el trabajo y la educación son aceptados de forma general pero se ven condicionados por los primeros dos ejes.

Así mismo, la relación entre los discursos y prácticas está constituida por negociaciones en las que las mujeres emplean cuatro tipos de estrategias: la reproducción, resignificación, cuestionamiento y transgresión. Las prácticas tienden hacia la reproducción de los discursos en la mayor parte de los casos, mientras que el resto de las estrategias se presentan en menor medida. Por último, la reproducción de los discursos tiene como base una relación de violencia simbólica de la que las mismas creyentes fungen como motor al adherirse a los discursos cuando otras mujeres cuestionan o transgreden o aun cuando ellas mismas llegan a hacerlo.

El trabajo tiene como fin ser una contribución al entendimiento de la articulación de dos campos académicos: los estudios de género y la sociología de la religión. Al primero de

ellos se busca aportar conocimiento sobre la esfera subjetiva de mujeres que han formado parte de una comunidad pentecostal desde su edad temprana, explorando cuáles son los discursos y las prácticas que éstas construyen y llevan a cabo en torno a su feminidad, identificando cuál es para ellas la forma en que una mujer debe vivir de acuerdo a lo que han aprendido en la iglesia y lo que ellas mismas experimentan en su vida cotidiana, y analizando la relación que se entreteje entre ambos aspectos. Esto permite que se explore la capacidad de agencia desarrollada por estas mujeres que se mueven en un campo caracterizado por asimetrías de poder y en el que lo masculino domina, y con ello dar una imagen respecto hacia dónde apuntan las transformaciones sociales en materia de género en un movimiento religiosos con estas características.

Al segundo campo señalado, la contribución consiste en identificar los discursos y prácticas de un grupo que forma parte de “la minoría religiosa más importante de México”, es decir, el pentecostalismo (Garma, 2000: 85), específicamente respecto a la forma en que –al ser considerada la religión un *médium* simbólico con capacidades estructurantes (Bourdieu, 2006: 30)- este busca organizar el mundo mediante la definición y normalización de lo que debe ser una mujer en su relación con diferentes esferas. Es decir, este trabajo se sitúa en el espacio de las teorías sobre poder y cómo este es distribuido y disputado entre los distintos integrantes de un campo religioso, pues como señala Juárez, las mujeres que participan en estos grupos tienen ciertos márgenes de maniobra y, a través de sus discursos y conductas el quehacer de los actores “tiene injerencia en cómo los representantes de las instituciones sociales reaccionan al intentar estructurar y normar la conducta de aquellos a los que pretenden regir” (Juárez, 2006: 173). En este sentido, esta aproximación permite observar la vigencia de la religión como elemento ordenador del género y la capacidad de los creyentes para influir en estos ordenamientos.

Por último, cabe señalar la pertinencia de este estudio en el contexto fronterizo de Tijuana, un espacio con una gran diversidad, que incluye al ámbito religioso. En conjunto, en esta ciudad, “las denominaciones pentecostales alcanzan el mayor número de creyentes, después de la Iglesia Católica” (Garma citado en De la Torre y Gutiérrez, 2007: 328) y su avance constante y capacidad de reproducción dentro del campo religioso fronterizo resulta

sorprendente (Galaviz, Odgers y Hernández, 2009: 243)<sup>5</sup>, lo que lleva al pentecostalismo a ser considerado uno de los principales protagonistas del cambio religioso.

Para cumplir con los objetivos establecidos como parte de este proyecto se implementó una metodología de tipo cualitativo que empleó como técnicas la observación y la entrevista a profundidad, además de recurrir al análisis de fuentes bibliográficas. La observación tuvo como objetivo obtener información de forma sistemática y rigurosa sobre las formas de interacción del grupo y prácticas de feminidad durante los rituales religiosos, la enseñanza y otras actividades, mientras que el propósito de la entrevista a profundidad fue conocer los discursos y prácticas específicas de las mujeres apostólicas sobre su feminidad, es decir, cómo ésta es concebida y vivida por ellas.

La presente investigación fue de tipo transversal y se llevó a cabo durante el segundo semestre de 2013 y el primero de 2014, en la ciudad de Tijuana, Baja California, específicamente con la congregación de la Primera Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús. La unidad de análisis con la que se trabajó fueron las mujeres. Los criterios de selección de las entrevistadas fueron: 1) Género femenino, 2) Formar parte de la congregación desde su nacimiento y haber sido socializadas en ésta o alguna otra iglesia de la misma denominación y 3) haber sido bautizadas y formar parte de la membresía oficial de la iglesia<sup>6</sup>.

El motivo fundamental para emplear como criterio de selección el que las mujeres fueran apostólicas “de cuna” o nativas fue que se buscaba que hubiera una uniformidad en

---

<sup>5</sup> Este avance en su reproducción posiblemente se deba a los atractivos métodos empleados por los pentecostales para ganar almas, por ejemplo, mediante el uso de la música entre los jóvenes, así como a su versatilidad y capacidad adaptativa que permite “encontrar desde iglesias con estructuras verticales altamente burocratizadas, donde sus pastores tienen un escaso poder de decisión y las mujeres no tienen acceso a ningún cargo de dirección, hasta otras que poseen una estructura horizontal, versátil y flexible, en las que las mujeres sí tienen derecho a ocupar cargos directivos y a desempeñarse como ministros de culto (Galaviz, Odgers y Hernández, *Op. Cit.*: 244).

<sup>6</sup> Al respecto de este criterio cabe señalar que se decidió trabajar únicamente con mujeres bautizadas ya que, aunque las jóvenes que han sido socializadas en las creencias y prácticas apostólicas pueden participar en gran parte de las actividades religiosas (como ejercer los ministerios de enseñanza o alabanza, o ser incluidas en las actividades de la red de jóvenes, por ejemplo), no son consideradas parte de la membresía oficial de la iglesia y por tanto, aunque sí reciben llamados de atención informales, no están sujetas a las sanciones que ésta impone como es el ser puestas a prueba o la excomunión-, ya que estas mujeres no han hecho pública su adhesión y compromiso con la doctrina y disciplina del grupo, lo cual ocurre con el bautismo. Según los estatutos de esta denominación, este último puede darse a partir de los 14 años, con autorización de los padres del o la solicitante, sin embargo, es mucho más usual que se lleve a cabo después de cumplir la mayoría de edad.

los procesos de socialización religiosa de las informantes, lo cual no habría sido posible de trabajar con creyentes conversas, puesto que éstas traerían consigo un bagaje católico, o no religioso, por ejemplo. El hecho de seleccionar como informantes a mujeres que no han formado siempre parte de la misma congregación, pero sí de la misma denominación, se debió a la gran movilidad intradenominacional (de un templo a otro dentro de la misma ciudad o de estado a estado, por ejemplo) que tienen las y los apostólicos y dado que, a pesar de ciertas diferencias dadas regionalmente, estos comparten un mismo corpus representado en su doctrina y disciplina.

Para la selección se partió de dos informantes clave y se tomaron en cuenta los diferentes ciclos de vida<sup>7</sup> en que se ubicaban las mujeres, buscando lograr una diversidad entre las participantes en cuanto a su edad, escolaridad, experiencia profesional, estado civil y maternidad, entre otros. Es importante mencionar que si se observa el cuadro con los datos generales de las entrevistadas que se encuentra en la página 76, parece haber unos agrupamientos por edades muy cerrados (de 18 a 26 años, de 39 a 48, de 62 a 69) y por tanto algunos huecos etéreos entre ellos, sin embargo, estos no se produjeron intencionalmente, sino que fueron resultado de lo que ofreció el campo.

Para las entrevistas se trabajó con 12 participantes, empleando un guion estructurado –adjunto en la sección de anexos- que consta de dos partes, cada una de las cuales está conformada por 12 preguntas. En el primero de estos dos apartados se solicitó a las entrevistadas que refirieran lo que habían aprendido en la iglesia sobre el *deber ser* de las mujeres y las reglas de conducta que lo definían, mientras que en el segundo se les pidió que platicaran sobre su vida diaria y prácticas cotidianas respecto a los mismos ejes que habían sido explorados en la primera sección. Con el fin de lograr una mayor confianza y comodidad en las participantes, se buscó sacarlas de sus espacios cotidianos, y las entrevistas se llevaron

---

<sup>7</sup> Este concepto es explicado de forma amplia en el capítulo I, sin embargo, es posible señalar aquí de manera breve que se trata de un marco de referencia que cuestiona la predominancia de la edad como la categoría organizadora de las trayectorias vitales y, por tanto, también el carácter lineal de esta última, puesto que esta perspectiva considera que en todo momento de la vida hay pérdidas y ganancias. Cabe mencionar que la Cuarta Conferencia Mundial sobre la Mujer, celebrada en Beijing en 1995, remite al ciclo de vida –junto con la clase, la raza y la etnicidad- como una de las dimensiones importantes a ser consideradas para “identificar las particularidades, condiciones compartidas y necesidades de cada etapa de vida de las mujeres” y forma parte de las premisas del Plan de Acción que orientan la atención propuesta para lograr la equidad de género (Maier, 2007: 193).



a cabo, en la mayor parte de los casos, en zonas neutras como cafeterías o restaurantes. Únicamente dos de ellas se realizaron en las casas de las entrevistadas y una en la iglesia, por solicitud de estas mismas.

Cabe mencionar que, con el fin de enriquecer el conocimiento sobre los discursos, se aplicó también una entrevista a tres líderes de la organización, uno de ellos fue el pastor, y los otros dos fueron ministros, con estos dos últimos lo que se buscó fue que hubiera una distancia etárea considerable al seleccionarlos. A estos tres entrevistados únicamente se les aplicó la primera parte del guion señalándoles que interesaba que respondieran desde su papel de representantes de la institución.

Una vez concluido el periodo de campo se trabajó en la transcripción de las entrevistas y posteriormente se elaboraron cuadros en Excel clasificando los discursos y prácticas señalados por cada entrevistada respecto a cada uno de los ejes y empleando también el paquete de software Atlas.Ti, lo que permitió la codificación y sistematización de la información. Finalmente, después del trabajo con Atlas. Ti, se procedió a reelaborar la matriz conceptual con la que se había venido trabajando hasta llegar a una última versión, que se encuentra en los anexos, y a partir de cuyas dimensiones se diseñó la configuración de los dos capítulos de resultados y análisis.

El presente trabajo está organizado en cuatro capítulos. En el primero se entreteje la relación entre los elementos teóricos y conceptuales empleados para analizar los resultados. Este tiene como objetivo comprender teóricamente cómo funciona el vínculo entre feminidad, religión y poder, por ello, en una primera sección, recurre a los estudios de género para aportar los lentes con los que se examinará el concepto de feminidad y, en la segunda, echa mano también de la sociología de la religión para ligar a esta primera noción con las de poder y religión.

El segundo capítulo se divide en tres apartados, en los que presenta primero un recorrido sobre el vínculo histórico entre las mujeres y la religión; después, una descripción de los rasgos y orígenes del pentecostalismo hasta concentrarse específicamente en la Iglesia Apostólica y, por último, un estado del arte en el que se discuten los hallazgos más recientes

de los estudios académicos sobre el vínculo entre pentecostalismo y feminidad en México y Latinoamérica.

El tercer capítulo comienza su primer apartado con una descripción etnográfica de un día en la Primera Iglesia Apostólica y enseguida se ocupa de analizar las formas de socialización de las mujeres de esta iglesia, así como las representaciones a partir de las cuales se establecen su “deber ser” y en la segunda sección se exponen y analizan los discursos presentes en la iglesia respecto a cada uno de los cinco ejes de feminidad estudiados.

En el cuarto capítulo se examinan las prácticas sobre estos mismos ejes y la manera en que se relacionan con los discursos descritos en el capítulo anterior, empleando las categorías de reproducción, resignificación, cuestionamiento o transgresión y explicando la forma en que estas estrategias son desarrolladas. Finalmente, en el apartado de conclusiones, se retoman los principales puntos del análisis realizado en esta investigación y se plantean algunas cuestiones que el presente trabajo no toca o llega a profundizar, pero que quedan como una agenda pendiente.

## CAPÍTULO I. FEMINIDAD, PODER Y RELIGIÓN: HILANDO LA TRAMA PARA LA DISCUSIÓN

El propósito de este trabajo consiste en analizar las formas en que el discurso apostólico sobre la feminidad es reproducido, resignificado, cuestionado o transgredido a través de las prácticas de las mujeres que han sido socializadas en este grupo religioso, forman parte de él como miembros activos y han experimentado determinadas etapas de su ciclo de vida. Este acercamiento al fenómeno de estudio implica, por tanto, considerar a la feminidad como una construcción sociocultural constituida por discursos y prácticas que tienen un origen multi-causal, es decir, que son elaborados por las mujeres a partir de su interacción particular con distintas instancias socializadoras como la familia, la escuela, la iglesia y los medios, entre otros, además de estar influidas por sus trayectorias de vida personales y el momento del ciclo de vida en el que se encuentran.

Por consiguiente, feminidad y religión están interrelacionadas, puesto que simultáneamente las religiones tienen un importante papel en la constitución del género y producen determinadas feminidades, mientras que el género sitúa a los sujetos en una posición determinada dentro del campo<sup>8</sup> religioso y, por tanto, las mujeres que encarnan esas feminidades se relacionan con el poder de distintas maneras.

Así pues, el presente capítulo tiene como objetivo analizar la articulación entre feminidad, poder y religión, con el fin de comprender la manera en que se construye socioculturalmente la feminidad, el papel que las religiones han jugado históricamente en esta construcción a través de su búsqueda de imponer discursos respecto a cómo debe ser una mujer, la forma en que las mujeres se relacionan con las normas creadas por las instituciones religiosas y los mecanismos empleados por estas últimas con el fin de conservar su hegemonía y legitimidad en el dictado del *deber ser* femenino.

---

<sup>8</sup> Bourdieu describe a los campos como espacios estructurados de posiciones cuyas propiedades pueden ser analizadas independientemente de las características de sus ocupantes y que responden a ciertas leyes generales, como el que los campos son definidos mediante objetos en juego y para que funcionen debe haber personas dispuestas a jugar, o el que en cada uno de ellos se encontrará una lucha que les da cierta estructura mediante la relación de las fuerzas de los agentes que participan en ella (Bourdieu, 2008: 112-113).

Por consiguiente, este apartado inicia presentando una serie de acercamientos teóricos sobre la noción de género que buscan cuestionar el carácter naturalizado que se le ha asignado históricamente y así evidenciar que se trata de una construcción sociocultural partiendo del trabajo de Simone de Beauvoir hasta llegar a las propuestas más modernas de Judith Butler. Dentro de esta discusión se enmarca a la noción de feminidad, analizada especialmente a partir de los planteamientos de Lagarde y Bartky, para posteriormente explorar su carácter normativo y en tercera instancia se parte de una propuesta de Cervantes Carson para desarrollar de manera más amplia los ejes de la identidad de género de la mujer, con los que se trabaja en esta tesis: la educación, el trabajo, la sexualidad, el matrimonio y la maternidad, así como las características de su ciclo vital.

Enseguida, en el segundo apartado, se desarrollan los conceptos relacionados con las cuestiones de poder y lo religioso. El propósito de esta sección es establecer las bases conceptuales para analizar al poder y cómo este se manifiesta en discursos y prácticas que se encuentran en constante tensión y lucha por asignar los significados de lo que debe ser una mujer. Por ello, en este espacio se reflexiona por un lado, tanto respecto a los mecanismos por los que un orden social establecido se sigue reproduciendo y, por otro, cuáles son las posibilidades de desarrollar una capacidad de agencia ante ello. Así mismo se desarrollan brevemente algunas perspectivas teóricas sobre la religión que resultan útiles para este planteamiento y para cerrar, se presentan las posibles relaciones entre la feminidad, el poder y la religión.

## 1.1. Género, feminidad y norma

### 1.1.1. El género como construcción sociocultural

El primer uso de la noción de género surge con el discurso biotecnológico de los años cuarenta. John Money, psicólogo infantil, emplea este concepto para hablar de la posibilidad de modificar hormonal y quirúrgicamente el sexo de los bebés nacidos con órganos genitales

y/o cromosomas que la medicina no podía clasificar solo como femeninos o masculinos (Preciado, 2008: 81)<sup>9</sup>. Es posteriormente, en los años setenta, cuando comienza a ser empleado por las ciencias sociales como categoría con una acepción específica (Lamas, 1986: 173-174).

Cuando en 1949, Simone De Beauvoir publica *El Segundo Sexo* y acuña su célebre tesis “No se nace mujer, llega una a serlo” (De Beauvoir, 1997b: 15), lo que busca es sacar a la luz la idea de que el ser mujer no tiene un carácter de naturaleza autoevidente ni una esencia y no puede definirse toda a partir del óvulo o de llevar una falda. Así, retomando la teoría del materialismo histórico, señala: “La humanidad no es una especie animal: es una realidad histórica [...] no sufre pasivamente la presencia de la naturaleza, sino que la toma por su cuenta” (De Beauvoir, 1997a: 77).

Es decir, en su obra De Beauvoir siembra las bases que permiten desnaturalizar la relación entre sexo y género, término que como ya se mencionó, surge posteriormente y no llegó a ser empleado por la autora en este trabajo, pero que sin embargo, su obra desentraña, define y analiza históricamente. De esta manera, sostiene que no todo ser humano nacido hembra es necesariamente una mujer, sino que para devenir en ésta es preciso que participe en esa realidad que es la feminidad, un *deber ser* cuyos códigos han sido establecidos por los machos, en que a la mujer se le ha situado en un lugar subordinado y del que ésta, al menos hasta ese momento, no se había emancipado (*Ibíd.*: 106-107).

En su búsqueda por describir “la parte de la vida social que es la sede de la opresión de las mujeres”, Gayle Rubin acuña el término de *sistema sexo/género*, que define como “el conjunto de disposiciones por el que una sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de la actividad humana, y en el cual se satisfacen esas necesidades humanas transformadas” (Rubin, 1986: 97). A partir de esta noción, la autora presenta a la transformación del sexo biológico en género y a la división sexual del trabajo y las formas de parentesco que surgen como consecuencia de este, como la causa de las asimetrías de

---

<sup>9</sup> Sin embargo, la oposición entre sexo y género se presenta de manera más clara cuando, en 1964, el psicopatólogo Robert Stoller, introduce el término “identidad genérica”, señalando al “sexo” como aquello comprendido dentro del campo de la biología y al “género” como lo vinculado con las cuestiones concernientes a la sociología y la psicología (Cháneton, 2007: 29).

poder entre los sexos, lo cual la lleva a declarar que “la opresión no es inevitable, sino que es producto de las relaciones sociales específicas que lo organizan” (*Ibíd.*: 105).

Al explicar el empleo de la categoría “género” por parte de las feministas americanas, Joan Scott señala que con este se buscaba insistir en la cualidad fundamentalmente sociocultural de las distinciones basadas en el sexo, rechazando el determinismo biológico patente en los términos “sexo” o “diferencia sexual”, además de resaltar los aspectos relacionales de las definiciones normativas de la feminidad (Scott, 1996: 266). En esta línea, la historiadora propone una definición de género conformada por dos partes, la primera de las cuales establece que “el género es un elemento constitutivo de las relaciones sociales basadas en las diferencias que distinguen los sexos” (*Ibíd.*: 289), mientras que la segunda describe al género como “una forma primaria de relaciones significantes de poder” (*Ídem*), es decir, una instancia fundacional y articuladora del poder, ciertamente no el único, pero que ha funcionado como tal de forma persistente y recurrente en las tradiciones judeocristianas (*Ibíd.*: 292).

Así mismo, enmarcado en este vínculo de lo sexual y lo social, Scott plantea cuatro elementos analíticos que explican cómo opera el primer elemento de su propuesta, los cuales nos dice que funcionan de forma interrelacionada pero no simultánea, ni como simple reflejo unos de otros:

- 1) Símbolos culturalmente disponibles que evocan representaciones múltiples y a menudo contradictorias, así como mitos.
- 2) Conceptos normativos que manifiestan las interpretaciones de los significados de los símbolos, en un intento de limitar y contener sus posibilidades metafóricas, los cuales se expresan en doctrinas religiosas, educativas, científicas, legales y políticas, que afirman categóricamente y unívocamente el significado de varón y mujer, masculino y femenino.
- 3) Nociones políticas y referencias a las instituciones y organizaciones sociales, con las cuales crear una visión más amplia que no solo incluya a la familia, sino al mercado de trabajo, la educación y la política.

- 4) La identidad subjetiva, cuyo aspecto genérico debe relacionarse con una serie de actividades, organizaciones sociales y representaciones culturales históricamente específicas (*Ibíd.*: 289- 290)

Un aporte importante, que no se debe de obviar en el trabajo de Scott, es su insistencia en la historicidad de la oposición binaria hombre/mujer, señalando como ejemplo el que algunos grupos religiosos busquen restaurar lo que consideran el rol “tradicional”<sup>10</sup> de las mujeres, cuando en realidad no hay precedentes de un único papel desarrollado ahistóricamente (*Ibíd.*: 290).

Por su parte, Marta Lamas se pregunta, desde la antropología, por la relación entre diferencia biológica y desigualdad social, concluyendo que el que la diferencia biológica se interprete culturalmente y marque “el destino de las personas, con una moral diferenciada para unos y otras, es el problema político que subyace a toda la discusión académica sobre las diferencias entre hombres y mujeres” (Lamas, 1986: 178). La antropóloga explica que al encontrarnos con una constante división entre las esferas femeninas y masculinas -la cual se atribuye a lo biológico pero, salvo las facetas fisiológicas de la maternidad, es cultural- nos estamos topando con el género (*Ibíd.*: 184). Esta categoría permite observar la forma en que la diferencia entre lo femenino y lo masculino cobra la dimensión de desigualdad y opresión, ya que además al distinguirse del sexo, nos da la posibilidad de ver que las mujeres no son “«por naturaleza» lo que la cultura designa como «femeninas»” (*Ibíd.*: 187), sino que todas las características que se relacionan con ello, “se asumen mediante un complejo proceso individual y social” (*Ídem*).

Así pues, el género se articula, según explica Lamas, en tres instancias básicas:

- 1) La asignación de género, la cual se realiza al momento del nacimiento a partir de la apariencia externa de los genitales.

---

<sup>10</sup> Al referirse a la tradición, Giddens señala que “muchas cosas que consideramos tradicionales y enterradas en la bruma de los tiempos son en verdad producto, como mucho, de los últimos dos siglos, y con frecuencia aún mucho más recientes” (Giddens, 2000: 50), sin embargo, también nos dirige hacia sus raíces lingüísticas que en el inglés nos remiten a “transmitir o dar algo a alguien para que lo guarde” (*Ibíd.*: 52) y su uso en el ejercicio del poder, lo que nos lleva a entenderla como una forma de búsqueda de legitimación del orden establecido.

- 2) La identidad de género, que se establece más o menos a la misma edad que se adquiere el lenguaje, es anterior al conocimiento de la diferencia anatómica y estructura la experiencia vital, haciendo que la niña o el niño se identifique con determinados sentimientos, actitudes, comportamientos, juegos, etc.
- 3) El papel o rol de género, que se forma con el conjunto de normas o prescripciones que dictan la sociedad y la cultura sobre el comportamiento femenino o masculino (*Ibíd.*: 188).

Una perspectiva más contemporánea y crítica del concepto es la teoría de la performatividad, de Judith Butler, cuyo interés se centra en las minorías sexuales *queer* y que problematiza al género como una identidad estable, describiéndola como “una identidad débilmente constituida en el tiempo [...] instituida por una *repetición estilizada de actos*” (Butler, 1998: 297). Esta propuesta resulta interesante por la claridad con la que plantea al género como una identidad construida, que puede ser transformada y cuya apariencia de sustancia es “un resultado performativo llevado a cabo que la audiencia social mundana, incluyendo los propios actores, han venido a creer y actuar como creencia” (*Ídem*). En este planteamiento, el cuerpo es central, puesto que mediante los actos corporales “que son renovados, revisados y consolidados en el tiempo” (*Ibíd.*: 302), este adquiere su género, se sedimentan las normas que lo caracterizan y se producen ficciones sociales que “aparecen como la configuración natural de los cuerpos en sexos que existen en una relación binaria y mutua” (*Ibíd.*: 304) y que determinan lo que debe ser una “verdadera mujer”.

A partir de los planteamientos hasta aquí revisados, es posible entonces definir al género como *una categoría social, cultural e histórica impuesta sobre un cuerpo sexuado, producida mediante actos performativos, que se convierte en creencia y a partir de la cual se construyen relaciones de poder y se estructuran la percepción y la organización concreta y simbólica de toda la vida social.*



### 1.1.2. La feminidad y su carácter normativo

En su *Estudio del hombre*, publicado en 1942, Ralph Linton da una de las primeras definiciones de la feminidad -y la masculinidad- como status instituidos que se vuelven identidades psicológicas para cada persona y con los que la mayor parte del tiempo éstas están de acuerdo. Aceptar estos status implica aprender los comportamientos apropiados conforme a cada uno de ellos (citado en Lamas, *Op. Cit.*: 176). En este mismo tenor, Lamas señala cómo las características llamadas “femeninas” se asumen mediante un complejo proceso individual y social: el proceso de adquisición de género (*Ibíd.*: 187).

Una autora que ha trabajado extensamente el tema de la feminidad es Marcela Lagarde, quien define a este concepto como “la distinción cultural históricamente determinada que caracteriza a la mujer de manera contrastada, excluyente y antagónica frente a la masculinidad del hombre” (Lagarde, 2005: 783). En esta definición es posible identificar un punto importante, el carácter relacional del género, es decir, el hecho de que no se puede pensar a las mujeres sin los hombres y viceversa, sin embargo, es de suma importancia tener en cuenta la preocupación de Scott respecto a la reificación del antagonismo entre hombres y mujeres como hecho central y ahistórico del género, la cual se hace presente en este planteamiento (Scott, *Op. Cit.*: 283).

Lagarde explica que las características que constituyen a la feminidad son usualmente vistas como atributos de carácter natural, eterno, ahistórico e inherentes a cada mujer, sin embargo estas son en realidad adquiridas y modificables. A cada minuto las mujeres “deben realizar actividades, tener comportamientos, actitudes, sentimientos, creencias, formas de pensamiento, mentalidades, lenguajes y relaciones específicas, a través de las cuales tienen el deber de realizar su ser humanas, su ser mujer” (Lagarde, 2005: 783). Así pues, lo que resulta esencial de esta caracterización es que el hecho de considerar a ciertos rasgos de la feminidad como inherentes nos llevan hacia su carácter normativo, hacia el *deber ser*.

De esta forma, la feminidad de las mujeres siempre está a prueba, a cada momento es necesario que las mujeres demuestren su feminidad, con el riesgo de –de acuerdo a sus actuaciones- ser devaluadas. Estas valoraciones se llevan a cabo por contraste con otras

mujeres y estereotipos, así como en el marco de los determinados grupos socioculturales a los que están adscritas. A partir de ello, las mujeres son clasificadas como “mejores, buenas, muy malas o peores” en relación con su feminidad de adscripción (*Ibíd.*: 795). Finalmente, Lagarde señala que cuando las mujeres fallan en relación con la feminidad normativa, éstas son consideradas como artífices de la falla, es decir, como transgresoras y tratadas como mujeres fallidas, llegando a ser reprimidas, descalificadas y excluidas (*Ibíd.*: 796), lo que en términos de Butler convertiría las vidas de estas mujeres en vidas precarias<sup>11</sup>, haciéndoles perder reconocimiento y dignidad frente a los grupos de adscripción por los que antes eran valoradas.

Desde su propia perspectiva, esta última autora describe al género como un proyecto altamente corporizado que se da en una situación de coacción, en la que los individuos “que no hacen bien su distinción de género son castigados regularmente” (Butler, *Op. Cit.*: 301). El carácter coactivo del género resulta inherente a este, puesto que como ella afirma, “que la realidad de género sea performativa significa, muy sencillamente, que es real sólo en la medida en que es actuada” (*Ibíd.*: 309). En otras palabras, dado que no hay reproducción social sin la reproducción de normas, las transgresiones a los mandatos de género que prescriben la feminidad en un grupo determinado visibilizan el hecho de que “no hay identidad pre-existente que pueda ser la vara de medición de un acto o atributo; no hay actos de género que sean verdaderos o falsos, reales o distorsionados, y el postulado de una verdadera identidad de género se revela como una ficción regulativa” (*Ibíd.*: 310).

Así mismo, al abordar la relación entre performatividad y precariedad, Butler señala que “ser sujeto requiere en primer lugar cumplir con ciertas normas que gobiernan el reconocimiento” (Butler, 2009: 325), entre las cuales se incluye normas sexuales y de género. Por otra parte, la teoría de la performatividad propone que más que ser soberanos de nuestras acciones, “las normas actúan sobre nosotros, trabajan sobre nosotros, y debido a esta manera en la que nosotros «estamos siendo trabajados» se abren camino en nuestra propia acción”

---

<sup>11</sup> Por precariedad Butler se refiere a “una condición inducida en la que una serie de personas quedan expuestas al insulto, la violencia y la exclusión, con riesgo a ser desprovistas de su condición de sujetos reconocidos” (Butler, 2009: 321). Esto se da, dentro de su planteamiento, a partir de la negación a reproducir las normas de género establecidas. La autora señala que ésta es “la rúbrica que une a las mujeres, los *queers*, los transexuales, los pobres y las personas sin estado” (*Ibíd.*: 335).

(*Ibíd.*: 333), es decir, sin saber exactamente qué se espera de nosotros, nos movemos y orientamos dentro de los términos de estas normas. De esta forma, escribe Butler:

La performatividad tiene completamente que ver con “quién” puede ser producido como un sujeto reconocible, un sujeto que está viviendo, cuya vida vale la pena proteger y cuya vida, cuando se pierde, vale la pena añorar. La vida precaria caracteriza a aquellas vidas que no están cualificadas como reconocibles, legibles o dignas de despertar sentimiento (*Ibíd.*: 335).

Por otra parte, la propuesta de Sandra Lee Bartky sobre la feminidad se centra en examinar las prácticas disciplinarias mediante las que se pretende conseguir un cuerpo femenino “agradable”, ya que esta autora señala que “nacemos hombre o mujer, pero no masculino o femenina. La feminidad es un artificio, una construcción” (Bartky, 1994: 66) y cita a Butler, quien la describe como “una forma de aplicar y reaplicar las normas del género que revisten otros tantos estilos de cuerpos” (Butler, 1985, citada en *Ídem*). Bartky parte del trabajo de Foucault para cuestionarse quiénes son -dentro del sistema de docilización del cuerpo femenino que ella describe- los que disciplinan. Escribe: “¿Quién es el sargento del régimen disciplinario de la feminidad?” (Bartky, *Op. Cit.*: 80) y responde: “El poder disciplinario que inscribe la feminidad en el cuerpo femenino está en todos los lugares y en ninguno. El que disciplina son todos y nadie en particular” (*Ibíd.*: 81).

La autora explica que la disciplina puede estar tanto “«no-circunscrita» institucionalmente como institucionalmente circunscrita”, lo cual lleva a que la anonimidad de la disciplina, la ausencia de una estructura formal institucional o autoridades investidas que apliquen sus directrices, cree la impresión de que “la producción de la feminidad es enteramente voluntaria o natural” (*Ídem*). Sin embargo, Bartky insiste en que “la ausencia de sanciones públicas no significa que la mujer que no sepa o que no quiera someterse a la disciplina corporal femenina no sufra sanciones de algún tipo”, dado que inclusive cuando no hay castigo de parte de las instituciones o de su entorno “las mujeres también se castigan a sí mismas por su fracaso...” (*Ibíd.*: 83), esto debido al alto grado en qué han internalizado los estándares patriarcales y los han incorporado a la estructura del «yo».

En conclusión, la feminidad<sup>12</sup> *está constituida por discursos normativos y prácticas que funcionan como formas de relación con el poder, mediante cuyo ejercicio se puede*

---

<sup>12</sup> Aquí es importante mencionar que, como se ha ido mencionando en este trabajo, la categoría de género se organiza como un sistema binario conformado por dos esferas mutuamente excluyentes en las que se busca

*adquirir reconocimiento al reproducir las prescripciones legítimas que las instituciones a las que la mujer está adscrita asignan al género femenino o ser castigada cuando éstas se transgreden, con lo que las mujeres “pierden valor” frente a las instituciones por las que las ficciones son creadas y se ven expuestas a la precariedad.*

### 1.1.3. Desde dónde se vive la feminidad: los ejes de la identidad de género y el ciclo vital de la mujer

Un planteamiento que se refiere específicamente a la forma en que se estructura la identidad de género de la mujer es el de Alejandro Cervantes, quien busca establecer a través de tres tesis y el esbozo de una cuarta, los elementos que intervienen en esta construcción. De estas proposiciones, lo que interesa para este trabajo es rescatar la tercera, en la que el autor se refiere a la construcción de la identidad genérica basada en vivencias comunes y experiencias simbólicas compartidas. En este apartado Cervantes establece tres ejes que articulan la identidad de género de las mujeres:

- a) La maternidad y el ser madre.
- b) El matrimonio o la unión, y el ser esposa o compañera.
- c) El trabajo o la profesión, y el ser trabajadora o profesionalista (Cervantes, 1994: 16).

Aunque sin duda estos elementos son esenciales en la definición de la identidad de género de las mujeres<sup>13</sup>, es necesario añadir al menos un par de aspectos más que, aunque ligados con estos tres ejes, no son considerados a profundidad por Cervantes:

---

ubicar a hombres y mujeres. Así, hablar de género femenino significa referirse a una de estas dos esferas, mientras que la feminidad implica la construcción identitaria surgida a partir de la ubicación de un ser humano en una de estas esferas y los procesos de socialización de normas, discursos y prácticas con los que se busca confirmar la legítima pertenencia a ésta.

<sup>13</sup> Cabe señalar que esta afirmación se refiere al hecho de que la feminidad se construye socioculturalmente con base en estos ejes y de que, como generalidad, a la mujer se le socialice desde pequeña para casarse, para ser madre y para realizar determinados tipos de trabajos y no a que esto sea una condición natural e inherente de su sexo. Si bien en la actualidad es posible decir que determinadas agencias socializadoras están sufriendo profundas transformaciones en lo que transmiten respecto a lo que debe ser una mujer, otras siguen asignándole papeles totalmente tradicionales y las mujeres suelen estar en contacto con una multiplicidad de estas mediaciones, lo cual las enfrenta y lleva a nutrirse de ambas posturas.

- d) La educación.
- e) La sexualidad.

Por tanto, estos cinco ejes, que cobran mayor o menor importancia y se combinan de diversas maneras en la vida de cada mujer y en las distintas etapas de su ciclo vital, son los elementos que se analizan en esta tesis, por lo cual resulta importante desarrollarlos con mayor detenimiento.

Así pues uno de los trabajos que profundizan en estos ejes es el de Marcela Lagarde, quien fusiona los dos primeros y nos habla de la figura de la madrespasa, afirmando que “la maternidad y la conyugalidad son las esferas vitales que organizan y conforman los modos de vida femeninos” (Lagarde, 2005: 363), las mujeres cumplen con este rol al “vivir de acuerdo con las normas que expresan su ser –para y de- otros, realizar actividades de reproducción y tener relaciones de servidumbre voluntaria” (*Ídem*). “Aunque no tengan hijo ni esposo”, según Lagarde, las mujeres son madrespasas de maneras alternativas, cumpliendo “las funciones reales y simbólicas de esa categoría sociocultural con sujetos sustituidos y en instituciones afines” (*Ibíd.*: 365) maternando a amigos, hermanos, novios o esposo y relacionándose como esposas no solo de sus maridos sino también de sus jefes, sus padres o sus maestros.

La importancia del cumplimiento del deber maternal reside en que, en el mundo patriarcal, se especializa a las mujeres en la maternidad como reproductora de la sociedad, de la cultura y, por tanto, del orden imperante. Así mismo, es preciso enfatizar que aunque “las características del arquetipo moderno varían, transformándose de acuerdo a las circunstancias en «tendencias» distintas y aun contradictorias y demostrando capacidades y poderes diferenciados” y que “los matices del ejercicio de la maternidad social corresponden a culturas y momentos históricos concretos” (Maier, 2001: 103), ésta ha funcionado como una justificación para imponer la construcción binaria de la categoría de género y la heterosexualidad obligatoria al simbolizar al “cuerpo femenino como un cuerpo materno instintivo –es decir, con una primordial misión materna” (*Ibíd.*: 75).

Ahora, la imposición del matrimonio heterosexual está ligada con la división sexual del trabajo tradicional, en la que este arreglo debe contener al menos un hombre y una mujer, lo

cual según Rubin, puede verse como “un tabú contra la igualdad de hombres y mujeres, un tabú que divide los sexos en dos categorías mutuamente exclusivas, un tabú que exagera las diferencias biológicas y así *crea* el género” (Rubin, *Op. Cit.*: 58), convirtiendo “a machos y hembras en «hombres» y «mujeres», cada uno una mitad incompleta que solo puede sentirse entera cuando se une con la otra” (*Ibíd.*: 59). En otras palabras, la complementariedad – sexual, económica, productiva y reproductiva- y el androcentrismo son los elementos centrales para que el matrimonio sea considerado como una práctica social y legalmente aceptada, lo cual confirma lo señalado por Pisano, quien escribe: “la gran experiencia histórica de lo femenino ha sido fundamentalmente ser un complemento... alguien que completa” (Pisano, 1995: 42, citado en Maier, *Op. Cit.*: 82).

La sexualidad es definida por Lagarde como “el conjunto de experiencias humanas atribuidas al sexo y definidas por este, constituye a los particulares y obliga su adscripción a grupos socioculturales genéricos y a condiciones de vida predeterminadas” (Lagarde, 2005: 184). La misma autora señala que, en nuestra cultura, sexualidad y erotismo son conceptos que se emplean de manera intercambiable, sin embargo la primera no se agota en el segundo, sino que “es y está en las relaciones sociales, en la economía, en las creencias, en las instituciones, es fundamento de la política...” (*Ibíd.*: 185), es decir, forma parte de todos los ámbitos de la vida.

El carácter político de la sexualidad es enfatizado por el trabajo de Gayle Rubin, en el que ella explica que ésta es “tan producto humano como lo son las dietas, los medios de transporte, los sistemas de etiqueta, las formas de trabajo, las diversiones, los procesos de producción y las formas de opresión” (Rubin, 1989: 133). Menciona además que la sexualidad occidental ha sido producida dentro de un marco social punitivo, considerando al sexo “como algo peligroso, destructivo, como una fuerza negativa” (*Ibíd.*: 134), por lo que se le mira siempre con sospechas. Así, este solo se justifica o redime a través de ciertas excusas, entre las cuales las más aceptables son el matrimonio, la reproducción y el amor.

Luego, la autora señala la existencia de un sistema jerárquico de valor en el que se evalúan los actos sexuales y se les asigna una posición, etiquetándolos como sexo “bueno”: normal, natural, saludable y sagrado, o “malo”: anormal, antinatural, dañino, pecaminoso y extravagante; en cuya cima se ubican los heterosexuales reproductores casados, seguidos por

una multiplicidad de prácticas cuyo valor va disminuyendo hasta llegar al fondo, donde se encuentran “aquellos cuyo erotismo transgrede las fronteras generacionales” (*Ibíd.*: 136). Por consiguiente, el carácter político de la sexualidad deviene de que ésta se encuentre organizada “en sistemas de poder que alientan y recompensan a algunos individuos y actividades, mientras que castigan y suprimen a otros y otras” (*Ibíd.*: 187).

El trabajo, por otra parte, es un espacio –nos dice Lagarde- diferenciado por género y frente al cual se definen las feminidades y masculinidades. La dedicación de hombres y mujeres a distintas actividades es algo que ha sido caracterizado como una cualidad inherente a la diferenciación sexual y que se ha asociado a la posesión de determinadas características físicas, intelectuales, emocionales, etc. (Lagarde, 2005: 112- 113). Así pues, las mujeres siempre han trabajado, sin embargo, su trabajo ha sido naturalizado, anulado o ni siquiera ha sido concebido como tal debido a su homologación con los hechos procreadores y reproductores.

Al respecto Bourdieu emplea su trabajo antropológico con la población bereber en Argelia para explicar de qué manera los sistemas de oposición entre lo masculino y lo femenino han creado taxonomías en las que a las mujeres se les ubica “del lado de lo interior, lo húmedo, lo bajo, lo curvo, lo continuo...” y a partir de lo cual

Se les atribuyen todas las tareas domésticas, es decir, privadas y ocultas, o dicho de otro modo, invisibles o vergonzosas, como el cuidado de los niños y los animales, y una buena parte de los trabajos exteriores, sobre todo los que tienen que ver con el agua, la hierba, lo verde, la leche, la madera, y en especial las tareas más sucias (como el transporte del estiércol), las monótonas, las más penosas y las más humildes. En cuanto a los hombres, al estar situados del lado del exterior, de lo oficial, de lo público, la ley, lo seco, lo alto, lo discontinuo, se arrojan todos los actos breves, peligrosos y espectaculares que, como el degüello de una res, la labranza o la cosecha, por no hablar del asesinato o la guerra, marcan rupturas en el curso ordinario de la vida y emplean instrumentos forjados (Bourdieu, 1996: 18).

Al respecto de este eje, Cervantes retoma algunos estudios, como el de Valdés (citado en Cervantes, *Op. Cit.*: 19) y el de García y De Oliveira (*Ídem*), quienes explican que las aspiraciones o ideales de género se resquebrajan en el caso de las mujeres que combinan maternidad y trabajo como carrera profesional, anteponiendo la realización de sus propios planes a la dedicación hacia los demás, lo que lleva a que estas puedan ser consideradas disruptoras de la normatividad y la organización simbólica. Así mismo, un punto importante es el que subraya Prieto, al señalar que las diversas situaciones de empleo suelen ser

jerarquizadas, ubicándose en la cúspide “el empleo estable, bien remunerado y protegido por todos los derechos sociales” que, en el caso de los estudios sobre países europeos desde los que él parte, suele estar representado por varones, mientras que las mujeres se ven asignadas a mucho más a categorías de empleo de nivel inferior como los empleos temporales o a tiempo parcial (Prieto, 1999: 142). Esta jerarquización se suma a la ya existente respecto a la división entre la labor productiva, asalariada y pública, tradicionalmente identificada con lo masculino, frente al trabajo reproductivo, doméstico, encargado de los cuidados y no remunerado asignado a las mujeres.

Las taxonomías señaladas por Bourdieu también se pueden observar en las desigualdades con base sexual en la educación superior, que el sociólogo, en conjunto con Passeron, analiza en “Los herederos”, donde explica cómo el género, sumado a la clase social, produce desventajas educativas y restricción de elecciones a las mujeres, especialmente en aquellas pertenecientes a las clases más bajas en la pirámide estructural (Bourdieu y Passeron, 2003: 20). El hecho de que las mujeres cursen tales o cuales tipos de estudios se debe, escriben, a que “en gran parte los padres y las propias muchachas continúan adhiriendo a una imagen de las «cualidades» o los «dones» específicamente femeninos que sigue dominada por el modelo tradicional de la división del trabajo entre los sexos” (*Ibíd.*: 92).

De este modo, para estos autores, la educación o, más estrictamente, los sistemas escolares funcionan como reproductores de los mecanismos de dominación al legitimar y reforzar desigualdades sociales de origen a los que se les adjudica el carácter de dones naturales de inteligencia. Aunque ésta es una perspectiva que no se puede pasar por alto, para este trabajo interesa plantear a la educación de las mujeres no solo como un mecanismo de socialización al servicio del orden establecido, que produce sexismo y transmite conocimiento primordialmente masculino, sino también como una herramienta de empoderamiento de las mujeres, que al confrontarlas con visiones distintas a las que les proporciona su grupo primario, puede contribuir a su capacidad de agencia y con ello a que éstas disientan, cuestionen y ejerzan formas de vida distintas a las transmitidas por los modelos patriarcales en los que han crecido puesto que, como se verá más adelante con la propuesta que Butler establece a partir de Anzaldúa, el poder participar de múltiples mundos y saberes es un punto de partida para la transformación social.



Como se mencionó al inicio de este apartado, cada uno de estos ejes cobra cierta importancia y se intensifica en determinados momentos del ciclo de vida en que se encuentra cada mujer y sus trayectorias no son lineales e ininterrumpidas, e inclusive en algunos casos se espera que se vivan únicamente en ciertas etapas específicas acordes tanto con “relojes biológicos” como “relojes sociales”. Por ello, a continuación se desarrolla un acercamiento teórico al concepto de ciclo vital. Para Dulcey y Uribe, la perspectiva del ciclo vital es

Un marco de referencia (más que una teoría) de tipo contextual y dialéctico, que considera la totalidad de la vida como una continuidad con cambios, destacando parámetros históricos, socioculturales, contextuales, y del acontecer cotidiano e individual, como prevalentes sobre cualquier clasificación etérea [sic], o en la que predomine la edad como criterio. La perspectiva del ciclo vital representa un intento para superar la dicotomía crecimiento-declinación, reconociendo que en cualquier momento de nuestras vidas hay pérdidas y ganancias (Dulcey y Uribe, 2002: 19).

De tal manera, algunos de los postulados más importantes de esta perspectiva son la relatividad de la edad cronológica y la multidimensionalidad, la multiplicidad, la plasticidad y la discontinuidad como rasgos característicos del curso de la existencia humana (*Ibíd.*: 20). Desde las teorías del desarrollo humano más clásicas, aunque existen diversas aproximaciones, el ciclo vital suele dividirse en tres grandes periodos de desarrollo: infantil, adolescente y adulto, los cuales se dividen en otras subetapas; el desarrollo que ocurre durante el ciclo vital lo hace a través de cuatro dimensiones que son interdependientes: físico, cognoscitivo, emocional y social (Rice, 1992: 9).

Ahora, es necesario considerar los señalamientos de Freixas, Luque y Reina sobre el tradicional empleo de poblaciones masculinas y la prescindencia de las mujeres, las características de sus vidas y su gran variabilidad interindividual en las teorías del desarrollo adulto, cuyos postulados se han generalizado a ellas y a partir de esto se les ha considerado deficientes al no adaptarse su experiencia y rendimiento a los estándares masculinos (Freixas, Luque y Reina, 2009: 61). Estas autoras explican que, mientras las experiencias vitales masculinas se vinculan estrechamente con la edad cronológica, este modelo no funciona para las mujeres, pues en su vida “pueden presentarse numerosas combinaciones en las que la profesión, la pareja y la crianza de las hijas e hijos suponen diversos niveles de temporalización y compromiso que hacen que los papeles de esposa, madre y trabajadora puedan adquirir significados diferentes en momentos determinados del ciclo vital” (*Ibíd.*: 62).

Por tanto, es posible señalar que las mujeres viven un tiempo biológico y un tiempo social simultáneamente, el primero de los cuales es significativo para la definición que hace el sistema médico científico de los periodos más importantes en la vida de la mujer y que tienen como base su capacidad fértil: 1) la menarquía, 2) el ciclo menstrual, 3) el embarazo y 4) la menopausia, entre otros. Una hipótesis de Bodoque, central para el desarrollo de este trabajo, es que estas etapas “se han dotado de contenido social y cultural haciendo que las mujeres identifiquen cada una de las etapas con determinadas pautas de comportamiento” (Bodoque, 2001: 5), a partir de ello, en el presente trabajo se considera que dentro de la cultura occidental, en específico la mexicana -y particularmente la clase media urbana, que es donde se puede ubicar a las informantes de este estudio-, es posible hablar de cinco etapas o experiencias construidas socialmente en la vida de las mujeres: 1) Ser estudiante y formarse profesionalmente, 2) Ser empleada y dedicarse al trabajo productivo, 3) Ser esposa y vivir en pareja, 4) Procrear y ser madre, 5) Experimentar el “nido vacío” o la viudez<sup>14</sup>. Estas etapas, que se emplearán como criterio clasificatorio en esta tesis, se interrelacionan de diversas formas, influyéndose mutuamente y configurando la feminidad de las mujeres.

## 1.2. Poder, religión y legitimación del orden de género

### 1.2.1. De la reproducción a la transgresión: normas, violencia simbólica y capacidad de agencia

Para Judith Butler, una norma “opera dentro de las prácticas sociales como el estándar implícito de la normalización” (Butler, 2006: 69), así mismo rige la inteligibilidad social de las acciones y “permite que ciertos tipos de prácticas y acciones sean reconocibles como tales imponiendo una red de legibilidad sobre lo social y definiendo los parámetros de lo que

---

<sup>14</sup> Por supuesto, cabe señalar que otros factores como, por ejemplo, el origen étnico, la clase y la raza pueden modificar esta clasificación, dado que cada cultura y sociedad asigna diferentes etapas y significados al ciclo vital. Algunos trabajos que exploran el cruce del ciclo de vida con estas variables son Carrasco (1998), Barquero y Trejo (2003) y Hasenbalg (2006).

aparecerá y lo que no aparecerá dentro de la esfera de lo social” (*Ídem*). Esta autora explica que las normas pueden separarse analíticamente de las prácticas de las que están impregnadas y pueden ser explícitas, aunque a menudo permanecen implícitas y son difíciles de leer, por lo que la forma más clara para discernirlas es mediante sus efectos.

Esta separación o independencia lleva a Butler a afirmar que “la relación entre las prácticas y las idealizaciones bajo las cuales trabaja es contingente” y “también que la misma idealización puede ser puesta en cuestión y en crisis, sometiéndola potencialmente a una desidealización y a la desposesión” (*Ibíd.*: 78), es decir, las normas y sus idealizaciones solo persisten en la medida en que son puestas en práctica por los sujetos en la vida cotidiana. Aquí hay que mencionar que tal separación es únicamente de corte analítico e intelectual y esto se explica debido a que la norma depende de su puesta en práctica. En otras palabras, si la norma sigue viva es a través de su incorporación y reproducción mediante actos. A partir de este planteamiento se puede afirmar que la norma cuenta con dos dimensiones: la idealización, que se ubica en el plano del lenguaje, en lo discursivo y la práctica, representada por los actos. Para propósitos de este trabajo, se consideran los conceptos de discurso y práctica como las dos dimensiones constituyentes de la norma.

Por discurso se entiende a un conjunto regular de hechos lingüísticos que deben considerarse también como juegos estratégicos de lucha, que funcionan como mecanismos para ejercer el poder. De esta definición el aspecto que concierne a este planteamiento es, más que el lingüístico, el que se refiere a las cuestiones de lucha y poder, puesto que como señala Foucault “en toda sociedad la producción del discurso está a la vez controlada, seleccionada y redistribuida por cierto número de procedimientos que tienen por función conjurar sus poderes y peligros, dominar el acontecimiento aleatorio y esquivar su pesada y temible materialidad” (Foucault, 2005: 14).

En otras palabras, no cualquiera puede hablar de determinado tema, ni se puede hablar de todo en cualquier circunstancia, sino que esto surge de la posición que cada agente social tiene en el evento de una coyuntura dado que “el discurso es siempre un mensaje situado, producido por alguien y dirigido a alguien, es decir, situado respecto de la posición que ocupan los sujetos del acto comunicativo en la estructura social y la coyuntura histórica

dentro de la que se inscribe; fundamentado en las relaciones de fuerza y de poder existentes en una sociedad determinada” (Gutiérrez, 2005: 25).

Ahora, mientras que el discurso sirve para otorgar sentido, la práctica es el sentido que toma el discurso, es el discurso puesto en acción, el discurso incorporado y performado por los sujetos, las prácticas son lo que Michel de Certeau llama “«maneras de hacer» cotidianas” (De Certeau, 2000: XLI). Desde el planteamiento de Bourdieu, se podría decir que las prácticas surgen insertas dentro de campos donde los actores ocupan posiciones, se relacionan, intervienen en luchas de poder y cuentan con disposiciones o *habitus*<sup>15</sup> que los llevan a actuar, pensar, valorar y percibir el mundo social de cierta manera y por tanto a llevar a cabo determinadas prácticas.

Para explicar la práctica resulta también útil la teoría de la performatividad de Butler, quien señala que ésta es una explicación de la agencia (Butler, 2009: 322), así pues al retomar sus planteamientos sobre el género como una ficción regulatoria y de la contingencia de la relación entre idealizaciones y prácticas de las normas, cabe la posibilidad de hablar de la performatividad del género como una negociación de poder (*Ídem*). A partir de esta última consideración, en este trabajo se plantea que esta negociación con el poder se puede llevar a cabo de cuatro formas distintas, por lo que se trabajará con las siguientes categorías:

1. Reproducción: se refiere a una práctica de las normas que se adhiere al discurso prevalente dentro de la institución de la que las mujeres forman parte.
2. Resignificación: puede implicar una adherencia o no a las normas, pero con la asignación de un significado distinto, o un discurso diferente, al de la institución.
3. Cuestionamiento: involucra duda o tensión respecto al discurso institucional e inclusive la construcción de un discurso propio, sin que la disidencia hacia la norma llegue a ser llevada a la práctica.

---

<sup>15</sup> El *habitus* es definido por Bourdieu como “sistemas de disposiciones duraderas y transferibles, estructuras estructuradas predispuestas a funcionar como estructuras estructurantes, es decir, como principios generadores y organizadores de prácticas y de representaciones que pueden ser objetivamente adaptadas a su meta sin suponer el propósito consciente de ciertos fines ni el dominio expreso de las operaciones necesarias para alcanzarlos, objetivamente «reguladas» y «regulares» sin ser para nada el producto de la obediencia a determinadas reglas, y, por todo ello, colectivamente orquestadas sin ser el producto de la acción organizadora de un director de orquesta” (Bourdieu, 2007: 86).

4. Transgresión: supone la disidencia en el aspecto de la práctica, es decir, el incumplimiento de las normas, esto puede ser acompañado o no de un cuestionamiento o resignificación del discurso institucional, llevar o no a una sanción o castigo y ser o no un evento conflictivo, explosivo y estruendoso.

En relación con estas categorías de negociación, resulta necesario pensar en los mecanismos por los cuales éstas se hacen presentes, pensándolas como una gama de grises en la que las mujeres pueden ocupar distintos posicionamientos respecto a cada uno de los ejes que se refieren a su feminidad. Es decir, mientras que algunas mujeres pueden ser reproductoras del orden respecto a su sexualidad, es posible que transgredan respecto al trabajo o la educación, o cuestionen aspectos de los mandatos sobre el matrimonio y así, esta serie de posicionamientos se intersectan para en conjunto construir la feminidad de las creyentes. En el primer extremo de esta gama, se encontraría la reproducción que, dentro de su teoría de los campos, Bourdieu explica mediante el vínculo entre cuerpo y creencia. Para este autor, la fe práctica es el derecho de ingreso impuesto por todos los campos, los cuales sancionan y excluyen a quienes destruyen el juego. Dentro de este esquema, es el *habitus* lo que permite que el agente actúe de acuerdo con los valores del campo, en el cual se dan luchas que tienen por objetivo el monopolio de la violencia legítima.

Dentro de un esquema en que lo masculino domina a lo femenino en la cultura bereber, Bourdieu explica que el cuerpo “es el que construye la diferencia entre los sexos biológicos de acuerdo con los principios de una visión mítica del mundo arraigado en la visión arbitraria de dominación de los hombres sobre las mujeres, inscrita a su vez, junto con la división del trabajo, en la realidad del orden social” (Bourdieu, 2000: 23). Aunque en su trabajo el sociólogo parte de una cultura específica, lo que capta de ésta permite ver que en distintas sociedades la diferencia anatómica entre los órganos sexuales femeninos y masculinos es lo que se emplea como justificación de la diferencia socialmente establecida.

La arbitrariedad mediante la que este principio funciona como justificación del orden social de género tiene como origen el desconocimiento, elemento primordial de la violencia simbólica, esa “violencia amortiguada, insensible, e invisible para sus propias víctimas, que se ejerce esencialmente a través de los caminos puramente simbólicos de la comunicación y del conocimiento o, más exactamente, del desconocimiento, del reconocimiento o, en último

término, del sentimiento [...] ejercida en nombre de un principio simbólico conocido y admitido tanto por el dominador como por el dominado” (*Ibíd.*: 12). En resumen, el aspecto fundamental de esta categoría consiste en el hecho de que las dominadas mismas, las mujeres en este caso, reproducen su dominación al percibirla como natural y al haber asimilado y encontrarse atrapadas en estas relaciones de poder.

Para llegar al extremo opuesto, el de la transgresión, se recurrirá a Butler, quien habla del sujeto como un “*deliberator*” social, cuyo “yo”, escribe, “es producido a través del poder, aunque no del efecto determinístico del poder” (Butler, 2009: 324), puesto que este último “descansa en un mecanismo de reproducción que puede descontrolarse y que de hecho se descontrola, que deshace las estrategias de acción del poder y reproduce nuevos e inclusive subversivos efectos” (*Ídem*). Desde la perspectiva de esta autora, es posible señalar que el ejercicio de ciertas formas de negociación con el poder como el cuestionamiento, la resignificación o la transgresión es lo que lleva a este descontrol en los mecanismos de reproducción, dado que al hacer visibles mediante la práctica otras alternativas posibles de ser mujer, de ser mujer pentecostal, se visibiliza también el carácter ficticio del orden de género establecido por la institución.

No obstante que los planteamientos teóricos de Bourdieu pueden parecer a momentos un tanto deterministas y más estructuralistas que constructivistas, entre los conceptos que este trabaja se encuentra el de estrategias, analizado por Michel de Certeau, quien las describe como:

El equivalente de “una jugada en una partida de cartas”. Depende de la “calidad del juego”, es decir, de las cartas recibidas (tener un buen juego) y de la manera de jugar (ser un buen jugador). La “jugada” cuestiona, por un lado, los principios que condicionan un espacio de juego; por otro, las reglas que asignan un valor a las cartas recibidas y posibilidades al jugador; en fin, una habilidad de maniobra en las diferentes coyunturas en que el capital inicial se encuentra comprometido (De Certeau, *Op. Cit.*: 62).

De Certeau explica que las estrategias tienen funcionamientos cualitativamente distintos, de los cuales para esta construcción teórica se rescatan los siguientes:

1. Hay principios “implícitos”, cuya indefinición “crea márgenes de tolerancia y posibilidades de modo que recurren a un principio contra otros” (*Ídem*).

2. Las estrategias, que también llama “mañas” sutiles, “«navegan» entre las reglas, «ponen en juego todas las posibilidades ofrecidas por las tradiciones», utilizan ésta mejor que aquella, compensan ésta con aquella” (*Ídem*).
3. Estas son cimentadas por la analogía, ya que son “transgresiones del orden simbólico y de los límites que impone, pero transgresiones disfrazadas, metáforas insinuadas y en esta misma medida, recibidas, consideradas como licitas ya que al lesionar las distinciones establecidas por el lenguaje las respetan” (*Ibíd.*: 63).
4. Estas “estrategias” no son consideradas por De Certeau estrategias propiamente dichas dado que no implican una “intención estratégica”, sino que trata de habilidades que no se conocen y que surgen para dar respuestas adecuadas a ciertas coyunturas, sin que haya cálculos ni previsión (*Ibíd.*: 64-65).

Finalmente, desde una perspectiva feminista, Butler reflexiona respecto a cuál es la fuente de donde puede surgir la capacidad de transformación social, de ir más allá de la reproducción. Para responder esta cuestión, retoma a Gloria Anzaldúa, académica y activista feminista y chicana, quien considera que esta posibilidad surge de “nuestra capacidad de mediación entre diferentes mundos, de involucrarnos en la traducción cultural y de, a través de la experiencia del lenguaje y de la comunidad, recibir la diversa serie de conexiones culturales que nos convierten en nosotros mismos” (Butler, 2006: 322).

Esta propuesta implica ir más allá del sujeto “unitario” y existir en un modo de “traducción” entre los múltiples mundos y sus saberes que nos conforman. Contrario al sujeto “unitario” que ya sabe quién es, que no arriesga sus certezas epistemológicas, que se queda en y guarda su lugar y rehúsa su autotransformación; la agencia surge al permanecer en el linde de lo que se conoce, cuestionar las propias certezas epistemológicas, arriesgarse y abrirse a otros modos de conocimiento y de vivencia del mundo, ampliando con ello la capacidad de imaginar –y vivir- lo humano (*Ídem*).

### 1.2.2. Religión: Trazando un mapa para situar el problema de estudio

El concepto de religión ha sido analizado desde las más diversas perspectivas teóricas, a partir de distintos intereses y en una enorme variedad de contextos y épocas. Dado que la pretensión de desarrollar todos estos planteamientos iría más allá de lo ambicioso, y el objetivo de esta sección es únicamente trazar un mapa que permita comprender en dónde se sitúa el fenómeno de estudio, resulta preciso el acotar la serie de perspectivas que serán desarrolladas. Por ello, para este apartado se presentan los planteamientos de cuatro autores que son útiles para el entendimiento del tema que se abarca en esta investigación: Durkheim, James, Geertz y Berger. En la siguiente sección se retoman así mismo algunos planteamientos de Weber y Bourdieu.

En su trabajo Durkheim hace un análisis de los elementos que constituyen a los fenómenos religiosos y a la religión –las creencias y los ritos, lo sagrado y lo profano-, discutiendo distintas prenociones sobre el término hasta llegar a depurarlo, en la descripción que este hace de la religión se puede concluir también el papel que este autor considera que ésta juega en la sociedad. Durkheim define, pues, a la religión como un

Sistema solidario de creencias y de prácticas relativas a las cosas sagradas, es decir separadas, interdictas, creencias y prácticas que unen en una misma comunidad moral, llamada Iglesia, a todos aquellos que se adhieren a ellas. El segundo elemento que se introduce así en nuestra definición no es menos esencial que el primero. Pues, al mostrar que la idea de la religión es inseparable de la idea de Iglesia, prefigura que la religión debe ser algo eminentemente colectivo (Durkheim, 1995: 42).

Como el mismo Durkheim señala, el carácter colectivo de la religión cobra un carácter sumamente importante en esta perspectiva; aquí la comunidad moral tiene un papel esencial al enseñar a los individuos a relacionarse con lo sagrado y estar presente durante sus ritos, y por tanto funciona como elemento de cohesión y solidaridad entre un grupo, es decir, la religión funciona como lazo solidario, en el que la sociedad supera a los intereses individuales e impulsa a los individuos a respetar sus normas. Así, en este sentido, Durkheim argumenta que las religiones sirven a los pueblos mucho más para explicar la permanencia, la regularidad, el ritmo de la vida y la normalidad, que para entender fenómenos extraordinarios y perturbadores, lo cual remite también a una función de mantenimiento.



El trabajo de William James tiene un enfoque pragmático, para él las creencias “son reglas para la acción” (Cipriani, 2004: 146), un importante aporte que realiza este autor es su distinción entre “religión institucional” y “religión personal”. La primera se refiere a los cultos, los sacrificios y los procedimientos por los que se obtiene el favor de los dioses, mientras que la segunda está constituida por las disposiciones internas del hombre. “su conciencia, sus méritos, su impotencia, su incompletud” (*Ibíd.*: 147). Esta última es la predilecta de James, ya que considera que “el individuo negocia solo y la organización eclesiástica, con sus sacerdotes y sacramentos y otros intermediarios, se encuentra en posición totalmente secundaria” (*Ídem*). En este tenor, describe a la religión como “los sentimientos, los actos y las experiencias de los individuos en la soledad de su alma, en la medida en que se relacionan con cualquier cosa que pueda considerarse como divina” (James, 2002: 507, citado en *Ibíd.*: 149).

Clifford Geertz, estudia a la religión como fenómeno sociocultural y la explica como “un sistema de símbolos que apunta a establecer en los hombres disposiciones y motivaciones poderosas y duraderas; lo hace formulando concepciones de orden general sobre la existencia y encerrando estas concepciones en una multiplicidad de comportamientos, de manera que modos y motivaciones asuman un aspecto realista e integrado” (Geertz, 1969: 86, citado en *Ibíd.*: 217-218). Así pues, a su parecer, los símbolos religiosos constituyen la base de acuerdos entre un estilo de vida particular y una metafísica específica o, en otros términos, “la religión adecua las acciones humanas a un orden cósmico y proyecta las imágenes del orden cósmico en el plano de la experiencia humana” (*Ibíd.*: 217).

Dentro de la propuesta fenomenológica de Peter Berger, la religión es definida como “la empresa humana por la cual se establece un cosmos sagrado” (Berger, *Op. Cit.*: 40). Ya que lo sagrado se constituye como una realidad separada del hombre, sin embargo esta realidad se dirige a él y ubica su vida en un orden que posee una significación última, el papel de la religión es el de relacionar “las precarias construcciones de la realidad efectuadas por las sociedades empíricas con la realidad suprema” (*Ibíd.*: 48). Así pues, el sociólogo señala que la religión ha sido, a través de la historia, el instrumento más difundido y efectivo de legitimación (*Ídem*), puesto que ésta “legitima las instituciones sociales otorgándoles una

jerarquía ontológica supremamente válida, esto es, ubicándolas en un marco de referencia sagrado y cósmico” (*Ibíd.*: 49).

De esta forma relaciona micro y macrocosmos y el “aquí abajo” con el “allá arriba”. Es decir, en la explicación religiosa, todas las instituciones sociales, sus formas de estructurar el poder –por ejemplo, el género- y sus roles tienen una razón de ser fundada en una realidad superior a la que reflejan y encarnan. De esta manera, la religión tiene –como toda forma de legitimación- el objetivo de mantener la realidad “tal como se halla definida en una colectividad humana particular” (*Ibíd.*: 51), puesto que de ocurrir lo contrario, es decir, el ir contra el orden social legitimado por la religión “es correr el riesgo de sumergirse en la anomia”<sup>16</sup> (*Ibíd.*: 55).

### 1.2.3. La religión como instrumento de legitimación del orden de género

La religión, en sus diversas expresiones concretas, juega un papel central al momento de analizar la genealogía del género y sus desigualdades, puesto que históricamente las religiones y sus códigos han tratado a la mujer con una clara hostilidad. Para Simone De Beauvoir, el problema radica en que son los hombres quienes “han creado los valores, las costumbres y las religiones, y las mujeres no les han disputado nunca ese imperio” (De Beauvoir, 1997a: 171-172). Un caso que ejemplifica esto es el de la religión judeocristiana y su relato de la creación, según el cual:

Eva no fue hecha al mismo tiempo que el hombre; no fue fabricada de una sustancia diferente, ni tampoco del mismo barro que sirvió para modelar a Adán, sino que fue hecha de una

---

<sup>16</sup> Aunque el planteamiento que Berger hace sobre la religión parece ser un tanto negativo y fatalista, dado que la considera fuente de alienación y falsa conciencia (las cuales se crean mediante una mistificación al recargar el mundo sociocultural con misterios a los que se atribuyen orígenes no humanos) (*Op. Cit.*: 115), el mismo autor señala que este es un precio que el hombre ha tenido que pagar para dar significado humano a la realidad y protegerse ante el desorden y el caos que caracteriza a este mundo (*Ibíd.*: 127) y, de igual manera, este no niega que las explicaciones religiosas pueden tener ciertos méritos “últimos” (*Ibíd.*: 115). Ahora, respecto a la afirmación respecto al riesgo de caer en la anomia, este parece estarse refiriendo al sujeto que de manera individual y sin apoyo niega las definiciones construidas por el orden social al que pertenece, lo cual no impediría que de surgir nuevas formas de ordenamientos a partir de las “conversaciones” con otros significativos esto resultara en nuevas religiones que, en su momento, puedan llegar a ser revolucionarias o a ir contra el orden social preponderante.

costilla del primer macho. Su mismo nacimiento no fue autónomo; Dios no eligió espontáneamente el crearla como un fin en sí misma y para que le adorase directamente, sino que, en cambio, la destinó al hombre, se la dio a Adán para salvarle de su soledad, por lo que ella tiene en su esposo su origen y su fin, y es complemento a modo de inesencial (*Ibíd.*: 187).

La fortaleza de la religión como elemento constructor y regulador del género y de la vida social en general se debe a que el orden tradicional que ésta estructura lo hace “en torno a una verdad primordial, que se presenta como razón revelada” (Serret, 2006: 63), que aparece como inmodificable y difícil de cuestionar. Por otro lado, Durkheim –a quien, como se indicó en el apartado anterior, le interesa la religión en su carácter colectivo y de lazo social- la señala como el origen de las categorías fundamentales del pensamiento y de las instituciones sociales.

Aunque la definición de este autor descansa en la división entre lo sagrado y lo profano, este señala que la comunicación entre estos dos mundos es necesaria, por lo que la religión no debe verse exclusivamente por su lado ideal, pues ésta “lejos de olvidarse de la sociedad real y hacer abstracción de ella, se encuentra en su imagen; refleja todos sus aspectos...” (Durkheim, 1980: 44), en otras palabras, la religión expresa las binariedades y totalidades de la sociedad real puesto que “una sociedad no puede crearse a sí misma ni recrearse sin crear al mismo tiempo un ideal” (*Ibíd.*: 45). Para Estela Serret, la relación entre lo sagrado y lo profano consiste en que, en el caso del género, el primero es el espacio donde se dicta la norma y el otro donde se la obedece y reproduce (Serret, *Op. Cit.*: 128).

El planteamiento de Weber resulta interesante para analizar el vínculo entre género y religión, ya que sitúa a ésta última como una influencia sobre la ética o conducta de vida de los individuos, la cual además provee de una teodicea<sup>17</sup> de la buena fortuna o del sufrimiento (Weber, 1980: 21-22). Es decir, en relación con la feminidad como *deber ser* o como ficción regulativa, la religión sirve para legitimar quien tiene derecho o “merece” la buena fortuna debido a que se alinea a la figura de una “buena mujer” o quienes, por el contrario, se verán

---

<sup>17</sup> Este concepto es descrito por Peter Berger como una explicación de los fenómenos anómicos, es decir, aquellos en los que se pierde el orden o sentido de vida, en términos de legitimaciones religiosas. Estos pueden construirse con diversos grados de complejidad teórica y “sirven como sustrato indispensable sobre el cual pueden construirse posteriores edificios legitimadores” (Berger, *Op. Cit.*: 73).

afectadas debido a sus “malas acciones” al no cumplir con los mandatos de género establecidos.

En términos de Berger, el *nomos*<sup>18</sup> que proporciona la religión otorga sentido en todos los aspectos de la vida, hasta los más discrepantes y penosos, pues lo ubica en una “trama omnimoda de significados” (Berger, *Op. Cit.*: 72) que le ayuda a trascender esa vida. Quien acepta y se apropia de la teodicea presente en el orden social en el que se ubica, “se ve a sí mismo «correctamente», es decir, dentro de las coordenadas de realidad definidas por su sociedad” y esto le permite “«perderse» en el nomos que da significado a su sociedad” (*Ídem*).

Ahora, a pesar del fuerte carácter estructurante de la religión, esta es concebida por Pierre Bourdieu como un *medium* simbólico que además es estructurado (Bourdieu, 2006: 30). Esto se explica al analizarla como un campo, es decir, “un sistema específico de relaciones objetivas, que pueden ser de alianza o de conflicto, de competencia o de cooperación, según las distintas posiciones ocupadas por los agentes sociales” (Castón, 1996: 82). El campo se define entre otras cosas mediante objetos en juego (*enjeux*) e intereses específicos (Bourdieu, 2008: 113). Sin estos objetos y personas dispuestas a jugar, que cuenten con el *habitus* necesario, el campo no funcionaría.

De esta manera, sin mujeres dispuestas a reproducir los valores y creencias asignados a su género por determinada religión, las ficciones de género pueden venirse abajo y esto puede también tener una fuerte incidencia en las relaciones de violencia simbólica, dado que el principal motor mediante el que ésta funciona es el reconocimiento. Así pues, la performatividad de género y de los mandatos que sobre este impone la religión son un espacio en el que es posible visibilizar las relaciones entre lo estructurado, representado por la institución religiosa, y lo estructurante, la capacidad de los agentes para incidir en la construcción del género.

---

<sup>18</sup> El *nomos* es definido por Berger como un orden significativo que “se impone a las experiencias y significados discretos de los individuos” (Berger, *Op. Cit.*: 32-33), este se internaliza en el curso de la socialización, mediante la conversación con otros, hasta ser apropiado para convertirse en un ordenamiento propio y subjetivo de la experiencia. Cuando tal conversación se interrumpe radicalmente, el sujeto puede llegar a sumergirse en la anomia (*Ibid.*: 35).

Sin embargo, la cuestión es mucho más compleja ya que, según explica Bourdieu, mientras que dentro de un campo los menos provistos de capital tenderán a la subversión - aunque dentro de ciertos límites, ya que traspasarlos llevaría a la exclusión-, quienes monopolizan el capital específico se inclinarán por conservar la estructura (*Ibíd.*: 113-115). En otros términos, la relación de los agentes -en este caso las mujeres- hacia las normas establecidas no es unívoca, sino que puede ser de reproducción, resignificación, cuestionamiento, transgresión. Dentro de esta dinámica, quienes participan en el juego favorecen su reproducción, y así contribuyen a producir la creencia en el valor de los objetos en juego, en este caso, el monopolio de los bienes de salvación.

Finalmente, aunque se puede hablar de una subordinación del sexo femenino frente al masculino que se ha prolongado históricamente, es importante anotar aquí la diferencia entre “la mujer” como figura, ideal o colectivo y las mujeres, reales, de carne y hueso, y diversas todas ellas, ya que los múltiples vectores que producen sus subjetividades les otorgan capitales y las sitúan en posiciones de poder mediante los cuales negociar la forma en que cada una de ellas concibe y vive su propia feminidad en relación con aquella que la institución religiosa dicta como legítima.

Serret, quien explica que el imaginario femenino surgido a partir del campo de lo religioso, está conformado por una dualidad axiológica que incluye al bien y el mal, considera que la única posibilidad que la religión le ha ofrecido a la mujer es “admitirse como malignidad y, enseguida, negarse a sí misma: someterse a la fuerza bondadosa y creadora de lo masculino” (Serret, *Op. Cit.*: 127), aspirando con ello a ser “buena” y entrar en el ámbito de la salvación. Sin embargo, aunque las religiones de las que habla la autora propongan esta dualidad, desde el planteamiento del presente trabajo, las mujeres tienen la posibilidad de ubicarse en una serie de distintos posicionamientos dentro del espacio existente entre ambos polos y se considera que la forma en que éstas negocian para navegar entre tales posiciones es el aspecto más rico e interesante del análisis de la feminidad.

## A manera de cierre

El presente capítulo ha tenido como fin establecer los conceptos mediante los que se pueden explicar feminidad y religión, así como los vínculos que entre ambos surgen. De esta manera, ha sido posible observar que la feminidad es uno de los elementos que conforman el sistema binario sexo/género y que ésta puede analizarse teóricamente como una norma o serie de normas conformadas por discursos y prácticas. Así, entre los múltiples discursos que conforman al género y a la feminidad, se ubica el religioso, el cual cumple con diversas funciones en la vida de las mujeres, ya sea como agencia socializadora, elemento ordenador y productor de sentido de vida, un *nomos*, o como legitimador del orden ya establecido del que forman parte las mujeres que pertenecen a un grupo.

Por otra parte, aun cuando la adscripción a un grupo religioso sea un rasgo compartido por determinado número de sujetos, en este caso las mujeres apostólicas, es decir, compartan una religión institucional y conozcan sus discursos; otros elementos como el ciclo de vida en que cada una de ellas se encuentra, las trayectorias que éstas han recorrido y su vivencia individual de la religión, son elementos que las hacen diferenciarse en el momento en que negocian con el poder, lo cual las lleva a reproducir, cuestionar, resignificar o transgredir, empleando estrategias que las ayudan a vivir los ejes de su feminidad de una forma única, es decir, estructurando su propio mundo.

## **CAPÍTULO II. DE LAS DEIDADES FEMENINAS A LAS MUJERES QUE MINISTRAN: HISTORIA Y CONTEXTO DEL VÍNCULO ENTRE FEMINIDAD Y RELIGIÓN**

El presente capítulo tiene como propósito trazar la relación entre las mujeres y la religión en distintos momentos históricos, analizando el papel que el género ha tenido en el ejercicio del poder por parte de las mujeres dentro de determinadas religiones, así como el papel normativo que estas últimas han jugado en la vida cotidiana femenina. Ahora, si bien el aspecto religioso es central en este planteamiento, continuamente se estará haciendo alusión a los ejes de la feminidad en otros contextos y en relación con otras instituciones como la Familia, la Escuela y el Estado que, históricamente han funcionado de forma entrelazada con la Iglesia para construir modelos de feminidad.

Así mismo, en la parte final del primer apartado se hará referencia al feminismo por ser un movimiento que durante el siglo XX permea la vida de una gran cantidad de mujeres, entre ellas las apostólicas, pues aunque sus ideas y demandas no aparezcan de forma explícita en el discurso de las creyentes, algunas de las transformaciones presentes dentro de la iglesia visibilizan que tales ideas y demandas no han permanecido por completo ajenas a la realidad apostólica.

Con lo anterior se busca alcanzar tres objetivos específicos: El primero, caracterizar las diversas modalidades que ha tomado la relación mujeres y religión para exponer la idea de que este vínculo no ha sido históricamente uniforme sino variable, lo cual se visibiliza en el hecho de que en determinados momentos el género femenino ha ocupado posiciones simbólicas importantes dentro de las religiones -lo que se manifiesta, por señalar un caso, en la existencia de cultos a distintas deidades femeninas previos a la aparición del judeocristianismo- y, de igual manera, mediante el declive de la preponderancia de la religión como organizadora de los modelos normativos de feminidad, que se ha visto intersectada y cuestionada, especialmente en las últimas décadas del siglo XX, por la lucha de las mujeres por acceder espacios como el educativo, el laboral y el político, así como el derecho a decidir sobre sus prácticas sexuales y su capacidad reproductiva.

El segundo objetivo es realizar una descripción de los rasgos, orígenes y trayecto histórico del pentecostalismo, a partir de su aparición en Estados Unidos y su llegada a México, enfocándose posteriormente en la denominación de la que este trabajo se ocupa, la Iglesia Apostólica; referir la posición que las mujeres han ocupado dentro de este grupo y la doctrina y disciplina por las que este se rige. El tercero es presentar el contexto más actual y específico de los estudios académicos realizados sobre el vínculo entre pentecostalismo y feminidad, tanto en México como en Latinoamérica. Así pues, este apartado tiene como base la revisión de fuentes históricas, bibliográficas y del estado del arte, y su contenido está organizado en relación con los tres objetivos que se acaban de señalar en el anterior párrafo.

### 2.1. De las deidades femeninas, a la madre de Dios y la maternidad voluntaria

El vínculo histórico entre la religión y las mujeres no es tan lineal ni tan homogéneo como a veces se ha querido leer. Se trata de un camino escarpado con altas y bajas, con picos, laderas, mesetas y valles, en el que el sexo femenino ha estado en la cima, ha descendido hasta lo más profundo de su relieve y ha intentado remontar hacia arriba, y recuperar una posición más alta en las relaciones de poder que este implica, proceso en el que se encuentra actualmente. Respecto al origen de esta incompleta parábola las posiciones son encontradas.

Así, mientras que en el paleolítico ya se encuentran estatuillas femeninas en sitios como la localidad de Mal'ta, Siberia, Mircea Eliade señala que el descubrimiento de éstas en las casas, que estaban divididas en dos y cuyas mitades se asignaban a hombres y mujeres por separado, se dio únicamente en los espacios determinados para las mujeres, mientras que en el área reservada para los hombres aparecieron homólogos que representaban pájaros que, en algunos casos, han sido interpretados como falos. Para este autor resulta imposible precisar cuál era la función religiosa de estas figuras, pero señala que “se puede suponer que representan de algún modo la sacralidad femenina y en consecuencia los poderes mágico-religiosos de las diosas” (Eliade, 1999: 45).



Otro autor que coincide con esta postura es Diez de Velasco, quien respecto a las figuras femeninas considera que no es posible “llegar a plantear que se trata de representaciones de una divinidad femenina, lo que sí parece evidente es que son figuras que testifican un culto a la fecundidad y a los misterios de la feminidad” (Diez de Velasco, 1995: 71). Así mismo, Eliade retoma a Leroi-Gourhan, quien describe la organización de estas figuras como “una agrupación por parejas de los valores macho-hembra” (Eliade, *Op. Cit.*: 45) y pone de relieve “la complementariedad de los valores religiosos ocultos bajo los signos «masculino» y «femenino»” (*Ibíd.*: 46).

Smart, por su parte, otorga un papel mucho más central a estas representaciones, a las que suma los hallazgos ocurridos en Italia, Austria y Francia. Este autor menciona que “parece, por tanto, como si hubiese existido una diosa femenina de la fertilidad que debió de jugar un importante papel en la vida del Paleolítico” (Smart, 2000: 40), la cual puede haber sido considerada creadora del mundo, señora de los animales o auxiliadora en la localización y muerte de estos últimos, por lo que concluye que en esa época “lo femenino era, por tanto, de muchas formas algo mucho más extrañamente poderoso que lo masculino” (*Ibíd.*: 41).

Con la aparición de la agricultura durante el neolítico, según explica Diez de Velasco con base en el mayor número de hallazgos de figuras femeninas, “el papel religioso femenino parece potenciarse” y “se multiplican los cultos a las divinidades que se figuran con la forma de mujeres”, así como “la mística de la feminidad directamente relacionada con la tierra nutricia” (Diez de Velasco, *Op. Cit.*: 97). Al mismo respecto, Eliade señala que en la cultura Tell Halaf, sucesora de las culturas de la Anatolia, “no han aparecido figuras masculinas, al paso que abundan las representaciones de la diosa, que se muestra acompañada de palomas, con pechos exagerados, muchas veces en cuclillas, de forma que no resulta difícil reconocer la efigie ejemplar de la Diosa Madre” (Eliade, *Op. Cit.*: 77)

A pesar de esta potenciación del papel femenino en la religión durante esta etapa, los autores señalados no llegan a hablar de una deidad femenina única, ya que entre los descubrimientos arqueológicos a los que se refieren también se encuentran epifanías de la fecundidad masculina representado, por ejemplo, por el toro salvaje (*Ídem*). Es en el trabajo de la arqueóloga lituano-estadounidense Marija Gimbutas donde aparece este argumento. Desde su planteamiento, en la Europa y Asia Menor que abarca el periodo del 7000 a.C. al

3000 a.C. la religión se enfocaba en el culto a las diosas o a una sola Diosa con múltiples manifestaciones, el cual sería posteriormente sucedido por una religión de tipo patriarcal con la aparición de la civilización indoeuropea:

In Old Europe, the focus of religion encompassed birth, nurturing, growth, death, and regeneration, as well as crop cultivation and the raising of animals. The people of this era pondered untamed natural forces, as well as wild plant and animal cycles, and they worshipped goddesses, or a goddess, in many forms. The goddess manifested her countless forms during various cyclical phases to ensure that they functioned smoothly. She revealed herself in multiple ways through the myriad facets of life, and she is depicted in a very complex symbolism [...] Although male energy also motivated regeneration and life stimulation, in both the plant and animal worlds, it was the feminine force that pervaded existence (Gimbutas, 2001: 3).

Aunque la hipótesis de Gimbutas ha sido cuestionada por basarse únicamente en documentos de índole arqueológica e iconográfica para interpretar los hallazgos de un periodo pre-literario y por el hecho de que algunas de las imágenes que la arqueóloga analiza pueden tener una doble significación (Diez de Velasco, *Op. Cit.*: 115), lo que se busca mostrar aquí es que, aunque posiblemente no al nivel de lo señalado por Gimbutas, lo femenino jugó en algún momento un papel central dentro de la religión o algunos de sus aspectos –como la fertilidad-, con lo cual coinciden los autores aquí citados.

Ahora, la cultura hebrea, la cual a diferencia de las hasta aquí descritas tiene un hilo mucho más directo con el pentecostalismo, se ve representada por un discurso que da a las mujeres una posición prácticamente secundaria a las mujeres en la narrativa bíblica del Antiguo Testamento. Si bien es imposible negar que existen personajes femeninos fuertes, valientes y ejemplares como Débora, la juez y gobernante que se levantó en guerra contra los cananeos o la reina Ester, quien salvó a su pueblo del exterminio, tales casos son contados, mientras que el personaje que se podría considerar de mayor trascendencia en esta porción del texto sagrado por ser parte del relato fundante, Eva, se retrata en Génesis 3 como la transgresora que al ser engañada por la serpiente trae el pecado y el mal hacia el mundo, tanto para las de su especie, quienes tendrán que parir con dolor y serán enseñoreadas por sus maridos; como para estos que a su vez se verán condenados a labrar con el sudor de su frente una tierra maldita, llena de espinas y cardos, un desierto comparado con el Edén del que

fueron expulsados. Sin embargo, el pasaje en el que Dios enemista a la mujer y la serpiente<sup>19</sup> diciendo: “Y pondré enemistad entre ti y la mujer, y entre tu simiente y la simiente suya; ésta te herirá en la cabeza, y tú le herirás en el calcañar” (Génesis 3:15), ha sido interpretado como una promesa de redención, pues de la simiente de la mujer nacería el redentor de la humanidad.

Este salvador, conocido en el cristianismo como Jesús, es reconocido por haberse rodeado en su labor no solo por hombres sino también haber sido acompañado por mujeres durante sus viajes y haber compartido sus enseñanzas con estas, algo que habría resultado revolucionario en su contexto. Asimismo, el hecho de que hayan sido las mujeres las primeras en ver a Jesús resucitado y quienes reciben la encomienda de comunicarlo a los discípulos (Mateo 28:7, Marcos 16:7, Lucas 24:9, Juan 20:17) ha sido interpretado como una forma en que este las honraba y ponía en posición de igualdad con los varones (Marcos, 2006; Pérez, 2012). Así, la oración diaria prescrita para todo judío piadoso, “Dios, te doy gracias que no nací ni gentil, ni esclavo, ni mujer”, pasa a un segundo plano en el Nuevo Testamento con la promesa manifiesta en Gálatas 3:28: “Ya no hay judío ni griego; no hay esclavo ni libre; no hay varón ni mujer; porque todos vosotros sois uno en Cristo Jesús”.

Del importante papel que juegan en el cristianismo primitivo las mujeres, dan cuenta diversos trabajos como los de Eisler (1990), Marcos (*Op. Cit.*) y Pérez (*Op. Cit.*). La participación femenina en este periodo queda también muy claramente plasmada en las epístolas de Pablo, en las que mujeres, como Febe (Romanos 16:1), Evodia y Sintique (Filipenses 4:2) o Priscila, esposa de Aquila (Romanos 16:3), son mencionadas constantemente, reciben saludos y son elogiadas por sus cualidades y su labor en algunos casos. Cabe señalar, sin embargo, que las ideas de los primeros cristianos, entre las que figuraba la igualdad espiritual entre hombres y mujeres, eran consideradas una amenaza tanto para la autoridad de los “padres de la iglesia”, como para la tradicional institución familiar dominada patriarcalmente.

---

<sup>19</sup> La serpiente tiene en diversas una profunda significación religiosa y ha sido un símbolo de distintas diosas como Artemisa arcadia, Hécate o Perséfone, acompañándolas en sus representaciones. Al respecto de sus relaciones con la mujer, Eliade señala que estas son múltiples pero entre las más importantes de sus significaciones se ubica la de la regeneración y la transformación. Para abundar en el tema véase Eliade, 1972: 161-163.

De esta manera, la aceptación de la intervención de las mujeres en los asuntos de la iglesia comienza a cambiar conforme el cristianismo se va transformando en una religión androcática. Ya en el año 190, Tertuliano –uno de los padres de la iglesia- protesta por la participación de las mujeres que compartían con los hombres cargos en los grupos gnósticos, considerados herejes por este: “«Ellas enseñan, se traban en discusiones; exorcizan, curan», él sospecha que hasta podrían bautizar, ¡lo que significaba que también actuaban como obispos!” (Pagels, 1989, citada en Eisler, *Op. Cit.*: 144). Otro aspecto, considerado aún mucho más herético era la persistente feminización de la divinidad que aunque de forma muy difuminada, había sobrevivido hasta aproximadamente el año 200, cuando esta imaginaria desaparecería de la tradición ortodoxa.

Hasta antes de la conversión del cristianismo en religión oficial por el emperador romano Constantino (272-337), las mujeres habían pues formado parte del espacio público, enseñaban, predicaban e inclusive habían participado en el martirio, “condición por excelencia que iguala a hombres y a mujeres en la imitación de Cristo” (Navarro, 1991), pero ya para el siglo IV se busca enclaustrarlas de nuevo. La enseñanza de una mujer hacia los varones era calificada como opuesta a las ordenanzas divinas; un claro ejemplo del efecto que esta nueva visión tendría sobre la vida de las mujeres es el caso de Hipatia, notable matemática, astrónoma y filósofa de Alejandría, cuyo asesinato fue instigado por Cirilo, obispo de esta ciudad, quien la consideraba “una mujer inicua que incluso había pretendido, contra los mandatos de Dios, enseñar a los hombres” (citado en Eisler, *Op. Cit.*: 150).

En esta nueva época y antes de que comience el movimiento monástico, la opción que se ofrece al público femenino que quiere consagrarse a Dios –así como adquirir prestigio social- es el elegir una vida de castidad entre las paredes de la casa. Este exhorto, dirigido a vírgenes y viudas, implica la renuncia al sexo y la práctica de una conducta intachable. Visto desde cierta perspectiva, a pesar de haber vuelto progresivamente hacia los modelos androcéntricos, el cristianismo había sido un elemento que inicialmente otorgaría cierto valor a los niños, los esclavos y las mujeres y, posteriormente, volvería socialmente aceptables alternativas de vida distintas al matrimonio, en el caso de estas últimas.

Durante la Edad Media, la opción de la vida religiosa en los conventos parece haber cobrado un papel central. Wade explica que el conocimiento sobre otras alternativas abiertas

a las solteras es escaso, al parecer estas se dedicarían al trabajo no cualificado, serían sirvientas o prostitutas (Wade, 2003: 45-46). En esta etapa histórica la categoría social era sumamente importante, pues las mujeres compartían el rango y la clase de su familia y de su marido, aunque una casada estaba siempre un escalón debajo de este último. Mientras que la vida de las mujeres de clase alta estaba llena de consideraciones, las de las pobres de las ciudades y las campesinas eran muy distintas y podían verse llenas de violencia y violaciones, debido a que la ley reconocía el derecho de los hombres a pegar a sus mujeres y este se ejercía muy a menudo. Por otro lado, la supervivencia de la mujer en su etapa fértil era complicada, pero mientras que en el caso de las princesas e hijas de nobles era un deber esencial que estas suministraran uno o más herederos varones para protegerse ante la elevada mortalidad infantil, en los niveles sociales menos adinerados la natalidad era limitada, al parecer mediante sustancias anticonceptivas y abortivas<sup>20</sup> (*Ibíd.*).

Regresando a la vida conventual, ésta funcionaba como una salida para los talentos, intereses intelectuales o habilidades de las mujeres y podía llegar a convertirse en un refugio muy satisfactorio para éstas, donde –dependiendo de sus recursos- podían llegar a ser abadesas. Además, el estatus de virgen consagrada las convertía –en la visión de los canonistas y teólogos de la época- en una parte esencial de la humanidad y las exentaba de la subordinación general de las mujeres a un marido, dado que “su destino estaba determinado por su consagración a Cristo más que a cualquier hombre vivo” (*Ibíd.*: 51). En esta línea de pensamiento, el matrimonio era denigrado y visto como una elección de segunda clase cuya función era la cura del pecado y la procreación.

Así pues, la virginidad era glorificada y el matrimonio era descrito como lleno de desventajas por los teólogos y canonistas medievales (*Ídem*). Conforme se luchaba por imponer el carácter general del celibato clerical, durante los siglos XI y XII, se acentuaba el retrato de las “hijas caídas de Eva” como meras seductoras y tentadoras, mientras que se realzaba el valor único de la Virgen María, quien protegía con su compasión y preocupación maternal a todos aquellos que buscaran su ayuda, aun siendo indignos de ella. En medio de estas representaciones misóginas, las mujeres no siempre guardaban silencio sino que no

---

<sup>20</sup> Al respecto, Wade señala que “los tratados médicos medievales describían sustancias anticonceptivas y abortivas y los teólogos denunciaban ambas prácticas en sus escritos” (*Op. Cit.*: 45), sin embargo también indica que “es casi imposible saber con qué frecuencia se limitaba la natalidad y por qué medios” (*Ídem*).

cesaron de tomar la palabra, como lo ilustra la ocasión en la que ante la retórica claramente antifemenina de un dominico invitado a dar el sermón en la capilla de una dama de la nobleza, esta se levantó y le gritó que dejara de calumniar a las mujeres (*Ibíd.*: 60).

Estas voces, sin embargo, no tardarían en ser silenciadas. En 1310 la Inquisición de Paris ya está quemando a la mística Margarita Porete en la hoguera, encendiendo “los primeros fuegos de un incendio que calcinaría toda la Europa de las brujas”, sobre todo después de la publicación de “El martillo de las brujas”, en 1486, y llegando a su punto álgido en los siglos XVI y XVII (Perrot, 2009: 75). Fue pues a partir de estas dos imágenes –la de la virgen, la pura, la madre y compasiva frente a la de la bruja, la sexual, la escandalosa y libertina- que se construyó la profunda dicotomía en la mentalidad medieval sobre las mujeres y fue esta la herencia que llegaría hasta el “Nuevo Mundo” cuando se da el choque entre las dos civilizaciones que dan origen a la cultura mexicana.

Ahora, si bien dentro de las culturas precolombinas, más específicamente la mexicana, el panteón aun contaba con deidades femeninas, éstas no detentaban un gran poder sino que fungían como madres o consortes de divinidades masculinas más importantes. Así, en el mito de la Coatlicue, cuando ésta es preñada por una pluma celestial y con ello sus hijos le reclaman, desaprobándola y amenazándola, ella no sabe cómo responder y resulta necesario que su hijo Huitzilopochtli intervenga luchando contra todos y salvándola. De esta forma, si se considera que entre sus diversas funciones las religiones legitiman los órdenes sociales establecidos en cada cultura, este relato en el que la hembra alumbró “sin concurso de varón, y sin que medie una relación placentera y en contra de su voluntad” (Rodríguez, 2006: 35), es el reflejo de una cultura pronatalista en la que las mujeres eran socializadas para “crear que los dioses las habían creado solo para dar a luz guerreros que engrandecieran el señorío” (*Ídem*).

según Bonifaz, si la vida ya era dura y llena de faenas y castigos, con la conquista de los españoles, los nativos se vieron, si no aniquilados, desposeídos de sus bienes, de su poder y de su virilidad, reducidos muchas veces a esclavos y por tanto humillados, mientras que las mujeres eran devaluadas al encontrarse a la merced de los conquistadores para ser “usadas” según su capricho y deseo, teniendo que “cuidar ella sola de los hijos que el hombre a quien se le antojara le hiciera” (Bonifaz, 1975: 9). Por otro lado, Gonzalbo considera que

representar a las mujeres como objetos sin voluntad limitados a sufrir ultrajes, violaciones y malos tratos otorga una visión parcial pues, aunque las novohispanas se encontraban en una difícil situación, éstas “supieron aprovechar las oportunidades que se les ofrecían para llevar una vida digna dentro de sus limitaciones” (Gonzalbo, 2005). Esta afirmación se puede ilustrar por la forma en que algunas de ellas quebrantaban las normas anteponiendo valores distintos a los preponderantes:

Cuando más de la cuarta parte de las españolas y sobre un tercio de las mestizas optaban por tener hijos fuera del matrimonio, no lo harían como víctimas de una coacción violenta sino impulsadas por sus propios deseos e intereses. Es indudable que, en tales casos, el valor relativo de la compañía, el afecto, el apoyo económico y la protección proporcionados por el compañero, era superior al correspondiente a una virtuosa soltería, fiel al ideal católico de castidad y recogimiento (*Ídem*).

Al respecto de la dinámica formada entre hombres y mujeres durante la Colonia, Bonifaz señala que los varones “son enseñados a dominar, a conquistar, a tener puño férreo, a vivir una dualidad de respetabilidad con una mujer, y otra de desenfreno con muchas”, mientras que paralelamente se forma la “fatalista, masoquista y servil, así como desencantada «sufrida mujer mexicana». La mujer que lo aguanta todo: golpes, infidelidades, desprecios, abusos de toda especie, por sus hijos, por falta de apoyo legal, por vergüenza de ser repudiada, por costumbre, por cobardía o por tonta” (Bonifaz, *Op. Cit.*: 11).

No obstante lo arraigada y extendida que puede estar esta representación de la mujer mexicana, Gonzalbo provee de argumentos para rebatirla o al menos matizarla cuando explica que aunque las mujeres víctimas de abusos eran las más numerosas en los expedientes judiciales, no dejaban de constituir un grupo minoritario y tanto hombres como mujeres “acudían a los tribunales como acusadores o acusados y exponían sus quejas o disculpas” (Gonzalbo, *Op. Cit.*) respecto a los reclamos conyugales, entre cuyas causas sobresalían el adulterio, la embriaguez, los malos tratos, la falta de apoyo económico y el abandono del hogar. La historiadora explica además que mientras la docilidad femenina era premiada con la aprobación social, la sociedad “no era demasiado rigurosa con las transgresoras, siempre que no amenazasen la estabilidad y el orden” (*Ídem*).

Es en este contexto, en el que los conquistadores se encargan de destruir a los dioses prehispánicos, que el catolicismo otorga a los mexicanos una madre que consuela, la Virgen de Guadalupe, quien según la creencia popular aparece a Juan Diego en 1531, en el Cerro del

Tepeyac, lugar donde hasta entonces se adoraba a Cihuacoatl-Tonantzin, la progenitora mexicana (Maier, *Op. Cit.*: 129). Es en este momento cuando la representación de la madre de Dios finalmente termina por vencer a la de la Diosa madre y queda inscrita con fuerza en el imaginario social.

Asimismo, cabe señalar que durante la Colonia la realidad sobre la mujer se dividía al menos en dos: por una parte, las jóvenes humildes, quienes trabajaban como servidumbre en las casas o haciendas, podían burlar fácilmente los intereses paternos de guardar su pureza, y además estaban siempre a la merced de la lascivia de sus patrones, quienes “regaban” hijos por todas partes y aunque éstas contaran con ciertas libertades para decidir con quién desarrollar su vida conyugal, algunas veces esta decisión estaba basada en promesas hechas por el hombre que después no eran cumplidas. La aristocracia, por otro lado, “se regía por las estrictas costumbres hispánicas que guardaban a la mujer como verdadero tesoro hasta ser entregada en matrimonio. De la tutela del padre pasaba a la del marido y acataba el parecer de uno o de otro en todo lo que tocara a su vida” (Bonifaz, *Op. Cit.*: 13).

Ahora, aunque durante este periodo todo se consultara con el varón y en los casos en que este agraviaba más que recurrir a la justicia, las mujeres se dirigían al confesionario, donde apenas recibían consuelo y el clásico “Lleva tu cruz”, Bonifaz señala que “esta época produjo mujeres tan interesantes y extraordinarias como Sor Juana Inés de la Cruz, Leona Vicario de Quintana Roo, Josefa Ortiz de Domínguez y la Güera Rodríguez”, cada una de las cuales “epitomiza la trascendencia personal sobre impedimentos sociales enormes de distinta índole” (*Ibíd.*: 19). Cabe señalar que este reducido número de mujeres señaladas por Bonifaz muestra que son pocos los personajes femeninos que logran entrar a las páginas de la Historia<sup>21</sup>. Asimismo es importante mencionar que aunque estas últimas tres mujeres se

---

<sup>21</sup> Con esta afirmación lo que se busca es mostrar el papel que la mujer representa en la historia oficial, es decir, aunque resulta indudable que la cantidad de mujeres que han participado en la vida política, social e intelectual del país sobrepasa a los cuatro personajes mencionados por Bonifaz, son éstas las que forman parte del imaginario mexicano sobre personajes femeninos y quienes aparecen, por ejemplo, en los libros de texto gratuito, fuente de referencia obligada para cualquier mexicano. Si bien, en este sentido, la historia de México que se imparte de forma generalizada se ha desarrollado de manera sesgada o incompleta, en uno de sus trabajos, Ramos hace una revisión historiográfica sobre la historia de la mujer en México durante cinco siglos y señala que “el esfuerzo académico por organizar y establecer las temáticas y problemas relevantes para la historia de la mujer es sumamente reciente en México” (Ramos, 1996: 121), originándose aproximadamente durante la década de los setenta. Es decir, la tarea historiográfica es joven pero, por otro lado, la historia sobre la mujer



caracterizaron por participar en la lucha por la Independencia, durante el transcurso de los primeros ochenta años posteriores a esta, la situación femenina permaneció casi invariable, excepto en materia de educación, que lentamente iba mejorando e incluyéndolas. Esta educación residía principalmente en manos de religiosas que, hasta esa época, eran las mejor preparadas de México y constituían una modesta élite cultural (*Ibíd.*: 29).

En este espacio de tiempo, se consideraba una mujer respetable a aquella que “cumpliera con todos los rituales de su religión devotamente, la que educara a sus hijos según la tradición católica así el marido fuera liberal [...], y la que guardara las apariencias de normalidad y un hogar bien cimentado, aunque el marido tuviera otra casa, otros hijos, y ella lo supiera y lo supiera el mundo entero” (*Ibíd.*: 31). Si bien, el Estado mexicano sufrió grandes transformaciones en cuanto a su relación con la Iglesia a mediados del siglo XIX, estos cambios no se ven plasmados hasta el último cuarto del siglo, por lo que la vida de las mujeres sigue regida por las leyes coloniales, viviendo como una eterna menor en medio del paternalismo.

La educación de la mujer mexicana, comparada con la de sus contemporáneas europeas y norteamericanas dejaba mucho que desear y era blanco de críticas, como las del escritor José Joaquín Fernández de Lizardi, quien en consecuencia lanza una propuesta de enseñanza con el fin de que las señoras de la clase alta pudieran “ocuparse personalmente de los aspectos domésticos y de la educación y cuidado de los niños, así como de la supervisión constante de la limpieza, higiene y moral de la servidumbre” (Carner, 2006: 108), mientras que se busca también liberar a las pobres de su triste condición y erradicar la prostitución. Ahora, mientras que en las mujeres de la clase alta, el valor de la maternidad cobra un lugar central, este argumento se oculta cuando se dirige hacia las mujeres obreras y las maestras, ya que resulta un estorbo para el empleador.

En el periodo posterior a la guerra de Independencia, el poder que se adquiere a través de la educación es muy elemental, pues las mujeres que han hecho el esfuerzo de obtener una formación encuentran que son mal pagadas, cuando logran acceder a un empleo. Ya para la época porfiriana, las mujeres se desempeñan en una amplia gama de oficios, son empleadas

---

viene llevándose a cabo desde finales del siglo XIX, con lo que es posible identificar un buen número de figuras que participaron en la Revolución Mexicana.

domésticas, artesanas, obreras, empleadas de comercio, telegrafistas y maestras. El trabajo femenino adquiere dos sentidos: en primer lugar existe una visión, herencia del cristianismo, que lo presenta como un castigo y una forma más de sufrimiento y abnegación que hace superiores a las mujeres, cuyo claro ejemplo son las humildes jóvenes cuya desgracia las obliga a procurar un pedazo de pan para su familia diariamente; la otra forma en que es entendida esta labor es como un instrumento para obtener tanto una mejor condición de vida como un mejor marido, pues al tener un oficio y ganarse la vida por sí misma, la mujer adquiere mayor valor en el mercado matrimonial, dado que una pareja laboriosa multiplicaría sus medios de subsistencia y por tanto las comodidades de la familia (Ramos, 2006: 156-157).

El monopolio católico en la imposición de las creencias y modelos para vivir la feminidad, ve por primera vez un competidor importante a finales de este siglo, cuando las sociedades misioneras protestantes norteamericanas actúan para consolidar y expandir una sólida reputación en territorio mexicano. Jean Pierre Bastian narra cómo en este movimiento en el que “uno de los estímulos más fuertes para la conversión fue el acceso a la educación gratuita o semigratuita para los hijos de los nuevos conversos en una red de escuelas que los protestantes establecieron con mucha eficacia” (Bastian, 2006b: 164), pasó de proporcionar educación a nivel elemental a crear un considerable número de escuelas normales, de donde se graduaría una enorme cantidad de maestras que, en algunos casos llegaron a cursar estudios en los Estados Unidos con el apoyo de sus congregaciones.

El modelo de mujer que el proyecto misionero buscaba implantar estaba conformado por cuatro elementos: feminidad, nacionalismo liberal, ilustración y cristianismo, y se sintetiza en el discurso pronunciado por el profesor Francis S. Borton, durante el acto de entrega de diplomas a las alumnas del Instituto Normal en octubre de 1901:

Sed mujeres, teniendo un corazón tierno, una voz agradable y las manos prontas para ayudar, sed mujeres mexicanas: no debéis imitar a las mujeres de ningún otro país. No procuréis ser mujeres francesas, españolas, inglesas o norteamericanas, más tened orgullo y alegría de ser conocidas como mujeres mexicanas. Deben sentirse orgullosas al decir “Yo soy una mujer mexicana, soy hija de la patria de Cuauhtémoc, de Hidalgo, de Juárez y de la Corregidora”. Sed mujeres mexicanas educadas. Debéis ser suscriptoras de los mejores periódicos del día, como por ejemplo *El Mundo* y *El Imparcial*, y debéis leer todos los días lo que pasa en el mundo. Debéis procurar no solo leer sino también escribir y sostener conversaciones. Sed

ambiciosas, no perezosas ni palabreras. Sed mujeres mexicanas educadas cristianamente, no digo protestantes sino cristianas (citado en *Ibíd.*: 170-171).

De estas escuelas, surgirían organizaciones de ex alumnas, quienes se preocuparon por formarse no solo a sí mismas a través de una actualización constante, sino también de brindar atención a las mujeres de los sectores populares, abriendo escuelas nocturnas en las que se ilustraba a planchadoras, porterías, lavanderas o todas aquellas que quisieran aprender algo. Sin embargo, lo más interesante entre estas mujeres resultaba su búsqueda por “asumir un feminismo<sup>22</sup> activo sin negar el estatus fisiológico de la madresposa que la sociedad y el hombre imponían” (*Ibíd.*: 174). Con su activismo, las ex alumnas buscaban combatir los comportamientos y valores del catolicismo que regían la vida de la mayoría de las mexicanas, pues veían en la Iglesia romana, y especialmente en su clero, a un enemigo del progreso y la libertad de la mujer. Aunque era apenas un modesto paso, esta fue una de las primeras formas en que desde inicios del siglo XX, las mujeres –en este caso protestantes- comenzarían a traspasar los límites de lo privado hacia lo público.

Ya en este siglo, las mujeres se hacen mucho más visibles en la esfera pública y profesional. Mientras que en 1900, apenas alrededor de cinco mujeres ejercían la medicina en la Ciudad de México, para 1931 una mujer, Helia Bravo, es la primera persona en obtener el grado de maestría en ciencias biológicas en la UNAM y al año siguiente otra mujer, Luz Vera, recibe el grado de doctora en filosofía. El término feminismo, recientemente incorporado al vocabulario mexicano, toma forma mediante las actividades de la Sociedad Protectora de la Mujer, con las que, además de emprender obras de beneficio social, se busca “favorecer la vida intelectual y los lazos de amistad entre sus afiliadas” (Cano, 2007: 26).

El feminismo se plasma también en publicaciones como *La Mujer Moderna*, que comienza a circular en 1915 o *Mujer. Periódico independiente para la elevación moral e intelectual de la mujer*, que vio la vida en 1926, así como en los dos congresos feministas llevados a cabo en Yucatán en 1916, cuya iniciativa promovía “un proyecto modernizador y secularizador de la sociedad, en el que las mujeres tienen un papel central como promotoras

---

<sup>22</sup> Según explica Bastian, “para estas mujeres el feminismo era sinónimo de educación y se oponían a los padres y a los maestros que opinaban que «basta para ejercer su profesión que la maestra conozca los rudimentos de algunas ciencias y poco importa que carezca de toda cultura”, esta “rebeldía” tomó forma de ensayos y las llevó a reunirse en sesiones de formación permanente y de discusión sobre ideas pedagógicas (Bastian, 2006b. 174).

de valores laicos” (*Ibíd.*: 30) o el Congreso Feminista Panamericano, efectuado en la Ciudad de México en 1923 que se pronunciaba, entre otros asuntos, por “una sola moral para ambos sexos” (*Ibíd.*: 36). Pero las mujeres se involucraron no solo en la lucha de sus intereses particulares, ya durante la Revolución Mexicana habían tenido un importante papel activo y masivo como soldaderas y en mucha menor medida como coronelas; en 1920 integran el 75 por ciento de las brigadas voluntarias de alfabetización impulsadas por José Vasconcelos y muchas décadas después demuestran valentía y entereza con su participación en el Movimiento Estudiantil de 1968.

Cabe señalar que en medio de algunos logros, como el derecho al divorcio vincular<sup>23</sup> en 1914, la igualdad de derechos y salarios para hombres y mujeres plasmada en la Constitución de 1917, el acceso a cargos de elección popular en 1922 y a derechos políticos iguales para las mujeres en 1953, se entremezclaban medidas que seguían siendo discriminatorias, como la obligación de las casadas de obtener un permiso escrito por el marido para poder trabajar, plasmado en la Ley de Relaciones Familiares durante el gobierno de Carranza, cuya vigencia se extendería hasta 1975; y retrocesos como la creación del Día de las Madres, que buscaba hacer contrapeso a la divulgación de información anticonceptiva iniciada en Yucatán en 1922 o el llamado del secretario de Educación Pública, en 1943, para “que las mujeres regresen al hogar” (*Ibíd.*: 46). Asimismo, para la década de los setenta – según un discurso pronunciado por Rosario Castellanos-, la desigualdad en materia de formación profesional seguía siendo enorme, pues el terreno de la educación superior estaba conformado por un 85 por ciento de varones frente a un 15 por ciento de mujeres.

Aunque en la década de los cuarenta, el movimiento de las mujeres se fue debilitando poco a poco hasta casi desaparecer, en los setentas toma un nuevo vuelo inspirado en la contracultura universitaria; la influencia del movimiento de liberación femenina emprendida en Estados Unidos fue también decisiva y sus nuevos intereses se centraron en “la maternidad voluntaria, la lucha en contra de la violencia sexual y la reivindicación de la libre expresión

---

<sup>23</sup> Mientras que la Ley Orgánica de las Adiciones y Reformas Constitucionales de 1874 indicaba que el matrimonio civil solo terminaba con la muerte de uno de los cónyuges y antes de la modificación de 1914, la ley permitía una separación física de los miembros del matrimonio, pero sin deshacer legalmente el vínculo, la aparición del divorcio vincular hizo posible que el vínculo se disolviera por mutuo consentimiento de la pareja o por faltas graves de alguno de los cónyuges y que estos contrajeran una nueva unión legítima una vez divorciados (Adame, 2004: 36).

sexual, incluida la homosexualidad” (Cano, 1996). Con esta nueva ola emergen revistas como *FEM. Publicación feminista trimestral*, en 1976, o *Debate Feminista*, cuyo primer número aparece en marzo de 1990 y, más recientemente, en 1996, el gobierno mexicano se plantea el objetivo de integrar la perspectiva de género al conjunto de las políticas públicas. En 2007, la Asamblea Legislativa del Distrito Federal aprueba la reforma de ley que despenaliza el aborto hasta la semana doce de gestación, sin embargo, en respuesta a esta reforma, en dieciocho estados de la República “las fuerzas políticas conservadoras en estrecha alianza con la Iglesia Católica y la diversidad Evangélica, operaron a nivel estatal una estrategia nacional de reforma constitucional local que reconoce el derecho a la vida desde la concepción hasta la muerte natural [...] anulando así los avances en materia de derechos reproductivos que se registran en el Distrito Federal” (Maier, 2010: 12).

Aunque aún a finales del siglo XX, el feminismo en este país no llegaba a ser un movimiento definido, visible y con una aceptación generalizada, su discurso ha penetrado en diversos ámbitos e instituciones como señala Cano: “sus ideas igualitaristas, lo mismo que su defensa en la autonomía de las mujeres y su denuncia de la violencia sexual y su crítica al androcentrismo en el conocimiento representan un polo de opinión con diversos grados de influencia en la gestión de políticas públicas, en organizaciones sociales, en los medios de comunicación, en las instituciones académicas y en la vida cotidiana” (1996).

## 2.2. Del pentecostalismo a la Iglesia Apostólica: orígenes, recuento histórico y rasgos esenciales

El pentecostalismo es actualmente y desde hace cuatro décadas, el movimiento religioso con mayor índice de crecimiento numérico. Los datos a nivel mundial indican que para 2011, este contaba con 279 millones de adherentes, de los cuales más de una tercera parte vivía en América (Pew Research Center, 2011). En México, para el 2010 los pentecostales representaban 1.58 por ciento de la población total, mientras en Baja California eran el 1.82 por ciento y en Tijuana el 2.11 por ciento (INEGI, 2011).

Las creencias de este grupo son afines a las de otros protestantes<sup>24</sup>, especialmente los metodistas y bautistas, sin embargo se diferencian de estos por la alta emocionalidad de su culto, así como su reconocimiento de la recepción del Espíritu Santo y la manifestación de ciertos dones, en especial la *glosolalia* -es decir la capacidad de hablar en lenguas que son desconocidas para aquel que las pronuncia-, así como la profecía y la sanación (Garma, 2007: 79-80). Bastian, por su parte, señala que al habla en lenguas extrañas y la taumaturgia, se suma es el exorcismo<sup>25</sup> para conformar las tres prácticas que caracterizan al pentecostalismo latinoamericano, y que no provienen de su origen norteamericano, sino de una matriz de la religiosidad popular en América Latina (Bastian, 2006a: 46).

Respecto a su normatividad, ésta incluye prohibiciones del consumo de alcohol, tabaco y drogas. La asistencia a bailes tampoco está permitida y además se busca ejercer un estricto control sobre el cuerpo, la apariencia física y la sexualidad, especialmente sobre las mujeres. Entre sus contribuciones más importantes en relación con los cambios culturales en América Latina, Martin Lindhart señala su potencialidad para “producir transformaciones en las esferas privadas, redefiniendo así prioridades económicas y las relaciones entre los géneros”<sup>26</sup> (Lindhart, *Op. Cit.*: 94).

---

<sup>24</sup> Si bien el pentecostalismo cuenta con rasgos específicos como haber sido iniciado por migrantes que retornaban de Estados Unidos, su reivindicación religiosa y aislamiento de la sociedad, sus particulares estrategias de crecimiento, la importancia que otorgan a la glosolalia o su fuerte identidad denominacional (véase Jaimes, 2007: 12-13), es también un concepto problemático, dado que comparte algunas de estas características con otros grupos religiosos como los católicos carismáticos u otras iglesias que aunque no se consideran pentecostales en sí, han sido “pentecostalizadas” (es decir, adquirido algunos de estos rasgos). Asimismo, los mismos grupos pentecostales se han apropiado de algunas características de otros grupos, lo que hace preguntarse hasta qué punto se les puede seguir considerando pentecostales en el estricto sentido del término. Lo único que queda claro entonces es que las fronteras entre las distintas denominaciones son cada vez menos evidentes y más permeables.

<sup>25</sup> Para Bastián, el exorcismo pentecostal surge como alternativa a las «prácticas religiosas mágicas tradicionales» de las comunidades a las que llega y tiene principalmente como fin la expulsión de demonios con fines de sanidad, ya que se considera que tanto enfermedad como curación provienen del mundo espiritual y por tanto, la enfermedad puede ser, entre otras cosas, provocada por una posesión maléfica (Vallverdú, 2008: 71-72). Cabe señalar que aunque dentro de la Iglesia Apostólica se atribuye poderes a espíritus malignos y estos son considerados fuente de tentaciones, problemas y enfermedades, el término exorcismo no suele ser empleado regularmente y en su lugar se habla mayormente de liberación de espíritus. Según Mena, aunque la capacidad para liberar espíritus es considerado un don en las iglesias pentecostales, su práctica está sujeta a “un férreo control por parte de los pastores, discriminando y discerniendo con cautela...” y en algunos casos las ceremonias “requieren un escenario semiprivado y son los pastores, ancianos de la iglesia o familiares inmediatos los únicos presentes” (Mena, 2003), esto es lo que al parecer ocurre dentro de la congregación estudiada, dado que en ningún momento fue posible presenciar esta práctica durante las actividades masivas.

<sup>26</sup> Aunque esto ya fue señalado en la introducción, vale la pena retomar aquí la explicación de este punto, con el cual Lindhart se refiere al hecho de que la conversión al pentecostalismo resulte en algunos casos en una

En este sentido, Lindhart señala la existencia de una resocialización de los géneros en la que, en el caso de que la conversión sea por parte de ambos miembros, las aspiraciones y prioridades de la pareja comienzan a coincidir y dado que el prestigio masculino en el mundo evangélico se adquiere al ser fiel y responsable en sus roles de padre, esposo y jefe del hogar, y conductas como el alcoholismo, el juego o las relaciones sexuales extra maritales quedan proscritas, la posición de la mujer mejora, por ejemplo, mediante un consumo menos individualista por parte del marido y dirigido en mayor medida a las necesidades familiares.

Un aspecto interesante es que, según explica el autor, el reacomodo provocado por el pentecostalismo se diferencia del feminismo liberal de clase media porque se da sin que el hombre vea amenazada su autoridad pues ésta se confirma, aunque se desempeñe de formas distintas a como se hacía en la etapa anterior a la conversión. Esta distinción entre la forma en que son percibidos los discursos sobre la mujer y la igualdad de los géneros elaborados por el feminismo y el pentecostalismo se debe posiblemente a que mientras el primero de los dos busca producir profundos cambios estructurales que terminen no solo con las prácticas patriarcales sino también con las representaciones e imaginarios de los que tales prácticas emanan, el segundo parece funcionar como un paliativo que llega hasta cierto nivel y resuelve problemas de la vida cotidiana de las mujeres, pero no se cuestiona tales estructuras.

En cuanto a las formas de organización de las iglesias pentecostales, Carlos Garma describe algunos casos como permeadas por un liderazgo institucional, pero también con la presencia de un papel muy activo de parte de la congregación (Garma, 2007: 80). Respecto a la división del trabajo por géneros, las mujeres pueden desempeñar una amplia serie de roles como maestras, en puestos directivos o administrativos, pero en algunos casos se topan con limitaciones para liderar actividades rituales o aspirar a los puestos más altos, como los de diácono, pastor u obispo (Garma, 2004: 190). Esto es visible desde el hecho de que buena parte de los grupos pentecostales en México hayan sido fundados por mujeres, sin embargo una vez que estos comenzaron a consolidarse, transmitieron la dirección a varones.

---

restauración de los matrimonios, una mayor autonomía y autoconfianza en las conversas y una disminución en las características manifestaciones de la violencia machista como las agresiones físicas, la infidelidad o el consumo de sustancias como el alcohol (Lindhart, *Op. Cit.*: 95).

Mientras que los protestantismos históricos representaban a mediados del siglo XX apenas el uno por ciento de la población, fue justamente en esta época que el pentecostalismo –que ya llevaba cinco décadas desarrollándose en México- comenzó a visibilizarse (Bastian, 2006a: 45). Entre las iglesias pentecostales más notables en el país se encuentran las Asambleas de Dios, la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús, los Centros de Fe, Esperanza y Amor, y la Iglesia de Dios del Evangelio Completo (Garma, 2004: 60).

De buscar remontarse a los más remotos orígenes del pentecostalismo, sería necesario regresar hasta el día del Pentecostés, ese momento en que “unos días después de la muerte de Jesucristo, los doce apóstoles, la madre de Jesús, y María Magdalena reciben al Espíritu Santo, salen de su escondite y –como manifestación de su presencia- comienzan a «hablar en lenguas» y experimentan otros signos milagrosos” (Garma, 2007: 79), sin embargo, aunque las raíces del pentecostalismo pueden rastrearse al menos hasta el metodismo (Gaxiola, 1994: 95), los primeros pentecostales en el sentido moderno aparecen en 1901 en Topeka, Kansas.

En este lugar, la historia comienza con el predicador y maestro Charles Parham quien, radicalizado respecto a las enseñanzas de los Movimientos de Santidad, se había “obsesionado por una más intensa y profunda autentificación de la presencia del Espíritu Santo” (Gaxiola, *Op. Cit.*: 106). Así, durante el verano de 1900, sus alumnos de la Escuela Bíblica Bethel estudiaron arduamente el libro de los Hechos, concluyendo que lo ahí descrito no había sido diseñado únicamente para la iglesia primitiva, sino también para su época (De la Luz, 2010: 46). Aunque hay disputas sobre la fecha, Gaxiola señala que para la mayoría de los pentecostales todo inicia el culto de fin de año de 1900 (Gaxiola, *Op. Cit.*: 107), cuando la estudiante Agnes Ozman comienza a hablar en otro idioma y permanece tres días sin poder pronunciar su propia lengua.

Posteriormente Parham y varios discípulos vivieron esta misma experiencia y comenzaron a predicar por varios estados del sur de la Unión Americana y para finales de 1906 ya se tenían noticias de avivamiento en varias poblaciones (De la Luz, *Op. Cit.*: 46). Entre estos discípulos se encontraba William Seymour, un afrodescendiente, quien ese mismo año se trasladó a Los Angeles, California, donde inauguró la Apostolic Faith Mission, en la calle de Azusa, cerca de la Plaza de Los Angeles, punto de reunión de muchos mexicanos (Gaxiola, *Op. Cit.*: 115). En este lugar había constantes manifestaciones de



*glosolalia*, visiones y profecías, que llegaron más allá de la ciudad, logrando que Azusa fuera conocida como «la Meca del pentecostalismo mundial» (De la Luz, *Op. Cit.*: 47).

Gracias a este éxito, llegaron a Los Angeles personas de todo el mundo con el fin de formar parte del avivamiento, sin embargo, al poco tiempo se comenzaron a presentar problemas de racismo hacia los latinos, por lo que estos empezaron a llevar la palabra a sus compatriotas y congregarse en casas particulares (*Ídem*). Según Gaxiola, para 1914 ya estaban diseminadas por Los Angeles un buen número de congregaciones de mexicanos, “algunos de los cuales ya estaban regresando a su país, y otros afiliándose a la Pentecostal Assemblies of the World, que más tarde en nuestro país sería conocida como la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús” (Citado en De la Luz, *Op. Cit.*: 48).

Ahora, en México, las primeras congregaciones pentecostales surgen entre 1905 y 1914, en la frontera norte, por el contacto de migrantes<sup>27</sup> con este movimiento en Estados Unidos (*Ibíd.*: 52). El primer precedente se remonta a 1900, cuando Gabriel García fue a Sonora a denunciar unas minas, y en la vecina Arizona se encontró con una Biblia que llevó consigo de regreso, compartiéndola con su esposa y después con mucha gente, hasta que todo el pueblo la estaba leyendo. Después de orar, en 1907 se desató un avivamiento en que gran parte del pueblo experimentó la *glosolalia* (Gaxiola, *Op. Cit.*: 146).

El fenómeno del pentecostalismo en México tiene lugar en medio de la lucha armada revolucionaria y por tanto de un país devastado y en crisis. Es en este clima que al menos un par de los pioneros de los movimientos pentecostales de este lado de la frontera deciden trasladarse a Estados Unidos buscando escapar de esta situación. Este es el caso de Romanita Carbajal de Valenzuela, originaria de Villa Aldama, Chihuahua, quien deja su pueblo para

---

<sup>27</sup> El éxito del pentecostalismo entre los migrantes podría explicarse, entre otras causas, por la sensación de bienestar que la conversión a este produce, pues como señala Rivera: “la doctrina cristiana, la ética y conducta moral promueven gradualmente la esperanza de un bienestar material y espiritual, de una mejora de vida, a la vez que se insertan en el marco subjetivo de la fe que les da esperanza para soportar adversidades con la seguridad de que Dios está acompañándolos” (2007: 137). Al respecto, Odgers retoma los trabajos de diversos autores e identifica tres elementos por los que la migración puede relacionarse con el cambio religioso: 1) la situación de vulnerabilidad del migrante que se halla fuera de su contexto social, lo que lo lleva a reconsiderar ciertas normas, valores o conductas; 2) la dependencia del migrante hacia los extraños para conocer y adaptarse a su nuevo entorno, proceso en el que algunas asociaciones religiosas participan proporcionando información y servicios; y 3) el acercamiento de los migrantes a otros sistemas de creencias y su distanciamiento hacia determinados mecanismos de control social (Odgers, 2005: 129). Es decir, se puede señalar que la experiencia de migración implica situaciones caracterizadas por la vulnerabilidad y el cambio, en las que sistemas religiosos como el pentecostalismo otorgan esperanza y seguridad para afrontar tales condiciones.

emigrar junto con su esposo a Los Ángeles. En 1912, estos contactan a un grupo de mexicanos pentecostales que habían emergido de la Misión en Azusa y realizaban sus servicios en un hogar. Una vez que ambos recibieron el Espíritu Santo y fueron bautizados, Romanita quiso averiguar si su familia en México estaba con vida y contarles su experiencia.

En consecuencia, Carbajal de Valenzuela llegó a Villa Aldama en 1914 e intentó compartir su nueva fe con sus familiares, pero inicialmente estos reaccionaron negativamente (Gaxiola, *Op. Cit.*: 144). Una vez que se superaron las resistencias y doce miembros de la familia se convirtieron, Romanita realizó viajes constantes entre Villa Aldama y California para seguir impartiendo enseñanzas. Preocupada porque el grupo fuera bautizado y se conformara como iglesia, la mujer se dio a la búsqueda de un pastor y se entrevistó con Rubén Ortega, un ministro metodista que aceptó el cargo (*Ibíd.*: 149-150). En el momento en que Carbajal de Valenzuela aseguró la formación de la iglesia en Villa Aldama, empezó a visitar algunos lugares de la región de la Laguna y difundió el mensaje pentecostal por esta zona. Más tarde Ortega sería sucedido por Miguel García, quien comenzó a celebrar cultos en distintos lugares, como Gómez Palacio, Durango (*Ibíd.*: 157).

De este proceso y la suma de una buena cantidad de migrantes que retornaron a sus tierras desde Estados Unidos, fue que lo que actualmente es la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús comenzó a extenderse por todo el país. Para 1932, la Iglesia Apostólica ya se había establecido en doce estados de la República y para 1968 únicamente restaban Puebla y Tlaxcala, los cuales fueron alcanzados posteriormente (*Ibíd.*: 217-218). En 1970, la denominación contaba con 459 iglesias organizadas y 15, 244 miembros comulgantes a lo largo del país. En 1949 inicia la obra misionera en otros países, lo que llevaría a la Iglesia a tener presencia a nivel internacional en Centroamérica, Sudamérica y Europa (*Ibíd.*: 265).

En Baja California, tanto la Iglesia Apostólica, como su hermana en Estados Unidos –la Asamblea Apostólica– operaron simultáneamente, por lo que este distrito formó parte de la Asamblea hasta 1933 y aunque a partir de este año se consideró que pasaba a cargo de la Iglesia en México<sup>28</sup>, la desatención por parte de ésta prosiguió prácticamente hasta 1943,

---

<sup>28</sup> Tanto la Iglesia Apostólica (nombre de la denominación en México) como la Asamblea Apostólica (su homóloga en Estados Unidos) tienen como antecedente el movimiento pentecostal de Azusa y ambas funcionaron de forma interconectada durante sus primeros años, hasta que en 1932, durante la Séptima Convención General, celebrada en Tulare, California, se acordó que los trabajos de evangelización y

cuando es declarado de manera oficial un gobierno independiente entre la Asamblea y la Iglesia Apostólica (Gaxiola López, 1964: 49). En Mexicali, por ejemplo, no se construyó ningún templo hasta 1943 -a pesar de que el movimiento en esta ciudad había comenzado desde 1922-, pues quienes asistían a los cultos preferían hacerlo en Calexico, esto ya que por motivo de la Revolución “había ciertos prejuicios en los revolucionarios para el protestantismo” (Gaxiola, *Op. Cit.*: 184) y aunque el conflicto cristero no había alcanzado Baja California, sí repercutió en la formación de las iglesias.

En Tijuana el surgimiento de la iglesia se dio a partir de la llegada, en 1927, del pastor Jesús Arballo, proveniente de Otay, California (López, 1999: 17), quien comenzó a llevar a cabo cultos en un hogar en la Colonia Altamira y en 1929 celebró sus primeros bautismos (*Ibíd.*: 19). En 1936, Arballo se deslinda de su responsabilidad en Tijuana y regresa al pastorado en Otay, dejando la obra a cargo de Moisés Osuna, quien había sido bautizado por Miguel García en Westmorland, California en 1925 (*Ibíd.*: 25). De 1937 a 1943, Bautista Castro y Heriberto Soto empezaron el trabajo evangelístico en los alrededores del Cerro Colorado; el movimiento siguió creciendo y con este los bautismos, que se llevaban a cabo en el Río Tijuana, muy cerca de la Presa Rodríguez, y a partir del cual posteriormente se formaría una congregación (*Ibíd.*: 26).

En 1938 el liderazgo de la iglesia en la ciudad queda a cargo de Jesús Molina, que había regresado de Thermal, California y quien adquirió un terreno en una de las zonas más nuevas de la ciudad en esos tiempos: la Colonia Marrón (*Ibíd.*: 32). Ahí, tras una serie de donaciones y esfuerzos se construyó el primer templo de la denominación Apostólica en Tijuana, el cual estuvo listo para octubre de 1940, aunque no pudo ser utilizado hasta 1943. Para su estreno se programó una ceremonia de dedicación y se aprovechó para realizar la Primera Convención del Territorio (*Ibíd.*: 34). De esta forma dio inicio lo que se convertiría en una las iglesias más numerosas de toda la denominación en el país, en la que llegaron a congregarse hasta seiscientas personas (*Ibíd.*: 62).

A esta Primera Iglesia, proseguiría la fundación de la Segunda en 1945 en la Colonia Libertad, la Tercera en 1954 en la Francisco Villa, en esa misma década la Cuarta en la

---

crecimiento de cada grupo se realizaran de forma independiente debido a que los regímenes de gobierno en cada país eran distintos y con el fin de dar fuerza a la iglesia de cada lado de la frontera (López, *Op. Cit.*: 24).

Colonia del Rio y la Quinta en la Alemán. El templo de la Sexta, que se ubica en la Colonia México, fue dedicado en agosto de 1960. De esta fecha hasta el presente, la Iglesia en Tijuana se ha multiplicado rápidamente: Mientras que en 1977 la denominación contaba con doce templos en la ciudad, en enero de 2013 se ubican 86 congregaciones a lo largo y ancho de la ciudad y una membresía de 9032 personas (IAFCJ, 2013).

Ahora, a pesar de que el movimiento apostólico haya sido fundado por una mujer, es notable que éstas pasen a segundo plano durante el desarrollo de la denominación, por no decir que están prácticamente ausentes. Por ello, es importante mencionar que en el discurso oficial de la iglesia a éstas no les está permitido el dirigir un culto, predicar un sermón o imponer manos<sup>29</sup> durante una oración. Sin embargo, Nicolás Herrera, quien fue obispo de la denominación durante el periodo de 2002 a 2006, señala que está documentado cómo diversas mujeres practicaron estos ministerios desde los inicios de la iglesia y en cierto momento este ejercicio “les fue truncado por decisiones que fueron tomadas en reuniones ministeriales, por hombres que recibieron de alguna otra parte esas ideas un tanto misóginas” (Herrera, 2012: 68).

Así, menciona a Nicolaza Carvajal y a Lolita González, quienes fueron diaconisas en la Asamblea Apostólica (la sección estadounidense de la denominación), a María Pinales y otras hermanas<sup>30</sup> de la región Lagunera que oraban por los enfermos, los ungían con aceite y practicaban un ministerio de liberación que era ampliamente aceptado -ya que incluso eran invitadas por pastores a hacerlo- o Matiana Minjarez, quien contaba con un ministerio carismático muy impactante que incluía la predicación, la cual ejercía junto con su esposo al interior de la sierra de México. Sin embargo, en algún momento, Antonio Nava -una de las autoridades de la iglesia- se lo prohibió y cuando la pareja pensó en adherirse a la comunidad en Baja California no se decidía ya que, al hacerlo, la hermana perdería sus libertades.

Esta visión, que posiblemente está relacionada con las representaciones que a partir de la lectura bíblica se realizan en la Iglesia Apostólica y en las que se simboliza al hombre

---

<sup>29</sup> La imposición de manos implica una práctica en la que el que realiza esta acción se desempeña como un vehículo o instrumento de la divinidad, para que ésta otorgue la sanación o liberación (Garma, 2000: 88).

<sup>30</sup> El término “hermano” o “hermana” es empleado entre los miembros de las congregaciones evangélicas para referirse a los miembros de la congregación o a otras personas que comparten su misma fe, debido a considerarse todos hijos de Dios y a la relación espiritual que comparten.

como sacerdote y a la mujer únicamente como su ayuda, se prolongó durante varias décadas y solo comenzó a cambiar cuando, en los ochenta, algunos líderes se fueron a estudiar teología a los Estados Unidos o a servir como misioneros en el extranjero y se encontraron que en países como El Salvador las mujeres ejercían las prácticas ya señaladas sin que nadie las tomara como algo incorrecto, por lo que “después de haber visto otros modelos de iglesia, más avanzados que el nuestro, y habiendo estudiado la Biblia con mejores recursos hermenéuticos, regresaron a México con un concepto evidentemente más favorable hacia el ministerio de la mujer” (*Ibíd.*: 74). De esta forma, en la administración que inicia en 1982 se incluye a las mujeres como dirigentes de células de estudio bíblico, de evangelismo y de adoración, no sin que el presidente de la Asamblea Apostólica hiciera un fuerte reclamo al respecto durante una reunión de las dos mesas directivas en 1986, momento en que este programa estaba en su apogeo.

Otra forma en que se buscó darle mayor espacio a la feligresía femenina fue mediante la creación del Ministerio Rhema en 2005, donde además de recibir ministración, las mujeres eran entrenadas mediante conferencias y talleres, a partir de los cuales, señala Herrera, “empezaron a suceder sanidades y milagros extraordinarios como resultado de la ministración de mujeres” (*Ibíd.*: 78-79). En la actualidad, la participación de la mujer en el ministerio oficial de la iglesia –es decir, como diaconisas, ministras y pastoras- y el ejercicio de las prácticas que se definen como exclusivas para los miembros de este son una cuestión que se encuentra en discusión y respecto a la que se han constituido facciones con opiniones contrarias, pero que sigue sin encontrar respuesta. Esto no ha impedido que, aprovechando la indeterminación existente al respecto, las mujeres comiencen a retomar las posiciones de antaño.

Ahora, respecto a las posiciones simbólicas que tanto hombres como mujeres ocupan en el discurso apostólico, se abunda en el capítulo III, sin embargo, una pista interesante respecto a la explicación que se da para justificar la limitación de la participación de las mujeres en ciertos aspectos del ministerio apareció en una conversación informal con uno de los ministros, quien explicaba que de los casos que él conocía en que las mujeres ejercían las actividades tradicionalmente reservadas para los hombres, todas habían fracasado en sus matrimonios. Es decir, se considera que el que las creyentes salgan de las esferas que les han

sido asignadas, como el matrimonio, la maternidad o la transmisión religiosa, puede acarrear desorden en su vida privada, debido a su incapacidad de compaginar uno y otros ámbitos.

Por otro lado, en este mismo caso, como en el de una fuente escrita, se hace referencia a que en la Biblia no hay mención alguna de que hayan existido las pastoras (Mendoza, 2013: 24). En este último texto, el autor -un pastor que ha ejercido el cargo como obispo del Distrito de Tijuana- recurre al argumento de que a la mujer no se le ha concedido, bíblicamente, “la autoridad sobre el hombre en el contexto de la autoridad anciano/pastoral” (Ibíd.: 17), es decir, como dirigente de la iglesia. Este mismo, habla del matriarcado como una forma de desorden contraria a lo asignado por Dios, es decir, el punto importante aquí es que la participación de figuras femeninas en posiciones de autoridad es equiparada por algunos miembros de la iglesia con una posible fuente de desorden y por ello se considera la necesidad de una regulación que las excluye del sacerdocio.

Esto coincide también con lo encontrado por Lindhart, quien concluye que “la política del género pentecostal es dirigida al establecimiento de un sentido de orden sagrado/divino” (Lindhart, *Op.Cit.*: 107), el cual es fuertemente amenazado por el “desorden inmoral «mundano»” (*Ídem*). En este sentido, es posible señalar que la posición respecto a la participación femenina en el ministerio oficial de la iglesia apostólica y algunos otros grupos pentecostales es representada como una amenaza a lo que se considera el orden establecido bíblicamente, en el que más que la noción de igualdad prima la idea de la complementariedad entre hombres y mujeres.

El par de posturas descritas respecto al sacerdocio femenino son claro ejemplo de los límites con los que se topa la Iglesia Apostólica al pretender participar en la reconfiguración de los géneros, puesto que, mientras que es imposible negar que el pentecostalismo ha avanzado de la mano de la sociedad en general, otorgándole mejores posiciones a las mujeres, dándoles mayores oportunidades y, especialmente, brindándoles herramientas contra los abusos que representa estar inmersas dentro de una cultura machista, en ciertas denominaciones, como la estudiada, esto se topa contra pared cuando las posiciones simbólicas que se consideran incuestionables se ven amenazadas ya que, como se acaba de señalar en el párrafo anterior, el orden de género dentro del grupo estudiado se rige por la

complementariedad, la cual puede describirse como androcéntrica puesto que define al hombre como punto de partida.

Ahora, para que la imagen de la Iglesia Apostólica esté completa, una vez definidos los orígenes y el desarrollo histórico de la denominación, resulta necesario describir la doctrina y disciplina de la organización. Al respecto, la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús se define como una continuidad de la iglesia cristiana primitiva por lo que aspira a repetir en este tiempo sus prácticas, creencias y resultados, sin hacer caso omiso a las variantes impuestas por la cultura y la distancia cronológica<sup>31</sup>. Su teología se basa en la conclusión de que “Jesucristo es Dios manifestado en carne, en el residen todos los atributos de la divinidad, es el creador de todas las cosas, la piedra principal de ese edificio que se llama iglesia, con un nombre exaltado sobre cualquier otro y que corresponde al de Jehová del Antiguo Testamento” (IAFCJ, 1989: IX).

La denominación tiene entre sus propósitos: 1) la prédica del Evangelio de Jesucristo y la práctica de su doctrina para la regeneración y salvación de las almas, así como la preparación de ministros, maestros y misioneros, 2) el agrupamiento de las congregaciones que adhieran con sus principios doctrinales, de disciplina, de organización y económicos, y 3) el mantenimiento y procuración de la comunión, la ayuda mutua y la protección de todos sus miembros para elevar su vida espiritual, moral y social (*Ibíd.*: 1-2). Su doctrina se expresa a través de 18 principios, enunciados en cuatro apartados, los artículos 4º, 5º, 6º y 7º de su constitución y reglamento:

- I. **Unicidad divina**, en el que se declara la creencia en un solo Dios que se ha manifestado al mundo en distintas formas a través de las edades, el cual se humanó para encarnarse en Jesucristo, nacido milagrosamente de la Virgen María, resucitado al tercer día de su muerte y que se derrama en los corazones como Espíritu Santo a través de un bautismo cuya prueba son las nuevas lenguas habladas por los creyentes.
- II. **De la institución**, que define a la iglesia como universal e indivisible, formada sin distinción alguna por todos aquellos que aceptan a Jesucristo como su salvador y se

---

<sup>31</sup> Esto se refiere a una idea que varias de las informantes repitieron durante las entrevistas, en la que se refirieron a que es necesario que la iglesia se adapte a las necesidades que impone la sociedad, aunque siempre yendo unos pasos atrás, sin adaptarse por completo.

bautizan. Ésta debe mantenerse separada del Estado, cuyo gobierno reconoce como ordenación divina y exhorta a sus miembros a ser leales a la patria. Asimismo, la institución se basa en la enseñanza bíblica del diezmo y la ofrenda como método de obtención de los fondos necesarios para cumplir su misión y cree en el ministerio como un llamado divino para servir a la Iglesia con distintas capacidades y dones.

- III. **Sacramentos, prerrogativas y requerimientos**, donde se explica que el bautismo debe ser en agua, por inmersión, en el nombre de Jesucristo y administrado por un ministro ordenado; se refiere a la creencia en la comunión y se define al matrimonio como sagrado, establecido desde el principio y honroso en todos. Sobre la sanidad divina se señala el poder de Dios para sanar cualquier enfermedad si es su voluntad; respecto a la santidad se indica que todos los miembros del cuerpo de Cristo deben apartarse del pecado y consagrarse al servicio de Dios, pues se cree en la existencia del pecado de muerte, que puede llevar a la pérdida de la salvación.
- IV. **Escatología**, que establece la creencia en una resurrección literal de los muertos, el recogimiento de la iglesia para encontrarse con su Señor y participar en las bodas del cordero y la existencia de un juicio final (*Ibíd.*: 3-11).

Por otra parte, la iglesia también cuenta con una disciplina, cuyos miembros deben cumplir para conservar su derecho a las promesas de Jesucristo y los privilegios y prerrogativas de la iglesia. Esta disciplina está compuesta por diversos mandatos como el:

- a. Llevar una vida de santidad y honestidad. Por tanto se advierte que es pecado el relajamiento moral, la venta y consumo de bebidas embriagantes, uso del tabaco, diversiones malsanas, falta de consagración y asistencia a los cultos y todo aquello que tienda a pervertir los sentimientos de humildad y espiritualidad (*Ibíd.*: 62).
- b. Abstenerse del uso de anillos, joyas, pinturas faciales, vestidos costosos o inmodestos y cuidarse de todas las formas de ostentación y vanidad (*Ídem*).
- c. Guardarse de la fornicación y el adulterio y de toda forma de lascivia. En esta relación se recomienda que los noviazgos se conduzcan con toda honestidad, respeto y temor de Dios y que los cristianos ya casados se rindan el respeto y la consideración mutua que recomiendan las Sagradas Escrituras (*Ibíd.*: 63).



- d. En el culto, el hombre debe descubrir su cabeza y la mujer cubrirla con un velo apropiado [...]. La mujer no se debe cortar ni encrespar el cabello (*Ídem*).

Estas son solo algunas de las normas que conforman la disciplina apostólica, a cada falta corresponde una corrección diferente según su gravedad. Mientras para las faltas más leves se puede aplicar una amonestación de individuo a individuo, ante testigos o frente a toda la iglesia, buscando restaurarle, la constitución establece que los miembros que cometen fornicación, adulterio, impurezas sexuales de otra naturaleza, violaciones del Templo del Espíritu Santo –el cuerpo- o faltas por las que no se pueda hacer restitución, pueden ser privados de la plena comunión con la iglesia, no sin antes tener derecho a un juicio, lo cual no implica que se pierda el derecho a seguirse congregando en la iglesia y participar en sus actividades, ya que se considera que el juicio final le corresponde a Dios.

### 2.3. Feminidad y pentecostalismo en México y Latinoamérica: acercamiento a partir de una revisión del estado del arte

La articulación entre género y religión, específicamente en lo que se refiere a la feminidad, es una cuestión sobre la que se han elaborado trabajos desde al menos hace cuatro décadas. Tras la revisión llevada a cabo como parte de este proyecto, se ha podido identificar que los trabajos realizados tocan tres grandes temas: 1) la descripción del *deber ser* y la identidad femenina en el pentecostalismo, 2) una discusión respecto al empoderamiento<sup>32</sup> que aparece con la conversión religiosa frente a la persistencia de conductas patriarcales o controladoras sobre las mujeres y 3) la identificación de conflictos, cuestionamientos o transgresiones por parte de las generaciones más jóvenes respecto a lo socializado en su grupo religioso.

El primer punto es abordado por la mayor parte de los artículos revisados. Los símbolos que influyen en la formación de la identidad femenina pentecostal son señalados

---

<sup>32</sup> La noción de empoderamiento dentro del campo feminista está relacionado con la transformación de las relaciones de género basadas en el ejercicio del poder. León señala que “los procesos de empoderamiento son, para las mujeres, un desafío a la ideología patriarcal con miras a transformar las estructuras que refuerzan la discriminación de género y la desigualdad social. El empoderamiento, por lo tanto, se entiende como un proceso de superación de la desigualdad de género” (León, 2000).

por los estudios que Flora (1975) y Montecino (2002) llevan a cabo en La Iglesia Pentecostal Unida de Colombia y la comuna de La Pintana en Chile, respectivamente. La primera, quien realiza un estudio comparativo entre pentecostales y católicos, encuentra que la principal diferencia entre los dos grupos es una ausencia en el pentecostalismo del valor simbólico que tiene la Virgen María para los católicos, a pesar de lo cual el ideal que ésta representa respecto a la maternidad permanece firme entre los miembros de ambos grupos. Sin embargo, la ausencia de este símbolo, junto con la creencia en la capacidad de sacerdocio de todos los creyentes, permite una confrontación del modelo machismo-marianismo entre pentecostales, puesto que hombres y mujeres son asumidos como iguales en el aspecto espiritual.

Lo anterior lleva a que la interacción entre ambos no se base en una feminidad sufrida, pues las desviaciones de los hombres (los abusos, las infidelidades) no son vistos como parte de su naturaleza, sino de un alejamiento de Dios por lo que, en cierta forma, la doble moral es negada. Otro señalamiento importante es que en el reglamento del grupo que Flora estudia no existen realmente diferencias de género, excepto en lo que se refiere a ciertas prohibiciones dirigidas a las mujeres como el cortar su cabello, usar maquillaje y vestir ropa que exponga el cuerpo, lo que la autora identifica como una visión tomalina de la mujer como potencial para el pecado.

Por su parte, Montecino encuentra que entre las representaciones simbólicas con las que se identifican las mujeres destaca la virgen María, es decir que en este estudio sí se encuentran elementos marianos presentes entre los evangélicos, y en segundo plano Rut y Tabita, de esta última surge el modelo de una mujer participativa en su comunidad (Montecino, *Op. Cit.*: 98), esto se da a través de los grupos de dorcas<sup>33</sup>, ya que en buena parte de las iglesias pentecostales -principalmente en las más grandes, numéricamente hablando, y que contienen mayores jerarquías<sup>34</sup>- las mujeres son discriminadas y no pueden

---

<sup>33</sup> Este nombre surge a partir de un personaje bíblico, Dorcas o Tabita, quien –durante la época de los apóstoles– se dedicaba a hacer buenas obras (Hechos 9:36-41), y se da a tradicionalmente a las mujeres casadas en algunos grupos pentecostales. En el caso de la iglesia estudiada, anteriormente estaba constituida por tres fraternidades, una de las cuales era la de dorcas, mientras que las otras dos eran las de jóvenes y varones. Hace pocos años su forma de operar cambió y estas fueron renombradas como redes de jóvenes, damas y señores, sin embargo el término “dorca” se sigue empleando cotidianamente entre los creyentes.

<sup>34</sup> Montecino opone estas iglesias como caracterizadas por discursos y prácticas que pueden ser calificadas de “neomachismo” (es decir, la construcción de un nuevo poder y autoridad del hombre “ya no legitimado en la violencia y en el maltrato, sino en la enseñanza y guía de lo bueno y lo malo” (*Óp. Cit.*: 84) y cuyo dominio se

subir al pulpito (*Ídem*), por lo que estas agrupaciones se erigen como espacios especiales para las mujeres, los cuales juegan un importante papel en la resocialización y recreación de su identidad junto a sus pares (*Ibíd.*: 100).

Otro autor que analiza las representaciones de la mujer cristiana es Algranti (2007), cuyo análisis documental en una iglesia pentecostal en Buenos Aires tiene como objetivo enfocarse en “la estructura de relaciones en las que se define el lugar de la mujer” (*Ibíd.*: 168). Este autor identifica tres grandes posiciones: 1) esposas sujetas a su marido como a Dios, la cual no está dada en términos negativos de extracción y dominio, sino como una homología que iguala al hombre con la divinidad y a la mujer con la iglesia (*Ibíd.*: 173), 2) maternidad espiritual, condición que sale de los límites familiares para extenderse a “la Iglesia, el discipulado, la escuela, la fundación y las redes solidarias” (*Ibíd.*: 184) a través de un llamado para formar nuevas mujeres que tengan autoridad y 3) cristianas en guerra espiritual, esta posición, que no está generalizada en la comunidad que estudia Algranti, funciona como una “radicalización de la actividad espiritual de las mujeres” (*Ídem*) y una cierta masculinización de éstas, lo que las iguala con los hombres (*Ibíd.*: 179).

Con las transformaciones íntimas de la sociedad, esta “tríada madre-esposa-cristiana pasa a ser un emblema de resistencia frente a la crisis de la institución del matrimonio, la familia y, especialmente, el patriarcado” (*Ibíd.*: 180). Aunque estas posiciones no son llevadas de forma idéntica a la práctica, conforman los trazos de un mapa de “las representaciones dominantes en torno a la identidad femenina” (*Ibíd.*: 184).

Al describir las normas y valores de los pentecostales en México, Garma (2004) habla de la existencia de normas ideales que -aunque presentan desviaciones-, las mujeres evangélicas intentan cumplir, ya que su conducta es una forma de dar testimonio ante la sociedad. Un aspecto importante respecto a lo que se espera de la mujer es el cuidado de su apariencia. Ésta debe evitar dar una imagen sensual, especialmente al asistir al templo (*Ibíd.*: 180-181), así mismo la asistencia a fiestas y bailes se censura y se exige mostrar recato en público. En las iglesias que estudia el antropólogo -ubicadas en la delegación Iztapalapa, en

---

instaura a través de un nuevo lenguaje), frente a corporaciones religiosas más pequeñas que considera “mucho más permeables a las reformas y modernizaciones culturales” (*Ibíd.*: 86).

el Distrito Federal<sup>35</sup>-, el uso de anticonceptivos se permite pero solo dentro del matrimonio, pues las relaciones premaritales, al igual que el aborto, son condenadas (*Ibíd.*: 181).

Idealmente la mujer debe casarse, aunque una vez que enviuda no se presiona para que lo vuelva a hacer. Su mayor responsabilidad es el cuidado de los hijos, y se critica el que ésta sobresalga por encima del marido. Frente a estos deberes, la mujer tiene derecho a esperar que el esposo apoye económicamente al hogar, no la maltrate ni le sea infiel, además de tratarla como una compañera y no una esclava. (*Ibíd.*: 182-183). Aunque existen gran cantidad de matrimonios con creyentes de otras religiones, se prefiere que este sea con miembros del mismo grupo. Los enlaces con adeptos de otras iglesias pentecostales o protestantes, aunque no son lo ideal, son valorados por la compatibilidad de creencias entre los cónyuges y en especial por la prohibición de consumo de alcohol (*Ibíd.*: 183).

Respecto al trabajo fuera de hogar, Garma no encuentra restricciones para la mujer, al contrario, ubica una buena cantidad de mujeres empleadas y unas pocas profesionistas también<sup>36</sup>. Además señala no haber identificado limitaciones respecto al nivel educativo al que éstas pueden acceder en relación a los hombres (*Ibíd.*: 184), incluso un alto grado de educación las puede llevar a ocupar ciertos cargos dentro de la organización (*Ibíd.*: 187), así en algunas iglesias establecidas y consolidadas la presencia femenina en puestos directivos es importante (*Ibíd.*: 186), aunque son claras las limitaciones para liderar actividades rituales o aspirar a los puestos más altos, como los de diacono, pastor u obispo (*Ibíd.*: 190).

Junto con Garma, Flora (*Op. Cit.*), Gill (*Op. Cit.*), De la Torre y Fortuny (1991) y Lindhart (*Op. Cit.*) encuentran que aunque en la mayor parte de los casos la mujer puede trabajar, su mayor responsabilidad es el cuidado de sus hijos y del hogar, así como de la reproducción religiosa, mientras que lo ideal es que el hombre sea el proveedor. Este deber femenino de reproducción de lo religioso es enfatizado especialmente por De la Torre y Fortuny (*Op. Cit.*), quienes realizan su trabajo de campo en la iglesia la Luz del Mundo de la

---

<sup>35</sup> La información en la que se basa el trabajo de Garma procede principalmente de las Asambleas de Dios y la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús, en una congregación de esta última denominación es donde se desarrolla el trabajo de esta tesis (*Ibíd.*: 14).

<sup>36</sup> Es preciso señalar que a la fecha la formación de mujeres profesionistas parece haberse intensificado. Esto ocurre cuando menos en el caso de la Iglesia Apostólica donde, como se podrá ver en los capítulos de resultados, todas las entrevistadas que conforman la generación más joven han cursado o se encuentran el proceso de cursar estudios superiores y en algunos casos, ya se encuentran desempeñando su profesión.

colonia La Hermosa Provincia en Guadalajara, Jalisco. Aquí, aunque debe participar en las obras de la comunidad, la prioridad de la mujer casada es cumplir con los deberes del hogar sin descuidarlos. A pesar del importante papel de ésta en el núcleo familiar, es el hombre quien dirige y toma las decisiones. La mujer puede trabajar, si su marido se lo permite; pero no puede decidir respecto a su maternidad, puesto que es considerada sagrada y una ofrenda a Dios. Su papel se vuelve activo solo cuando el marido falla en la iglesia y el divorcio no está permitido entre quienes forman parte de ella, mientras que se recomienda cuando el matrimonio es con un no creyente.

Al respecto de la asignación de roles diferenciados para hombres y mujeres, Gill – quien realiza su investigación con mujeres aymaras migrantes adscritas a una iglesia en La Paz, Bolivia- señala que esto se queda muchas veces únicamente a nivel del discurso, puesto que muchas mujeres no pueden dedicarse devotamente al cuidado del hogar y la familia, debido a que las necesidades materiales, surgidas con la implementación de modelos neoliberales, las obligan a trabajar fuera de casa, eso en el caso de que cuenten con una pareja, ya que quienes no lo hacen, deben asumir ellas solas las responsabilidades acerca de la familia y los ingresos económicos, funcionando como cabezas del hogar, las cuales son percibidas por la iglesia como una amenaza al *status quo* (Gill, *Op. Cit.*: 716).

Respecto a la discusión empoderamiento-patriarcalismo, Flora (*Op. Cit.*) encuentra en el pentecostalismo cierto potencial para infundir en las mujeres confianza en sí mismas y habilidades para actuar en pro del cambio social, ya que a través de sus actividades y la participación en ministerios, el pentecostalismo ha dado a las mujeres una razón “respetable” para salir de casa y disfrutar de relaciones sociales, lo que éstas parecen haber aprovechado, puesto que el porcentaje de participación en las actividades religiosas varias veces a la semana es mucho mayor que el de las católicas. Sobre este mismo aspecto, Gill (*Op. Cit.*) señala que ciertas prohibiciones a conductas masculinas como el alcoholismo y la violencia, así como la construcción de nuevas redes sociales que les dan apoyo emocional y económico con lo que crean un sentido de comunidad, mejoran la vida cotidiana de las mujeres conversas al pentecostalismo.

Con esto concuerda lo encontrado por De la Torre y Fortuny, quienes señalan las ventajas que las mujeres reciben en medio de tantas restricciones y privaciones, pues la

estricta normatividad proporciona cierta seguridad ya que “modera las manifestaciones de la cultura machista”, lo cual no significa que la autoridad masculina disminuya, sino que la mujer cuenta con lazos solidarios que la hacen sentir amparada y protegida “frente a la inseguridad económica, malos tratos, agresiones, cuernos y borracheras que las otras mujeres de igual condición económica sufren a diario” (De la Torre y Fortuny, *Op. Cit.*: 144).

Ahora, para Flora (*Op. Cit.*), la entrada del pentecostalismo difícilmente es sinónimo de liberación de la mujer, puesto que algunos de los elementos de su ideología, estructura organizacional y las conductas cotidianas de sus adherentes refuerzan su papel tradicional. En este sentido, Gill (*Op. Cit.*) explica que aunque la vida cotidiana de las mujeres pentecostales mejore con su conversión, éstas deben confrontarse a una ideología religiosa que las considera naturalmente inferiores al hombre, las subordina a este y las sanciona de una manera más severa cuando sus conductas se desvían de la norma.

Con lo anterior concuerdan los hallazgos de De la Torre y Fortuny en la Luz del Mundo, donde la presencia de dos figuras masculinas como las máximas autoridades indica que se trata de una religión donde “el varón ejerce un dominio casi absoluto y en donde la figura femenina ha quedado más devaluada que en la religión católica” (De la Torre y Fortuny, *Op. Cit.*: 136). Esto se confirma en el pentecostalismo chileno, estudiado por Lindhart, quien señala que la palabra “patriarca” no resulta totalmente inadecuada cuando se quiere describir la organización, valores y normas de estas iglesias (Lindhart, *Op. Cit.*: 100) pues, por un lado, los grupos que él estudia presentan una estructura formal, jerárquica y patriarcal, aunque también existen una serie de “situaciones donde la mujer se puede manifestar como un sujeto religioso” (*Ibíd.*: 102) y a través de las cuales esta cultiva un sentido de poder y autoridad (*Ibíd.*: 101).

En cuanto al tercer aspecto, uno de los trabajos más completos e importantes es el de Juárez, en el que analiza la construcción de la normatividad con que los dirigentes de los grupos pentecostales y bautistas en Zamora, Michoacán “pretenden orientar y controlar la vida de las mujeres” que pertenecen a ambos grupos, así como la recreación de las identidades femeninas por parte de éstas (Juárez, *Op. Cit.*: 15). En este libro la autora busca enfatizar la existencia de espacios de maniobra y capacidad de agencia de las mujeres en estos grupos, lo que les permite reformular, adaptar o cambiar “lo que se enseña en su grupo

religioso de acuerdo con sus necesidades, circunstancias e intereses” (*Ibíd.*: 97). En este sentido, señala también que con la intervención de las mujeres en diversas actividades, como las reuniones de señoras, éstas desarrollan la “capacidad para elaborar discursos y argumentos” y adquieren herramientas que son útiles no solo en el campo religioso, “sino también para desenvolverse en los dominios social y laboral en los que se mueven cotidianamente”, además de contribuir a su autoconcepción y su representación frente a otros (*Ídem*).

Esto queda muy claramente ilustrado en un breve artículo realizado por la investigadora, en el que analiza la conducta de dos mujeres pertenecientes a la iglesia pentecostal, las cuales resultan opuestas a los marcos normativos existentes en la congregación. Así, en el primer caso, una joven quinceañera utiliza sus recursos y se moviliza en búsqueda de resolver un problema de posesión demoniaca, a pesar de la oposición de su pastor y sus hermanas, mientras que en el otro un grupo de mujeres que buscaban lograr un cambio de horario en sus reuniones, emplean un conjunto de acciones para que este deseo llegue a oídos de su dirigente sin tener que enfrentarse directamente a él. Así, Juárez cuestiona el carácter sumiso y obediente de las pentecostales, concluyendo que “siempre existe la posibilidad de crear cierto espacio de maniobra” (Juárez, 2007: 175) y que la sumisión de estas mujeres hacia la autoridad y el poder masculino “resulta ser un tanto frágil y hasta ficticia” (*Ibíd.*: 177).

Respecto a estas cuestiones de poder, Algranti identifica una situación irresuelta en torno a las mujeres en la iglesia, pues dice que por un lado se ve a la maternidad como el único lugar autorizado para éstas, y su lucha en la guerra espiritual se lleva a cabo precisamente por los que se consideran sus dominios auténticos: el matrimonio, la familia y la iglesia, mientras que por el otro, las posiciones señaladas a lo largo del artículo suponen una cierta ampliación de los espacios en que estas pueden moverse, lo cual les otorga mayor autoridad, confianza y determinación. En otras palabras, al mismo tiempo que favorece la permanencia de la sociodicea masculina, la capacidad de adecuación del pentecostalismo a las necesidades prácticas de los creyentes contribuye a la emancipación femenina y a los intereses de las mujeres (Algranti, *Op. Cit.*: 185). Aunque la gramática autorizada no dé

mucho espacio al cuestionamiento radical, en este movimiento religioso hay prácticas “que resisten al orden de status obligándolo a actualizar su poder” (*Ibíd.*: 187).

Por otra parte, Montecino, en las conclusiones de su trabajo, indica la existencia de dos grandes discursos: el que surge de la “matriz mestiza mariana y popular” y el que aparece influido por la globalización cultural, a lo que se suman las diferencias generacionales que se pueden esquematizar como una dominación masculina/ sumisión femenina entre los evangélicos mayores y una tendencia a la complementariedad e igualdad entre las parejas jóvenes, especialmente por el reclamo femenino de derechos que antes no se exigían y que representan una ampliación de sus experiencias, no necesariamente el abandono de los roles tradicionales (Montecino, *Op. Cit.*: 100-101). Estos acomodados, que requieren no dejarse subordinar, pero tampoco aparecer demasiado poderosas ante sus parejas implica una serie de tensiones, en las que sus discursos pueden llegar a estrellarse contra los de aquellos hombres que no logran alcanzar el equilibrio y relacionarse con sus mujeres en forma igualitaria (*Ibíd.*: 102).

En estas tensiones y luchas de poder, que surgen del ejercicio individual de la normativa, Lindhart también considera a las diferencias generacionales como un elemento explicativo, puesto que señala que la relación con estas reglas va desde los jóvenes “nativos” a quienes se les dificulta adaptarse a ella, aquellos adolescentes que llevan una doble vida, quienes dejan la iglesia o se cambian a otras menos estrictas porque las reglas les parecen “opresivas, rígidas e innecesarias” (Lindhart, *Op. Cit.*: 106), aunque para algunos otros pentecostales el ejercicio de autocontrol y la resistencia a las tentaciones son, al contrario, precisamente lo que los hace experimentar un sentido de “poder, autonomía, dignidad y seguridad” (*Ibíd.*: 107).



## A manera de cierre

El propósito de este capítulo ha sido presentar, *grosso modo*, la trayectoria histórica sobre la que se cimienta el fenómeno de estudio que interesa a esta investigación, así como describir el contexto en que este se desarrolla. En el primer apartado, se ha visto cómo las representaciones sobre la deidad y la relación de las mujeres con la religión, así como la consecuente influencia que esta última juega en la conformación de la identidad femenina se han ido transformando, primero lentamente y ya desde inicios del siglo XX de una manera vertiginosa. Asimismo se ha observado que las representaciones que la religión preeminente en una cultura elabora sobre la mujer como idea se proyectan en las mujeres reales, de carne y hueso, y configuran junto con otros sistemas –como el educativo, familiar, estatal- las estructuras que condicionan el ejercicio del poder de las mujeres en su vida cotidiana. Otro aspecto que es importante señalar es el hecho de que ciertos ejes de la identidad femenina cobran mayor o menor importancia según el momento histórico.

Por otra parte, resalta el papel que han jugado las mujeres como fundadoras o cofundadoras de las iglesias que conforman el movimiento pentecostal, a pesar de lo cual, la institucionalización de estos grupos, especialmente el de la Iglesia Apostólica, ha tendido a ubicar a las feligreses femeninas en posiciones que se ejercen “tras bambalinas”, o en todo caso cuando han participado de los rituales religiosos protagónicos ha sido gracias a que han sabido hacer uso de los espacios de indeterminación presentes en las instituciones y en sus normas. Este aspecto, si bien no es el tema central de esta tesis, resulta de suma importancia puesto que permite visibilizar las asimetrías de poder, su relación con el género y, por tanto, la posición de las mujeres dentro del grupo religioso y la forma en que estas pueden influir o no en la toma de decisiones respecto a los mandatos sobre su propia feminidad.

Finalmente, la revisión del estado del arte ha permitido encontrar los temas centrales que definen la relación actual entre el pentecostalismo y la feminidad, ubicando lo que comparten y lo que diferencia a las distintas experiencias vividas por las y los adherentes de este movimiento religioso en México y Latinoamérica, lo cual resulta esencial como punto de comparación con los resultados y el análisis que surgirán de esta propia investigación.

### **CAPÍTULO III. “MUJER VIRTUOSA ¿QUIÉN LA HALLARÁ?”: DISCURSOS SOBRE LA FEMINIDAD EN LA IGLESIA APOSTÓLICA**

Este capítulo tiene como objetivo analizar el discurso apostólico sobre los distintos ejes de la feminidad, las formas en que estos son socializados y las representaciones en que se originan. Para tal propósito se emplean diversas fuentes: 1) el trabajo de observación realizado en la congregación; 2) 12 entrevistas a mujeres del grupo que fueron socializadas en las creencias y prácticas de la iglesia desde su nacimiento, 3) así como a tres líderes de la organización y, 4) los textos bíblicos, especialmente en los casos de pasajes que fueron señalados por las entrevistadas o entrevistados<sup>37</sup>.

Dado que es en este capítulo donde las entrevistadas comienzan a tomar la voz, resulta importante precisar sus características pues, como se verá más adelante, éstas determinan sus discursos y las formas en que las mujeres se relacionan con estos en la práctica. Con el fin de que el lector o la lectora tengan a la mano estos datos y facilitar su lectura, en la página 76 se presenta un cuadro con las características generales de las entrevistadas. En cuanto a la clasificación de las entrevistadas, si se parte de la edad como elemento ordenador, es posible organizarlas en tres categorías, agrupándolas como generaciones<sup>38</sup>.

Así, la primera generación se conforma por Paloma, Susana, Beatriz, Daniela y Esperanza, quienes tienen entre 18 y 26 años y proceden de la región fronteriza, ya sea de Tijuana o California. Todas ellas cuentan con una alta escolaridad, pues han cursado una carrera universitaria, la cursan actualmente o se encuentran en proceso de ingresar a una institución de educación superior, pero únicamente tres trabajan. De las cinco, solo la mayor ha contraído matrimonio y ninguna de ellas tiene hijos. Dos de ellas son segunda generación

---

<sup>37</sup> La estrategia metodológica empleada fue descrita con mayor detalle en la introducción de este texto.

<sup>38</sup> En términos de Karl Mannheim, el ser ubicado dentro de una generación no implica únicamente vivir en el mismo tiempo cronológico y comunidad de vida histórica que otros -compartir una “posición generacional”-, sino la existencia de una “conexión generacional”: “un ser los individuos unos con otros en el que se está vinculado por algo” (Mannheim, 1993: 207), aunque esto no signifique necesariamente un agrupamiento. Este vínculo se produce a través de una serie de contenidos sociales y espirituales disponibles, con los cuales determinada relación sitúa a los individuos en distintas unidades generacionales. De esta forma, la pertenencia a una generación se da frente a y por oposición a otro grupo etario, pero se construye fundamentalmente a partir de una serie de experiencias compartidas y diferentes a las de otras generaciones.

en la iglesia, es decir que su linaje apostólico asciende hasta sus padres, mientras que las otras tres descienden de una familia en la que sus bisabuelos ya eran apostólicos, su participación en las actividades de los ministerios es alta, pues cuatro se desempeñan en el grupo de alabanza o como maestras de Escuela dominical y únicamente una joven, no se desempeña actualmente en ninguno de los ministerios debido a la proximidad de su matrimonio, sin embargo, en años anteriores ejerció el cargo de directora del ministerio infantil.

En la siguiente generación se agrupan Ofelia, Fátima, Matilde y Julia quienes, por su edad –entre 39 y 48 años-, podrían ser las madres de las anteriores. Aquí su procedencia es más diversa, únicamente una es de Tijuana, mientras que las otras tres migraron desde Sonora o Sinaloa. Todas son casadas y tres de las cuatro mujeres son madres. Sus niveles de escolaridad presentan mayores diferencias puesto que varían desde la primaria terminada hasta una doble licenciatura y en la actualidad solamente una de estas mujeres trabaja fuera del hogar. Su linaje apostólico va desde la segunda hasta la quinta generación, es decir que en este último caso los tatarabuelos de la entrevistada ya formaban parte de la denominación. La mitad de estas entrevistadas forma parte de un ministerio.

La tercera generación se compone por Ruth, Candelaria y Alicia, de 62, 63 y 69 años, respectivamente; una de ellas es originaria de Tijuana y las otras dos de Sinaloa. Sus grados de escolaridad van de la primaria completa hasta carreras técnicas; una de ellas trabaja fuera del hogar y otra en un esquema de negocios multinivel. Una de ellas es casada, otra soltera y la mayor es viuda; las dos mujeres que contrajeron matrimonio también tuvieron hijos. Una de ellas forma parte de una cuarta generación en la iglesia y las otras mujeres de segunda generación; actualmente solo la de menor edad desempeña un ministerio.

Así pues, a partir de un análisis de estos tres grupos, es posible afirmar que las integrantes del primero de ellos son quienes comparten mayores características y experiencias, ubicándose en posiciones muy similares del ciclo de vida. El grupo intermedio, por su parte, tiene mayores variaciones, sin embargo, comparten la experiencia del matrimonio y la maternidad, mientras que el último es aún mucho más diverso. Un par de aspectos que quedan muy claros es cómo el cambio generacional ha implicado una creciente preparación profesional y, por tanto, la postergación de la vida conyugal y la procreación, así

como el hecho de que la juventud es la etapa en la que las mujeres participan de forma más activa en los ministerios de la iglesia. Como será posible observar en este y el siguiente capítulo, estos son elementos que determinan tanto los discursos como las prácticas de las creyentes.

	<b>Nombre</b>	<b>Edad</b>	<b>Lugar de nacimiento</b>	<b>Escolaridad</b>	<b>Empleo</b>	<b>Estado civil</b>	<b>Número de hijos</b>	<b>Ministerio</b>	<b>Generaciones apostólicas</b>
1	Paloma	18	Tijuana, Baja California	Primer semestre, cirujano dentista (en curso)	Ninguno	Soltera	0	Educación	2
2	Susana	23	Tijuana, Baja California	Octavo semestre, licenciatura en psicología (en curso)	Ninguno	Soltera	0	Educación	2
3	Beatriz	24	Chula Vista, California, EU	Licenciatura en educación especial	Profesora	Soltera (comprometida)	0	Ninguno actualmente	4
4	Daniela	25	Tijuana, Baja California	Preparatoria completa	- Diseñadora grafica - Cantante	Soltera	0	Alabanza	4
5	Esperanza	26	Lawrence, California, EU	Octavo cuatrimestre, licenciatura en psicología (trunca)	Vendedora	Casada	0	Alabanza	4
6	Ofelia	39	Navojoa, Sonora	Primaria completa	Vendedora	Casada	3	Ninguno	3
7	Fátima	42	Hermosillo, Sonora	Trabajo social (trunca)	Ninguno actualmente	Casada	2	Jóvenes	5
8	Matilde	42	Tijuana, Baja California	- Licenciatura en comercio exterior y aduanas	Ninguno actualmente	Casada	2	Educación	4

				- <i>Bachelor</i> en teología					
9	Julia	48	Sinaloa de Leyva, Sinaloa	Enfermería (técnico)	Enfermera	Casada	0	Ninguno actualmente	2
10	Ruth	62	Tijuana, Baja California	Maestra de enseñanza musical	Negocios multinivel	Casada	2	- Alabanza - Educación	4
11	Candelaria	63	Los Mochis, Sinaloa	Primaria completa	Empleada doméstica	Soltera	0	Ninguno	2
12	Alicia	69	Los Mochis, Sinaloa	- Secretaria comercial - Enfermería (técnico)	Ninguno actualmente	Viuda	1	Ninguno	2

Cuadro 3.1. Características generales de las entrevistadas

(Fuente: elaboración propia)

Definido lo anterior, antes de dar paso al capítulo, resta señalar que este se organiza en dos grandes apartados, el primero de los cuales busca proporcionar el contexto en el que se desarrollan los discursos y prácticas analizados en esta tesis. Para ello se inicia por describir un día típico en la congregación que se estudia en este trabajo, enseguida se analizan las formas en que se llevan a cabo los procesos de socialización de los mandatos sobre la feminidad entre las mujeres apostólicas y posteriormente, las representaciones a partir de las que se elaboran los discursos. La segunda sección se dedica por completo al análisis de los discursos respecto al matrimonio, la sexualidad, la maternidad, la educación y el trabajo.

### 3.1. Los símbolos y su socialización: construyendo a la mujer apostólica virtuosa

#### 3.1.1. Acercamiento etnográfico: un día en la Primera Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús en Tijuana

Cada domingo a las 10 de la mañana, el enorme edificio de concreto verde, cuyo vestíbulo está rematado por una esbelta torre y su fachada por ventanas ojivales, va recibiendo a los asistentes. Sobre sus accesos se lee “Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús” y a cada lado de la puerta principal, una mujer y un hombre estrechan la mano de quienes entran y les dan la bienvenida con la “paz de Cristo”. En el vestíbulo, las familias que llegan juntas se dispersan hacia una docena de salones, no sin que antes las madres verifiquen que sus pequeños ya tienen para dar su ofrenda, llevan su Biblia o sus hijas tienen listo su velo.

Los niños se reparten en una de las aulas ubicadas en el segundo nivel, alrededor del patio. Los adolescentes suben hacia una habitación encima del vestíbulo, aunque algunas chicas aprovechan su visita a los sanitarios para conversar con las amigas antes de entrar a la escuela dominical. Los jóvenes y adultos, a quienes últimamente se busca involucrar más en las actividades de la iglesia, se distribuyen en las clases de liderazgo y ministerios; quienes

ya han pasado por éstas, se capacitan en educación, alabanza o misiones. Aquellos que aún no se inscriben en estos cursos se reúnen en el templo, donde se imparte la clase general.

Desde el patio se ve al pastor en su oficina, con las persianas abiertas, atendiendo personas y asuntos uno tras otro. Otra ventana deja entrever a media docena de mujeres concentradas en la cocina, tratando de tener listos los burritos de frijoles y carne para el momento en que la campana suene y marque el final de las clases, sin descuidar la comida que debe estar lista para el final del culto. A las 11 se escucha el timbre y mientras algunos celebran un pequeño devocional en el templo, en el que entonan alabanzas y recitan versículos alusivos a los temas estudiados, otros ya hacen fila para comer un burrito; los más rápidos ya están sentados comiendo y conversando.

La hora entre el final de la escuela dominical y el inicio del culto es un espacio en que los miembros interactúan de manera informal. La tienda de dulces ya está abierta y los niños la abarrotan, los adultos pasan por un refresco y lo beben mientras conversan al aire libre. En el vestíbulo, una mesa exhibe bolsitas de plástico rellenas de golosinas a la venta para que las “mamás” las obsequien de manera anónima a sus “hijos espirituales”<sup>39</sup> y viceversa. A las 12 en punto, desde el templo se comienza a escuchar la música, una mezcla entre himnos tradicionales de la denominación y coritos con ritmos mucho más modernos. Algunos hermanos ya están en su lugar cantando y aplaudiendo; las voces del coro, principalmente compuesto por mujeres son acompañadas por un teclado, un bajo, una guitarra eléctrica y una batería, todos tocados por hombres.

Quienes van accediendo eligen lugar y se inclinan para orar. El ministro a cargo da la bienvenida e inicia una oración a la que le siguen varias alabanzas e intervenciones orales por su parte, hasta completar aproximadamente cuarenta minutos. Lo anterior lo hace desde el púlpito, colocado sobre una plataforma a la que se accede por unas amplias escaleras y en

---

<sup>39</sup> El “hijo espiritual” es una dinámica organizada anualmente en la iglesia por las dorcas, en la que cada una de las mujeres casadas elige entre los jóvenes –la mayoría de las veces al azar- un “hijo” o “hija”, por el que estará orando durante todo el año y al que, usualmente, le envía pequeños obsequios como dulces o tarjetas, todo ello de forma anónima. Así mismo, los “hijos” o “hijas” pueden enviar regalos a sus “mamá espiritual” mediante las encargadas de la dinámica. Al finalizar cada año, se lleva a cabo una gran fiesta a la que asisten madres e hijos, en la que se sirve un banquete, se revela la identidad de madres e hijos y se intercambian también presentes. La idea de la actividad es que los jóvenes cuenten con alguien que esté pendiente de sus necesidades espirituales y estén conscientes de ello.



las que el pastor y los ministros tienen sus asientos a ambos lados de la pila bautismal. Pasado el tiempo de las alabanzas, se presenta al miembro del cuerpo ministerial que continuará con la liturgia y este recita algún versículo bíblico antes de pedir el diezmo y la ofrenda.

Los presentes -aproximadamente 250 personas-, van pasando hacia el altar para entregar sus diezmos y ofrendas. Primero lo hacen los niños y niñas, posteriormente avanzan las adolescentes –vestidas con sus blusas de manga corta, cuellos redondos y en “v”, la falda apenas por encima de la rodilla, sobre sus largas cabelleras se posa un pequeño velo circular y en su rostro hay algunos visos de maquillaje- y los adolescentes -algunos de los cuales llevan una vestimenta formal, sin corbata pero con zapatos y en pocos casos alguna camisa tipo polo. Enseguida, pasan las y los jóvenes. Mientras la vestimenta de estos es muy similar a la de los adolescentes, a ellas las distingue la falda, que por lo general suele ser un poco más larga, debajo de la rodilla. Las dorcas y los varones son los últimos en participar. Al igual que con los jóvenes y adolescentes, la apariencia de los hombres adultos no presenta grandes diferencias, si acaso, se añade el uso de corbata o saco. El caso de las señoras es distinto, la falda llega en varios casos hasta el tobillo, algunas usan blusas de cuello alto, entre las mayores el velo duplica o triplica su tamaño y el maquillaje es apenas notorio en algunas.

Una vez recogida la ofrenda, se ora y se presenta al pastor, quien dirige la lectura de un pasaje bíblico. Cuando esto termina, una pista musical comienza a escucharse y da paso a las jovencitas del grupo de danza y pandero quienes, con sus cuerpos -cubiertos con unas blancas túnicas de faldas largas y vaporosas, ceñidas con brillosas cintas de colores-, escenifican la parábola que la congregación acaba de leer. Mientras las muchachas danzan y la intensidad de la música aumenta, varios asistentes comienzan a batir las palmas y gritar; cuando éstas terminan, gran parte de los presentes se encuentran de pie y con ambos brazos levantados. Cuando la calma regresa, el pastor inicia la predicación. En ella hace uso tanto de pasajes bíblicos como de anécdotas personales, su discurso es informal, su tono de voz de pronto se eleva y llega a gritar, para después volver al nivel normal. Cuando termina, llama a los presentes a que pasen al altar. Gran parte de estos se dirige hacia el frente. Sobre la enorme superficie plana del altar, hombres y mujeres se dividen a la izquierda y a la derecha.

En el altar algunos abrazan a sus hermanos o hermanas, otros le colocan una mano en la espalda, alrededor de otra persona se forma un círculo. Los ministros toman aceite y se distribuyen entre quienes oran, para ungielos, imponiéndoles las manos sobre la cabeza, la frente o el hombro. En el apogeo de este momento, casi todos tienen las manos en alto, unos pocos saltan y muchos menos hablan en lenguas extrañas, batiendo sus palmas o meciendo su cuerpo; mientras algunas personas musitan o lloran en silencio, otros elevan fuerte su voz, lo que permite escuchar claramente sus peticiones y su gratitud hacia Dios. Una de las mujeres cae al piso y enseguida otra le coloca un manto sobre las piernas. La música no cesa.

Quince minutos después los presentes están de vuelta en sus asientos. El asistente del pastor toma la palabra y anuncia las próximas actividades. Se leen las peticiones por los enfermos y se realiza una última oración. A las 2:30 p.m. se da por finalizado el culto, recitando el último versículo de la Biblia: “La gracia de nuestro señor Jesucristo sea con todos vosotros. Amén”. Cuando la actividad termina, se puede ver a la gente abrazándose y platicando en el vestíbulo, en el patio o en el mismo templo. En el comedor, la fila es aún más larga que durante la mañana y las hermanas se apresuran para servir las tres o cuatro órdenes de pollo con arroz, frijoles y caldo que las madres piden para toda la familia. En una de las aulas hay una reunión donde un pequeño grupo se organiza para que el próximo domingo el ritual pueda darse de nuevo.

### 3.1.2. Entre la Biblia, la familia y la congregación: la socialización de los discursos sobre la feminidad apostólica

La experiencia de convertirse en una mujer apostólica se vive en medio del ambiente descrito en el apartado anterior, un contexto lleno de muestras de emotividad y compañerismo. La relación con los miembros del grupo no termina al cruzar la puerta del templo, sino que muchas veces continúa en los hogares, donde se celebran reuniones de estudio, fiestas de cumpleaños, pijamadas, se organizan bodas o se comparten problemas y consejos. Si fuera necesario ceñirse a una sola palabra para describir la interacción que se da entre las creyentes de la Primera Iglesia, esta sería: intensa. ¿Por qué resulta importante señalar esto? Porque,

junto con la familia y las enseñanzas bíblicas, el ejemplo de las hermanas y hermanos es uno de los pilares para la socialización de las normas que describen el *deber ser* de las mujeres.

Así, en primer lugar, es posible hablar de la familia como el agente socializador más importante respecto de las creencias y prácticas religiosas. En el discurso institucional, presente especialmente mediante las predicaciones, se hace un llamado constante a que los padres eduquen a sus hijos, ya que esto no es una tarea del pastor, de las maestras o de la Iglesia, sino de la familia. Dentro de este núcleo, quien socializa es especialmente la madre, pues ella debe dar la enseñanza, mientras que la función del padre es reforzarla con su ejemplo. De esta forma, entre las entrevistadas, cuya gran mayoría contó con una madre apostólica, el recuerdo de la figura materna inculcándoles el evangelio es fundamental cuando analizan su forma de aprender a ser una mujer apostólica. Además la imagen es de una mujer fuerte, trabajadora y consagrada, cuya conducta han buscado reproducir, en el caso de haber ya experimentado la maternidad. Al respecto, Fátima<sup>40</sup>, quien es hija de un pastor y esposa de un ministro, narra su experiencia:

Lo que yo he aprendido lo aprendí de mi mamá, lo aprendí en mi casa, lo aprendí en la iglesia. No soy la única, somos muchísimas, hemos visto que nos ha funcionado, entonces uno, tú tratas de decir “o.k., es bueno, me funcionó”, [...] tratas de inculcarles [a los niños] los mismos valores, lo mismo que se te ha enseñado, pero no como regla, no como obligación, sino dándoles una razón de un por qué (Entrevista, Fátima, Tijuana, 9 de septiembre de 2013).

Mi mamá no se peleaba con nosotras, simplemente no le gustaba una falda, una ropa, nos la desaparecía. No peleaba con nosotros, mi mamá siempre hablaba y nos decía “mira, es que el lugar que tiene tu papá...” (*Ídem*).

Aunque el papel de la madre es central, los ejemplos que toman las mujeres apostólicas no vienen solo de esta figura, a ésta se agrega la admiración por la esposa del pastor, las maestras de escuela bíblica, las familiares que forman parte de la denominación u otras hermanas, así como algunos personajes bíblicos femeninos:

Del ejemplo de algunas mujeres yo creo que es como uno se va formando el concepto de la mujer cristiana y empiezas a tomar decisiones de qué mujer quieres ser tú [...] y pues ahí vas descartando y tomando lo bueno de la gente y lo malo ¿no? Y también yo tengo mis mujeres favoritas de la Biblia, son Ester y María, porque Ester se me hizo que tuvo faldas como para ponerse enfrente del rey, interceder por, o sea dar la cara por su pueblo, como a mí, así digo, o sea, una mujer valiente, con coraje. Y María, pues definitivamente, o sea, que curada que hayan encontrado alguien como María y que le hayan dicho como, o sea, “entre todas las

---

<sup>40</sup> Todos los nombres de las entrevistadas y entrevistados han sido modificados con el propósito de proteger la confidencialidad de sus datos.

mujeres tú fuiste la...”, entonces a mí eso se me hace como bien espectacular, así como ¿Qué tenía María que la hizo tan especial? Pues así como, y también ellas son como, ya sabes, siempre tienes así como “¡ay! yo quiero ser como fulanita” y tratas como de esforzarte (Entrevista, Beatriz, Tijuana, 23 de enero de 2014).

Los primeros acercamientos al mundo religioso surgen pues en la familia, a través de la enseñanza y el testimonio; y el *deber ser* que las mujeres aprenden ahí, se nutre después por lo que ven y escuchan de las mujeres que les rodean. A esto se suman las enseñanzas institucionales, que comienzan a impartirse desde una edad temprana, cuando niñas y niños comienzan a asistir a la escuela bíblica, donde las cuestiones de género y de la división sexual del trabajo comienzan a ser transmitidas a los infantes. Susana, quien es maestra en la escuela dominical, describe cómo se da este proceso:

Te lo digo porque pues, regularmente, pues yo doy clases al grupo uno y... tenemos tan enfocado que la Biblia es como nuestro instructivo de vida que todas las... yo creo que familias o parejas que tiene mencionada la Biblia pues eran así de que la mujer era la que cocinaba o la que atendía y el hombre era el que tenía que salir a trabajar, a cuidar las ovejas o a vender no sé qué mientras la mujer se quedaba. Entonces son las enseñanzas que se le dan a los niños (Entrevista, Susana, Tijuana, 3 de septiembre de 2013).

Esta instrucción nunca termina y además se le suman las predicaciones, las conferencias organizadas por las redes de jóvenes, damas y señores, así como los talleres llevados a cabo en los retiros o durante el mes de la familia. Sin embargo, es importante señalar que estas enseñanzas suelen ser difusas y variadas, cambiantes en el tiempo, ya que dependen tanto de las ordenanzas de la organización a nivel nacional como de los intereses particulares del pastor en turno, entre otros factores.

Cabe aquí hacer un paréntesis para señalar que las normas por las que se rige una mujer apostólica se pueden clasificar de tres formas: En primer lugar está la doctrina, es decir, las creencias de la denominación, que incluyen la unicidad divina, la necesidad del bautismo en agua y de la recepción del Espíritu Santo o la resurrección de los muertos, todos ellos señalados en el capítulo II. Dentro de la iglesia este se considera el aspecto más importante, a cuya observancia se debe prestar mayor atención, puesto que de ello depende conservar la relación personal con Dios. Se cree que su transgresión lleva al pecado y a que Dios deseche

al creyente; en este aspecto, el pecado que se considera imperdonable es la negación o blasfemia del Espíritu Santo<sup>41</sup>.

En segundo lugar, la disciplina, compuesta por una serie de reglas que buscan normar la conducta, la vida cotidiana y el proceder dentro de la institución, sin embargo, al haber sido creada dentro de un contexto social y cultural muy específico que para algunos ha perdido vigencia, no se considera que ésta tenga la misma relevancia de la primera. Aquí se ubican principalmente una serie de mandatos sobre la gestión corporal como el no utilizar joyas o maquillaje y el no consumir bebidas embriagantes, sin embargo las faltas que llegan a ser más condenadas son el adulterio y la fornicación.

El tercer aspecto se compone por las convenciones sociales, expectativas e ideales de lo que debe ser una mujer apostólica, cuyo incumplimiento no necesariamente lleva a una sanción institucional, puesto que se considera que son “creaciones de los hombres”, que están influenciadas por la sociedad, lo que en el *argot* apostólico se conoce como “el mundo”, pero sí pueden implicar una sanción social. Entre estas se puede identificar, por ejemplo, el que las mujeres no trabajen después de tener hijos, para criarlos personalmente en lugar de enviarlos a una guardería.

Así, por la complejidad que implica el llevar una vida cristiana agradable a Dios sin confundirlo con dar gusto a los hombres, se insta a los miembros de la iglesia, incluso desde que son pequeños y aun no forman parte de la membresía, a escudriñar la palabra de Dios, no solo leyéndola, sino con discernimiento, pidiendo a Dios que les de entendimiento. Además el experimentar una relación personal con el ser supremo se considera que confirma a los creyentes que lo que hacen o quieren hacer es o no agradable a Dios. Por tanto, cuando en el discurso sobre la feminidad hay imprecisiones o lagunas respecto a algún aspecto que las creyentes deben resolver por sí mismas, existe la posibilidad de que éstas argumenten que su decisión estuvo basada en su escudriñamiento de la Biblia y en una revelación dada por Dios. De tal manera, Ruth señala la necesidad de construir este vínculo personal con la divinidad:

---

<sup>41</sup> Este mandato se hace presente en tres de los evangelios bíblicos, donde se explica que cualquier pecado puede ser perdonado a los hombres, mas no la blasfemia al Espíritu Santo, es decir, el negar su existencia o su poder, así como el atribuir sus actos a otros entes como los demonios (Mateo 12:31-32; Marcos 3:28-29; Lucas 12:10).

Primero me enseñaron de niña que Diosito sana y que Diosito es amor y yo lo escuchaba, aprendí de memoria los textos, todo lo que sé, pero cuando yo fui ya adulta, que tuve conciencia de todas las cosas, entonces por mí misma lo experimenté y eso es lo que les falta a mucha gente, hacer personal su relación con Dios, ahí está la diferencia. La gente se aprende textos, se saben casi toda la Biblia, pero no han tenido un acercamiento personal con Dios, [...] cuando eso sucede, entonces haz de cuenta que se te abre el entendimiento y entra la palabra de Dios a tu corazón, ya no a la mente... a tu corazón y a tu vida. Así es como yo he aprendido las cosas: primero por la enseñanza y después personalmente (Entrevista, Ruth, Tijuana, 9 de enero de 2014).

Finalmente, cabe señalar que la enseñanza clara y concisa de una feminidad apostólica, es decir, del correcto *deber ser* de las creyentes, es vista por algunos como una debilidad de la organización, puesto que se considera que no se le ha dado la importancia necesaria, y que, por lo contrario, de prestársele mayor atención y enfocarse en transmitir los mandatos religiosos adecuadamente a las mujeres, esto podría convertirse en una verdadera fortaleza para la iglesia:

Si la niña te ve que tú eres una mujer que trabajas, una mujer esforzada, una mujer que lees la Biblia, una mujer que oras, si ella ve que tratas bien a tu esposo, desde chiquita ella va a aprender a ser una buena mujer. Si ella ve que la mamá es temerosa de Dios, que no hace ciertas cosas y conforme empieza a crecer y empieza a razonar las cosas y dice “bueno, yo veo que mamá no hace eso porque he escuchado o he visto que no está bien delante de Dios”, entonces sí creo que desde siempre se empieza a enseñar a la mujer a ser una buena mujer. Se debería de hacer así y se debería de reforzar con una enseñanza clara y concisa de la Biblia, porque la Biblia habla bien de cómo se debe enseñar a la mujer [...]. Si se enseña desde la niñez a una mujer, en cuestión de actitud, en cuestión de enseñarle la biblia, en cuestión de enseñarle valores y en cuestión de decirle “debes de ser así” o “no debes hacer estas cosas”; podemos crear mujeres muy fuertes, muy fuertes en cuestión de que las corrientes del mundo no te muevan fácilmente, de que tú veas algo y digas “esto está mal, esto la Biblia no lo permite” o “a esto Dios no le pone la palomita, ahí eso está mal” (Entrevista, Marcos [ministro], Tijuana, 19 de marzo de 2014).

### 3.1.3. La mujer virtuosa, figura rectora de la identidad femenina apostólica

Aunque no es la única fuente a partir de la cual emana el *deber ser* de una mujer apostólica, la Biblia es considerada por los creyentes de esta denominación su instructivo de vida. Así, una de las representaciones más importantes que guían la conducta ideal de estas mujeres es

la de la mujer virtuosa, una imagen tipológica, ideal y abstracta, descrita en el libro de los Proverbios:

Mujer virtuosa, ¿quién la hallará? Porque su estima sobrepasa largamente a la de las piedras preciosas. El corazón de su marido está en ella confiado, y no carecerá de ganancias. Le da ella bien y no mal todos los días de su vida. Busca lana y lino, y con voluntad trabaja con sus manos. Es como nave de mercader; trae su pan de lejos. Se levanta aun de noche y da comida a su familia y ración a sus criadas. Considera la heredad, y la compra, y planta viña del fruto de sus manos. Ciñe de fuerza sus lomos, y esfuerza sus brazos. Ve que van bien sus negocios; su lámpara no se apaga de noche. Aplica su mano al huso, y sus manos a la rueca. Alarga su mano al pobre, y extiende sus manos al menesteroso. No tiene temor de la nieve por su familia, porque toda su familia está vestida de ropas dobles. Ella se hace tapices; de lino fino y púrpura es su vestido. Su marido es conocido en las puertas, cuando se sienta con los ancianos de la tierra. Hace telas, y vende, y da cintas al mercader. Fuerza y honor son su vestidura; y se ríe de lo por venir. Abre su boca con sabiduría, y la ley de clemencia está en su lengua. Considera los caminos de su casa, y no come el pan de balde. Se levantan sus hijos y la llaman bienaventurada; Y su marido también la alaba: muchas mujeres hicieron el bien; mas tú sobrepasas a todas. Engañosa es la gracia, y vana la hermosura; la mujer que teme a Jehová, ésa será alabada. Dadle del fruto de sus manos, y alábenla en las puertas sus hechos (Proverbios 31:10-31).

A pesar de que esta caracterización permite identificar una serie de rasgos deseables en la mujer como el que ésta sea confiable, trabajadora, previsora, clemente, dadivosa, prudente y temerosa de Dios, se trata de una construcción compleja que deja a algunas mujeres la sensación de no comprenderla por completo, así como la duda respecto a siquiera acercarse a este ideal, por lo que resignifican el concepto adaptándolo a lo que consideran sus propias posibilidades:

Siempre se dice que la mujer tiene que ser prudente, ser una mujer virtuosa, ¡Ay! Es que son muchas cosas que uno a veces no alcanza a comprender como... si das la talla o no [...] ¡Ay! Virtuosa, ni siquiera yo lo alcanzo a comprender. Tengo un escrito en mi carpeta que dice “la mujer virtuosa” y viene prudente, tolerante, este... apacible, amable, temerosa de Dios. Y son muchas virtudes que a veces, como te digo, no das ni siquiera el ancho a una sola palabra, pues. ¡En serio! Entonces yo creo que la mujer virtuosa sería aquella que trata, no siempre lo va a lograr pero trata ¿sí sabes? Pero no se siente frustrada porque no lo logra, simplemente es feliz porque trató (Entrevista, Esperanza, Tijuana, 28 de enero de 2014).

El discurso bíblico respecto a la creación de la mujer no es uniforme y en algunos momentos puede aparecer como contradictorio; mientras Génesis 1:27 señala que varón y hembra fueron creados a imagen de Dios, el verso 2:21-23 del mismo libro, así como la primera epístola a los Corintios indican que la mujer fue formada a partir del hombre y por causa de este (1 Corintios 11:9). Ahora, si bien este punto es fundamental para cuestionar las desigualdades de género presentes dentro de las religiones patriarcales, la dominación

masculina es justificada a partir del pasaje en el que la mujer es engañada por la serpiente para comer del fruto prohibido y pecar al desobedecer a Dios, quien se dirige a Eva diciéndole: “Multiplicaré en gran manera los dolores en tus preñeces; con dolor darás a luz los hijos; y tu deseo será para tu marido, y él se enseñoreará de ti” (Génesis 3:16-17).

Este es el origen de la complicada relación entre la mitad del género humano y los textos que rigen a esta religión monoteísta. No obstante que en la Biblia se encuentran alabanzas a la mujer y personajes que ejemplifican a la mujer virtuosa, también aparecen una serie de mujeres cuyas características no son consideradas positivas, las cuales generalmente tienen que ver con su corporalidad y su sexualidad: tentadora y mentirosa la esposa de Potifar, mujer egipcia que intenta seducir a José, hijo de Jacob y al no lograrlo, lo denuncia por “deshonrarla” (Génesis 39: 7-20); la reina Jezabel, fornicadora, hechicera, idolatra y vanidosa esposa de Acab, quien mandaba asesinar a quien se atravesara en su camino y terminó siendo comida por los perros (1 Reyes 16-21; 2 Reyes 9) o Herodías, quien aprovechándose del agrado que Herodes sintió por la danza realizada por su hija pidió la cabeza de Juan el Bautista, a quien deseaba matar ya que este reprendía al rey por haberla tomado como mujer siendo esposa de su hermano (Mateo 14:1-12; Marcos 6:17-30).

El libro de Deuteronomio es también uno de los más densos ejemplos de lo opresivo que podía resultar ser una mujer en tiempos de la ley mosaica. Esta parte de la Biblia retrata muy bien el planteamiento de Lévi-Strauss en el que se establece al intercambio como base del parentesco, dinámica en que las mujeres son el más precioso de los regalos, sin embargo, no reciben beneficios de su circulación, sino que los beneficiados son los hombres:

La relación total de intercambio que constituye el matrimonio no se establece entre un hombre y una mujer, sino entre dos grupos de hombres, y la mujer figura sólo como uno de los objetos del intercambio, no como uno de los participantes asociados... Esto subsiste aun en los casos en que se toman en cuenta los sentimientos de la muchacha, lo que además se hace habitualmente. Al aceptar la unión propuesta, ella precipita o permite que el intercambio se produzca, pero no puede modificar su naturaleza... (Lévi-Strauss, 1969: 115 citado en Rubin, 1986: 53-54).

Así, cuando una recién casada era aborrecida por su marido por no haberla hallado virgen, si se presentaban pruebas que comprobaran su pureza, el hombre que le había creado la mala fama solo debía pagar una multa al padre, mientras que si se hallaba culpable a la acusada, debía ser apedreada (Deuteronomio 22:13-21); cuando un hombre se acostaba con



una virgen sin desposarla todo se resolvía costeando una multa y tomando a la mujer como esposa (Deuteronomio 22:28-29); o con el fin de que un hombre dejara descendencia la mujer debía casarse con su cuñado en caso de que su esposo falleciera (Deuteronomio 25:5-12). Aunque estas leyes no se siguen aplicando en el mundo apostólico, cabe mencionar que son el precedente de una visión controladora de la sexualidad y todavía se llega a echar mano de ciertos pasajes cuando se busca aplicar determinadas normas, como en el caso del uso del pantalón, no permitido a las mujeres y para cuya defensa se recurre a Deuteronomio 22:5: “No vestirá la mujer traje de hombre, ni el hombre vestirá ropa de mujer; porque abominación es a Jehová tu Dios cualquiera que esto hace”. La lectura de estas enseñanzas es, pues, selectiva y esto se debe según algunos de sus miembros a los cambios que sufre la sociedad y a la necesidad de que la iglesia se adapte a ellos, aunque sin ir a la par.

Ahora, así como Proverbios describe a la mujer virtuosa, también es la fuente más extensa de advertencias contra la “mala mujer” que, entre otros mote, recibe los de “extraña”, “ajena” y “ramera”. Una descripción precisa de este tipo de mujer es la proporcionada por el capítulo 7, donde se narra la historia de un joven “falto de entendimiento” (Proverbios 7:7) que se marcha tras la ramera “como va el buey al degolladero” (Proverbios 7:22); las características de la mujer se pueden identificar a lo largo del relato, ella es: astuta de corazón, alborotadora, rencillosa, callejera, seductora, vanidosa e infiel. A este retrato se suman otros tantos rasgos dispersos a lo largo del libro: insensata, simple, ignorante, busca llamar la atención, necia e iracunda.

El pasaje sobre la mujer virtuosa, por otra parte, no es la única guía para la mujer apostólica. En el Nuevo Testamento, entre las epístolas atribuidas a Pablo y Pedro, los apóstoles dejan indicaciones de cómo debe ser una mujer: las casadas deben estar sujetas y ser respetuosas de sus maridos (Efesios 5:22, 33; Tito 2:4; 1 Pedro 3:1); en la primera carta a Timoteo se les exhorta a que “se atavíen de ropa decorosa, con pudor y modestia; no con peinado ostentoso, ni oro, ni perlas, ni vestidos costosos, sino con buenas obras, como corresponde a mujeres que profesan piedad. La mujer aprenda en silencio, con toda sujeción” (1 Timoteo 2:9-12) y también a que sean “honestas, no calumniadoras, sino sobrias, fieles en todo” (1 Timoteo 3:11). El libro escrito por Pedro y la carta dirigida a Tito coinciden en el exhorto a vivir con castidad:

Las ancianas asimismo sean reverentes en su porte; no calumniadoras, no esclavas del vino, maestras del bien; que enseñen a las mujeres jóvenes a amar a sus maridos y a sus hijos, a ser prudentes, castas, cuidadosas de su casa, buenas, sujetas a sus maridos, para que la palabra de Dios no sea blasfemada” (Tito 2:3-5).

Asimismo vosotras, mujeres, estad sujetas a vuestros maridos; para que también los que no creen a la palabra, sean ganados sin palabra por la conducta de sus esposas, considerando vuestra conducta casta y respetuosa. Vuestro atavío no sea el externo de peinados ostentosos, de adornos de oro o de vestidos lujosos, sino el interno, el del corazón, en el incorruptible ornato de un espíritu afable y apacible, que es de grande estima delante de Dios (1 Pedro 3:1-4).

Las referencias hasta aquí citadas permiten identificar esos “símbolos culturalmente disponibles” que según Scott “evocan representaciones múltiples” (Scott, *Op. Cit.*: 289) y a partir de los cuales las mujeres apostólicas construyen su feminidad; y establecer una clasificación binaria de los rasgos que se oponen para caracterizar a una “buena” y una “mala” mujer, sistema clasificatorio del cual parten las creyentes para conducirse en su vida cotidiana.

<b>La buena mujer: la mujer virtuosa</b>	<b>La mala mujer: la mujer ramera</b>
Se puede confiar en ella, se sujeta a su marido y lo respeta, lo ama, al igual que a sus hijos; es casta y fiel.	Es infiel y adúltera.
Es trabajadora, se esfuerza, produce ganancias, es previsora y frugal; cuida de su casa.	Es callejera, no puede estar en casa.
Es clemente y dadivosa, honesta y no calumniadora; realiza buenas obras.	Es rencillosa, iracunda y mentirosa, halaga con sus palabras pero su fin es amargo, tiene blanda la lengua.
Es sabia y teme a Dios.	Es astuta de corazón, necia, insensata, simple e ignorante.
Se viste con decoro, pudor y modestia.	Es seductora y vanidosa, se atavía, adorna y perfuma; reduce al hombre a un bocado de pan.
Aprende en silencio y es sobria y prudente; de corazón incorruptible y espíritu apacible y afable.	Es alborotadora, sale al encuentro de los hombres, busca llamar la atención.

Cuadro 3.2. Características de la representación bíblica de la buena y la mala mujer

(Fuente: elaboración propia con base en la Santa Biblia versión Reina-Valera 1960)

Por último, es importante resaltar otra vez que la Biblia no es el único recurso a partir del cual las creyentes construyen su feminidad: éstas asisten o asistieron a escuelas con enseñanza laica, cuentan con familiares y pares que no se adhieren a su sistema de creencias; interactúan con la información de los medios de comunicación y las redes sociales e inclusive cuando se relacionan con otros protestantes confrontan sus ideas con distintas formas de pensar y vivir el cristianismo que las hacen cuestionar su bagaje religioso. Así mismo, las normas son de carácter general y las situaciones a las que se deben enfrentar las mujeres no están contempladas dentro de la escritura de forma precisa, debido a las transformaciones

socioculturales y los retos que éstas conllevan, sin embargo, los elementos presentados aquí son algunas de las guías más importantes a partir de las cuales se construye el actuar de los fieles en su vida cotidiana.

### 3.2. El *deber ser*: los discursos normativos sobre la feminidad apostólica

#### 3.2.1. Matrimonio: “honroso sea en todos el matrimonio...”

El matrimonio es, para quienes conducen su vida basados en la Biblia, parte del plan original de Dios, y se considera motivo de honra: “honroso sea en todos el matrimonio y el lecho sin mancilla, porque a los inmorales y a los adúlteros los juzgará Dios”, dice Hebreos 13: 4. Se trata además de un eje desde el que se construye la feminidad apostólica, ya que solo después de este se consideran legítimos el ejercicio de la sexualidad y la maternidad, y partir de él se elaboran las diferencias entre mujeres y hombres, dado que se considera que se trata de una unión en la que las características de la pareja se complementan. En este sentido, este sacramento solo puede darse entre un hombre y una mujer, y las uniones homosexuales no son permitidas.

Tal complementariedad implica que se asignen diferentes rasgos y posiciones simbólicas dentro del orden tanto divino como terrenal a hombres y mujeres. Dentro de este esquema, el principal mandato que organiza la dinámica matrimonial es que el hombre debe ser cabeza de la mujer y ésta sujetarse a su marido (1 Pedro 3:1-7; Efesios 5:22-25; Corintios 11:3); al respecto se emplean otros términos como “cabeza del hogar”, “cabeza de la familia”, “mayordomo” o “sacerdote del hogar” y algunas de las entrevistadas emplean la palabra “sumisa” en vez de “sujeta”, mientras para otras estar sujeta no significa ser sumisa aunque, si se acude a la Biblia como fuente, la palabra “sumisa” no se emplea en ningún pasaje para ordenar a las mujeres que lo sean, sino que al dirigirse a ambos esposos señala: “Someteos unos a otros en el temor de Dios” (Efesios 5:22).

Según explican algunas de las creyentes, la diferencia entre estar sujeta y ser sumisa radica en que las mujeres pueden expresar su opinión y discutir en todo momento en que resulte necesario tomar decisiones, es decir, no se trata de aceptar calladamente las decisiones sino de aportar argumentos antes de tomar cualquier decisión que afecte a la pareja o la familia entera. Sin embargo, en algunos casos, tampoco se deja de hacer hincapié en que se debe respetar al marido y que se le debe dar su lugar, es decir, se trata de un modelo asimétrico, pero no se deja de mencionar que para ello no solo la mujer debe sujetarse a su marido, sino que el hombre debe sujetarse a Cristo.

En otras palabras, en este modelo ideal, ese hombre al que la esposa debe sujetarse es un creyente que vive con rectitud, conforme a las prácticas y creencias bíblicas. En todo caso, cuando el marido no está cumpliendo con su rol, se da la opción de la separación, aunque no la del divorcio. Es importante enfatizar aquí que esto es el ideal, ya que la práctica, como se verá en el siguiente capítulo, es muy distinta pues, en primer lugar, algunas entrevistadas señalan que así como hay esposos que cumplen o intentan cumplir con el rol ya descrito, otros hombres aprovechan la posición simbólica que les otorga el simple hecho de pertenecer al sexo masculino para emitir discursos y conducirse mediante prácticas machistas y, en segundo, a pesar de que el divorcio no esté aprobado dentro de la iglesia, llegan a darse casos entre sus miembros.

El punto importante aquí es que, a pesar de ser el mandato más generalizado entre las creyentes, de este surgen múltiples interpretaciones atravesadas por su subjetividad. Al respecto de este mandato, comentan Fátima, casada, de 42 años y Alicia, viuda, de 69:

El varón como cabeza del hogar tiene su lugar, él es el sacerdote, digamos, es el sacerdote del hogar, es el que dirige, el que instruye, el que guía y uno va a la par [...]. En conceptos bíblicos siempre el varón tiene un lugar, no es de que uno este sujeto, este sumiso y diga “ah, todo lo que él diga”, no, simplemente que tiene lugar, pero hay que dialogar, hay que platicar, o sea, tomar los acuerdos en común (Entrevista, Fátima, Tijuana, 9 de septiembre de 2013).

Yo digo yo que el hombre sí es la cabeza del hogar, pero como la Biblia dice que sean una sola carne, deben de estar, deben discutir, no nomás que el hombre mande y el hombre diga y... no, la mujer debe tomar parte en todo. Digo, porque así fue mi matrimonio, entonces yo pienso que así (Entrevista, Alicia, Tijuana, 9 de enero de 2014).

Mientras los discursos de estas mujeres pueden aparentar una mayor o menor conformidad con lo que se les ha inculcado, puesto que han logrado otorgarle un significado

que les favorece a ellas mismas y han experimentado una vida conyugal satisfactoria, pero no dejan de reproducir lo socializado, las mujeres de la generación más joven –en este caso Esperanza, de 26 años, quien llevaba un mes de casada al momento de la entrevista– comienzan a realizar cuestionamientos respecto a este discurso: “Siempre honrar a su esposo, ser obediente, las mujeres estar sujetas a su marido. Y a los hombres nada más les dicen que las amen ¿sí sabes? Así como que ¡no manches! ¿Cómo a mí me dices que me doblegue o así y a él nada más lo pones a que me ame y ya, se acabó?” (Entrevista, Esperanza, Tijuana, 28 de enero de 2014).

Ahora, Efesios 5:25, la cita a la que Esperanza cuestiona, indica a los maridos que deben amar a sus mujeres “como Cristo amó a la iglesia”, entregándose por ella, hasta llegar al propio sacrificio si fuere necesario. Mientras a la esposa se le indica como su lugar el hogar, el cuidado e instrucción de los hijos, el ser la “ayuda idónea” de su esposo (Génesis 2:18-22), al hombre se le requiere que sea líder, lleve las riendas, tome las decisiones, sea el más fuerte y sustente el hogar, es decir, desempeñe el rol de proveedor económico. Este último mandato surge, cuando en el Génesis, Dios castiga a Eva multiplicando sus dolores de parto y a Adán le dice: “maldita será la tierra por tu causa; con dolor comerás de ella todos los días de tu vida. Espinos y cardos te producirá, y comerás plantas del campo. Con el sudor de tu rostro comerás el pan hasta que vuelvas a la tierra...” (Génesis 3:17-19).

Aunque el discurso apostólico recurre constantemente a la presencia de cambios socioculturales como una forma de conciliar lo que dice la Biblia y lo que se practica cuando no resulta totalmente coherente, en este caso tales transformaciones se dejan de lado y buena parte de las creyentes –especialmente las mayores de 30 años, casi todas esposas y madres– siguen considerando que el proveedor económico debe ser el varón, o en su caso, la mujer puede ayudarlo, pero él debe ser quien aporte la entrada principal. Las mujeres menores, por su parte, comienzan a plantearse la posibilidad de que haya gastos compartidos, mientras que únicamente una mujer mencionó que las aportaciones de ambos esposos deberían ser parejas.

Esto se debe principalmente a la desconfianza de que, al invertirse los papeles, los hombres no sean capaces o no tomen en serio las responsabilidades de la casa. También se considera que existe el riesgo de que, al no exigírsele, el marido se vuelva conformista: “así como hay hombres muy machistas, hay hombres muy conformistas y muy mediocres,

entonces hay hombres que les gusta, este, tener como el control de su casa, de decir «yo te doy, toma esto», como hay hombres que les gusta «mejor no trabajo y dame tú», que también es muy cómodo ¿no?» (Entrevista, Daniela, Tijuana, 4 de febrero de 2014). De esta forma, a través del desconocimiento y el reconocimiento que Bourdieu señala como componentes fundamentales de la violencia simbólica, las mujeres contribuyen a la definición de los roles femeninos y masculinos como mutuamente excluyentes (Bourdieu, 2000: 12). En este caso en particular lo hacen al adherirse y confirmar los principios que señalan a los hombres como naturalmente creados para el trabajo público y remunerado, pero incapaces para desempeñar tareas de carácter doméstico. Con esto se refuerza la permanencia del estado actual de las cosas en cuanto a la división sexual del trabajo se refiere.

A pesar de ello, cuando se aborda el tema de la división de tareas domésticas es extensiva la posición que señala que ambos deberían de participar, aunque tomando en consideración sus ocupaciones y habilidades. Este aspecto se define, pues, por acuerdo: “Eso es acuerdo de cada matrimonio. No hay así como que una regla establecida, ni la iglesia creo que tenga un librito que diga «tú como mujer vas a hacer esto, vas a lavar los platos en la mañana y él en la tarde», no, eso es en cada hogar dependiendo los roles, o sea, las actividades de cada uno” (Entrevista, Matilde, Tijuana, 10 de septiembre de 2013).

La cuestión de lograr acuerdos es fundamental puesto que no existen reglas establecidas para todas las situaciones que se presentan en la vida; sino que la vida conyugal implica cierta autonomía –especialmente si se le compara con el control que se busca ejercer sobre la mujer joven- y las decisiones que debe tomar la pareja se ven como asuntos privados. El enlace conyugal también es representado en algunos casos como una forma de liberación de la tutela familiar, como se observa en la perspectiva de Beatriz sobre su futuro matrimonio: “mis planes son casarme, viajar con mi esposo, este... salir tarde, hacer lo que no me dejaban hacer, salir tarde, llegar tarde ¡todos esos limitantes que me ponían!” (Entrevista, Beatriz, Tijuana, 23 de enero de 2014). Sin embargo, las mismas mujeres establecen límites respecto hasta dónde llevar esta libertad:

Me gustaría que fuera un matrimonio cristiano, con la bendición de Dios, que no nos casemos y ya digamos como “o sea, ya estamos casados y vamos a hacer lo que queramos” y que nos valgan todos los principios que nos han enseñado [...] Conozco muchos matrimonios que ya

se casan y dejan de ir a la iglesia. Como que “ya es mi vida”, como ya no tienes el papá que te diga “no llegues tarde a la iglesia” o cosas así, ya te empieza a quitar interés (*Ídem*).

De esta manera, el gran mandamiento que rige matrimonio es que sea honorable ante los ojos de Dios, como lo explica Pablo: “Encaminado a que tanto uno como otro sirvan a Dios y busquen la gracia de Dios y su familia sea formada en ese tipo de educación, eso sí se hace mucho hincapié, pero de que la mujer tiene que lavar los trastes siempre, pues no, o que el hombre tiene que nada más dedicarse a que le pongan las pantuflas después de trabajar pues no, tampoco” (Entrevista, Pablo, [ministro], Tijuana, 3 de febrero de 2014).

Dado que se espera que la relación conyugal se base en acuerdos, al enlistar los valores que fortalecen a un matrimonio, la comunicación resalta como uno de los principales. A ésta se suman el amor, el respeto, la fidelidad, la confianza, el aprecio por el otro, el compartir la fe y el crecimiento espiritual. Aquello que se considera que puede echar abajo un matrimonio es generalmente la ausencia de estos. Sin embargo, ya que la Iglesia Apostólica establece que el lazo matrimonial “debe perdurar mientras vivan los dos cónyuges” (IAFCJ, 2014), la infidelidad suele ser la única causa por la que se llega al divorcio. Esto lleva a que el proceso de elegir al cónyuge sea muy cuidadoso por lo que, según un joven ministro, es necesario seguir un protocolo en el que se haga partícipe a Dios:

Los jóvenes de la iglesia creo que siempre tienen que preocuparse porque Dios sea el que les dé el sí o el que les dé el no. Te decía hace rato, lo primero yo creo que es la apariencia física, [...] siempre tiene que haber un cortejo, creo, donde antes de ser novios se conozcan, donde quieras andar con ella y si se dan las cosas, que empieces a andar con ella. Ya que andas con ella, pues bueno, las cuestiones de empatía y si hay empatía pues la aprobación de Dios (Entrevista, Marcos [ministro], Tijuana, 19 de marzo de 2014).

Este proceso es tan importante para algunas de las mujeres, que incluso comienza antes de que lleguen a poner los ojos en algún hombre, mediante la oración a Dios para que les envíe al cónyuge idóneo:

Te educan para encontrar a la pareja ideal, a la persona con la que vas a vivir siempre, o sea, no vas a estar “me voy a casar con él para ver si me llevo y si sí es lo que esperaba y si no pues me divorcio”, o sea, creo que... el divorcio en la iglesia no está bien visto, por lo mismo de que... tú te estás guardando, tú por eso te estas cuidando, tú por eso estas orando, tú por eso le estas pidiendo a Dios que te mande un esposo ideal para ti (Entrevista, Susana, Tijuana, 3 de septiembre de 2013).

Una de las normas explícitamente prescrita por la organización religiosa es que “los matrimonios deben verificarse exclusivamente entre los miembros fieles”, es decir, el



matrimonio tiene un carácter endogámico y transgredir esta ordenanza casándose con una persona inconversa implica ser llevado a juicio por el pastor. Esto se basa en la segunda epístola a los Corintios, en la que Pablo los exhorta a que no se unan “en yugo desigual con los incrédulos” (2 Corintios 6:14-18). Así mismo, independientemente de la sanción que esto implica, las mujeres que han contraído matrimonio expresan que el confiar en el mismo Dios facilita la unión, y las solteras pronuncian su deseo por encontrar alguien que comparta su fe: “Si tenemos a Cristo por el centro de nuestro hogar, de nuestra unión, es fácil, pero mientras uno no entienda ¡ah, qué difícil es!” (Entrevista, Alicia, Tijuana, 9 de enero de 2014).

Una pareja que te va a complementar tu ministerio o tu vida espiritual dentro de la iglesia porque... se supone que también, tú desde que te bautizas es una lucha constante ¿no? por tu santidad. Y ya cuando te casas es una lucha constante por tener una santidad dentro de tu matrimonio y por luchar por tu vida espiritual juntos [...] Yo le pido a Dios que me mande un muchacho que tenga el mismo pensar que yo [...] Me gustaría un novio que me apoyara en eso, que creyéramos juntos espiritualmente y así me gustaría que fuera mi matrimonio (Entrevista, Susana, Tijuana, 3 de septiembre de 2013).

El discurso sobre el matrimonio está, pues, conformado por una serie de voces que se encuentran en tensión y reflejan las posiciones de los actores que las enuncian. Además, aunque persisten conductas machistas en las que el mensaje bíblico se predica como si el varón fuera siempre cabeza de los hogares mientras algunos se componen solo por mujeres solteras o viudas; o hay hombres que hacen lecturas sesgadas para legitimar sus propios fines, es posible señalar la presencia de un cambio generacional, como narra Esperanza:

Hoy en día sí es como que los pastores en público dicen “esposos ayúdenles a las esposas”. Justamente hace dos domingos el pastor estaba predicando y llamaba a las cabezas del hogar para que estuvieran ahí presentes [...] Entonces se acercaron los muchachos a orar por los hermanos de la orilla y yo oía que los muchachos decían “Señor, dales un corazón noble para que ellos puedan ayudar a sus esposas, para que ellos puedan estar ahí...” [...] Esta vez oraron ministros jóvenes por las cabezas de la iglesia. Entonces yo digo “¡Wow! cómo ha cambiado la percepción”, porque un ministro, otro, cualquiera de los grandes, ya casado, ninguno diría eso. Pero ellos, jóvenes, estaban diciendo, entonces yo me pongo a pensar “es que ellos están viendo a otra generación diferente” ¿sí sabes? [...] Algo que no, que no había pasado antes, porque es mucho el... la diferencia entre nuestra generación a otras... de pensamiento, la igualdad sobre todo. Y una hermana hasta se quedó así como que “¿Por qué está diciendo eso?” (Entrevista, Esperanza, Tijuana, 28 de enero de 2014).

### 3.2.2. Sexualidad: “pero a los fornicarios y a los adúlteros los juzgará Dios”

El discurso sobre la sexualidad dentro de la Iglesia Apostólica surge a partir de los mandatos que condenan la fornicación y el adulterio, los cuales son prescritos a lo largo del texto bíblico (Éxodo 20:14; Levítico 20:10; Deuteronomio 5:19; Mateo 5:28, 15:18-19, 19:18; Marcos 7:21-23, 10:19; Lucas 18:20; Romanos 7:3-5; 1 Corintios 6:9-10, 6:18-19; Gálatas 5:19-21, Efesios 5:3-5; Colosenses 3:5-7; 1 Tesalonicenses 4:2-8; 1 Timoteo 1:8-11, Hebreos 13:4; 2 Pedro 2:14). El término “fornicación” es empleado para referirse a la práctica de relaciones sexuales previas al matrimonio, mientras el de “adulterio” se aplica a las relaciones que se dan fuera de los miembros de la pareja, aun cuando haya la aprobación del cónyuge o este mismo esté participando. De esta forma, la única manera en que se puede ejercer una sexualidad que sea considerada honrosa es dentro de los límites de la institución matrimonial.

La postura que la Iglesia Apostólica sostiene respecto a la sexualidad también tiene como base las dos perspectivas bíblicas principales que se construyen sobre el cuerpo y que se encuentran en tensión: por un lado este se considera templo del Espíritu Santo (1 Corintios 6:19) y, por otro, es carne y pasiones pecaminosas (Romanos 7:5). Al respecto, Romanos 8:1-14 señala la necesidad de andar conforme al Espíritu y no conforme a la carne. Estos mandatos permean el lenguaje apostólico y, así, sus miembros al hablar de la sexualidad señalan al “templo” como algo que hay que cuidar, pero también al cual es necesario negar y cuyos deseos se deben controlar puesto que “el diablo es puerco”, “el diablo en todos lados está”, “el diablo es diablo y en cualquier momento te puede entrar la calentura”, “para fornicar no se ocupa más que tres minutos”, “hormona mata neurona”, “el abrir una puertita te lleva a una puertota” y el apetito sexual “no es delito, es deleite”, en otras palabras, la sexualidad en si no se define como pecado, sino que se considera que todo debe ser “a su tiempo, en su momento y en su lugar”.

Esto último lleva a que el hincapié en la gestión del propio cuerpo para evitar caer en la tentación vaya dirigido especialmente a las parejas de novios y, entre estas, particularmente a las mujeres. Aquí Susana, quien es una estudiante de 23 años, narra los consejos que al respecto le han dado sus padres: “Tienes que cuidar el testimonio y tienes que cuidar la forma

en que Dios te mire, tu templo, porque tu cuerpo es tu templo [...] Date a respetar, acuérdate que tú eres una hija de Dios y que tu cuerpo es tu templo y el hombre llega hasta donde la mujer quiere” (Entrevista, Susana, Tijuana, 3 de septiembre de 2013). El énfasis, entonces, se hace en que la mujer “se dé a respetar” frente a los hombres, por lo cual a ellas se les marcan límites para que a su vez estas los marquen a su pareja y aunque se considera que la conducta de recato debe caracterizar a ambos novios, las enseñanzas hacia el hombre en este aspecto llegan a ser obviadas o inclusive algunos miembros del ministerio oficial, cuyos discursos se consideran legítimamente emitidos, asignan la mayor carga de responsabilidad a las mujeres:

Si la mujer permite contacto del hombre con ella, eh... vulgarmente diríamos que la manosea, o sea, pierden el control totalmente, por eso es que ahora en la iglesia hay tantas muchachitas dentro de la iglesia, tal vez crecidas en el evangelio o recién llegadas, pero que salen embarazadas, porque han permitido. Yo sigo en la idea de que “el hombre llega hasta donde la mujer quiere”, muchas veces la mujer alcanza a percibirse de eso y pone un hasta aquí, entonces creo que eso es una buena conducta, esos son los límites que debe de manejar la mujer (Entrevista, Marcos [ministro], Tijuana, 19 de marzo de 2014).

De esta manera, aunque el discurso apostólico habla de una igualdad espiritual en todos los creyentes, por lo que el género no debería producir distinciones en cuanto a las enseñanzas transmitidas respecto a la autogestión corporal, éstas se dirigen especialmente a las mujeres, debido a que no se deja de considerar al varón como un sujeto mucho más sexual que la mujer, para el cual el sexo es una de sus motivaciones, quien tiene un mayor deseo y un menor autocontrol que la mujer.

Ahora, si bien el discurso no es totalmente específico respecto a qué actividades se pueden llevar a cabo o no durante el noviazgo, hay algunas reglas en las que hay mayor coincidencia como el que la pareja no ande sola, “en lo oscuro”, que no se “manoseen” o que no hagan “cosas buenas que parezcan malas”, mientras en otros casos, como el de los abrazos y besos, existe cierta permisión, no sin que estos sean vistos como un riesgo, por lo que el ideal es que la pareja tenga el menor contacto físico posible:

Yo pienso que debe ser abstinencia total, entre menos contacto, digamos, no voy a decir que no, porque una agarrada de manos, pero algo que ya tengan un contacto tan profundo o constante porque te lleva a otras cosas [...] ¿Por qué no? Pueden darse un beso, pero es que es bien difícil, pues, es bien difícil porque “hormona mata neurona” dicen (Entrevista, Fátima, Tijuana, 9 de septiembre de 2013).

En cuanto a la sexualidad y la abstinencia, ¡es difícil!, es muy difícil como mantenerse de pie, o sea, siempre habrá como esos momentos íntimos en los que quieres ir más y más y... y ahí es donde realmente entra como todo lo que te han enseñado, o sea, empieza tu moralidad en tu cabeza, como “sí, está bien, pero no, pero quiero más, pero no está bien” (Entrevista, Esperanza, Tijuana, 28 de enero de 2014).

Así, pues, la visión apostólica del impulso sexual en esta etapa coincide con lo que señala Rubin sobre la representación occidental de la sexualidad “como algo peligroso, destructivo, como una fuerza negativa” (Rubin, 1989: 134). Este discurso, que prescribe reprimir las emociones, las ganas, el deseo, los que –a pesar de todo- se consideran naturales, son internalizados e incorporados al yo de una forma tan intensa que se convierten en *habitus* que disponen a las creyentes a pensar que la mujer que se presta a los requerimientos sexuales de su novio arriesga su felicidad y sufre un fracaso, mientras aquella que logra llegar virgen al matrimonio adquiere honor, y por tanto el actuar de éstas busca alinearse a tal mandato:

Te tienes que esperar para tener relaciones con tu novio hasta que te cases y yo creo que no es tanto como una etiqueta que ya traes, sino que es qué tanto tú lo vas a aceptar o qué tanto te vas a apropiar de esa idea porque puede ser muy sencillo y ganarte las ganas, las emociones, pero una cosa es como lo que tú estableciste y lo que tu decidiste pensar para, principalmente, como tenemos una formación cristiana, yo, en mi caso, yo siento que mis papás me enseñaron el temor a Dios [...] Yo creo que, en cuanto a la sexualidad, pues el aguantarte te da no sé si como prestigio o te da honor, porque no le fallas a Dios, honras a tus padres y te honras a ti mismo porque te das a respetar (Entrevista, Beatriz, Tijuana, 23 de enero de 2014).

Esta adquisición de honorabilidad funciona de una forma similar a lo encontrado por Bourdieu en la Cabilia, donde el “mantener a salvo de la ofensa y de la sospecha” a las mujeres es una forma de obtener capital social y simbólico mediante una buena reputación y a través de su castidad. En este caso, como señala Beatriz, el beneficio simbólico no es solo para ella misma sino también para sus padres y esta es la razón por la que, según explica Bourdieu, la sexualidad es vigilada de una forma tan minuciosa (Bourdieu, 2000: 36).

Lo hasta aquí señalado es la norma sobre la sexualidad previa al matrimonio. Dentro de este último, la principal pauta que rige la vida sexual de la pareja es que el lecho sea “sin mancilla” (Hebreos 13:4), que ambos estén de acuerdo con las prácticas a realizar, aunque recordando que no debe participar nadie ajeno a la pareja, y sin negarse el uno al otro, excepto para atender la vida espiritual (1 Corintios 7:5). Respecto a esto último, hay quienes señalan que, ante el deseo del marido, la mujer debe ceder para evitar que este voltee para otro lado y que el matrimonio se caiga, es decir, aunque también se menciona que las mujeres pueden

llegar a la insatisfacción y que esto afecte el lazo, se señala que el fracaso de muchos matrimonios se debe a que la mujer manipula y rechaza al hombre:

Cuando vas a ayunar o algo y tú dices “¿sabes qué? quiero dedicar este día al Señor y no me toques”, tiene que haber comunicación, “no es que ¿sabes qué? yo te necesito ahorita”, sí, sí puede ser, se puede dar, el hombre así es. Y la mujer bueno, tiene que ceder, con tal de que él no vea para otro lado y busque lo que tú no le estas dando. Ese es el fracaso de muchos matrimonios, muchos matrimonios fracasan por eso, porque la mujer manipula mucho “¡ay, me duele la cabeza!” y aunque no le duela, pero no quiere nada porque no siempre la mujer está en sus días fértiles o en su ciclo de, de sexualidad. Y los hombres siempre están listos, ¡ellos!, pero la mujer puede caer en un vicio de esos y siempre rechazarlos (Entrevista, Ruth, Tijuana, 9 de enero de 2014).

Ahora, a pesar de que se considere que el acuerdo es lo que define lo que se puede hacer o no, sexualmente hablando, sí existen discursos normativos que llegan a ser diversos, ambiguos o contradictorios, inclusive entre los miembros del ministerio oficial. De esta forma, mientras el pastor de la iglesia señala una serie de prácticas que no están permitidas, el discurso de uno de los ministros diverge de este, dejando abierta una interpretación que permitiría ver como válido un espectro más amplio de actividades sexuales:

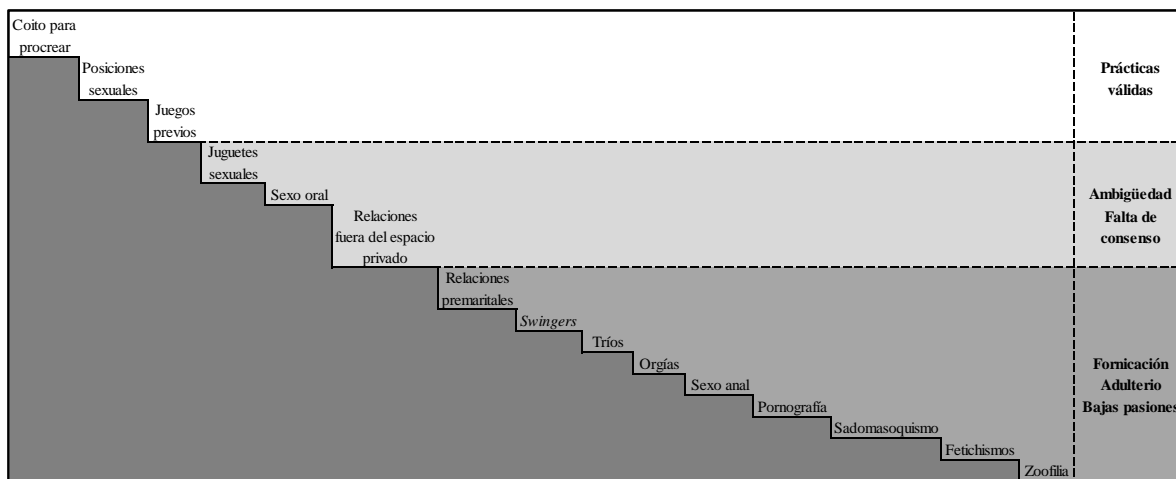
El sexo anal, el oral, son prácticas que no están permitidas, ahí no puedo decir “no lo hacen”, porque yo no estoy en su intimidad, pero es lo correcto, cosas que no se debe de hacer, los *swinger*, que son los intercambios de parejas, las orgías; inclusive el ver pornografía para poder tener sexo, el alimentar el morbo, porque sin duda hay pensamientos, pero una cosa es que tú tengas los pensamientos y otra cosa es que tú los ejecutes (Entrevista, Miguel [pastor], Tijuana, 16 de marzo de 2014).

Yo creo que la vida sexual de una pareja cristiana debe de ser como ellos quieran, como se pongan de acuerdo, yo como médico y como ministro, no recomiendo las relaciones sexuales anales porque anatómicamente el ano no está hecho para eso, está hecho para otra cosa. Cada orificio natural del cuerpo tiene su función. Y de ahí en fuera yo creo que se vale todo. Si quieren en la cocina, en la cocina, si quieren en el patio, en el patio, si quieren en el carro, en el carro, siempre y cuando no los agarre la policía. Yo creo que todo dentro del matrimonio, dice que nadie lo llame impuro, así dice la palabra de Dios [...] Si él arriba o ella abajo, es asunto de ellos. No estamos como la iglesia católica que decía que la posición del misionero nada más, ¡qué enfado! (Entrevista, Pablo, [ministro], Tijuana, 3 de febrero de 2014).

Esto, que puede interpretarse como diversidad o ambigüedad, se presenta también entre las creyentes, quienes ubican a diversas prácticas como válidas, entre estas el coito con fines de procreación, las distintas posiciones sexuales o los juegos previos; enseguida es posible identificar algunas actividades sobre las que no hay consenso, ya que son aceptadas por algunos mientras otros las rechazan, como el uso de juguetes sexuales, el sexo oral o las relaciones fuera del espacio privado; y por último, aquellas que se definen como fornicación,

adulterio o bajas pasiones, donde se incluye a las relaciones prematrimoniales, el sexo anal, la pornografía, los *swingers*, los tríos, las orgías, el sadomasoquismo, los fetichismos y la zoofilia.

En otras palabras, las feligreses ubican a los diversos actos en un sistema jerárquico de valor en el que, como señala Rubín, se les asigna distintas etiquetas de acuerdo con, por un lado, sus deseos y, por otro, su conocimiento sobre las recompensas y castigos que pueden recibir por parte del sistema de poder religioso. Por tanto, resulta esencial recalcar que aunque en el esquema que prosigue a este párrafo se está presentando la información en forma de tres agrupamientos generales, no todas las prácticas ubicadas dentro de la misma categoría son calificadas con el mismo valor, sino que es necesario entenderlas como organizadas a la imagen de una escalera en la que conforme se va descendiendo cada practica es considerada más “pecaminosa” o incorrecta, es decir, se trata de una jerarquización.



Cuadro 3.3. Clasificación jerárquica de prácticas sexuales según el valor atribuido en la Iglesia Apostólica

(Fuente: elaboración propia)

Respecto a las prácticas que se encuentran en una zona ambigua, sobre la que se muestra cierta reticencia, ésta parece relacionarse con la concepción que se tiene sobre el

cuerpo como producto divino, creado para cumplir ciertos fines con cada una de sus partes, es decir, se trata de una naturalización de los órganos corporales, de considerar que cada uno de estos está hecho únicamente para una función específica. Marcos, comenta un caso que ilustra esta cuestión, en específico sobre el sexo oral:

Alguien que se acercó conmigo y me dijo “¿sabes qué? mi pareja me pide que le haga sexo oral” dice “pero yo me siento mal con eso porque con mis labios alabo a Dios”. Pero estoy seguro de que habrá quien dice “bueno, pero el Señor dice o la escritura dice que en el matrimonio no hay quien lo limite”, pues. Entonces ahí es donde entran las diferencias ¿verdad? Y dices “bueno ¿pues qué te puede limitar?” Una de las cosas que creo que puede limitar es el Espíritu Santo, él te dice qué sí y qué no. Ahí depende también la obediencia porque a veces te dicen “no hagas esto” pero te vale y le entras; tiene que ver la cultura en la que hayas crecido, los valores que te hayan dado, porque a lo mejor a ti te dijeron o tú creciste con algo que te estuvieron enseñando, diciendo, por ejemplo, “el sexo anal es pecado, el sexo oral es pecado, tener ciertas posiciones son pecado”, pero en sí, bíblicamente, no encontramos nada que prohíba eso (Entrevista, Marcos [ministro], Tijuana, 19 de marzo de 2014).

Cabe cerrar este apartado señalando que la sexualidad de las apostólicas se desarrolla en un terreno ambiguo y lleno de indeterminaciones, puesto que por un lado se habla de la capacidad de llegar a acuerdos como la forma de conducirse en la vida sexual, pero por el otro, esto implica que se puede estar desarrollando lo que, desde la perspectiva de algunos líderes u otros creyentes, se ubica dentro de las conductas proscritas, lo que las podría llevar a una sanción. El carácter privado de las prácticas sexuales es lo que podría volver plausible el empleo de ciertas estrategias para alcanzar los fines propios, es decir, satisfacer los deseos sexuales de cada mujer. Sin embargo, como señala Bartky, el poder disciplinario no solo está fuera de éstas, sino también en sus cuerpos, no necesita ser visible porque “está en todos los lugares y en ninguno” (Bartky, *Op. Cit.*: 81).

### 3.2.3. Maternidad: “instruye al niño en su camino...”

La maternidad es, como el matrimonio, una experiencia central en la vida de las mujeres apostólicas. Al ser base de la familia, se considera parte del plan divino y las creyentes aluden a los relatos en que Dios usa su poder para dar hijos a personajes femeninos de la Biblia que eran en principio estériles, convirtiéndolas en madres de naciones y de profetas, como Sara (Génesis 17:15-22, 18:1-16, 21:1-7), Raquel (Génesis 29:31-35, 30:1-24, 35: 16-19), Ana (1

Samuel 1, 2:1-21) y Elisabet (Lucas 1). La mayor parte de las entrevistadas considera que ser madre es un privilegio pues los hijos son algo que se pone en sus manos como un reto para criarlos de la mejor forma posible y dejarles un legado, lo cual las desafía a ser mejores y aprender, además se habla del deseo de ser madre no como producto únicamente de su identidad cristiana, sino como algo “muy mexicano”:

Es bien importante porque es algo que se te pone en tus manos y tú quieres hacer lo mejor posible, tratas de ser la mejor mamá, que a veces no es fácil, menos cuando llegan los hijos a la adolescencia, que es cuando se trunca la comunicación y tienes que buscar miles de lados para poderles llegar y uno lo hace por amor. O sea, tú quieres el bienestar para tus hijos en todas las áreas (Entrevista, Fátima, Tijuana, 9 de septiembre de 2013).

Es muy importante, apostólica o no apostólica, como mexicanas, como mujer mexicana que queremos dejar un legado y transmitir nuestro conocimiento. Creo que es algo muy mexicano el querer ser mamás y pues si a eso le agregamos que le queremos dejar el legado de la religión pues es muy importante (Entrevista, Matilde, Tijuana, 10 de septiembre de 2013).

Aunque por un lado el discurso sobre la existencia de un instinto maternal innato, por el que “la mujer ya nace con ese sentido de que va a ser mamá algún día” y puede saber cuando sus vástagos están bien o intuir que las cosas andan mal, está bastante generalizado, entre las apostólicas también aparece la idea de que no todas las mujeres tienen este “instinto” y que es muy distinto tener un hijo que criarlo, por lo que para ser considerada una buena madre es necesario estar en comunicación con los hijos, darles confianza y seguridad, amarlos y saberlos proteger, preocuparse por su bienestar integral y ser disciplinada, ya que ella es su guía y quien lleva el rol principal en su instrucción –mientras del padre se requiere que sea un ejemplo que la refuerce-, lo cual puede encontrarse tanto en el texto bíblico, particularmente en los Proverbios, donde se conmina al hijo a que escuche y honre a su madre (Proverbios 1:8-9, 6:20, 20:20, 23:22-23, 28:24) y en la segunda epístola a Timoteo, donde Pablo honra a Eunice y a Loida, madre y abuela de Timoteo, quienes lograron transmitir su fe a este (2 Timoteo 1:3-5), como en lo que comentan las entrevistadas:

Específicamente hablando de una buena madre apostólica, pues una que enseñe la palabra de Dios en su casa, una que transmita el amor de Dios para sus hijos y que les dé a conocer a Dios, no la religión, que les dé a conocer a Dios, a sus hijos (Entrevista, Matilde, Tijuana, 10 de septiembre de 2013).

Es como la educadora porque los primeros años de vida la educación es más o menos en casa, ya que entras a la escuela la recibes ahí y yendo a la iglesia. Los primeros años de vida la mamá es la que enseña junto con el papá, pero creo que es como la mamá la que está mayor



parte del tiempo en la casa, se encarga de enseñarles a orar, que lean la Biblia, contarles historias, de llevarlos a la iglesia (Entrevista, Susana, Tijuana, 3 de septiembre de 2013).

Ahora, si bien la maternidad es vista como una bendición divina surgida del mandato de multiplicarse, hay una conciencia clara de que los cambios socioculturales y económicos vuelven indispensable repensar la forma en que se cumple esta disposición:

Dice la Biblia que los hijos son bendición de Jehová, pero yo encuentro en la Biblia que, por ejemplo, Raquel... Jacob tuvo 12 hijos pero fue con cuatro mujeres, no le hizo 12 hijos a una sola ¿verdad? Entonces ¿qué quiere decir esto? Pues que ellos, como eran gente rica, podían mantener 12, 13, 15, 20 hijos ¿verdad? En la iglesia no, no es un mandamiento que tengas que tener 12 hijos ¿verdad? Pero antes sí, la que tenía 12 hijos pues esa era bienaventurada, [...] Entonces, si la ciencia, lo que sea, inventaron eso para control de la natalidad, pues viene de Dios todo, porque si Dios no les permite, no lo hacen. Entonces tenemos que usar todo eso porque ahora ya la vida es bien diferente que antes. En aquel tiempo la mujer no trabajaba, la mujer se quedaba a cuidar a sus hijos, a mantenerlos con tortillas de harina y frijoles, lo que fuera, pero ahí estaba la mamá (Entrevista, Ruth, Tijuana, 9 de enero de 2014).

Aunque esta manera de pensar aparece en tanto en las mujeres mayores como en la menores, esto se presenta con mayor fuerza entre las representantes de la generación más joven. Así, el discurso apostólico aprueba y recomienda la planificación, aunque sin llegar a entrometerse en las decisiones de la pareja, e inclusive el pastor señala que institucionalmente se respeta –y se ha tratado de que la congregación también lo haga- a las parejas que deciden no tener hijos por dar prioridad a otros proyectos.

Ahora, mientras que el limitar la descendencia es aceptado, el tener mucha familia llega a ser mal visto, al grado de que se da “carrilla” a quienes lo hacen, especialmente si tienen una condición económica “humilde”, puesto que los factores principales que se considera que se deben tomar en cuenta al plantear el número de hijos a tener son, en primer lugar, el aspecto económico y después los proyectos de la pareja y su paciencia para atenderlos. Respecto al tema económico hay gran coincidencia en que tener muchos hijos para darles condiciones de vida precarias es irresponsable y puede llevar a una formación deficiente:

Sería irresponsable de su parte estar teniendo y teniendo y teniendo familia sin que tengas una estabilidad económica, que después lo vas a traer con nada ¿sí sabes? Los niños malcuidados, malcomidos, con decadencia en todas las cosas básicas que debería de tener un niño. Y lógicamente no iba a tener como buenos valores porque los papás no iban a estar tan bien, porque tienen que alimentar a un montón de hijos; iban a estar todos frustrados y los niños también iban a estar frustrados (Entrevista, Esperanza, Tijuana, 28 de enero de 2014).

En consecuencia, el empleo de métodos de anticoncepción está prácticamente generalizado entre las entrevistadas y la selección del anticonceptivo a utilizar se deja a decisión del matrimonio, según qué les funciona y se adapta mejor a sus cuerpos, especialmente de las mujeres, puesto que algunas refieren el rechazo de los hombres por usar un condón, aunque sí hay casos en que por cuestiones médicas el hombre es quien se cuida u opera. Por otro lado, la iglesia condena completamente la práctica del aborto, puesto que se cree que la vida inicia desde el momento de la concepción y con la unión del óvulo y el espermatozoide ya hay un ser creado, en este mismo sentido, también se manifiesta rechazo hacia el empleo de la píldora del día después, ya que se le considera abortiva.

De manera global se puede decir sobre la maternidad, que el discurso apostólico la define como una bendición, que da satisfacciones e implica retos y requiere que la mujer desarrolle ciertas características para que se considere que la ejerce correctamente, destacando entre ellas el ser transmisora del legado religioso y por tanto encargada de la reproducción sociocultural, papel para el que se especializa a las mujeres en el mundo patriarcal (Lagarde, 2005: 365).

Otro punto interesante es que las representaciones emergentes sobre la mujer como ser cuya misión primordial no tiene por qué ser la materna, ya que no en todas hay ese “instinto”, podría considerarse un incipiente paso para que se comiencen a derribar las ficciones que le asignan roles calificados de naturales, ahistóricos o eternos y que deje de ser definida en relación con los demás, como un *ser para otros*, sin embargo, esta representación parece ser siempre evocada cuando se habla de la otredad, de otras mujeres y no cuando las creyentes se refieren a sí mismas, excepto en unos pocos casos que se desarrollarán en el siguiente capítulo. Así mismo, aunque esta opción se hace presente en el discurso esto no es, por lo general, trasladable a la práctica.

### 3.2.4. Educación: “Aplica tu corazón a la enseñanza, y tus oídos a las palabras de sabiduría”

La educación secular es un tema del que la Biblia no hace mención específica, sin embargo, sí habla de la importancia de la instrucción y contiene una serie de elogios y prescripciones respecto a la enseñanza, la sabiduría, la ciencia y la inteligencia, ordenando que éstas se reciban antes que la plata, el oro o las piedras preciosas puesto que son mejores (Proverbios 8:10-12) y fue mediante ellas que Dios fundó la tierra, afirmó los cielos y dividió los abismos (Proverbios 3:19-20). Asimismo, como se señaló al hacer la caracterización de la mujer virtuosa y la mujer ramera, a la primera se le identifica como sabia, mientras que a la segunda como necia, insensata, simple e ignorante.

En ese sentido, la Iglesia Apostólica señala estar de acuerdo con que las mujeres se preparen, al igual que los hombres, hasta alcanzar niveles profesionales puesto que se considera que tienen los mismos derechos para realizar sus ambiciones, sus metas y sus sueños, y que la educación secular no está peleada con lo religioso. Sin embargo, aunque hay una insistencia del actual pastor respecto a este tema e inclusive los creyentes cuestionan a los jóvenes que no estudian, esto no siempre ha sido así, pues todavía en los años ochenta la educación se planteaba como innecesaria para la mujer y aún más que en la actualidad, el matrimonio se les inculcaba como la prioridad para su realización personal y su bienestar:

Ahorita las muchachas no buscan a alguien que viva, que este emigrado para que se puedan ir con él... ¡sí! porque antes eso era, fijate, un emigrado la tenía hecha porque se podía escoger la mujer, la muchacha que él quisiera ¿Por qué? Porque pues buscaban el bienestar, que las mantuvieran bien, ahora no, ahora ya este... yo me fijo, la más humildita ya está en la universidad, ya está en su prepa (Entrevista, Ruth, Tijuana, 9 de enero de 2014).

Así mismo, la educación era vista como un riesgo para la vida espiritual o la santidad de la creyente, pues en el caso de las jóvenes que no contaban con el apoyo económico de sus padres, estas tenían que trabajar y estudiar simultáneamente, por lo que disminuían su asistencia a las actividades religiosas, mientras en otros casos algunas profesiones que en ese tiempo se clasificaban como femeninas y en las que regularmente la mujer se subordinaba a un superior del sexo masculino se representaban como posible fuente de pecado:

Yo veía, por ejemplo, que las que estudiaban no iban a la iglesia, ni los domingos a veces porque tenían mucha tarea, las que tenían que trabajar y estudiar. Entonces yo hice una evaluación de mi vida, me sentía hasta cierto punto débil para poder yo... O sea, decía yo “¿Qué tal si me meto de lleno en el estudio y ya después ni voy a querer ir a la iglesia?” (Entrevista, Candelaria, Tijuana, 2 de enero de 2014).

Los padres no querían que fueran secretarias que porque iban a pecar con el jefe, esas eran las ideas de antes, entonces había que cuidarlas, había que protegerlas para que salieran puras de su casa. Digo, era bueno, pero en cierto modo era cierta ignorancia porque ¡oye! también el hombre puede meter la pata, pero eso ya se quitó, gracias a Dios, y ahora las mamás se preocupan porque sus hijas estudien (Entrevista, Ruth, Tijuana, 9 de enero de 2014).

Estas posturas estaban presentes, sin embargo, no eran regulaciones institucionalizadas, es decir, el estudiar una carrera no estaba prohibido, por lo que el perfil de los miembros de la congregación se fue transformando lentamente de ser una iglesia de migrantes a tener un mayor número de profesionistas a los que les interesaba que tanto sus hijos como sus hijas tuvieran una educación, pues además identificaban que los nuevos modelos económicos conducían a la carestía y los conocimientos básicos u oficios que anteriormente permitían llevar una vida digna ya no resultaban suficientes.

En este aspecto también es importante remarcar que la influencia que tuvieron ciertos aspectos del discurso feminista en un cambio del imaginario colectivo sobre las mujeres llegó a tocar los discursos de algunos miembros de la iglesia –y en especial de algunos líderes de la institución religiosa-, por lo que se comenzó a ver como aceptable la compaginación de distintos y nuevos roles para la mujer –como el ser esposa y profesionista simultáneamente, por ejemplo- lo que ha llevado a que la conyugalidad y las formas en que las parejas se relacionan sufran ciertas transformaciones, ya que mientras antes la manera de lograr el bienestar era seleccionando un “buen partido”, como señala Ruth al referirse a los hombres emigrados, en la actualidad ya existe la posibilidad de que las mujeres cuenten con sus propios recursos. A esto se sumó el que los mismos pastores comenzaran a formarse profesionalmente y así, actualmente ha comenzado a cuestionarse que se tengan líderes sin preparación y a otorgarle a la educación un nuevo significado que la sitúa como herramienta para ejercer los ministerios de la iglesia:

Es muy importante que la mujer se prepare ¿por qué? porque se supone que nosotros estamos aquí para traer a otros, entonces hay que procurar, si tú le vas a ir a hablar a un licenciado, sí es cierto que uno confía en la palabra de Dios y que Dios te va a dar palabra y te va a enseñar, vas a transmitir, a convencerlo, digamos así ¿no? Pero si estás mejor preparado puede servir mucho (Entrevista, Fátima, Tijuana, 9 de septiembre de 2013).

Es importante señalar, por último, que al definir a la educación como un instrumento de desarrollo en la iglesia, se abre una válvula de escape o alternativa para aquellas mujeres que después de dedicar varios años a su formación y trabajar fuera del hogar durante algún tiempo, dejan de lado su desarrollo profesional por dedicarse por entero a la maternidad, pues aunque el participar en los ministerios les da satisfacción y les permite sentirse útiles, esto les exige menos tiempo que un empleo asalariado; sin embargo esto también aumenta el porcentaje de trabajo femenino no remunerado y puede considerarse como una forma en que la mujer se constituye como *ser para otros*: el esposo, los hijos, la iglesia.

### 3.2.5. Trabajo: “busca lana y lino, y con voluntad trabaja con sus manos...”

La Biblia menciona a algunas mujeres que se desempeñaron en cargos públicos o realizados fuera del hogar, como Raquel, pastora de ovejas (Génesis 29:6-10), Débora, juez del pueblo de Israel (Jueces 4:4-5:31), Rut, quien espigaba los campos (Rut 2:2-4) o las profetisas María (Éxodo 15:20-21), Hulda (2 Reyes 22:14-20, 2 Crónicas 34:22-28) y Ana (Lucas 2:36-37); sin embargo, estas parecen ser excepciones, puesto que el resto de las labores que las mujeres desempeñan en las narraciones presentes en el texto sagrado son faenas que se pueden llevar a cabo en el espacio privado, como el de perfumadoras, cocineras, amasadoras, nodrizas, hiladoras y molineras. Esto se refleja en los elogios a la mujer virtuosa como una mujer laboriosa, a la que se alaba por buscar lana y lino y trabajar con sus manos (Proverbios 31:13).

El discurso apostólico sobre el trabajo femenino fuera del hogar es una cuestión en la que se reflejan con bastante claridad las luchas de poder por asignar los significados respecto a lo que debe ser una mujer y los roles que resulta más importante que ésta cumpla. En este aspecto es importante retomar lo que señala Scott respecto a la necesidad de ir más allá de la familia y el parentesco como fuentes exclusivas de la construcción del género ya que otras instituciones, como la economía y la política, también lo moldean (*Op. Cit.*: 290) y así, por ejemplo, la influencia de las luchas pro derechos humanos y la implantación de la perspectiva de género como política pública se vuelven visibles en la forma en que en el decir de las apostólicas el trabajar y desarrollarse profesionalmente es un derecho que las mujeres poseen

al igual que los hombres y en el hecho de que consideren que la cuestión salarial no debe depender del género sino de la pasión, la creatividad, el empeño y las ambiciones de cada persona.

Esta disputa se puede observar también en los significados asignados al trabajo femenino y las razones por las que se considera que es válido que la mujer desempeñe labores fuera de casa. Así, en las mujeres mayores, con pareja e hijos y en su mayoría con una formación básica, técnica o trunca, el trabajo tiene un carácter meramente instrumental. Para ellas, el trabajo surge como una necesidad, producto del mercado de trabajo, que muchas veces no permite que el sueldo del marido alcance para sostener a la familia como se desea, o en otros casos, este mismo mercado ofrece mejores posibilidades a la mujer que al hombre, o solo se las ofrece a ella. Esto se refleja en lo que comentan Alicia, viuda y madre de un hijo, cuyo marido trabajaba en los Estados Unidos y Ofelia, quien tiene tres hijos y cuyo esposo se desempeña como empleado de mantenimiento en la iglesia:

Mi esposo nunca me dejó trabajar, pues que me dedicara al hogar y a atender al niño y a él, nomás tuve uno. Y pues yo me acomodé, estaba muy bien, gracias a Dios no había necesidad, según yo, de que trabajara, de que yo trabajara, pero como te digo, ahorita hay veces que se llenan de hijos y no alcanza, entonces es necesario que la mujer... [trabaje] (Entrevista, Alicia, Tijuana, 9 de enero de 2014).

La necesidad económica, que ahorita no alcanza, yo en eso ando [...] yo quiero salir por necesidad, porque no me alcanza con lo que me dan, pero ahorita como estoy haciendo tamales y todo eso, ya es un extra... pequeñito, pero me ayuda (Entrevista, Ofelia, Tijuana, 8 de septiembre de 2013).

Las mujeres solteras o las casadas sin hijos ven en el trabajo otras posibilidades: se debe trabajar por elección y por gusto, por el placer de ser útil y porque es sano. Así mismo, el hecho de que todas ellas hayan completado estudios superiores o se encuentren en el proceso de ello las hace cuestionar la perspectiva tradicional del trabajo como fuente únicamente económica y plantearse la meta de continuar desarrollándose profesionalmente a pesar de su entrada en el matrimonio y la maternidad. Así, al cuestionarlas sobre si las mujeres deben trabajar fuera del hogar, Esperanza, de 26 años, con una carrera trunca en psicología y Susana, de 23, quien se encontraba a punto de titularse como psicóloga, responden:

Yo creo que sí. Y no tiene que ser una circunstancia en específico. Algunas veces la misma inestabilidad económica es la que las lleva a trabajar fuera del hogar, pero muchas veces es el simple placer de ser útil (Entrevista, Esperanza, Tijuana, 28 de enero de 2014).

Ya que lleguen los hijos yo creo que ya sería un reacomodo ¿no? Pero en lo personal a mí no me gustaría dejar de trabajar. Si estudié es por algo, o sea, no me quiero casar... estudiar, casarme y quedarme en casa ¿no? para eso me pesó estudiar cuatro años de mi carrera, más lo que pienso hacer después. Entonces yo creo que no, no debería de haber diferencia en cuanto quién debe ser el más estable (Entrevista, Susana, Tijuana, 3 de septiembre de 2013).

Ahora, mientras el trabajo femenino fuera del hogar comienza a ser aceptado inclusive por las mujeres que desarrollaron buena parte de su vida normadas por el primer discurso, la maternidad y, en una menor medida, el matrimonio siguen siendo elementos que tienen gran peso al momento de decidir formar parte o no de la esfera laboral puesto que, en primer lugar, se considera que Dios dotó a la mujer de ciertas características especiales por las que los hijos la necesitan más que al padre y, como se señaló en el apartado sobre maternidad, el rol de transmisora de las creencias y prácticas religiosas es fundamental dentro de la cultura apostólica por lo que la idea de que los niños puedan ser cuidados en una guardería o por los parientes es censurada ya que el proceso de socialización religiosa se vería en riesgo y; en segundo, no se piensa al varón como capaz de participar en las tareas domésticas equitativa y responsablemente, lo cual implicaría una doble jornada de trabajo para la mujer:

La mujer no tiene por qué estar zambutida en la casa haciendo tacos y tostadas [...] Desde luego que no debe olvidar tampoco que tiene su rol muy especial en casa. La mujer es indispensable, su cuidado, porque nosotras somos... Dios nos dotó de algo diferente al hombre, ¿por qué? porque la mujer tiene más calidez, los hijos necesitan el calor de la mamá, todo eso. Entonces, cuando la mujer que sabe y es inteligente para llevar una carrera y se organiza debidamente para tanto atender a sus hijos como atender a su carrera, pues tiene doble trabajo y bien pesado. El hombre no, el hombre llega y se quita los zapatos y se duerme y olvídase, él no sabe si hay ropa limpia... (Entrevista, Ruth, Tijuana, 9 de enero de 2014).

Esto lleva a que si se tiene la posibilidad de elegir y los motivantes para salir a trabajar no son solo económicos, se sopesen los beneficios y pérdidas que el empleo de la mujer implica, en otros casos que se opte por desempeñar labores dentro o cerca del espacio doméstico o, como ocurre con las más jóvenes, estudiar una carrera que les permita trabajar media jornada o establecer sus propios horarios. Finalmente, cabe señalar que la relación que se establece en esta cultura entre el trabajo y la maternidad es el lugar en el que se visibiliza con mayor claridad que la mujer apostólica también juega el rol de *ser para otros*, al colocar las necesidades, en este caso, de los hijos como prioritarias a las propias y con algunas explicaciones justificadoras como el señalar que estos necesitan más de la madre que del padre o que el varón es incapaz de poner atención a las necesidades domésticas, y las

decisiones y prácticas que acompañan a estos discursos, la maternidad se emplea como un mecanismo de violencia simbólica que perpetua la dominación.

#### A manera de cierre

El objetivo de este capítulo ha sido analizar el discurso apostólico sobre los distintos ejes de la femineidad, las formas en que estos son socializados por las mujeres y las representaciones en las que se originan. Al respecto de los procesos de socialización de los discursos fue posible identificar que la familia juega un papel central en este régimen disciplinario.

La importancia otorgada a la socialización de la doctrina y la disciplina religiosa como una responsabilidad de la familia y particularmente de la madre es tan grande que esto condiciona el ejercicio profesional de las mujeres, sus posibilidades de actualización en el aspecto educativo e inclusive en determinados casos la relación conyugal y la sexualidad de la pareja, es decir, el papel de transmisora del legado religioso es un eje central y definitivo para la mujer cuando ésta participa de la maternidad. Este, por supuesto, es un rol que las pentecostales comparten con las mujeres que forman parte de muchas otras culturas religiosas, lo que lleva a que diversas confesiones enfoquen sus estrategias de proselitismo hacia ellas, dado que “juegan un papel relevante en la transmisión, la conservación y la reproducción de valores culturales y religiosos” (Juárez y Ávila, 2007: 170), así como en la conversión de sus familiares.

En un segundo lugar respecto a su carácter socializador, se ubican los miembros de la congregación y la institución. Al ser la experiencia religiosa de carácter intenso, los discursos son incorporados por las mujeres de una forma que las lleva a convertirse en sus propios “sargentos del régimen disciplinario”. Los discursos tienen como origen una serie de representaciones sobre “buenas” y “malas” mujeres presentes a lo largo del texto sagrado, que son evocadas por las creyentes y entre las cuales ellas eligen con cuáles identificarse, a partir de éstas es que se construyen conceptos normativos que prescriben las conductas de las apostólicas.



Entre los ejes analizados, se considera al matrimonio como central para la construcción del género como relación social basada en las diferencias que distinguen a cada sexo en categorías mutuamente excluyentes que resultan en la opresión no solo de la mujer sino de ambos miembros de la pareja, puesto que les asigna roles preestablecidos de los que no es posible salir sin que esto, cuando menos socialmente hablando, resulte sancionable. La sexualidad, por su parte, permite ver que la práctica de ciertas actividades sexuales vuelve precarias las vidas de determinados sujetos como los solteros u homosexuales que tienen relaciones, pues en primer lugar su apetito o preferencia sexual no recibe el mismo valor que el de una pareja heterosexual casada y en segundo, al momento de desobedecer los mandatos sexuales, las o los transgresores pierden su derecho a mantener el estatus dentro de la congregación que hasta antes de ello habían mantenido.

La maternidad tiene el potencial para convertirse en un elemento para la transformación social, puesto que son las mujeres quienes tienen el rol de instruir a los nuevos cristianos en la cultura y sus contenidos, pero en cambio funciona como la mejor forma en que se reproducen la opresión y la violencia simbólica. La educación, si bien es posible decir que es una de las áreas en que más se ha avanzado y esto se refleja en la resignificación que se ha hecho de ella, se centra más que en la realización personal, en funcionar como una herramienta para la institución, lo que conlleva el riesgo de constituir, aún más, a la mujer en un *ser para otros*. En el discurso sobre el trabajo se visibiliza la influencia de factores externos a la organización religiosa y familiar, como la economía y la política, lo que ha llevado a las mujeres a repensar las posibilidades del trabajo fuera del hogar, sin embargo este se ve fuertemente condicionado por la maternidad y es la más clara muestra de el desempeño de la mujer apostólica como un *ser para otros*.

Finalmente cabe señalar que el matrimonio y la sexualidad son aquellos ejes en los que menos se ha modificado el discurso sobre el *deber ser* de las mujeres, lo cual refleja el interés de esta iglesia, y de las religiones patriarcales en general, por mantener un fuerte control sobre el cuerpo –sexuado– de las mujeres y el hecho de que, al aceptar y reproducir estos discursos, las mujeres contribuyen a su propia opresión y la de sus pares masculinos. Los discursos sobre la maternidad, la educación y el trabajo sí sufren, en cambio, lentas pero ya imparable transformaciones que se desarrollan en medio de un clima de lucha y tensión

por asignar sus significados, los cuales a veces resultan ambiguos, en otras ocasiones contradictorios y en algunas opuestos, y que se hacen presentes tanto en la prédica dada desde el altar, como en las enseñanzas impartidas en la escuela bíblica, en las conversaciones de las y los creyentes y en la vida cotidiana de las parejas.

## **CAPÍTULO IV. MÁS QUE EVAS Y MARÍAS: DE LA REPRODUCCIÓN A LA TRANSGRESIÓN EN LAS PRÁCTICAS DE FEMINIDAD**

El objetivo del presente capítulo es analizar las prácticas de feminidad de las mujeres apostólicas y su relación con el discurso de este grupo mediante la reproducción, resignificación, cuestionamiento o transgresión, las cuales se considera que se llevan a cabo en medio de relaciones de violencia simbólica -que incluyen el chisme, la crítica y el rechazo hacia quienes transgreden, por parte de las y los creyentes- y mediante estrategias empleadas por las mujeres para alcanzar determinados objetivos.

Para lograr tal propósito, en la primera sección, que consta de cinco partes, se da inicio identificando las generalidades respecto a la forma en que las mujeres experimentan cada uno de los ejes de feminidad trabajados que, en el caso de esta investigación se caracterizaron por estar fuertemente direccionados hacia la reproducción de los discursos – aunque no sin presentar ciertas contradicciones-, así como los casos excepcionales en los que se presentan resignificaciones, cuestionamientos y transgresiones. Finalmente en los dos apartados de la segunda sección se busca explicar la lógica del funcionamiento de la violencia simbólica y las estrategias presentes en el grupo.

### 4.1. La feminidad apostólica en carne y hueso: Evas, Marías, Saras, Rebecas y Magdalenas

#### 4.1.1. Matrimonio: El hombre, la cabeza... pero la mujer, el cuello

Si se intenta sintetizar cuál es el discurso apostólico sobre el matrimonio, es posible decir que este es significado como una relación complementaria entre un hombre y una mujer en la que se prescribe que el primero juegue el rol de líder de la pareja y proveedor económico, mientras que la mujer debe participar como cuidadora del hogar y apoyo del marido.

Si bien el discurso que señala que el hombre debe ser cabeza de la familia, sacerdote y mayordomo del hogar, y quien toma las decisiones, es mencionado –con ciertas variantes- por todas las mujeres, no siempre es de forma positiva y aprobatoria. Mientras que en las

mujeres casadas o viudas, se presenta una resignificación de este mandato, entre algunas recién casadas y solteras sí aparece un claro cuestionamiento de la forma en que tradicionalmente se considera que debe funcionar esta institución. Al respecto, Julia, de 48 años, casada y sin hijos, narra los comentarios surgidos en una plática de parejas en la iglesia:

Estaban hablando de la mujer sumisa... Y mucha gente malinterpreta esa palabra [...] Lo que pasa es que a nosotras como mujeres Dios nos enseña que el varón debe ser cabeza de la casa y debe de haber un mutuo entendimiento entre nosotros, comunicación, para llegar a acuerdos [...] Es tan claro lo que Dios nos dejó escrito, pero la gente no lee la palabra de Dios, entonces no entiende [...] y estaban diciendo algunas hermanas lo que quería decir: que “la mujer calle”, que “la mujer debe estar en la casa”. Y les dijo el hermano [el pastor] “hey, hey, hey, cálmense -llego el hermano y alzo la mano- ¿quién les dijo que la mujer es menos que el hombre? ¿Que no dice la palabra de Dios que todos somos iguales? Es cierto –dice- si el hombre trabaja, la esposa tiene una responsabilidad en su casa, pero que «¡tú no trabajas, te la pasas en la casa!», ¿Quién te dijo que no trabaja? ¿Quién te lava la ropa? ¿Quién te hace de comer para cuando llegues? ¿Quién batalla con los chamacos?, tan difíciles que están ahorita –dice-, yo creo que está más cansada que tú” (Entrevista, Julia, Tijuana, 12 de septiembre de 2013)

En esta situación, pues, se está haciendo una relectura de un verso bíblico que tradicionalmente había sido empleado para mantener a la mujer en la opresión, para tratar de mantenerla dentro del espacio privado y que ésta aceptara sin más cuestionamiento lo ordenado por el marido, y se le asigna un significado de igualdad a ambos miembros de la pareja<sup>42</sup>. Cabe destacar que el cambio que se presenta en el discurso de las mujeres está fuertemente influenciado –como se puede ver en el testimonio recién citado- por la transformación que está sufriendo el discurso institucional, representado en voz del pastor pues, como se señaló en algún momento de este texto, con los cambios de liderazgo se modifica la forma de interpretar la doctrina y la disciplina y su aplicación en la vida cotidiana.

Entre algunas de las mujeres solteras que conforman la más joven generación es posible hablar de un cuestionamiento del estado de las cosas, en las que se describe al discurso oficial como machista, dado que no considera a la mujer plenamente, no le otorga

---

<sup>42</sup> Como se ha mencionado anteriormente en este texto, las asimetrías de poder se pueden presentar tanto en los aspectos simbólicos como en los materiales, por lo que al hablar de igualdad en este punto se hace referencia únicamente al aspecto simbólico. Por tanto, aunque en el área material, sea el varón quien produzca el sustento económico al salir a la esfera pública para desempeñar un trabajo remunerado, aquí el pastor está instando a los esposos solo a otorgar un valor simbólico al trabajo doméstico femenino y no un valor material –que para ser clasificado así tendría que traducirse en una remuneración económica-, lo cual tradicionalmente no se le otorga, si se compara con el trabajo masculino, en la misma medida que a este último.

voz ni voto, ni dirige su mensaje hacia ella, aun cuando puede ocupar en ocasiones un rol idéntico al del hombre:

Lo que me han enseñado dentro de la iglesia es eso, que la mujer siempre la están relegando, ahora sí que como escopeta, “cargada y en el rincón”, que no tiene voz, que no tiene voto y en la iglesia también hay hombres muy machistas que dicen, que se agarran con la parte de la Biblia “la mujer calle en la congregación” y la quieren aplicar en la casa y en la vida diaria y... es lo que a mí me han enseñado, no lo hago, no lo respeto, en muchas formas, pero eso es lo que a mí me han enseñado (Entrevista, Daniela, Tijuana, 4 de febrero de 2014).

Yo considero que nuestra iglesia sí es un poco... como marca mucho la línea de qué rol tiene que tener el hombre y qué rol tiene que tener la mujer y sí considero que son como demasiado machistas, pues en cuanto a la casa y todo eso, pues se supone que el mayordomo o que la mayordomía de la casa la debe tener el hombre, claro que ya ahorita pues hay muchas familias en donde no está el hombre, las hermanas son solteras y todo eso, pero aun así en la iglesia lo siguen predicando hacia el hombre, no tienen esa, como esa libertad todavía de decir como “ustedes pueden ser” (Entrevista, Beatriz, Tijuana, 23 de enero de 2014).

Ahora, es posible también encontrar otra forma de resignificación. Cuando se hacía mención en el discurso respecto al hombre como cabeza, se señaló en algunas ocasiones que dentro de este orden, la mujer es el cuello, es decir, se considera importante porque sin ella el matrimonio se cae, aunque no es posible dejar de señalar que si se parte de la imagen cabeza-cuello, jerárquicamente la mujer está debajo. Esto se refleja también en que a ésta se le asigne el rol de “apoyo”, “ayuda”, “complemento”, pero mientras que ésta es la lectura más clásica, una de las jóvenes, quien recién contrajo matrimonio, habla de esta metáfora con una visión distinta: “se supone que el hombre es la cabeza de la casa, es el sacerdote de la casa, él es el que toma las decisiones pero la parte importante aquí es que la mujer es el cuello. Entonces uno puede dar opciones y uno si es muy inteligente, pues sabe hacer lo que uno quiere” (Entrevista, Esperanza, Tijuana, 28 de enero de 2014).

En otras palabras, en el discurso de Esperanza, el definirse como “cuello” es ocupar una posición de “bajo perfil”, aparentemente subordinado, en la que no se ostenta el poder, pero este se ejerce mediante una sutileza empleada como estrategia para lograr lo que la mujer desea. Esto resulta acorde con lo que señala De Certeau, quien habla de las estrategias como “mañas sutiles”, que navegan entre las reglas y saben utilizarlas y compensar en la negociación (De Certeau, *Op. Cit.*: 62).

Esto es en cuanto a la posición simbólica de ambos miembros de la pareja se refiere, cabe señalar que estas posiciones se materializan en aspectos como la división de las tareas

domésticas o la definición del miembro de la pareja que se desempeña como proveedor. Sin embargo, esto último será desarrollado de manera amplia en el apartado sobre trabajo, por lo que aquí solo se analizará el primero de los dos temas. Al respecto de esto, los arreglos resultan bastante diversos, de las siete mujeres casadas, tres señalan que sus maridos participan de forma equitativa en los quehaceres domésticos: una de ellas es la que tiene menor tiempo de matrimonio, otra, la que forma parte de la pareja sin hijos y la tercera, de aproximadamente 20 años de casada.

El resto de las mujeres, señalaron la falta de participación de sus esposos, adjudicándolo a que su trabajo como jornaleros, como administradores de un negocio propio o que su carácter de *commuters*<sup>43</sup> los hacía o hace estar ausentes del espacio doméstico por lo menos la mitad del día. Aunque en esta área no es posible señalar que la cuestión generacional tenga una influencia preponderante, pues las mujeres más jóvenes no han vivido la experiencia del matrimonio en su mayoría y esto no permite la comparación entre unas y otras, sí parece haber un cambio entre el grupo de las mujeres mayores y el intermedio, dado que en este último ya hay algunos señalamientos respecto a que los maridos participan en las labores domésticas, si bien no es en todos los casos.

El aspecto que puede resultar determinante en la participación masculina es la forma en que estos desempeñan su rol como proveedor, puesto que mientras que en los casos en que el hombre es el único encargado de la economía del hogar, las tareas que este lleva a cabo en casa son mínimas, esto cambia cuando estos tienen empleos de tiempo parcial o llega el momento de su jubilación. En todo caso, el que un hombre realice labores domésticas sigue siendo considerado una ayuda hacia la mujer, como ocurre también cuando ésta trabaja fuera del hogar, lo cual es visto como un apoyo hacia el marido. En otros términos, la división sexual del trabajo no ha llegado a transformarse por completo, sino que simplemente se ha flexibilizado tomando como referencia las necesidades que surgen del contexto actual.

Cabe señalar aquí que el espacio laboral fronterizo parece jugar cierto papel en las dinámicas domésticas, ya que en tres de estos cuatro casos los hombres han trabajado en Estados Unidos, aunque entre una de las parejas en que el hombre sí interviene en las tareas

---

<sup>43</sup> Este término hace referencia a aquellas personas que viajan de manera regular entre su lugar de residencia y su lugar de trabajo, en este caso, entre México y Estados Unidos.

del hogar este también laboraba en ‘el otro lado’, por lo que no es posible elaborar conclusiones definitivas al respecto. Entre estas últimas mujeres, una de ellas, de 62 años, explica la forma en que ella ha conseguido que su marido participe en ciertas labores:

Tú ganas más por la buena con ellos. Si, por ejemplo, tú una noche te portaste excelente con ellos, hablando íntimamente, logras más a veces que “¡ay, tú nunca me ayudas y me dejas sola!”. Al menos yo, cuando quiero algo, una ayuda, le hago así como que no queriendo la cosa, “¡ay! ¿Me ayudas con algo? es que tengo que ir a fulana parte y no me va a alcanzar el tiempo ¿por qué no me ayudas a lavar los platos rapidito?”, “ah, sí, hija, ahorita” y se pone y me ayuda. Se gana uno más así que decirle “mira, tu rol va a ser este”, ¡olvídate! Ellos no aceptan eso. Al menos el mío no, pero si tú le dices, por eso somos mujeres porque somos bien... “si tú me ayudas en esto, yo te voy a ayudar en eso”, como un trato de negocios, un intercambio, eso es como a mí me funciona (Entrevista, Ruth, Tijuana, 9 de enero de 2014).

Aunque este actuar es una estrategia que se podría equiparar a lo que Esperanza señalaba sobre la mujer como “cuello” del hombre, que permite manejarlo sutilmente, mediante mañas e inteligencia, es imposible pasar por alto el hecho de que refuerza la violencia simbólica, pues reconoce el principio de que una de las pocas formas en que la mujer puede conseguir lo que quiere es jugando el papel de seductora que históricamente le ha asignado el patriarcado y por el que, simultáneamente, la ha condenado, además de que reconoce la división sexual del trabajo organizada en torno a esferas mutuamente excluyentes sobre la que toma forma la desigualdad, lo cual lleva a la siguiente pregunta abierta con la que se finaliza este apartado: ¿las estrategias que emplean las mujeres en el matrimonio solo aparentan ser subordinadas para conseguir lo que quieren o son realmente subordinadas?

#### 4.1.2. Sexualidad: Entre el temor de Dios y los “amigos con derechos”

En el discurso apostólico, si bien se habla de que la sexualidad dentro del matrimonio debe decidirse por acuerdos de la pareja y teniendo “temor de Dios”, las únicas actividades ubicadas dentro de una zona “segura” en la escala, es decir, que no conllevan ningún riesgo de ser sancionada al practicarlas, son aquellas con fines reproductivos y las que emplean solamente el propio cuerpo. En el periodo de noviazgo o soltería, por otra parte, hay una proscripción de todo exceso en el contacto físico, aquí más concretamente es posible ubicar a los besos apasionados, el “manoseo” y el coito.

Al respecto de la sexualidad en el noviazgo, las mujeres mayores emplean diversos términos para describir cómo fueron sus relaciones -una de ellas señala que era “niña buena”, otra habla de que el suyo fue un “noviazgo cristiano tradicional” y una más menciona que su novio nunca la puso “al rojo vivo”-, todos ellos para señalar que no transgredieron la norma de preservar su virginidad hasta el matrimonio. Entre las doce entrevistadas, únicamente una señaló no haber llegado virgen, dado que durante una parte de su juventud dejó de asistir a la iglesia y mantuvo relaciones con un novio no creyente, sin embargo aún no se bautizaba ni era miembro de la iglesia, por lo que no se podría hablar de ello como una transgresión, pues en esos momentos no se adhería al sistema de creencias y prácticas apostólico.

Dos mujeres, por otra parte, han tenido noviazgos con no creyentes estando ya bautizadas, estos casos sí pueden ser identificados como transgresiones, ya que la denominación prohíbe las relaciones con personas no conversas. Estas relaciones son recordadas por las entrevistadas como difíciles, puesto que al no contar con el mismo sistema de creencias que ellas, los jóvenes les pedían que actuaran de formas que ellas consideraban inadecuadas o intentaban sobrepasarse sexualmente. Candelaria relata sobre su experiencia de noviazgo con un joven no apostólico: “Una vez me lo cachetee ¿pues por qué ha de ser? Porque se vuelven pulpos [...] Le decía « yo no quisiera faltar delante de Dios, porque para mí si es fuera del matrimonio es un pecado»” (Entrevista, Candelaria, Tijuana, 2 de enero de 2014).

Entre dos de las mujeres jóvenes, aparece una forma distinta a la que usa el resto de las entrevistadas para hablar de sus noviazgos, puesto que señalan haber tenido novios “formales” y “no formales”, así como “amigovios” o “amigos con derechos”<sup>44</sup>, con quienes un día podían besarse y al siguiente desconocerse. Aunque esta forma de actuar resulta hasta cierto punto contrario a la normatividad, ellas comentan haber llegado únicamente a “segunda base” (el “agasajo”, los juegos eróticos), pero a diferencia del resto, señalan que muchos de estos jóvenes intentaron que tuvieran relaciones con ellos, sin haberlo logrado. A la distancia estas prácticas son resignificadas, y se ven desde dos perspectivas distintas, la primera, de

---

<sup>44</sup> Estas dos expresiones fueron empleadas por las mismas jóvenes al pedirles que explicaran con mayor claridad cuál era la diferencia entre tener un novio “formal” e “informal”. Cabe señalar que aunque en términos coloquiales los “derechos” de estos “amigos” suelen ser de carácter sexual e incluir muchas veces el coito, las dos jóvenes dejaron en claro que no llegaron más allá de los juegos eróticos como las caricias o “manoseos” con ellos.



arrepentimiento ante el pasado, tanto por el hecho de dañar a otras personas que siguieron su ejemplo y a quienes les fue peor, como el de haber perdido la oportunidad de que los hombres las vieran diferente, es decir, de haber adquirido el capital social y simbólico que Bourdieu describe como producto de una buena reputación sexual y, la segunda, significa a las prácticas realizadas con estos jóvenes como experiencias acumuladas que resultan útiles y se pueden emplear en la vida conyugal:

Otra de las cosas que sí me arrepiento de mi persona dentro de la iglesia ¡ay! Mi conducta con los hombres, haz de cuenta como “¡ay, si hubiera sido un poquito más recatada tal vez me hubieran tomado más en serio!” o así, pero también pienso “ay, ya, lo hecho, hecho está” (Entrevista, Esperanza, Tijuana, 28 de enero de 2014).

Es que no manches. Y la neta las experiencias que te quedan y ya cuando llegas al matrimonio de repente así como “ay, voy a hacer esto que hacía con fulano”, pero no digo que lo hacía con fulano, entonces nadie sabe, nadie supo, pero fue algo que aprendí con fulano ¿sí sabes? Entonces ahorita que agradezca lo que aprendí (*Ibid.*).

Con la presencia de estos sentimientos contradictorios que quedan en la mujer después de haber realizado actos transgresores es posible identificar la forma en que, a pesar de que no se haya recibido ninguna sanción por parte de la institución, está presente la culpa<sup>45</sup>, lo cual refleja la interiorización de los mandatos de género instituidos y la presencia de relaciones de violencia simbólica, las cuales operan, en este caso, mediante el reconocimiento de cuando menos dos principios simbólicos compartidos por los apostólicos: primero, que una mujer que se comporta recatadamente es valorada de forma mucho más positiva por los hombres que una que no lo hace y, segundo, que el buen testimonio<sup>46</sup> es importante, ya que cualquier acción propia tiene repercusiones en las acciones de quienes rodean a la creyente.

---

<sup>45</sup> Aunque esta es una cuestión que no puede generalizarse, puesto que entre las entrevistadas, dos de las mujeres muestran cierta convicción cuando practican conductas que pueden calificarse de transgresoras, sí ocurre en buena parte de los casos y la culpa se manifiesta de distintas maneras como el pensar en situaciones hipotéticas en las que, de no haber transgredido, la conducta de las mujeres habría sido valorada de forma mucho más positiva por los hombres; el considerar incuestionables las normas emanadas de los pasajes bíblicos a pesar de que el sentido común surgido de cierta práctica las lleve a transgredir constantemente y por tanto autodevaluarse por no lograr cumplir con lo establecido o el experimentar situaciones en las que se sienten directamente llamadas por Dios a enmendar una conducta errónea. Lo que parece hacer una diferencia en el caso de las dos mujeres mencionadas es una cuestión de capital cultural, tanto institucionalizado (adquirido formalmente mediante una formación en teología) como incorporado de manera informal a través de la conversación y el cuestionamiento de las normas a otros creyentes.

<sup>46</sup> Tener un buen testimonio se refiere a vivir de acuerdo a las enseñanzas de Jesucristo y dar ejemplo mediante sus buenas obras a los demás, tanto a quienes forman parte de la misma iglesia, como a los que se encuentran fuera de ella ya que, partiendo de Mateo 5:14-16, los creyentes se consideran la “luz del mundo” y, por tanto, su luz debe iluminar y guiar a todos los hombres.

Ahora, respecto a la sexualidad dentro del matrimonio, se puede decir que entre las casadas, la mayor parte reproduce el discurso señalado al inicio del apartado. Aunque según la respuesta de los dos ministros entrevistados, no hay nada en la Biblia que condene ciertas prácticas, únicamente una de las entrevistadas, casada por 18 años, declaró haber estado experimentando recientemente con una actividad como el sexo oral, ya que considera que la satisfacción sexual es uno de los aspectos importantes para que un matrimonio no se venga abajo:

Como, por ejemplo, el sexo oral, que supuestamente lo tienen dentro de algo... Yo lo he experimentado, no te voy a echar mentiras, sí lo experimentado, no he leído en la Biblia si dice que no, no he descubierto nada. Pero como yo conozco a mi esposo, cómo es él, pues llegamos hasta cierto punto nada más [...] Entonces es mi esposo, que he estado mucho tiempo con él y buscamos la manera y él pues me pregunta qué es lo que me satisface, qué es lo que tiene que hacer, yo le digo, ¡pues es mi esposo! Así es nuestra relación, algo muy bonito que puede ir mejorando (Entrevista, Julia, Tijuana, 12 de septiembre de 2013).

Al respecto del rechazo de esta actividad sexual, hay quienes señalan que “Dios hizo cada cosa para cada cosa”, pero también manifiestan una aversión que tiene un origen simplemente personal, es decir, su pareja lo intentó y a ellas no les agradó; otras, por su parte, aunque han recibido pláticas en las que se les mencionó que no era incorrecta, consultaron a alguien más que les dio la opinión contraria y, por tanto, no lo pusieron en práctica.

Sobresale también que una de las entrevistadas, de 26 años, comente que entre las jóvenes casadas, un poco mayores que ella y con toda su vida en la iglesia, el emplear juguetes sexuales y hablar sobre ello con sus amigas resulta completamente normal. Asimismo, ella señala no tener tabús respecto al sexo y manifiesta el deseo de adquirir un vibrador para compartirlo con su esposo, lo cual puede, entonces, ser un signo más de un cambio generacional: “yo siento que las mujeres están muy reprimidas en la iglesia, por lo menos a mí sí me gusta vivir mi sexualidad así como bien, a todo [...] hablamos muy bien mi esposo y yo antes de casarnos, le dije «¿sabes qué? yo no tengo tabús, no es como que esto no lo puedo hacer y esto sí lo puedo hacer»” (Entrevista, Esperanza, Tijuana, 28 de enero de 2014).

Sin embargo, todas las entrevistadas ponen límites para decidir hasta qué posición en la escala de valor asignada a las prácticas sexuales van a llegar. Así, la afirmación anterior de la entrevistada se refiere únicamente a las actividades sexuales que se dan dentro del

matrimonio, puesto que aunque ella comenta que una de sus fantasías sexuales es tener relaciones con su esposo y una tercera persona, también señala que no está dispuesta a llevarla a cabo pues lo considera un pecado:

Yo siempre le digo a mi esposo “a mí me gustaría como hacerlo contigo y con alguien más” Y él así como “ay, estás bien loca”, pero yo siempre he tenido como esa fantasía. Claro que por lo mismo de la iglesia me da mucho miedo, digo como “esto es un pecado, no voy a estar con alguien que no sea mi esposo” [...] Pero en ese tipo de cosas, orgías, los dobles o algo así, no me atrevería a entrar más que nada por lo que dice la Biblia, que el adulterio pues es pecado, la fornicación es pecado. Pero de que sí lo pienso, sí lo pienso (*Ídem*).

Así, el análisis de lo que se practica y lo que no se practica entre las apostólicas, deja claro que el acuerdo de pareja no es en la realidad más allá de los discursos lo que norma la vida sexual matrimonial, sino que las escalas de valor construidas mediante el consenso y el conflicto tienen fuertes repercusiones en la vida privada que, a pesar de ser privada, siempre tiene algo de social debido a la incorporación de los mandatos que convierte a las mujeres en sus propios sargentos, o lo que Foucault definiría como el modelo panóptico<sup>47</sup>. Por último, cabe desatacar la forma en que diversas interpretaciones del texto sagrado y la práctica religiosa (“no me gusta el sexo oral porque con mi boca alabo a Dios”, “la Biblia no menciona ningún pasaje que prohíba el sexo oral”...) se emplean para intentar legitimar preferencias que en algunos casos pueden tener orígenes meramente subjetivos.

---

<sup>47</sup> El panóptico es una figura arquitectónica en forma de anillo con una torre central, anchas ventanas y una construcción periférica dividida en celdas que constan de una ventana que da hacia el interior y permite ser observado por un guardia, así como otra exterior que permite la entrada de luz, con lo que se emplea a la visibilidad como una trampa, pues el detenido puede ser visto sin ver y así entra en “un estado consciente y permanente de visibilidad que garantiza el funcionamiento automático del poder” (Foucault, 2002: 204). En consecuencia, este aparato permite que “la vigilancia sea permanente en sus efectos incluso si es discontinua en su acción” (*Ídem*), por lo que la relación de poder es independiente de quien la ejerce ya que los detenidos interiorizan esta dinámica y son portadores de ella y, al estar sometidos y saberlo, reproducen por su propia cuenta las coacciones del poder, ejecutando simultáneamente los papeles de vigilado y vigilante. En este sentido es que resulta posible hablar de panoptismo como una forma de control social que se da cuando las mujeres apostólicas autorregulan sus prácticas aun al encontrarse dentro del espacio privado en el cual no pueden ser observadas.

#### 4.1.3. Maternidad: los hijos que no fueron

La maternidad en el discurso apostólico es descrita como una bendición cuya buena ejecución vuelve necesario el desarrollo de ciertas características, entre ellas el ser una buena transmisora del legado religioso. Al respecto de su representación se puede hablar de que se está presentando una transición en la que ésta comienza a dejar de ser vista como algo “innato” y hay cierta apertura, tanto por parte de algunas de las autoridades como de ciertas creyentes, hacia la posibilidad de que una mujer decida no ser madre.

Entre las entrevistadas, cinco mujeres han sido madres y, aunque todas ellas manifestaron haber deseado un número mayor de hijos, procrearon entre uno y tres, esto, en todos los casos por causas médicas: tres de ellas, sufrieron abortos involuntarios, la cuarta preeclampsia y la quinta una negligencia médica que dañó sus órganos reproductivos. Entre el resto de las mujeres que se encuentran en edad reproductiva, cuatro señalaron su deseo de llegar a ser madres, aunque la joven recién casada y aquella que estaba a punto de contraer matrimonio explicaron también su deseo de esperar un tiempo antes de ello para poder disfrutar de su matrimonio y llevar a cabo algunos planes personales como, en uno de los casos, el emigrar hacia Estados Unidos. El número de hijos deseados sigue siendo alto -de los tres a los seis- pues, aunque han recibido el consejo de tener menos descendencia, las mujeres consideran que pueden llegar a alcanzar la estabilidad económica necesaria para ello.

Únicamente una joven, la menor de todas las entrevistadas, de 18 años, mencionó que no le atrae mucho la idea de tener hijos, aunque señala que “todo está diseñado específicamente para que la mujer tenga hijos” y piensa que es posible que de cualquier forma termine teniéndolos. Algo interesante es que ella indica que este cuestionamiento sobre el propio “instinto” materno se lo están haciendo más jóvenes de su generación:

En la Biblia se establece que antes pues se supone que las madres... ser madre era como... no obligatorio, pero como lo más anhelado, era como “ay, si no tienes hijos, eres como una vergüenza” y luego tenían muchos hijos. Así que ahorita no hay muchas personas que quieran tener muchos hijos y, por lo que he oído, hay muchas de mi generación, hay muchas muchachas que no, que no están como tan anhelando tener un hijo. Así que eso ha cambiado mucho a lo que se ha visto antes, que se anhelaba casi por obligación tener un hijo. Ahorita ya no es tanto como antes (Entrevista, Paloma, Tijuana, 14 de octubre de 2013).

Así pues, aunque entre el resto de las entrevistadas no hubo mayores alusiones al respecto, que permitan afirmar esto con certeza, lo que Paloma señala es la creciente aparición de un cuestionamiento personal por parte de las jóvenes respecto a su propio deseo de ser madres y de que ésta sea su forma primordial de realización como mujeres lo que, de ser así, podría pensarse hipotéticamente como un paso importante en la transformación de la constitución tradicional de la identidad femenina como una expresión del *ser para –y de-otros* y como transmisoras del orden establecido a la siguiente generación.

Ahora, cabe mencionar que se presentaron dos casos de mujeres que ya no se encuentran en edad reproductiva, quienes no llegaron a ser madres, una de ellas debido a que su pareja es estéril y la otra por no haber contraído matrimonio hasta el momento, a sus 63 años. Lo que interesa de estos dos casos son los argumentos empleados para resignificar el hecho de no haber experimentado la maternidad. Al respecto del primer caso, Julia relata su experiencia, de la cual destaca que al haber recibido una completa aceptación por parte de su cónyuge aunque ella sufría de epilepsia, ella decidió aceptar a su marido conociendo la probabilidad de que su deseo de llegar a ser madre no se realizara:

Y como yo siempre lo desee, hubo una etapa que yo lloraba y Chuy también llegó a llorar conmigo. Y yo le dije: “no, amor...”. Fíjate que uno de los puntos más importantes que yo acepté a Chuy en mi vida y que me llenó completamente fue eso, que él fue tan sincero conmigo. Yo le hablé del problema de la enfermedad que yo tenía y él dijo que él me iba a amar en las buenas o en las malas, con enfermedad o sin enfermedad. Eso me tocó, me llenó, porque es un punto muy bonito, muy importante, que no cualquiera lo hace. Y me encantó que el fuera sincero sobre eso desde el principio y eso nos unió más (Entrevista, Julia, Tijuana, 12 de septiembre de 2013).

Así, en este caso la pareja realiza una negociación en la que su performatividad genérica no les permite cumplir con el ideal requerido de ser una pareja procreadora, sin embargo, el reconocimiento otorgado a la manera en que performan su género descansa en que estos conciben a su matrimonio como una forma de complementarse el uno al otro a pesar de sus enfermedades o, en realidad, a partir de éstas.

En el segundo ejemplo, el significado respecto a la ausencia de la maternidad se construye en relación con la experiencia materna de alguien más, en este caso, la hermana de la entrevistada, cuyo hijo consumió drogas durante cierta etapa de su vida:

A veces, por ejemplo, los hijos duelen mucho, lastiman mucho. Entonces... yo te hablo por la relación de mi hermana con su hijo, porque a mí su hijo me dolió mucho, me ha dolido mucho y aunque es mi sobrino me ha dolido. Entonces yo, cuando más me dolía decía “gracias a Dios que yo no tuve hijos”, porque no, no me veo en ese sufrimiento. Entonces te digo que he aprendido que lo que Dios me ha dado, o sea, yo soy feliz (Entrevista, Candelaria, Tijuana, 2 de enero de 2014).

Así, es posible decir que mientras entre quienes ya son madres o están casadas, los principios simbólicos de la maternidad como forma de realización femenina siguen siendo importantes, dentro de la misma iglesia surgen nuevos discursos para legitimar estas posiciones alternas, en las que la explicación de las formas en que se ejerce la feminidad es de carácter religioso. La “voluntad de Dios”, por ejemplo, es empleada para situar la propia posición dentro del orden de significados sagrados y profanos y, como señala Berger, en su función de *nomos*, esto permite que quien acepta y se apropia de la teodicea presente en el orden social en el que se ubica, se vea “a sí mismo «correctamente», es decir, dentro de las coordenadas de realidad definidas por su sociedad” (Berger, *Op. Cit.*: 72).

#### 4.1.4. Educación: de obstáculo a herramienta para la práctica religiosa

El discurso sobre la educación presente en la iglesia apostólica ha sufrido importantes transformaciones. Como se pudo ver en el capítulo anterior, de haber sido considerada un peligro para los roles considerados tradicionalmente femeninos y la vida espiritual de las mujeres, ha pasado a ocupar una posición privilegiada dentro de la visión de la iglesia, pues se le define como una herramienta para ganar almas para el evangelio y ejercer los ministerios dentro de la iglesia.

Ahora, cabe señalar que aun entre las apostólicas de más de 60 años fue posible encontrar mujeres que, aunque no una profesión, sí habían estudiado carreras técnicas como secretariado, enfermería o enseñanza musical. Entre las mujeres de edad media, mayores de 30 años, una cursó enfermería y dos estudiaron a nivel licenciatura, una de ellas la finalizó y cursó una segunda carrera, mientras que la otra la truncó y en la actualidad manifiesta deseos de volver a estudiar. Las cinco mujeres más jóvenes, cursan estudios profesionales actualmente, han decidido mantenerlos en pausa durante algún tiempo o se encuentran en el

proceso de ingresar a la universidad, y una de ellas se graduó aproximadamente hace dos años y se encuentra ejerciendo su carrera. De las doce entrevistadas, dos únicamente alcanzaron el nivel básico; al respecto éstas mencionan que aunque no se prohibía que las mujeres siguieran estudiando, tampoco era algo que se fomentara o en lo que los padres insistieran.

Cabe recalcar que entre las carreras elegidas destacan la psicología -profesión seleccionada por tres de las entrevistadas<sup>48</sup>- y la enfermería con dos; y con un solo caso: odontología, educación especial, comercio, teología, trabajo social, enseñanza musical y secretariado. Como puede observarse, se trata –tal vez con excepción de la teología- de carreras que históricamente han sido consideradas femeninas, que requieren que quien la ejerce se desempeñe como cuidadora o instructora y que son una extensión de los roles que tradicionalmente se le han asignado a las mujeres dentro de la división sexual del trabajo. Por ello, llama la atención el caso de Susana, quien durante su proceso de ingreso a la universidad tuvo algunos conflictos, particularmente con su padre, pues este consideraba que seleccionar como profesión la psicología podía ser mal visto en la iglesia o alejar a su hija de su fe:

Ya que entré a la universidad, te digo, como que mi papá siempre hablándome, me dice “pues tú siempre está consciente de lo que creíste, que nada de esto que vienes a informarte o de esto que vayas a aprender en la escuela te vaya a mover. Tú siempre está confiada en Dios y nunca te olvides de él, no permitas que nada de lo que veas, vayas a ver ahí, vaya a ser un impedimento para ti” (Entrevista, Susana, Tijuana, 3 de septiembre de 2013).

A este descrédito, la joven comenta que se sumó el cuestionamiento respecto a la utilidad de la psicología, que escuchó varias veces en las predicaciones del pastor. Sin embargo, ella siempre consideró que su futura profesión no era contraria a sus creencias religiosas y desde el inicio de su carrera prometió a Dios que si él le permitía estudiar lo que quería, ella pondría sus conocimientos a su servicio. Así, durante el transcurso de sus estudios se esforzó en lo posible por mostrar a sus padres que su carrera no era una amenaza para su religión, hasta convencerlos, y de igual manera ocurrió en la congregación, donde ha dado terapia y le han pedido también que aplique pruebas psicológicas de personalidad a los niños.

---

<sup>48</sup> Una de las entrevistadas estaba a punto de finalizar sus estudios, otra de ellas se había dado de baja temporalmente en la universidad y la última de las tres participaba en el proceso de selección para entrar a esta carrera.

Otro caso interesante es el de Matilde, quien estudió teología y hasta el momento se ha desempeñado como coordinadora de educación en la iglesia por cinco años consecutivos. Aquí, el punto central es que ella señala que, por un lado, sí ha recibido apoyo institucional de la iglesia -como el ofrecimiento de una beca para continuar con sus estudios en el Seminario Teológico Fuller-, pero por el otro, al desarrollarse en un campo predominantemente masculino, ha sido juzgada y señalada por algunos miembros de la congregación porque “le gusta estar entre puros hombres” y estos lo consideran incorrecto puesto que ya está casada.

Al analizar estos casos, si se recuerda la descripción del discurso sobre educación hace algunas décadas, es posible identificar que esa representación de la formación profesional como un factor de riesgo para la fe y la femineidad no ha desaparecido del todo, sino que en diversos grados y determinadas situaciones sigue permeando las prácticas apostólicas. Estas contradicciones, en las que diversos discursos se mezclan o chocan entre sí, son precisamente los aspectos más interesantes pues permiten comprender, siguiendo a Bourdieu, que el campo religioso está lleno de luchas de poder, que pueden darse sigilosamente, a veces en el espacio privado, pero que llevan a la construcción de determinadas formas de actuar, pensar, valorar y percibir el mundo.

Ahora, cabe también señalar que cuando los estudios no se llevan a cabo durante el tiempo socialmente asignado para ello –la juventud, la etapa previa al matrimonio- o se plantea ir más allá de los estudios profesionales –con un posgrado, por ejemplo-, estos pierden su carácter prioritario frente al ejercicio de la maternidad, como lo ilustran los relatos de Matilde, quien desea continuar estudiando teología y Fátima, que retomó el trabajo social al entrar sus hijos a la adolescencia, para más tarde dejarlo, y ahora planea estudiar nutrición:

Mi idea es seguir estudiando, no sé cuándo. Los obstáculos pues es mi rol como madre, como esposa, lo económico también porque una de las escuelas es muy cara, y los obstáculos de la iglesia pues que no lo ponen aquí cerca, por ejemplo el CCM<sup>49</sup> lo más cerca es en Hermosillo y yo no me puedo ir dos meses a Hermosillo o a Guadalajara. Otra de las metas que tenía era irme, si no me iba para acá, estudiar la maestría en Fuller, pero yo no me animo a manejar sola, el hermano este que te comentaba me ofreció beca para irme, porque es carísima, pero aun así con beca y todo yo no me animaba a irme manejando sola hasta Pasadena y luego

---

<sup>49</sup> CCM son las siglas para Centro Cultural Mexicano, la Universidad Teológica de la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús.



venirme de carrera a recoger a los hijos de la escuela. Era muy pesado, entonces estoy así como que en pausa todo eso (Entrevista, Matilde, Tijuana, 10 de septiembre de 2013).

Le digo a mi esposo “quiero volver a la escuela”, o sea, no estoy peleada con los estudios, pero ahora quiero entrar a estudiar nutrición [...] de hecho quería entrar ya este ciclo escolar, se nos atravesaron unas cosas, que hasta ahorita no he podido, sinceramente no me he enfocado al 100. Tengo la idea, quiero, pero no me preocupé porque ahorita les doy prioridad a mis hijos, mi niña quiere estudiar medicina, le digo “entonces sí me tengo que apurar, porque tengo que trabajar porque el arquitecto y la medicina son carreras muy caras”, entonces le he dado prioridad a mi hija (Entrevista, Fátima, Tijuana, 9 de septiembre de 2013).

Así pues, es posible señalar, para cerrar este apartado, que un eje cuyo discurso puede parecer completamente consensuado y del que se habla como una forma de evolución hacia la igualdad de género, como la educación, en la práctica permite ver que está caracterizado por una constante tensión y condicionantes para su ejercicio.

#### 4.1.5. Trabajo: Entre la realización profesional y las prioridades maternas

Como se señaló en el capítulo anterior, el discurso apostólico sobre el trabajo refleja una influencia de la perspectiva de género y las condiciones económicas globales y del mercado laboral. Aunque se considera correcto que la mujer trabaje, esto puede partir de dos motivaciones distintas: la primera, instrumental (económica) y la segunda, preocupada por la realización personal. El trabajo femenino se ve condicionado además por la maternidad, que lleva a las mujeres a dejar los empleos desarrollados durante su soltería e inicios de su matrimonio y, como se verá en este apartado, por la presión del entorno ante la posibilidad de que esto afecte la vida espiritual de la creyente y por el hecho de que el hombre considere que él debería ser el único proveedor económico.

Así pues, se encontró que de las siete mujeres casadas –una de las cuales ya es viuda– tres han jugado un rol principalmente doméstico, es decir, se pueden clasificar como reproductoras. Una de ellas, la mayor, dejó el trabajo remunerado desde el momento en que contrajo matrimonio y solo lo retomó cuando enviudó y durante una muy corta etapa en que la pareja contrajo algunas deudas se dedicó a las ventas. Las otras dos mujeres, quienes tienen estudios universitarios, una completos y la otra trunca, dejaron su empleo al nacer el primero

de sus hijos o poco tiempo después del nacimiento, dado que consideraron que los beneficios económicos no resultaban suficientes, estos son los casos de Matilde y Fátima, que fueron presentados en el apartado sobre educación.

De las cuatro mujeres restantes, una de ellas dirigió una guardería por aproximadamente ocho años, dentro de su espacio doméstico, ya que su esposo era jornalero en los campos de California, y dado que la familia vivía en San Diego, ella buscaba complementar sus ingresos. Otra es enfermera y ha ejercido su oficio desde su juventud, abandonándolo únicamente durante un año por problemas de salud; de entre las entrevistadas, la pareja de la que ella forma parte parece ser la que maneja con mayor igualdad los ingresos económicos y la distribución de las tareas domésticas, sin embargo cabe recalcar que esto posiblemente se deba a no contar con hijos. La tercera, recién casada, se dedica a las ventas y señala ser la proveedora principal, pues ella posee un trabajo estable, mientras que su marido trabaja de forma ocasional y los ingresos que percibe no suelen ser uniformes.

La última de las cuatro, trabajó durante un período de seis años en una maquiladora ya contando con dos hijos, sin embargo su experiencia no resultó de lo más satisfactoria, pues desarrollaba una doble jornada. Posteriormente, al dar a luz a su tercer hija, se dedicó durante algunos años únicamente al cuidado del hogar, pero cuando la necesidad económica se volvió de nuevo apremiante y decidió que era tiempo de volver a la actividad laboral fuera de la esfera doméstica, los miembros de su entorno -específicamente la familia de su esposo, también apostólica-, hicieron lo posible porque no fuera así y lo lograron:

Iba a entrar a trabajar otra vez [...] y ella [su cuñada] le chismeó a mi suegra. Entonces me habló mi suegra “¿Qué quieres entrar a trabajar?”, “¡no... suegra! ¿Quién le dijo?”, “no, a mí me acaban de decir que quieres trabajar. Y yo te aconsejo que no”, “Pero suegra, mire, así están las cosas”, “no, Ofelia -me dijo-, vas a descuidar primeramente a Dios, a tu esposo, a tus hijos, tu casa”. Y yo “o.k., no voy a trabajar”, pero según ¿no? Y ya le dije a Paco, “la chismosa de tu hermana le habló a tu mamá y le dijo que iba a entrar a trabajar, “¡pues qué bueno! -me dijo-, porque yo también ya le había dicho a mi mamá que querías trabajar”, “¿y eso que, pues? -le digo- deberían estar contentas u orgullosas porque te voy a ayudar a llevar los gastos de la casa”, “no, es que yo no quiero que tú trabajes”, “o.k. -le dije- no voy a entrar a trabajar” y así quedó. Y que viene mi suegra a hablar muy seriamente conmigo y me dijo “¿sabes qué, Ofelia? Vamos a hacer un trato”, “o.k. -le digo- ¿de qué se trata?”, “te voy a enseñar a hacer tamales” (Entrevista, Ofelia, Tijuana, 8 de septiembre de 2013).

Mientras que en los primeros tres casos de estas mujeres que tienen trabajos remunerados, es posible hablar de una transgresión de la norma -especialmente en el caso de

aquella que se erige como proveedora económica principal-, estas son pasadas por alto, mientras que en el de Ofelia, esto desata un conflicto familiar que termina cuando su suegra se encarga de su disciplinamiento genérico al enseñarle a hacer tamales para que pueda aumentar sus recursos económicos sin dejar el espacio privado y con ello, Ofelia, quien actualmente se dedica a su venta en la iglesia y por pedido, obtiene un nuevo medio de vida. Lo que aquí interesa destacar es que la transgresión –que en el último caso fue evitada-, puede, por un lado, tener gran resonancia, crear un conflicto o conllevar sanciones, o que ocurra todo lo contrario, ya que puede afectar principios simbólicos pero no la cotidianidad de la vida y dado que, como señala De Certeau, estas estrategias surgen para dar respuestas adecuadas a ciertas coyunturas que de otra forma no se podrían resolver, como es, en algunos de estos casos, la carestía económica.

En resumen, aunque el discurso sobre el trabajo señala el derecho de la mujer a realizarse profesionalmente, este puede entrar en conflicto con otros ejes como el matrimonio y la maternidad. En los casos de Matilde y Fátima, aunque sus maridos les dieron la opción de seguir trabajando o dedicarse a cuidar únicamente a sus hijos y al hogar, tras reflexionarlo éstas se decidieron por la segunda posibilidad, ya sea porque el ingreso económico que percibían no resultaba indispensable para el sustento de la familia o porque tras los gastos que significaba el cuidado de los hijos por alguien más, así como el transporte y la alimentación necesarios para desempeñar su labor, los beneficios resultaban mínimos.

Con el caso de Ofelia es posible identificar que, aunque que el principio simbólico que norma al matrimonio define al varón como “el” proveedor económico y a la mujer como “cuidadora y apoyo”, y esto es reproducido por el discurso de las mujeres apostólicas, sus prácticas demuestran que se trata de figuras ideales que pueden resultar difíciles de reproducir debido a las condiciones que produce el modelo económico actual, y esto visibiliza el carácter de construcción sociocultural -no determinado biológicamente- del género. Si se estuviera analizando la masculinidad apostólica, podría decirse que no solo las mujeres son víctimas de la violencia simbólica, sino que los mandatos asignados a los hombres también son fuertemente incorporados en algunos casos ya que son lo que les otorga valor social, como lo demuestra la resistencia de su marido para que ésta salga a laborar en el espacio público. Por último resulta interesante señalar la manera en que al riesgo de un descuido de la vida

doméstica se suma de nuevo el de la vida espiritual para legitimar la necesidad de que el orden actual de las cosas, en cuanto a normas y roles se refiere, permanezca como tal.

#### 4.2. La lógica de las prácticas: de la violencia simbólica a la estrategia

##### 4.2.1. La violencia simbólica como motor de la reproducción

Para desarrollar este apartado resulta indispensable retomar desde su inicio algunos de los conceptos desarrollados en el capítulo I. Primero, cabe recordar que la feminidad fue definida como “la distinción cultural históricamente determinada que caracteriza a la mujer de manera contrastada, excluyente y antagónica frente a la masculinidad del hombre” (Lagarde, 2005: 783), la cual se conforma por características consideradas inherentes, lo que lleva hacia un carácter normativo, de *deber ser*.

Dentro del contexto religioso, es posible entenderla como una forma de relación con el poder, mediante la que se puede adquirir reconocimiento al reproducir las prescripciones legítimas asignadas al género o recibir una sanción cuando estas se transgreden. En relación con la feminidad como *deber ser*, la religión sirve para legitimar quien tiene derecho o “merece” la buena fortuna y la salvación debido a que se alinea a la figura de una “buena mujer” o quienes, por el contrario, se verán afectadas debido a sus “malas acciones” al no cumplir con los mandatos de género establecidos. Así pues, ¿qué ocurre dentro de la Iglesia Apostólica cuando la feminidad es fallida<sup>50</sup>, qué pasa con la mujer que transgrede los mandatos de género?

---

<sup>50</sup> Como se explicó en el capítulo I, Marcela Lagarde, quien estudia a la mujer mexicana, señala que en esta sociedad se asocia transgresión y falla, es decir, ante la falla se tacha inmediatamente a las mujeres de transgresoras (Lagarde, *Op. Cit.*: 796). Sin embargo, es importante aclarar aquí que desde la perspectiva empleada en la elaboración del presente trabajo, aunque así pueda verse desde una postura religiosa o institucional, una y otra no están siempre asociadas, dado que por un lado puede haber fallas que no ocurren de forma intencional, mientras que por el otro algunas prácticas explícitamente consideradas como transgresiones pueden no ser vistas como fallas por sus autoras o su entorno.

La respuesta podría darse en una sola línea: “se le excomulga o se le pone a prueba, o todos la ven como la pecadora”, sin embargo la dinámica en la que se desarrollan estas tres opciones es mucho más compleja de lo que parece. Así, uno de los ministros entrevistados respondía a esta pregunta, señalando que hasta los años ochenta en la iglesia funcionaba un sistema de prueba en el que se realizaba un proceso de juicio de manera pública y mediante el cual se podía cesar temporalmente de sus derechos como miembros a quienes habían incurrido en alguna falta o, en caso extremo, determinar su excomunión, pero que actualmente esto ya no está en práctica.

Sin embargo, aunque algunos de los feligreses corroboraron esta versión, la realidad es que esta práctica sigue empleándose en la actualidad con la diferencia de que los procesos ya no se realizan públicamente, sino en privado; hay una serie de llamadas de atención previas, un acompañamiento y una pastoral y en lugar de que al infractor o infractora se le cese de sus derechos, se le pide que se involucre de una forma más activa en la vida espiritual. Esto –señala el pastor- tiene una excepción, cuando se trata de “pecados morales”, como el adulterio o la fornicación, que sí llevan a la excomunión, aunque aun así se mantiene el derecho a ser pastoreado y asistir a la iglesia.

Ahora ¿Qué es lo que lleva a la transformación del carácter de público a privado en estos procesos? La clave está en el “todos la ven como pecadora”. Al respecto comenta el pastor: “antes sí se hacía público, ya no, por respeto a las personas y por el morbo en los demás. Si se hace público, provoca la vergüenza en la persona y la familia, y en lugar de recuperar a la persona, voy a perder a la familia y a ella también (Entrevista, Miguel [pastor], Tijuana, 16 de marzo de 2014). Así pues, lo que se busca evitar son una serie de dinámicas sociales que se consideran dañinas, en las que se producen chismes y críticas hacia las mujeres transgresoras y que fueron referidas constantemente por las entrevistadas:

Cuando una mujer no cumple con las reglas la critican abiertamente. La critican unas con otras, se van pasando la bolita y al rato la traen de chisme en chisme y hasta le agregan y le ponen y le engordan y le enflacan y le todo. Yo creo que lo más pesado en la comunidad, en una sociedad cristiana, es la crítica, son muy severos (Entrevista, Esperanza, Tijuana, 28 de enero de 2014).

¡Se la comen! La critican, aja. Sí, pues la critican, la señalan, no la toman en cuenta, quizá no... pues por lo mismo, yo creo que la mujer más por la apariencia que por los sentimientos [...] Lo primero que dicen es “no, que no trabaje porque mira como viene vestida, que no

trabaje porque es divorciada” o cosas así, pues, yo creo que por su aspecto o por lo que ha hecho es como la limitan (Entrevista, Beatriz, Tijuana, 23 de enero de 2014).

Estos chismes y críticas producen sentimientos de culpa, miedo y una sensación de rechazo en quienes son señaladas, lo que en gran parte de los casos lleva a que no sea necesario excomulgarlas, dado que ellas mismas abandonan la iglesia:

Te hacen sentir tan mal que tú ya no quieres llegar ahí o sea, y no ya nada más que no llegues, sino que cuando tú vas te hacen sentir mal ¿sí sabes? La gente ya ni te saluda, ya la gente ya ni te voltea a ver, que es lo que ha pasado con muchas de nuestras amigas, bastante. Entonces tú te quedas así como que “¡Hey! ¿Por qué? O sea, háblenle, es la misma persona, simplemente cometió un error”, o sea, ¿qué tiene que haya cometido un error? y yo ahorita pienso como en varias de ellas (Entrevista, Esperanza, Tijuana, 28 de enero de 2014).

Lo anterior se debe a la fuerte interiorización de las normas por parte de las mujeres, que desde la propuesta que hace Bourdieu como explicación de la dominación masculina, podría traducirse como una incorporación de los principios simbólicos conocidos, admitidos y compartidos tanto por dominadores como dominados<sup>51</sup> (Bourdieu, 2000: 12). Esta incorporación de los mandatos se visibiliza de una manera notable en el lenguaje de las apostólicas, quienes mencionan que el miedo, la incomodidad o la culpa no les permiten llevar a cabo ciertas actividades, como prácticas sexuales o el empleo de algunas vestimentas que se considera que no cumplen con la regla del decoro, pudor y modestia.

Aquí Fátima comenta la sensación que le provocaba el simple hecho de subir al carro de su novio sin nadie más presente: “te dicen tanto las cosas, que te digo que te da a veces miedo, te da temor, no por tus papás, yo no le tenía miedo a mis papás, porque a veces los mismos hermanos te pueden destruir diciendo cosas que no son o hablando cosas o se figuran cosas que no son, entonces sí me daba miedo” (Entrevista, Fátima, Tijuana, 9 de septiembre de 2013).

Ahora, aunque no es la generalidad, algunas mujeres refieren inclusive haber experimentado un llamado de Dios para enmendar su conducta aun cuando no eran

---

<sup>51</sup> Aquí es importante señalar que hablar de una dicotomía entre dominantes y dominados no significa referirse a una simple oposición entre hombres y mujeres, ya que tanto pueden existir hombres que se oponen a la reproducción de un orden de género opresor de las mujeres, como pueden encontrarse casos de mujeres que se adhieren por completo a este orden y, aunque dentro de esta clasificación sean consideradas como dominadas, pueden también desempeñarse como dominantes. Es decir se trata de una serie de relaciones complejas en las que lo que se opone son los derechos de las mujeres a una vida con mayores posibilidades de elección y esferas de desarrollo frente al orden patriarcal que busca frenar y evitar los procesos de transformación que esto implicaría.

bautizadas, pero ya conociendo la disciplina y la doctrina de la iglesia por haber sido criadas en ella, como ilustra el caso de Alicia, quien comenta la experiencia vivida a partir de su asistencia a un baile en Sinaloa:

Esa fue la única vez que yo me pinté, pero nomás pintarme los labios. Y me corté el pelo cortito, es la única vez que yo me corté el pelo así. Y me hice un vestido así con *strapples*, fue la única vez porque yo iba a ir al baile. Iba a ser ahí en la misma casa, en la residencia donde vivían ellos. Y me sacó a bailar el Florentino [...] me sacó a bailar la primera pieza. Y en eso estaba cuando, esa fue la primera vez que Dios me habló y me dijo “¿Qué haces aquí? Aquí no es tu lugar” y yo me sentí tan miserable y le dije [a Florentino] “¿sabes qué? llévame a sentar”, dijo “¿Por qué?”, “llévame a sentar” le dije, “no, pero ¿Por qué?”, “llévame a sentar si no quieres pasar la pena de que te deje aquí parado”, le dije “ahorita que termine la pieza”, hasta eso que no, no lo deje ahí ¿no? Me llevo a sentar y yo me subí al tercer piso, hacía mucho calor, en un catre, porque allá se acostumbra mucho los catres. En un catre me acosté, me dormí y yo no supe nada ya jamás, jamás de los jamases, que a mí me dieran ganas de ir ahí, no. Entonces tenía yo, yo creo iba a cumplir 15 años y ya nunca y desde entonces ya dejé que me creciera el pelo, nunca más de andarme, que yo me anduviera pintando nunca (Entrevista, Alicia, Tijuana, 9 de enero de 2014).

Esta fuerte adhesión a los mandatos lleva a que, por un lado, sea difícil que las creyentes realicen transgresiones y puedan tener “la conciencia tranquila” o sentirse felices, situaciones que fueron señaladas por las entrevistadas como un aspecto más de lo que ocurre cuando no se obedece a las normas y que, por tanto, lo que predomine en el grupo sea la reproducción del *deber ser* dictado institucional y socialmente y, por el otro, que al considerar a sus hermanas en peligro, hasta quienes hacen denuncia de estas prácticas como inadecuadas hayan acudido con el pastor a informarle de la transgresión llevada a cabo por otra creyente, a veces inclusive de buena fe:

Otra cosa que me arrepiento mucho es que una vez una muchacha me confió algo y yo malamente fui y le dije al pastor, al rato el pastor predicó de eso ¡uta, cómo me arrepentí de haberle dicho al pastor! De verdad, yo creo que odié a ese pastor, todavía... pero sí fue algo muy feo ¿sí sabes? La muchacha me reclamó y... y ahorita la muchacha no va a la iglesia (Entrevista, Esperanza, Tijuana, 28 de enero de 2014).

Así pues, aunque es posible construir una conciencia y hacer una reevaluación de la acción *a posteriori*, ésta es una muestra de la forma en que las relaciones sociales de dominación son profundamente somatizadas por las creyentes mediante un trabajo de construcción simbólica que transforma los cuerpos y las conciencias imponiendo definiciones de los usos legítimos del cuerpo y de las prácticas aceptables para una mujer apostólica, constituyendo matrices de percepción y actuación que se aplican a cualquier realidad —en este caso, a la propia y a la ajena. Al respecto se puede decir que el actuar de la

mujer que denuncia a otra mujer, que inicia un chisme o una crítica que comienza a circular en el grupo, es una contribución a la permanencia del orden imperante mediante “actos de reconocimiento práctico, de adhesión dóxica, creencia que no tiene que pensarse ni afirmarse como tal, y que «crea» de algún modo la violencia simbólica que ella misma sufre” (Bourdieu, 2000: 49).

#### 4.2.2. La resignificación, el cuestionamiento y la transgresión como estrategias que surgen de los intersticios

Las estrategias son para Michel de Certeau, el equivalente a “una jugada en una partida de cartas”. En el juego importan tanto los recursos con los que el jugador cuenta, como su habilidad para emplearlos para cuestionar las reglas del juego y sus propias posibilidades, para navegar entre los márgenes de las primeras y maximizar las segundas. En ese sentido, dado que aquí se está considerando a la violencia simbólica como motor de la reproducción, que contribuye a la opresión de la mujer, limitando sus posibilidades de realización al pretender mantenerla dentro de esferas que tradicionalmente se han considerado femeninas, a pesar de hablar de que existe la posibilidad de que ésta participe en otras, las estrategias son aquellas encaminadas a lo contrario, a lograr salir de esos espacios -lo que Marcela Lagarde llamaría “cautiverios” (Lagarde, 2005)-, a contravenir las normas y a que las agentes “se salgan con la suya” aprovechando márgenes de indeterminación e intersticios presentes en el juego. Como estrategias se ubican en este planteamiento la resignificación, el cuestionamiento y la transgresión.

Al respecto de la primera, cabe decir que ésta no es empleada como una forma de disentir de la norma o plantearse la posibilidad de la transgresión, sino como una manera de interpretar las situaciones de la vida que alejan a las mujeres del modelo ideal de feminidad. Con ella, se busca alinear el relato de vida con un orden divino que haga sentido a pesar de no estarse desempeñando alguno de los roles que se considera debería cumplirse. Este es el caso de Candelaria, quien adjudica el no haber tenido marido e hijos a que Dios conocía mejor que ella lo que podría manejar y sufrir y aquello que no sería capaz de soportar.



Asimismo aunque, como se acaba de señalar, la resignificación no apareció empleada con fines de transgresión, sí se presenta como una forma de explicar los beneficios obtenidos al haber incumplido los mandatos, como ocurre con Esperanza, cuando señala cierto arrepentimiento por su conducta anterior y por tanto una mayor adherencia a las normas, pero destaca de forma positiva que ahora puede emplear los conocimientos adquiridos durante su soltería, en su vida conyugal.

Respecto al cuestionamiento, es posible decir que este se da de forma individual, la duda no se comparte sino que se trata de un proceso subjetivo. Un ejemplo de ello es el hecho de que tres de las jóvenes solteras comentaron su desconocimiento sobre materia sexual y entre ellas, Susana, quien recientemente había cursado una materia sobre sexualidad en la universidad, comenzó en consecuencia a cuestionarse qué debía estar permitido o no en la vida sexual de una pareja cristiana, sin embargo, ni ella ni las otras dos mujeres habían compartido sus reflexiones con nadie más. El cuestionamiento además es algo que en muy pocos casos lleva hacia la acción, ya que suele encontrarse con un freno inmediato. Así ocurrió con Beatriz, quien cuestiona la preferencia en la iglesia por los liderazgos masculinos y relata que después de acudir a un internado bíblico en Chihuahua, en 2007, ella regresó a Tijuana con el deseo de predicar, pues fue algo que les enseñaron tanto a hombres como a mujeres, y al apenas mencionárselo a su padre, este le “cortó las alas” con un “las mujeres no predicán. Aquí no”.

La transgresión, por su parte, se da principalmente en el terreno de lo corporal –la apariencia y la vestimenta- y, en menor medida, en lo sexual. En el caso de la vestimenta, por ejemplo, la transgresión que se lleva a cabo al usar pantalón –prenda cuyo uso está prohibido para las mujeres apostólicas- tiene fines más que nada prácticos o inmediatos: la comodidad. Al respecto comenta Susana:

Yo sí uso pantalón cuando se requiere. Por ejemplo, cuando estuve haciendo mi curso de verano, bueno, estuve apoyando de voluntaria en un curso de verano con niños con discapacidad, dije “¡va!”. Yo siento que igual sí se vale ¿no? Quizá pude haber usado otras técnicas de usar falda y mallones, pero en ese caso yo iba a estar aventándome, abriéndome de piernas y yo decidí llevarme pantalón. Entonces, creo que también algún momento sí fue muy estricto usar siempre falda, pero como que hay lugares en los que, actividades que lo requieren (Entrevista, Susana, Tijuana, 3 de septiembre de 2013).

Ahora, mientras que el cuestionamiento no lleva a la transgresión, la transgresión muchas veces no conlleva cuestionamiento, al menos no de forma expresa y manifiesta. Susana, por ejemplo, no objeta el hecho de que por ser mujer le prohíban usar una prenda que al varón sí le está permitida, porque de manera global, su discurso se adhiere a los principios simbólicos que señalan que “Dios pone las cosas que son para los hombres y las que son para las mujeres” (*Ídem*). Otro aspecto importante es el titubeo de las transgresoras: no parece haber convicción en la transgresión. Es decir, el transgredir no significa necesariamente dejar de reconocer y adherirse a los mandatos religiosos, sino dar prioridad a otros aspectos de la vida cotidiana, lo que deja ver que la influencia de la normatividad religiosa sobre ésta no siempre tiene un carácter totalitario. Esto se refleja en el discurso de Beatriz también sobre su uso del pantalón:

Yo es como que siempre ando en pantalones y yo sé que esa es la disciplina pero luego pienso “¡ay, no pasa nada!”, pero porque a mí me conviene que no pase nada. Y las consecuencias es que me estén regañe y regañe. Incluso ahorita que me voy a casar que me digan como “te vas a casar con un ministro y tú sigues vistiéndote así”, entonces sí es algo que de repente se me hace como que “ay, otra vez”, porque no es algo que tengo en mi corazón como “voy a cambiar, voy a usar falda siempre” ¡no! Y tampoco no creo que estén tan erróneos, de seguro sí tienen sus razones y de hecho tienen hasta sus fundamentos bíblicos que uno hace el ojo gordo, o sea, ni los quieres saber (Entrevista, Beatriz, Tijuana, 23 de enero de 2014).

Así, incluso entre quienes transgreden y logran salir adelante sin ser sancionadas, queda una sensación de culpa y de haber hecho algo inadecuado, como lo ejemplifican los casos de Esperanza, quien se arrepiente de haber tenido “amigos con derechos” o Alicia por haberse maquillado y asistido a un baile. Resulta interesante pensar en los posibles efectos que esto puede llegar a tener en su identidad puesto que, como señala Bartky, debido al alto grado de internalización e incorporación de los estándares patriarcales, al verse como mujeres fallidas o considerar que sufren fracasos, estas también se castigan a sí mismas (Bartky, *Op. Cit.*: 83) o, si se analiza desde la propuesta de Butler, al no cumplir con las normas necesarias para el reconocimiento, se corre el riesgo de dejar de ser considerado sujeto con una vida digna y añorable (Butler, 2009).

Cabe pues preguntarse, ante la afirmación de que el chisme, la crítica y la vergüenza producida por estos llevan a las transgresoras a salir del grupo voluntariamente, ¿Qué es lo que mantiene dentro a quienes, entre las entrevistadas, han cometido transgresiones? En primer lugar es posible mencionar que, a pesar de la violencia simbólica que las y los

creyentes experimentan dentro del grupo, dado que ésta funciona de una forma casi imperceptible, se rescatan más las ganancias que las pérdidas, así las mujeres mencionan el amar los ministerios que desarrollan en la iglesia y a los miembros de la congregación con los que han crecido desde su niñez, es decir, refieren a la importancia de sentir la pertenencia a una comunidad. Al respecto, comenta Esperanza:

Sí hemos considerado yo y mi esposo cambiarnos de movimiento. Como me dice “es que aquí no, no -dice-, no”, entonces... pero si yo estoy aquí es porque amo esta iglesia, amo ver a la iglesia, cuando estás allá enfrente y estas cantando y de repente ves a un hermano que está llorando y que está orando ¡híjole! O sea, realmente todavía hay gente por la que vale la pena estar haciendo un esfuerzo aquí parada aguantando los tacones y estar cantando y adorar a Dios (Entrevista, Esperanza, Tijuana, 28 de enero de 2014).

Esto se puede explicar por lo señalado por Rivera, quien encuentra que en el pentecostalismo se conforman tanto comunidades institucionales como comunidades del Espíritu y estas últimas, que implican el compartir un sentimiento de igualdad básica con “una impronta de orden espiritual, moral y ético” (Rivera, *Op. Cit.*: 137), envuelven sentimientos y actitudes, es decir, no se trata de un dato más, sino que se vive por los sujetos “como una realidad interior concebida y autopercibida. Se ven a sí mismos como parte de su congregación, participan en ella y en ella son reconocidos y aceptados, reciben sus motivaciones; se genera una especie de identidad entre el individuo y la congregación. El individuo se siente parte y que pertenece a un grupo y su actitud y compromiso con la congregación forman parte de su afiliación” (*Ibíd.*: 141-142). En otras palabras, se recibe el reconocimiento y la inteligibilidad que Butler señala como la contraparte de la precariedad (Butler, 2009).

Así mismo, aunque la institución señala que sí es posible perder la salvación, está extendida entre las creyentes la idea de que ésta depende de la fe y no de las obras. Así mismo, la creencia en que el Espíritu Santo puede dar a quien lo recibe discernimiento para saber lo que es lícito o no frente a situaciones de indefinición, indeterminación o en los que hay márgenes de tolerancia, es lo que podría llevar a las mujeres a considerar que sus decisiones son o fueron las más adecuadas ante la coyuntura o que realizaron el mayor esfuerzo posible frente a los escenarios que ellas consideran de prueba o de tentación. En ese sentido, es posible hablar de un proceso de individuación de la creencia y la práctica

religiosa<sup>52</sup>, que parece estarse presentando de una manera más acentuada en algunas de las mujeres más jóvenes, solteras o recién casadas, con un alto nivel de escolaridad, que transitan entre múltiples mundos y saberes, lo que les permite, si bien aún de manera muy incipiente, enfrentarse al orden establecido, resistiendo y permaneciendo dentro del grupo:

Lo que pasa si no haces lo que dicen las normas, lo que la gente dice, lo que te han enseñado, o estás mal o eres rebelde o eres mala influencia o traes al Diablo adentro, puras de esas. Por ejemplo, a mí me han dicho, cuando estaba más chica, “no pues es que ella siempre anda muy inquieta preguntando cosas, siempre quiere saber todo” o sea son cosas de la gente, de los papás, y sus hijos ahorita ya no están dentro de la iglesia. Entonces yo creo que si yo he seguido, si yo he sido fiel a la iglesia, es porque amo lo que hago y amo mi ministerio por sobre todas las cosas y amo a Dios, pero es precisamente por eso, por preguntar. Por decir “voy a hacer esto. Ah, no, porque me dijeron que no estaba bien”. Y sí ha habido la gente, por muchas cosas que no hago o que no he hecho o que me han dicho que haga, la gente sí habla de mí, pero hablan de todo mundo, diría mi papá “hablaron de Jesús, ¡pues que no hablen de uno!” (Entrevista, Daniela, Tijuana, 4 de febrero de 2014).

#### A manera de cierre

El propósito de este capítulo ha sido analizar las prácticas de feminidad de las mujeres apostólicas y la forma en que éstas se relacionan con sus propios discursos mediante la reproducción, resignificación, cuestionamiento o transgresión, puesto que es mediante el estudio de los contrastes entre discursos y prácticas que resulta posible identificar las formas de negociación que las mujeres emplean en su vida cotidiana. Así mismo se ha buscado explicar la manera en que tales estrategias son puestas en práctica en medio de las relaciones de violencia simbólica que se desarrollan dentro de la organización, en la que al ser los mandatos fuertemente incorporados por sus miembros, algunas prácticas que cuestionan o trasgreden la norma pueden llevar al surgimiento de críticas, chismes o exclusión social.

Cabe señalar que uno de los aspectos más destacables del análisis de las prácticas es el hecho de que permite ir más allá de la uniformidad y el consenso que pueden aparentar los

---

<sup>52</sup> La individuación religiosa puede definirse como un concepto que “da cuenta de cómo el sujeto se considera legítimo constructor de su religiosidad” (Ramírez, 2011: 192), el cual puede “implicar el préstamo simbólico entre tradiciones religiosas de distintos orígenes, como lo señala el concepto de religiosidad a la carta, tomando en consideración tanto prácticas como creencias que se mezclan entre lo tradicional y lo innovador, incluso más allá de los límites de lo propiamente religioso” (*Idem*).

discursos y con ello devela que existen tensiones y conflictos que de lo contrario resultarían imperceptibles. De igual manera revela la permanencia de discursos que parecían haber desaparecido y, en cambio, siguen siendo moneda corriente, como en el caso, por ejemplo, de la educación como un riesgo para la vida espiritual; o cómo a pesar de que al discurso normativo sobre un eje, como el de la sexualidad, se le adjudique una amplia libertad de maniobra, ésta no es llevada a la práctica.

Ahora, las prácticas pueden contravenir a los discursos provocando una afectación tanto en la vida cotidiana como en los principios simbólicos y las representaciones a partir de los cuales surgen las normas, por lo que sería interesante poder identificar cuál de estas dos situaciones desata mayores tensiones o conflictos. Por otra parte, lo que pueden considerarse contradicciones entre las prácticas y los discursos se vinculan y posiblemente pueden ser explicados por el carácter entrelazado de los ejes de feminidad, ya que estos se intersectan en ciertos momentos de la vida de las mujeres, afectando unos a otros, por ejemplo el matrimonio condiciona la formación escolar al igual que la maternidad al trabajo, por lo que al tomar una decisión respecto a uno de los ejes, también resulta necesario considerar los mandatos referentes a otras áreas de la vida. Para emplear la metáfora propuesta por De Certeau, en un juego, tanto las cartas, como la forma en que se emplean las cartas, la manera en que se cuestionan las reglas y las posibilidades del jugador, son parte de la estrategia para atender de la mejor manera posible a la coyuntura que se presenta.

Otro punto importante es que, dado que algunas normas no son de carácter imperativo o inexcusable, las mujeres toman decisiones de acuerdo a aquellos ejes a los que le otorgan prioridad según la etapa del ciclo de vida en el que se encuentran. Así, aunque las mujeres solteras y profesionales señalan que no se ven a futuro solo como amas de casa al contraer matrimonio y tener hijos, es posible que alguna de ellas cambie sus prioridades al cobrar fuerza la experiencia de la maternidad. De igual forma, las madres que anteponen a sus hijos adolescentes a su deseo de estudiar o trabajar, posiblemente llegarán a un punto en el que consideren que están en el momento adecuado para iniciar la prosecución de sus anhelos personales. Esto, por supuesto, son solo conjeturas, sin embargo, lo que se busca rescatar de ello es que, como señala la perspectiva del ciclo vital, la vida de la mujer no está conformada como una trayectoria lineal, sino que se compone de pérdidas y ganancias constantes.

Finalmente, cabe decir que, aunque entre las entrevistadas hay una predominancia hacia la reproducción de los discursos mediante las prácticas, así como un reconocimiento y aceptación de los principios de división que buscan mantener a mujeres y hombres en dos esferas mutuamente excluyentes, que son justificados mediante la explicación de la complementariedad, lo que contribuye a la permanencia de las asimetrías de poder entre los sexos, es posible identificar el incipiente nacimiento de un disenso hacia la norma que incluye resignificaciones, cuestionamientos y transgresiones aun titubeantes, pero que se nutren del conocimiento de que otros sistemas de vida funcionan. Cada vez que una de estas estrategias se pone en juego, existe la posibilidad de que la muralla de las ficciones regulatorias del género y la violencia simbólica comiencen a caer.

## CONCLUSIONES

El presente trabajo surgió a partir de la inquietud por conocer los discursos y prácticas desde los cuales se construye la feminidad de las mujeres apostólicas y las relaciones que resultan de la tensión entre estos. Partiendo de la pregunta, ¿cómo se relacionan los discursos y prácticas de feminidad de las mujeres que forman parte de la Iglesia Apostólica y han sido socializadas en este grupo desde su nacimiento?, la atención de esta investigación se ha centrado en analizar las formas en que el discurso apostólico es reproducido, resignificado, cuestionado o transgredido a través de las prácticas de las mujeres entrevistadas, es decir, se trata de un proyecto que transita entre los significados y experiencias subjetivos e intersubjetivos que implica ser una mujer apostólica.

El analizar tanto los discursos como las prácticas de feminidad en su totalidad tiene como fundamento la idea de que estos son inseparables en la vida real. Así, aunque aquí se realiza una distinción entre ambos con fines analíticos, el trabajo de campo<sup>53</sup> y los hallazgos producidos a partir de este permitieron ver que entre los discursos y las prácticas hay una interrelación en la que unos nutren o condicionan a otros. Es decir, aunque por supuesto las prácticas de las apostólicas se llevan a cabo en relación con los discursos normativos que éstas han aprendido durante su trayectoria vital, estos discursos están en constantes negociaciones y reelaboraciones en las que influyen las prácticas y las condiciones sociales, culturales y económicas actuales, así como las diferencias generacionales, por lo que los discursos buscan adaptarse a ellas. En otras palabras, aquí ocurre algo similar a lo señalado

---

<sup>53</sup> Como se señaló en la introducción de este texto, para la elaboración de la tesis se empleó una metodología de tipo cualitativo que consistió en realizar 12 entrevistas a profundidad a mujeres que formarían parte de la congregación de la Primera Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús en Tijuana y que hubieran sido socializadas en las creencias y prácticas religiosas de la denominación desde su nacimiento, así como a tres líderes de la organización. Para la realización de estas entrevistas se diseñó un guion estructurado que, para el caso de las primeras, constó de dos partes: en la primera se pedía a las entrevistadas que pensarán en lo que habían aprendido dentro de la iglesia sobre el *deber ser* de las mujeres apostólicas, mientras que en la segunda se les interrogaba sobre su experiencia personal y vida cotidiana. En el caso de los líderes, se aplicó únicamente la primera parte de la entrevista. A esto se sumó la observación de las actividades de la congregación y la consulta de fuentes bibliográficas como la Biblia y la constitución de la Iglesia Apostólica.

por Algranti sobre el pentecostalismo en Buenos Aires: hay prácticas “que resisten al orden de status<sup>54</sup> obligándolo a actualizar su poder” (Algranti, *Op. Cit.*: 187).

Sin embargo, aunque esta separación sea únicamente analítica, resulta importante dado que posibilita el identificar las tensiones o contradicciones presentes entre discursos y prácticas, lo cual, a su vez, permite vislumbrar el carácter cultural, mas no esencial, de las regulaciones de género, en este caso las referentes a la feminidad, pues como señala Judith Butler, en la relación arbitraria entre los actos performativos, “en las diferentes maneras posibles de repetición, en la ruptura o repetición subversiva de este estilo, se hallarán posibilidades de transformar el género” (Butler, 1998: 297), y a pesar de que en el caso estudiado se encontró una fuerte tendencia hacia la reproducción por parte de las mujeres, es imposible ignorar que el empleo de estrategias que resignifican, cuestionan o transgreden los mandatos apostólicos sobre la feminidad es un proceso incipiente, tal vez titubeante, pero existente.

Así pues, el grupo religioso y la familia, son solo dos de las agencias socializadoras a partir de las cuales las mujeres apostólicas construyen su feminidad, sin embargo, son posiblemente las más fuertes e influyentes. Esto puede explicarse tanto por la intensidad de las interacciones que se dan en ambos grupos desde la edad temprana de las mujeres, como por lo que explica Estela Serret, quien señala que la fortaleza de la religión como reguladora del género descansa en que el orden tradicional que ésta construye y busca preservar surge de lo que se considera una verdad revelada, inmodificable e incuestionable (Serret, *Op. Cit.*: 63), que en el caso de la Iglesia Apostólica está representada por la Biblia.

Respecto a los mandatos generales sobre la feminidad en la Iglesia Apostólica algo que destacó fue el llamado a que las mujeres se comporten con “decoro, pudor y modestia”, lo cual si bien no se puede ubicar con precisión dentro de uno de los ejes analizados en este trabajo, sí se entrecruza con algunos de estos. En primer lugar esto se refiere a la regulación corporal, a la forma de vestir y de presentarse ante los demás, por lo que tiene una directa

---

<sup>54</sup> Aquí Algranti se refiere a las jerarquías existentes entre los géneros, en los que a mujer y hombre se les ubica en una posición delimitada dentro de la cosmología evangélica, así como a los espacios de acción abiertos para las mujeres dentro de los grupos pentecostales en Argentina. Al analizar a estas agrupaciones religiosas, el autor emplea también el concepto de “gramáticas autorizadas” (Algranti, *Op. Cit.*: 168) para definir a las representaciones de las posiciones de género fijadas por el pentecostalismo.



conexión con la sexualidad y el matrimonio, ya que el que las mujeres no obedezcan a estos tres lineamientos se ve como un peligro, puesto que se considera que se pueden estar “levantando pasiones” en otros sin darse cuenta y además, en el caso de las desposadas, que no se le está dando el debido lugar al marido.

En otras palabras, más que tratarse de normas que busquen proteger la integridad de la propia mujer o su espiritualidad, éstas sustentan un discurso androcéntrico, que gira en torno al hombre y a evitar que este haga frente a tentaciones, puesto que –a pesar de que se caracterice al sexo masculino como “el fuerte” y he aquí una de las contradicciones más interesantes de las relaciones de género apostólicas- aparentemente no existe confianza dentro del grupo en que el hombre sea capaz de salir exitoso de ellas por sí mismo, dado que no pareciera ser considerado lo suficientemente fuerte como para controlar su propio deseo sexual, el cual se describe como resultado de “pasiones” originadas por las mujeres que no se sujetan a la normatividad que les indica conducirse con decoro, pudor y modestia. Es decir, a pesar de que uno de los rasgos que se emplean para describir el *deber ser* del varón es el que este sea fuerte, esto se deriva de su rol como proveedor, pero no resulta trasladable a la arena de la vida espiritual masculina.

Esta forma de pensar recuerda a lo descrito por Flora respecto al binomio machismo-marianismo, en el que se considera que el hombre carece de la fuerza espiritual que poseen las mujeres y por tanto deben ser perdonados por sus constantes faltas (Flora, *Op. Cit.*: 414), sin embargo, aunque aparece dispersa entre los discursos de las mujeres, el discurso institucional (las predicaciones, las enseñanzas en la escuela bíblica, los talleres y conferencias) no se expresa de la misma forma sino que insiste en la igualdad espiritual de mujeres y hombres, y sus leyes –expresas en su constitución- los juzgan de la misma manera, lo que cambia es la forma en que se enjuicia a la mujer socialmente ya que, como señalaron algunas entrevistadas, ésta muchas veces juega el papel de “chivo expiatorio”. En otras palabras, aunque la institución procura juzgar y sancionar de la misma manera a hombres y mujeres, esto no ocurre de igual modo entre los miembros de la iglesia, quienes suelen ser más severos con éstas últimas.

Ahora, sobre los cinco ejes de identidad de género de la mujer analizados en esta tesis (el matrimonio, la sexualidad, la maternidad, la educación y el trabajo), cabe señalar que fue

posible identificar que estos se entrelazan e intersectan de formas distintas en las experiencias particulares de cada mujer, sin embargo, se puede señalar con seguridad que, por un lado, el matrimonio es uno de los ejes rectores más importantes de la identidad femenina apostólica, ya que dado que se considera que cada miembro de la pareja complementa al otro y cada uno debe cumplir con ciertos roles, tener ciertas características y no salir de los espacios asignados y aceptados para cada uno de estos, las mujeres son socializadas desde pequeñas buscando alinearse a la representación asignada a su género y, por el otro, la maternidad resulta un elemento fundamental para explicar áreas como la educación y el trabajo, ya que el ejercicio de la primera es un fuerte condicionante para las otras.

Así, aunque hay ejes sobre los que, en el discurso, parece haber mayor consenso – como la educación y el trabajo-, las prácticas de las mujeres revelan que no están libres de conflicto y un ejemplo de ello es el que las apostólicas se puedan decantar hacia algunas carreras con mayor facilidad y aceptación que hacia otras y, mientras en otros ejes –como la sexualidad-, el discurso es caracterizado con un amplio margen de tolerancia, dado que se viven en el ámbito de lo privado, los mandatos construidos socialmente, a pesar de que solo juegan el papel de guías, tienen una fuerte influencia en las decisiones de la pareja.

En cuanto a los discursos y prácticas sobre el matrimonio, estos parten de principios simbólicos que consideran que existe un orden divino manifestado claramente como parte del plan de Dios, un ejemplo de ello es la posición de la mujer dentro de la pareja, que es explicada al señalar que esta fue creada para ser una ayuda idónea del hombre. Sin embargo, se señala que los arreglos de la vida cotidiana de la pareja, en cuanto a aspectos como los referidos a las aportaciones económicas, la distribución del trabajo doméstico, las prácticas sexuales o la planificación familiar, deben darse por acuerdo. Esto permite que los matrimonios puedan adecuar su actuar, en la mayor parte de los casos, a sus necesidades y al contexto social, cultural y económico que los rodea, sin que se considere que están pecando o conduciéndose de forma ilícita.

Ahora, aunque se habla de una igualdad de posibilidades, derechos y obligaciones entre ambos sexos, suele resultar necesario que las mujeres empleen estrategias emanadas de la violencia simbólica para conseguir que esta igualdad se viva dentro de las dinámicas conyugales, como ocurre en el caso de la distribución de las tareas domésticas, cuando

algunas mujeres deciden emplear su sexualidad como una herramienta para obtener ayuda por parte de sus parejas pues, aunque ellas están empleando estrategias para alcanzar ciertos objetivos, esto contribuye a la reproducción de las desigualdades estructurales entre los géneros.

Se puede decir que el terreno de la sexualidad es el más estrictamente regulado de los cinco ejes analizados, ya que se considera que algunas transgresiones en este ámbito son pecados que separan a los creyentes de la comunión con Dios y la iglesia –como la fornicación y el adulterio-, lo que deja traslucir el hecho de que -a pesar de las constantes apelaciones que el discurso apostólico hace a las transformaciones sociales como fuente de las metamorfosis de la misma denominación-, este es uno de los ejes que opone mayor resistencia al cambio, puesto que el proyecto apostólico sigue siendo un proyecto pro-familia tradicional –es decir, monogámica y heterosexual-, en el que la reproducción biológica y sociocultural tiene un importante papel.

Así mismo, cabe señalar que la desobediencia a estos mandatos lleva de forma casi segura al desconocimiento de los sujetos como valiosos o inteligibles, ya que se pierden ciertos derechos dentro del grupo, aunque siempre se considera que cualquier juicio humano puede ser imperfecto y el único juicio perfecto es el que hará Dios al final de los tiempos. De esta forma, en el discurso quedan ciertos resquicios que permiten abrir otras puertas para la capacidad de agencia de las mujeres transgresoras, como el de la movilidad religiosa<sup>55</sup>.

La maternidad es –en conjunto con el matrimonio- uno de los ejes más importantes para la configuración de la feminidad apostólica, pues si bien se señala que el ser madre no es una característica innata ni una práctica obligatoria, una vez que se es madre este es el eje identitario que determina la forma en que la mujer se puede desarrollar en el resto de las áreas de su vida, especialmente en la educación y el trabajo. En otras palabras, adquiere una prioridad prácticamente ineludible, al menos durante cierta etapa de su ciclo vital, con lo que

---

<sup>55</sup> Este término es empleado por Garma con el fin de “designar las formas de cambio de adscripción religiosa diversas” (Garma, 1999: 131), este surge principalmente a partir de su trabajo con iglesias pentecostales y con él busca abrir mayores opciones a las ofrecidas por el concepto de “conversión”. Así, la movilidad religiosa es descrita como “la «carrera» del buscador espiritual, el cual dedica su vida a experimentar diferentes manifestaciones de lo divino, lo cual puede implicar cambios a diversos credos y asociaciones religiosas” (*Ibid.*: 129).

el carácter de *cuerpo para otros* se intensifica durante este periodo. Un aspecto interesante es que algunas mujeres señalaron insistentemente la prioridad que tiene el esposo ante los hijos, ya sea porque se trata de su compañero de vida, con el que planean permanecer aun cuando los hijos se hayan ido o porque se considera que el ser una pareja fuerte y unida tiene repercusiones positivas en la crianza de los hijos.

Respecto a la educación es importante señalar que aunque hay una mayor aceptación de esta práctica en el presente, en casos específicos y sin que se trate de una visión general, siguen vivos los rastros de concepciones pasadas que representaban a la formación profesional como un factor de riesgo para la vida espiritual, conyugal y familiar de las creyentes. Así pues, se muestra que aun los discursos que aparentan ser más consensuados desarrollan subrepticamente ciertas tensiones y conflictos. La perspectiva que la ve como una herramienta para el trabajo religioso está ampliamente generalizada y provoca en las mujeres la sensación de ser útiles cuando sus papeles de madre y esposa ya no les permiten formar parte del mercado laboral, así como entre las jóvenes que aún no comienzan a desarrollarse profesionalmente; sin embargo, cabe señalar que –especialmente entre las primeras- esto puede llegar a reforzar su rol de *ser para otros*, ya que se trata de labores que no son remuneradas y que a pesar de todo pueden llegar a demandar una abundante cantidad de tiempo.

El discurso apostólico sobre el trabajo señala que para constituir los arreglos matrimoniales respecto a este eje es importante tomar en cuenta las necesidades que surgen del contexto económico, social y cultural contemporáneo. Se menciona que no importa quién sea el proveedor o proveedora económicos, o quien tenga mayores ingresos, sin embargo, en la práctica, cuando hay posibilidades de elección, una buena parte de las mujeres decide quedarse en casa, ya que el salir a trabajar implica, en muchos casos, que éstas desempeñen una doble jornada de trabajo por la falta de equidad en la distribución del trabajo doméstico. Otro factor, sumamente importante que configura este eje es el de la crianza de los hijos ya que, al ser asignado a la mujer el papel de instructora y transmisora del legado religioso, no se considera correcto que ésta deje a los hijos en una guardería o con familiares para ir a trabajar. Esto, en el caso de que las ganancias económicas lleguen a ser consideradas suficientes, ya que no siempre es así.

La presencia de un cambio generacional tanto en los discursos como en las prácticas analizadas –y especialmente en éstas últimas- es evidente, sin embargo, esta transformación se da con distinta intensidad en cada uno de los ejes tratados. De esta manera, es posible observar que tanto el matrimonio como la maternidad siguen formando parte de los planes de vida de la mayoría de las mujeres más jóvenes, en cambio, en lo que respecta a la sexualidad aparecen casos en los que ésta se comienza a experimentar de maneras alternas a las establecidas normativamente, aunque dentro de unos límites muy estrechos y sin llegar a cuestionar realmente los mandatos.

La formación educativa, por su parte, comienza a recibir una mayor aceptación que en el pasado<sup>56</sup>, por lo que hay una clara distinción en los niveles educativos alcanzados por cada generación de mujeres y este incremento en la escolaridad posiblemente influye en los significados que las mujeres atribuyen al trabajo femenino fuera del hogar, que ha pasado de verse originalmente como una simple forma de cubrir las necesidades económicas a convertirse en una herramienta para el desarrollo personal. Lo que no puede precisarse en estos momentos es el papel que jugará la maternidad en el desempeño profesional de las mujeres de la generación más joven, puesto que ninguna de ellas la ha experimentado aun, sin embargo, parece ser que el discurso normativo que la define como eje prioritario en la feminidad apostólica sigue siendo imperante.

Las prácticas analizadas hasta este momento se desarrollan a partir de violencia simbólica, es decir, de una violencia en la que “los dominados aplican a las relaciones de dominación unas categorías construidas desde el punto de vista de los dominadores, haciéndolas aparecer de ese modo como naturales” (Bourdieu, 2000: 50). Esto se visibiliza en que, en buena parte de los casos en que se transgrede, el haberlo hecho se atribuya a una

---

<sup>56</sup> Cabe señalar que ésta no es una transformación ocurrida exclusivamente dentro de este grupo, sino que es un reflejo de los cambios en las políticas públicas elaboradas y aplicadas en el país desde la década de los ochenta, en la que “se impulsaron numerosas iniciativas de empleo y autoempleo para mujeres, así como mayores oportunidades de educación y capacitación. Entre ellas se pueden mencionar los Programas Regionales de Empleo como el Programa de Desarrollo Comunitario con la Participación de la Mujer (PINMUDE), el Programa de Acción para la Participación de la Mujer Campesina en la Consecución del Desarrollo Rural (PROMUDER), el Programa de Apoyo a los Proyectos Productivos de la Mujer Campesina (PAPPMC), el Programa de Mujeres en el Desarrollo Rural, el Programa de la Mujer Campesina, Programa Mujeres Empresarias-Mujeres Productoras, Programa de Promoción para el Desarrollo Económico de las Mujeres” (Tepichín, 2012: 136). El efecto de estas políticas se ve reflejado en el incremento del porcentaje de egresadas de nivel universitario que pasó de representar un 19 por ciento en 1970 a conformar un 51.5 por ciento en 2005 (Zabludovsky, 2007: 15).

falta de carácter, a no poder detenerse ante el deseo, a haber elegido el camino más sencillo o más cómodo y no a un cuestionamiento de las categorías y principios a partir de los cuales se norma la feminidad. En otras palabras, la transgresión no implica en todos los casos una falta conformidad hacia las normas.

Otro aspecto importante es que la presencia de ambigüedad en la relación entre los discursos y prácticas de feminidad apostólica permite que aunque unos y otros resulten no coherentes en ciertos momentos estos puedan convivir dentro de una misma estructura social sin mayores disrupciones o sin que las estrategias empleadas en la práctica se tornen amenazantes para su estabilidad. Así mismo, es importante mencionar que a pesar de que más de la mitad de las entrevistadas mencionaron haber sido señaladas, juzgadas, recibido críticas o haber estado incluidas en chismes en alguna ocasión, y mediante estos recursos se refuerza la violencia simbólica que es ejercida por las mismas mujeres y por tanto funcionan como dispositivos de control de género que clasifican a las creyentes ya sea como sujetos considerados inteligibles o valiosos o como lo contrario, la comunidad juega un papel muy importante en sus vidas, ya que al haber crecido en este grupo desde su nacimiento, este les otorga un sentido de pertenencia y seguridad, así como de satisfacción por trabajar en él.

Si bien la religión es y ha sido empleada como la forma por excelencia para ofrecer sentidos de vida, producir ordenamientos -entre estos el del género, pero no únicamente este- y legitimarlos, esto se hace de una forma arbitraria y aprovechándose del reconocimiento de los principios simbólicos presentes en la Biblia por parte de las creyentes, así como de su desconocimiento del hecho de que están siendo oprimidas. Por tanto, un primer momento en una lucha en contra de la violencia simbólica sería el dar un paso del desconocimiento al conocimiento y esto es algo que aparentemente está comenzando a ocurrir entre las mujeres más jóvenes, algunas de las cuales se preguntan “si habrá personas que piensan que está bien todo eso”, es decir, han comenzado a experimentar un proceso de concientización respecto a la manera en que funcionan las estructuras de las que forman parte.

Ahora, aunque como se señalaba en el último capítulo de este trabajo, son estas mujeres jóvenes, solteras o recién casadas, con crecientes niveles de escolaridad y con acercamiento a otros mundos quienes se atreven a cuestionar y transgredir, esto se basa más en las tensiones y conflictos que surgen a partir de comparar sus sistemas de creencias y

formas de vida con las de los “otros” -los no apostólicos, ya sean los compañeros católicos o no creyentes de la universidad u otros jóvenes protestantes con los que éstas conviven en seminarios y cursos-, que en el análisis de las creencias de su propio grupo.

En este sentido, la libertad que puede conferir el hecho de que la doctrina apostólica considere que el Espíritu Santo otorga a las creyentes el discernimiento necesario para la interpretación bíblica<sup>57</sup> puede convertirse en una estrategia que incremente la capacidad de agencia femenina -es decir, de una mayor autonomía respecto a las decisiones sobre su forma de vivir su propia feminidad-, a partir de la relectura de esos principios simbólicos que tanto dominantes como dominados reconocen, pero que hasta el momento son estos últimos quienes finalmente deciden cómo emplear en los ordenamientos de género, y con ello, comenzar a reposicionar a la mujer de una forma en que las asimetrías de género sean cada vez menos.

Ahora, el ejercicio de esta capacidad de agencia y autonomía femenina, seguramente desencadenará reacciones por parte de quienes dominan en las relaciones de poder y dictaminan el orden de género, lo que puede llevar a disputas entre los distintos actores del campo religioso por asignar los nuevos significados culturales del *deber ser* femenino. De presentarse estos procesos, serán un fenómeno sumamente interesante como objeto de investigación tanto para los estudios de género como para la sociología de la religión.

Quedan como agenda de investigación pendiente algunas cuestiones que por su alcance teórico y metodológico este trabajo no toca o no llega a profundizar, como:

1. La experiencia, motivaciones y la vida posterior a la salida de las mujeres apostólicas disidentes, es decir, aquellas que transgredieron los mandatos de género y a las cuales la violencia simbólica las llevó a abandonar el grupo.
2. El rol de las mujeres en posiciones de poder y liderazgo dentro de esta denominación, ya que fue un tema que, aunque no era el punto central de esta investigación, resultó

---

<sup>57</sup> Aquí es importante hacer hincapié en el hecho de que la interpretación no se realiza siempre de forma individual, sino que como se explicó en el apartado dedicado a la socialización religiosa, la feminidad se conforma a partir de lo aprendido con la familia y la iglesia, tanto a través de una guía oficial dada en los sermones y las clases de escuela bíblica, así como a través de la interacción con los otros miembros de la congregación. De esta forma, el recurso de la interpretación personal surge ante las coyunturas en las que la forma de proceder más adecuada no está presente entre la doctrina, disciplina o enseñanzas de la iglesia.

recurrente en las conversaciones con las entrevistadas y entrevistados, pues estos señalan el intenso proceso de cambio que actualmente se está viviendo en la iglesia respecto a esta área y las tensiones y conflictos que esto ha generado.

3. La cuestión de las masculinidades apostólicas, es decir, los aspectos que norman a los hombres que forman parte de este grupo religioso, ya que entre los hallazgos de esta investigación es posible considerar que queda, al menos como pista, la idea de que la opresión surgida de los mandatos religiosos no es vivida únicamente por las mujeres, sino también por los varones.
4. El papel que pudo jugar la frontera en la configuración o permanencia de los roles de género tradicionales, en los que el hombre es el único proveedor económico, mientras que la mujer se desempeña como ama de casa y cuidadora, puesto que el trabajo de campo permitió identificar esta relación en las parejas en las que el esposo era emigrado o cruzaba diariamente a los Estados Unidos a trabajar y por tanto poseía mayores ingresos que si laborara en este lado del país, aunque sin resultados conclusivos.
5. Si bien aquí se analizó la feminidad en su amplio espectro, es decir, a partir de cinco ejes identitarios, puesto que el interés se puso en su carácter normativo, sería importante e interesante también encontrar a futuro trabajos dedicados a analizar a profundidad cada una de estas áreas. Así mismo podría resultar útil el trabajar con segmentos de edades, generaciones o etapas del ciclo vital específicas.

Por último, esta investigación se complementaría y vería enriquecida con la producción de trabajos que analicen la forma en que se viven las feminidades, sus discursos y sus prácticas, en otros sistemas religiosos, así como las similitudes y diferencias entre cada uno de estos grupos y las tensiones sociales que pueden surgir de ello.



## BIBLIOGRAFÍA

Adame Goddard, Jorge, 2004, *El matrimonio civil en México (1895-2000)*, México, UNAM.

Algranti, Joaquín M., 2007, “Tres posiciones de la Mujer Cristiana. Estudio sobre las relaciones de género en la narrativa maestra del pentecostalismo”, *Ciencias Sociales y Religión*, 9 (9), 165-193.

Barquero B., Jorge A. y Juan Diego Trejo S., 2003, “Ciclos de vida familiar en condiciones de pobreza en Costa Rica: Estudio exploratorio con base en datos de las encuestas de hogares 1987-2002”, *Tercera Conferencia Internacional Población del Istmo Centroamericano 2003*, <http://ccp.ucr.ac.cr/noticias/conferencia/manuscr.htm>, consultado el 24 de julio de 2014.

Bartky, Sandra Lee, 1994, “Foucault, feminismo y la modernización del poder patriarcal”, en Elena Larrauri Pijoan, coord., *Mujeres, derecho penal y criminología*, España, Siglo XXI, 63-92.

Bastian, Jean Pierre, 2006a, “De los protestantismos históricos a los pentecostalismos latinoamericanos: Análisis de una mutación religiosa”, *Revista de Ciencias Sociales*, 16, 38-54.

\_\_\_\_\_, 2006b, “Modelos de mujer protestante: Ideología religiosa y educación femenina, 1880-1910”, en Carmen Ramos Escandón, coord., *Presencia y transparencia: La mujer en la historia de México*, México, COLMEX, 163-180.

Berger, Peter, 1969, *El dosel sagrado. Elementos para una sociología de la religión*, Buenos Aires, Amorrortu Editores.

Bodoque Puerta, Yolanda, 2001, “Tiempo biológico y tiempo social. Aproximación al análisis del ciclo de vida de las mujeres”, *Gazeta de Antropología*, 17, <http://hdl.handle.net/10481/7472>, consultado el 31 de julio de 2014.

Bonifaz de Novelo, Ma. Eugenia, 1975, *La mujer mexicana, análisis histórico*, México, sin editor.

Bourdieu, Pierre, 2008, *Cuestiones de sociología*, Madrid, Edición Akal.

\_\_\_\_\_, 2007, *El sentido práctico*, Buenos Aires, Editorial Siglo XXI.

\_\_\_\_\_, 2006, “Génesis y estructura del campo religioso”, *Relaciones*, 27.

\_\_\_\_\_, 2000, *La dominación masculina*, Barcelona, Anagrama.

\_\_\_\_\_, 1996, “La dominación masculina”, *La Ventana*, 3, 7-95.

Bourdieu y Passeron, 2003, *Los herederos, los estudiantes y la cultura*, Argentina, Siglo Veintiuno Editores.

Butler, Judith, 2009, septiembre-diciembre, "Performatividad, precariedad y políticas sexuales", *Revista de Antropología Iberoamericana*, 4 (3), 321-336.

\_\_\_\_\_, 2006, *Deshacer el género*, Barcelona, Paidós.

\_\_\_\_\_, 1998, octubre, "Actos performativos y constitución del género: un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista", *Debate Feminista*, 9 (18), 296-314.

Cano, Gabriela, 2007, "Las mujeres en el México del siglo XX. Una cronología mínima", en Marta Lamas, coord., *Miradas feministas sobre las mexicanas del siglo XX*, México, FCE/CONACULTA, 21-75.

\_\_\_\_\_, 1996, octubre, "Más de un siglo de feminismo en México", *Debate Feminista*, 7 (14).

Carner, Françoise, 2006, "Estereotipos femeninos en el siglo XIX", en Carmen Ramos Escandón, coord., *Presencia y transparencia: La mujer en la historia de México*, México, COLMEX.

Carrasco Gutiérrez, Ana María, 1998, "Constitución de género y ciclo vital entre los aymaras contemporáneos del norte de Chile", *Chungara*, 30 (1), 87-103.

Castón Boyer, Pedro, 1996, "La sociología de Pierre Bourdieu", *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 76, 75-97.

Cervantes Carson, Alejandro, 1994, julio-diciembre, "Identidad de género de la mujer: tres tesis sobre su dimensión social", *Frontera Norte*, 6 (12), 9-23.

Cháneton, July, 2007, *Género, poder y discursos sociales*, Argentina, Eudeba.

Cipriani, Roberto, 2004, *Manual de sociología de la religión*, Argentina, Siglo XXI.

De Beauvoir, Simone, 1997a, *El segundo sexo I. Los hechos y los mitos*, 7ª reimpresión, México, Alianza Editorial/Siglo Veinte.

\_\_\_\_\_, 1997b, *El segundo sexo II. La experiencia vivida*, 8ª reimpresión, México, Alianza Editorial/Siglo Veinte.

De Certeau, Michel, 2000, *La invención de lo cotidiano I. Artes de hacer*, México, IBERO/ITESO.

De la Luz García, Deyssy Jael, 2010, *El movimiento pentecostal en México. La Iglesia de Dios, 1926-1948*, México, La Letra Ausente/La Editorial Manda.

De la Torre, René y Patricia Fortuny, 1991, "La mujer en «La luz del mundo». Participación y representación Simbólica", *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, 4 (12), 125-150.

Diez de Velasco, Francisco, 1995, *Hombres, ritos, dioses. Introducción a la Historia de las Religiones*, Madrid, Editorial Trotta.

Dulcey Ruiz, Elisa y Cecilia Uribe Valdivieso, 2002, "Psicología del ciclo vital: hacia una visión comprehensiva de la vida humana", *Revista Latinoamericana de Psicología*, 34 (1-2), 17-27.

Durkheim, Émile, 1995, *Las formas elementales de la vida religiosa*, México, Ediciones Coyoacán.

\_\_\_\_\_, 1980, "Los fundamentos sociales de la religión", en Roland Robertson, comp., *Sociología de la religión*, México, Fondo de Cultura Económica, 37-47.

Eisler, Riane, 1990, *El cáliz y la espada. Nuestra historia, nuestro futuro*, Chile, Editorial Cuatro Vientos.

Eliade, Mircea, 1999, *Historia de las creencias y las ideas religiosas I. De la edad de piedra a los misterios de Eleusis*, Barcelona, Paidós Orientalia.

\_\_\_\_\_, 1998, *Tratado de historia de las religiones*, Mexico, D.F., Ediciones Era.

Flora, Cornelia B., 1975, "Pentecostal Women in Colombia: Religious Change and the Status of Working-Class Women", *Journal of Interamerican Studies and World Affairs*, 17 (4), 411-425.

Foucault, Michel, 2005, *El orden del discurso*, Buenos Aires, Tusquets.

\_\_\_\_\_, 2002, *Vigilar y castigar, nacimiento de la prisión*, Argentina, Siglo XXI editores.

Freixas, Anna, Bárbara Luque y Amalia Reina, 2009, "El ciclo vital revisado: las vidas de las mujeres mayores a la luz de los cambios sociales", *Recerca, Revista de Pensament i Anàlisi*, 9, 59-80.

Galaviz, Gloria, Olga Odgers y Alberto Hernández, 2009, "Tendencias del cambio religioso en la región norte de México", en Alberto Hernández y Carolina Rivera, coords., *Regiones y religiones en México: estudios de la transformación sociorreligiosa*, México, COLEF/ CIESAS/ COLMICH, 221-256.

Garma, Carlos, 2007, "El pentecostalismo", en Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez Zúñiga, coords., *Atlas de la diversidad religiosa en México*, México, COLJAL/ COLEF/ CIESAS/ COLMICH/ SEGOB/ UQROO, 79- 84.

\_\_\_\_\_, 2004, *Buscando el espíritu. Pentecostalismo en Iztapalapa y la Ciudad de México*, México, Plaza y Valdés.

\_\_\_\_\_, 2000, julio-diciembre, "La socialización del don de lenguas y la sanación en el pentecostalismo mexicano", *Alteridades*, 10 (20), 85-92.

\_\_\_\_\_, 1999, "Conversos, buscadores y apóstatas. Estudios sobre la movilidad religiosa", en Roberto J. Blancarte y Rodolfo Casillas, comps., *Perspectivas del fenómeno religioso*, México, FLACSO México/ SEGOB, 129-178.

Gaxiola, Manuel J., 1994, *La serpiente y la paloma*, México, Libros Pyros.

Gaxiola López, Maclovio, 1964, *Historia de la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús*, México, IAFCJ.

Giddens, Anthony, 2000, *Un mundo desbocado. Los efectos de la globalización en nuestras vidas*, Madrid, Taurus.

Gill, Lesley, 1990, “«Like a Veil to Cover Them»: Women and the Pentecostal Movement in La Paz”, *American Ethnologist*, 17 (4), 708-721

Gimbutas, Marija, 2001, *The Living Goddesses*, Berkeley, University of California Press.

Gonzalbo Aizpuru, Pilar, 2005, “Con amor y reverencia. Mujeres y familias en el México colonial”, en *Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes*, [http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/con-amor-y-reverencia-mujeres-y-familias-en-el-mxico-colonial-0/html/18138d87-2b59-41f7-bc43-2716037a6c3a\\_5.html#I\\_0\\_](http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/con-amor-y-reverencia-mujeres-y-familias-en-el-mxico-colonial-0/html/18138d87-2b59-41f7-bc43-2716037a6c3a_5.html#I_0_), consultado el 18 de julio de 2014.

Gutiérrez Vidrio, Silvia, 2005, *Discurso político y argumentación: Ronald Reagan y la ayuda a los “contras”*, México, UAM.

Hasenbalg, Carlos, 2006, “Ciclo de vida y desigualdades raciales en Brasil”, en *Pueblos indígenas y afrodescendientes de América Latina y el Caribe: información sociodemográfica para políticas y programas*. [http://www.cepal.org/publicaciones/xml/0/25730/pueblosindigenas\\_final-web.pdf](http://www.cepal.org/publicaciones/xml/0/25730/pueblosindigenas_final-web.pdf), consultado el 24 de julio de 2014.

Hernández, David y Eduardo Forero, 2005, “Hacia el Movimiento Pentecostal Moderno”, en *Una Historia que no Termina: Comienzo y Primeros Años de la Iglesia Pentecostal Unida de Colombia*. Colombia: IPUC, 245-308. [http://www.ipuevalencia.com/index\\_htm\\_files/Hacia%20el%20Movimiento%20Pentecostal%20Moderno.pdf](http://www.ipuevalencia.com/index_htm_files/Hacia%20el%20Movimiento%20Pentecostal%20Moderno.pdf), consultado el 9 de junio de 2013.

Herrera, Nicolás, 2012, “Historia de la Iglesia Apostólica y El Ministerio de la Mujer en la Práctica”, en Samuel Aguilar, coord., *El ministerio de la mujer, retos a paradigmas tradicionales*, Editorial Shekinah, 67-83.

Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús, 2014, “Nuestro credo”, en *Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús*, <http://www.iafcj.org/#!iafcj-nuestr-credo/ccrm>, consultado el 14 de mayo de 2014.

\_\_\_\_\_, 2013, “Distritos en México”, en *Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús*, <http://www.iafcj.org/index.php?uri=distritos>, consultado el 10 de junio de 2013.

\_\_\_\_\_, 1989, *Constitución y reglamentos*, México, IAFCJ.

Instituto Nacional de Estadística y Geografía, 2011, *Panorama de las religiones en México 2010*, México, INEGI, [http://www.inegi.org.mx/prod\\_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/censos/poblacion/2010/panora\\_religion/religiones\\_2010.pdf](http://www.inegi.org.mx/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/censos/poblacion/2010/panora_religion/religiones_2010.pdf), consultado el 1 de junio de 2013.

Jaimes Martínez, Ramiro [tesis de Doctorado en Ciencias Sociales], 2007, *La paradoja neopentecostal. Una expresión del cambio religioso fronterizo en Tijuana, Baja California*, México, COLEF.

Juárez Cerdi, Elizabeth, 2007, “Las hijas de Eva. De la normatividad a la transgresión”, en Carolina Rivera Farfán y Elizabeth Juárez Cerdi, eds., *Más allá del Espíritu. Actores, acciones y prácticas en iglesias pentecostales*, México, CIESAS/ COLMICH/ Publicaciones de la Casa Chata, 149-184.

\_\_\_\_\_, 2006, *Modelando a las Evas. Mujeres de virtud y rebeldía*. Zamora, COLMICH.

Juárez Cerdi, Elizabeth y Diana E. Ávila García, 2007, “Perfiles demográficos de la diversidad religiosa”, en Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez Zúñiga, coords., *Atlas de la diversidad religiosa en México*, México, COLJAL/ COLEF/ CIESAS/ COLMICH/ SEGOB/ UQROO, 161- 184.

Kawulich, Barbara B., 2005, mayo, “La observación participante como método de recolección de datos”, *Forum Qualitative Sozialforschung*, 6 (2), <http://www.qualitative-research.net/index.php/fqs/article/view/466/998>, consultado el 15 de agosto de 2013.

Lagarde y de los Ríos, Marcela, 2005, *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas*, México, CEP-UNAM/ CEIICH-UNAM/ PUEG-UNAM.

\_\_\_\_\_, 1994, *Democracia genérica*, México, REPEM-México y Mujeres para el Diálogo.

Lamas, Marta, 1986, noviembre, “La antropología feminista y la categoría «género»”, *Nueva Antropología*, 8 (30), 173-198.

León, Magdalena, 2000, “Empoderamiento: relaciones de las mujeres con el poder”, *Estudios Feministas*, 8 (2).

Lindhart, Martin, 2009, “Poder, Género y Cambio Cultural en el Pentecostalismo Chileno”, *Cultura y Religión*, 3 (2), 94-112.

López Torres, Samuel, 1999, *Historia de la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús en Tijuana, 1927-1997*, Tijuana, sin editor.

Maier, Elizabeth, 2010, “El aborto y la disputa cultural contemporánea en México”, *La Aljaba*, 14, 11-30.

\_\_\_\_\_, 2007, “Convenios internacionales y equidad de género: un análisis de los compromisos adquiridos por México”, *Papeles de Población*, 13 (53), 175-202.

\_\_\_\_\_, 2001, *Las madres de los desaparecidos ¿un nuevo mito materno en América Latina?*, México, UAM/ COLEF/ La Jornada Ediciones.

Mannheim, Karl, 1993, abril-junio, “El problema de las generaciones”, *Reis: Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 62, 193-242.

Marcos Sánchez, Mar, 2006, “El lugar de las mujeres en el cristianismo: uso y abuso de la historia antigua en un debate contemporáneo”, *Studia Historica. Historia Antigua*, 24, 17-40.

Mendoza Mendoza, Josué, 2013, *¿Cuál camino? La Sociedad Permisiva o La Sana Doctrina*, México, sin editor.

Montecino, Sonia, 2002, “Nuevas feminidades y masculinidades. Una mirada de género al mundo evangélico de la Pintana”, *Cultura y Sociedad*, 87, 73-103.

Odgers Ortiz, Olga, 2006, enero-junio, “Cambio religioso en la frontera norte. Aportes al estudio de la migración y las relaciones transfronterizas como factores de cambio”, *Frontera Norte*, 18 (35), 111-134.

Pérez, Mónica Liliana, 2012, “El papel de la mujer en la Biblia y en la Historia del Cristianismo Universal”, en Samuel Aguilar, coord., *El ministerio de la mujer, retos a paradigmas tradicionales*, Editorial Shekinah, 9-25.

Perrot, Michelle, 2009, *Mi historia de las mujeres*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

Pew Research Center, 2011, diciembre 19, “Global Christianity. A Report on the Size and Distribution of the World's Christian Population”. *The Pew Forum on religion and Public Life*, <http://www.pewforum.org/Christian/Global-Christianity-movements-and-denominations.aspx>, consultado el 1 de junio de 2013.

Preciado, Beatriz, 2008, “Tecnogénero”, *Testo Yonqui*, Madrid, Espasa/Fórum, 81-99.

Prieto, Carlos, 1999, “Los estudios sobre mujer, trabajo y empleo: caminos recorridos, caminos por recorrer”, *Política y Sociedad*, 32, 141-149.

Ramírez Morales, María del Rosario, 2011, “La conformación de la individuación religiosa en jóvenes tapatíos”, *Sociedad y religión*, 38 (22), 190-195.

Ramos Escandón, Carmen, 2006, “Señoritas porfirianas: Mujer e ideología en el México progresista, 1880-1910”, en Carmen Ramos Escandón, coord., *Presencia y transparencia: La mujer en la historia de México*, México, COLMEX.

\_\_\_\_\_, 1996, septiembre-diciembre, “Quinientos años de olvido: historiografía e historia de la mujer en México”, *Secuencia*, 36, 121-150.

Rice, F. Philip, 1997, *Desarrollo humano: estudio del ciclo vital*, México, Pearson Educación.

Rivera Farfán, Carolina, 2007, “La comunidad eclesial y la comunidad moral: ¿dos realidades en sintonía?”, en Carolina Rivera Farfán y Elizabeth Juárez Cerdi, eds., *Más allá del Espíritu. Actores, acciones y prácticas en iglesias pentecostales*, México, CIESAS/ COLMICH/ Publicaciones de la Casa Chata, 117-148.

Rodríguez, Ma. De Jesús, 2006, “Mujer y familia en la sociedad mexicana”, en Carmen Ramos Escandón, coord., *Presencia y transparencia: La mujer en la historia de México*, México, COLMEX.

Rodríguez Gómez, G.; Gil Flores, J.; García Jiménez, E., 1996, *Metodología de la investigación cualitativa*, Málaga, Ediciones Aljibe.

Rubin, Gayle, 1989, “Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad”, en Vance, Carole, comp., *Placer y peligro: explorando la sexualidad femenina*, Madrid, Revolución, 113-190.

\_\_\_\_\_, 1986, “El tráfico de mujeres: notas sobre la «economía política» del sexo”, en Marta Lamas, comp., *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*, México, PUEG, 35-96.

Santa Biblia versión Reina-Valera 1960, 2005, Londres, Bibles.org.uk.

Scott, Joan, 1996, “El género: una categoría útil para el análisis histórico”, en Marta Lamas, comp., *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*. México: PUEG-Porrúa, 265-302.

Serret, Estela, 2006, *El género y lo simbólico. La constitución imaginaria de la identidad femenina*, México, Instituto de la Mujer Oaxaqueña.

Smart, Ninian, 2000, *Las religiones del mundo*, Madrid, Akal ediciones.

Tepichín Valle, Ana María, 2012, “Ciudadanía de las mujeres y política pública en México: una reflexión desde los estudios de género”, en Juan A. Cruz y Rodolfo Vázquez, coords., *Género, Cultura y Sociedad*, México, Suprema Corte de Justicia de la Nación, Poder Judicial de la Federación, Editorial Fontamara, 133-159.

Vallverdú, Jaume, 2008, *Las lenguas del Espíritu. Religiones carismáticas y pentecostalismo en México*, Tarragona, Publicacions URV.

Wade Labarge, Margaret, 2003, *La mujer en la Edad Media*, San Sebastián, Editorial Nerea.

Weber, Max, 1980, “Rasgos principales de las religiones mundiales”, en Roland Robertson, comp., *Sociología de la religión*, México, Fondo de Cultura Económica, 17-36.

Zabludovsky, Gina, 2007, otoño, “Las mujeres en México: trabajo, educación superior y esferas de poder”, *Política y Cultura*, 28, 9-41.

## ENTREVISTAS

- Espinoza Reyes, Ester (9 de enero de 2014). Entrevista, Alicia, Tijuana.
- \_\_\_\_\_ (23 de enero de 2014). Entrevista, Beatriz, Tijuana.
- \_\_\_\_\_ (2 de enero de 2014). Entrevista, Candelaria, Tijuana.
- \_\_\_\_\_ (4 de febrero de 2014). Entrevista, Daniela, Tijuana.
- \_\_\_\_\_ (28 de enero de 2014). Entrevista, Esperanza, Tijuana.
- \_\_\_\_\_ (9 de septiembre de 2013). Entrevista, Fátima, Tijuana.
- \_\_\_\_\_ (12 de septiembre de 2013). Entrevista, Julia, Tijuana.
- \_\_\_\_\_ (19 de marzo de 2014). Entrevista, Marcos [ministro], Tijuana.
- \_\_\_\_\_ (10 de septiembre de 2013). Entrevista, Matilde, Tijuana.
- \_\_\_\_\_ (16 de marzo de 2014). Entrevista, Miguel [pastor], Tijuana.
- \_\_\_\_\_ (8 de septiembre de 2013). Entrevista, Ofelia, Tijuana.
- \_\_\_\_\_ (2 de febrero de 2014). Entrevista, Pablo [ministro], Tijuana.
- \_\_\_\_\_ (14 de octubre de 2013). Entrevista, Paloma, Tijuana.
- \_\_\_\_\_ (9 de enero de 2014). Entrevista, Ruth, Tijuana.
- \_\_\_\_\_ (3 de septiembre de 2013). Entrevista, Susana, Tijuana.
- \_\_\_\_\_ (28 de enero de 2014). Entrevista, Esperanza, Tijuana.



### Anexo 1. Matriz conceptual

Concepto	Dimensión	Subdimensión	Indicador
Feminidad y religión	Social	Socialización	Grupos, personas o instituciones de los que la creyente ha aprendido las normas de la feminidad apostólica
		Representaciones	Figuras femeninas bíblicas y rasgos asignados a estas figuras
	Discursiva	Matrimonio	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Posiciones simbólicas de los miembros de la pareja</li> <li>- División de tareas domésticas</li> <li>- Valores del matrimonio</li> <li>- Rol de proveedor(a) económico(a)</li> </ul>
		Sexualidad	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Conducta correcta durante el noviazgo, reglas durante el noviazgo, abstinencia</li> <li>- Normas sobre la vida sexual en el matrimonio</li> </ul>
		Maternidad	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Características de una buena madre</li> <li>- Importancia de la maternidad</li> <li>- Planificación familiar y empleo de anticonceptivos</li> </ul>
		Educación	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Visión eclesial sobre la educación femenina</li> <li>- Necesidad de la educación femenina</li> <li>- Motivaciones para el desarrollo profesional</li> </ul>
		Trabajo	Condicionamientos y motivos del trabajo femenino fuera del hogar
	Práctica	Matrimonio	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Expectativas sobre matrimonio</li> <li>- División de tareas domésticas</li> <li>- Rol de proveedor(a) económico(a)</li> <li>- Papel de los cónyuges en la crianza de los hijos</li> <li>- Características de la vida sexual</li> <li>- Valores que rigen el matrimonio</li> </ul>
		Sexualidad	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Características de los noviazgos (duración, actividades realizadas, sentimientos y deseos experimentados, rompimientos)</li> <li>- Vida sexual dentro del matrimonio, experimentación y límites sexuales</li> </ul>

		Maternidad	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Deseo de tener hijos o expectativas sobre maternidad</li> <li>- Significado de ser madre</li> <li>- Número de hijos procreados</li> <li>- Ejercicio de la maternidad</li> <li>- Uso de métodos de anticoncepción y planificación familiar</li> </ul>
		Educación	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Nivel de preparación profesional</li> <li>- Planes de acceder a un nivel superior</li> <li>- Área de estudios</li> <li>- Obstáculos para desarrollo escolar</li> </ul>
		Trabajo	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Empleos en los que se ha desempeñado</li> <li>- Tiempo que se ha desarrollado profesionalmente</li> <li>- Razones por las que ha trabajado o no</li> <li>- Razones por las que ha abandonado su empleo</li> </ul>
	Poder	Estrategias	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Reproducción: Acuerdo discursivo y práctico hacia las normas</li> <li>- Resignificación: Adherencia o no hacia las normas, pero asignación de un significado distinto</li> <li>- Cuestionamiento: Desacuerdo discursivo, pero reproducción en la práctica</li> <li>- Transgresión: Desacuerdo en la práctica, puede o no haber desacuerdo en lo discursivo</li> </ul>
		Violencia simbólica	Reconocimiento de las normas, empleo de recursos como: crítica, chisme, rechazo, exclusión social

## Anexo 2. Guion de entrevista

Nombre:	#Entrevista:
Edad:	Lugar de nacimiento:
Escolaridad:	Profesión:
Estado civil:	# Hijos:
Ministerio:	# Generaciones apostólicas

**Parte 1:** *Por favor, contéstame a las siguientes preguntas pensando en lo que te han enseñado al respecto en tu Iglesia o basándote en lo que recuerdas que has aprendido desde que asistes. Aquí lo importante es que trates de recordar cómo te han dicho que “debe ser” una mujer, las reglas de comportamiento y lo que se espera de ti.*

1. Según las enseñanzas bíblicas ¿cómo son diferentes las mujeres y los hombres en cuanto a características de personalidad, papeles en la familia y la sociedad, trabajo en la casa y fuera, moralidad, sexualidad?
2. ¿Cómo es visto en la iglesia que la mujer se eduque? ¿La formación profesional es igual de útil o necesaria para una mujer que para un hombre? Cuando tienen la misma formación ¿quién debe tener el trabajo más estable? ¿Ambos deben de trabajar en su profesión? ¿Sí tiene la misma formación, deben ganar el mismo salario un hombre y una mujer?
3. ¿Cómo debe ser la conducta de una mujer durante su noviazgo? ¿Cuáles son las reglas que definen esta etapa en cuanto al comportamiento público, la sexualidad, la abstinencia?
4. ¿Cómo se deben dividir las tareas que desempeñan hombres y mujeres en el hogar?
5. ¿Las mujeres deben trabajar fuera del hogar? ¿Qué circunstancias pueden condicionar que sí o no lo haga?
6. ¿Quién debe encargarse de proveer económicamente al hogar?
7. ¿Cómo debe ser la vida sexual de una pareja cristiana? ¿Cuáles son las normas que deben regirla?
8. ¿Cuáles son los valores más importantes en un matrimonio? ¿Cuáles son las formas de hacer que este perdure? ¿Qué podría acabar con un matrimonio?
9. ¿Cómo debe ser una buena madre? ¿Qué tan importante es ser madre para una mujer?
10. ¿Cómo se debe decidir cuántos hijos debe tener una pareja? ¿Cuáles son las formas en que se debe planificar la familia y que métodos de anticoncepción se deben emplear?
11. ¿Cuáles son las normas que deben caracterizar a una mujer como tú? (Describirla).

12. ¿Cuál es la forma en que tú has aprendido las reglas que describen como debe ser una mujer cristiana? ¿Qué ocurre cuando una mujer no cumple con ellas?

**Parte 2:** *Te pido que ahora me respondas pensando en la forma en que tú eres en tu vida diaria y lo que practicas comúnmente, independientemente de si sientes que lo que haces está bien o no, aquí no se trata de saber cómo debe ser una mujer, sino como eres tú. Lo que me interesa es conocer tus propias experiencias personales.*

1. ¿Alguna vez has tenido alguna conducta o has participado en alguna actividad que los demás te señalaran como inadecuado para tu rol como mujer? Si fue así ¿Qué fue lo que ocurrió?

2. ¿Cómo se ha desarrollado tu proceso de educación formal? ¿Te ha sido útil la educación que recibiste? ¿Por qué razones llegaste hasta ahí? ¿Tienes planes de acceder a un nivel más alto? ¿Has encontrado obstáculos para ello?

3. ¿Cómo se desarrolló tu noviazgo o noviazgos? ¿Qué actividades llevabas a cabo con tu(s) pareja(s)? ¿Cuáles fueron los sentimientos y deseos que experimentaste? ¿Alguno de tus novios intentó que te comportaras de alguna forma no adecuada según tus creencias? ¿Qué duración tuvo (tuvieron) tu(s) noviazgo(S)? ¿Qué motivó el (los) rompimiento(s)?

4. Para mujeres solteras: ¿Está en tus planeas casarte? ¿Cómo te gustaría que fuera tu matrimonio? ¿A qué edad te gustaría casarte? ¿Cuáles son las características que buscas en un hombre con cual formar un matrimonio? Para casadas: En tu hogar ¿Cómo se dividen el trabajo doméstico? ¿Qué parte de los quehaceres haces tú y que hace tu marido?

5. ¿Tú tienes algún empleo remunerado? ¿Has trabajado anteriormente? Si trabajaste anteriormente y ahora no ¿Por qué lo dejaste? O en caso contrario, si antes no trabajabas y ahora sí ¿Qué te llevo a hacerlo?

6. ¿Quién o quiénes se encargan de proveer económicamente en tu hogar?

7. ¿Cómo es la vida sexual con tu pareja? ¿Ha resultado como tú la imaginabas? ¿A ti y tu pareja les gusta experimentar cosas nuevas? ¿Cuáles son los límites para ello?

8. ¿Cuáles son los valores que rigen tu matrimonio? ¿Cuáles son las fortalezas que lo han hecho perdurar? ¿Qué debilidades de tu relación te preocupan? ¿Qué te haría terminar con tu matrimonio?

9. Para mujeres con hijos: ¿Te sientes satisfecha con tu experiencia como madre? ¿Qué es lo que más te ha gustado y que cambiarías? ¿Estás contenta con el número de hijos que has tenido? ¿Cómo ha participado tu pareja en la crianza de tus hijos? Para mujeres sin hijos: ¿Cuáles son tus planes o expectativas en cuanto a ser madre? ¿Cuántos hijos te gustaría tener? ¿Cómo te gustaría criarlos?

10. ¿Cómo han tomado la decisión de cuántos hijos tener, de forma individual o en pareja? ¿Todos tus hijos fueron planificados? ¿Han empleado métodos anticonceptivos? ¿Cuáles? ¿En alguna ocasión hubo fallas o accidentes? En ese caso ¿Qué hicieron?

11. En general ¿Cómo te describirías como mujer? ¿Cuáles son tus cualidades y defectos? Pensando en relación a tus creencias ¿Cuáles crees que han sido tus mayores logros y tus errores hasta hoy?

12. ¿Alguna vez has sentido que alguna de las normas que te han enseñado en la iglesia no tienen sentido o razón de ser? ¿Alguna vez tu conducta ha sido opuesta a las reglas que has aprendido ahí? Si ha sido así ¿hubo alguna consecuencia?

La autora es licenciada en comunicación por la Universidad Autónoma de Baja California (UABC). Se ha desempeñado como asistente de investigación en el Instituto de Investigaciones Históricas, UABC y actualmente forma parte del proyecto de investigación “La oferta terapéutica religiosa de los centros evangélicos de rehabilitación para fármaco-dependientes en la región fronteriza bajacaliforniana” en el Colegio de la Frontera Norte (El Colef). Egresada de la Maestría en Estudios Culturales de El Colef.

Correo electrónico: [estercita5@hotmail.com](mailto:estercita5@hotmail.com)

© Todos los derechos reservados. Se autorizan la reproducción y difusión total y parcial por cualquier medio, indicando la fuente.

Forma de citar:

Espinoza Reyes, Ester [Tesis de Maestría en Estudios Culturales], 2014, *Más que Evas y Marías: discursos y prácticas de feminidad en la Primera Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús en Tijuana*, México, El Colegio de la Frontera Norte, 159 pp.