



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO  
POSGRADO EN CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES  
FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES

LAS MUJERES QUE TOMARON LA *PALABRA*: CONSTRUCCIÓN DE IGUALDAD Y  
PARTICIPACIÓN EN EL CAMPO RELIGIOSO, DESDE SUS MINISTERIOS ORDENADOS Y  
CONSAGRADOS EN MÉXICO

## TESIS

QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE  
DOCTORA EN CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES CON ORIENTACIÓN EN SOCIOLOGÍA

PRESENTA:

SANDRA VILLALOBOS NÁJERA

DIRECTORA DE TESIS:

DRA. OLIVIA TENA GUERRERO

CENTRO DE INVESTIGACIONES INTERDISCIPLINARIAS EN CIENCIAS SOCIALES Y  
HUMANIDADES (CEIICH)

COMITÉ TUTOR

DRA. MARGARITA VELÁZQUEZ GUTIÉRREZ, CENTRO REGIONAL DE INVESTIGACIONES  
MULTIDISCIPLINARIAS (CRIM)

DRA. ALMA ROSA SÁNCHEZ OLVERA, FACULTAD DE ESTUDIOS SUPERIORES ACATLÁN (FES-  
ACATLÁN)

DR. FERNANDO GONZÁLEZ GONZÁLEZ, INSTITUTO DE INVESTIGACIONES SOCIALES (IISUNAM)

DR. JUAN GUILLERMO FIGUEROA PEREA, COLEGIO DE MEXICO (COLMEX)

CIUDAD UNIVERSITARIA, CD.MX.

FEBRERO, 2017



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

DIRECTORA DE TESIS

Dra. Olivia Tena Guerrero

COMITÉ TUTOR

Dra. Margarita Velázquez Gutiérrez

Dra. Alma Rosa Sánchez Olvera

Dr. Fernando González González

Dr. Juan Guillermo Figueroa Perea

TUTOR EXTRANJERO

Dr. André Sidnei Muszkopf

LAS MUJERES QUE TOMARON LA PALABRA



A

¿Quién eres?

Soy Lavinia

Y... ¿quién es Lavinia?

Una estrella grande de corazón azul

Lavinia, la estrella que llegó para transformar el día,  
la noche y todos sus intermedios...

Laura, mi madre,  
la primera feminista que conocí , quien me enseñó, que  
frente a la injusticia y la vorágine de la vida, no es posible  
permanecer indiferente.

## Agradecimientos

### A las tutoras

Dra. Olivia Tena Guerrero, por enseñarme desde el primer día, que la investigación puede ser feminista, sororal y política. Por acompañarme en cada línea y cada encuentro.

Dra. Margarita Velázquez Gutiérrez, por apoyar y seguir cálida y solidariamente este proyecto en cada momento de vacilación.

Dra. Alma Rosa Sánchez Olvera, por su apoyo y las ricas observaciones, que sirvieron para gestar nutrias reflexiones.

### A los lectores

Dr. Fernando González González y Dr. Juan Guillermo Figueroa Perea, por su disposición y sus pertinentes comentarios.

Dr. André Sidnei Musskopf, quien me enseñó con su ejemplo que la lucha feminista dentro de la academia y desde la academia, es posible y va de la mano. Gracias por tu solidaridad y cuidado.

A todas las mujeres y hombres que con sus narraciones y experiencias hicieron posible esta investigación y la comprensión del campo religioso.

Amparo, Ángela, Andrés, Ari, Carlos, Cira, Edla, Enoé, Gloria, Ignacia, Javier, Jimena, Karina, Leonor, Lety, Leopoldo, Marcos, Marilú, Marcia, Maritza, Moisés, Nadia, Rebeca y Tere.

### A la familia

A Hugo, que aunque ya no está, sigue aquí, cobijándome y recordándome que es posible.

A Jesusita, mi abuela, cuya preocupación por el limbo me fue transmitida para ser reelaborada.

A Ernesto, Georgina y Saúl, que siguen cada paso.

A Cris, que me enseñó día a día, que la lucha por la vida requiere fuerza y persistencia.

### A otro maestro

Jesús Hernández, el antiguo griego que siempre supo quién era yo, cuando yo todavía no lo sabía. Gracias por confiar siempre y abrir un espacio de descubrimiento que fue vital.

## Índice

<b>Introducción</b>	11
<b>Planteamiento del problema</b> <i>Entre la devoción y la vocación de los unos y las otras, la desigualdad es el problema</i>	17
<b>Estudios relacionados</b>	26
<b>Marco conceptual</b>	33
<b>CAPITULO I.</b>	
<b>La igualdad y participación desde el feminismo</b>	33
1.1 Condición, situación y posición	41
1.2 El poder <i>sobre, para, con y desde dentro</i>	46
1.3 Dimensiones de justicia social y paridad de participación	49
1.4 La teología que se hizo feminista	53
1.4.1 Teología y ministerios: la visibilización de las mujeres en el campo religioso	62
<b>CAPITULO II.</b>	
<b>El campo religioso</b>	
2.1 Campo religioso: Durkheim, Weber y Bourdieu	67
2.2 Sistemas religiosos y religiosidad: una propuesta mexicana	74
<b>CAPITULO III.</b>	
<b>Contexto y hegemonía religiosa</b>	
3.1 Iglesias cristianas históricas y catolicismo hegemónico en México	79
3.2 Contexto religioso de investigación	87
<b>CAPITULO IV.</b>	
<b>La construcción metodológica</b>	
4.1 Epistemología y metodología feminista	91
4.2 Tipo de estudio y criterios de la muestra	92
Tipo de estudio	
Participantes	

Criterios de la muestra	
4.3 Técnicas de recolección de datos	95
4.3.1 Observación participante	
4.3.2 Método biográfico: relatos de vida	
4.4 Instrumentos y piloteo	98
4.4.1 Registro de observación participante	
4.4.2 Relato de vida: la construcción entrevista	
4.5 Trabajo de campo	102
4.5.1 La investigadora en el campo	
4.5.2 Etapas del trabajo de campo: acercamiento, inmersión y seguimiento	

## **CAPITULO V.**

### **Las mujeres ordenadas y consagradas en el campo religioso: bautistas, católicas, metodistas, luteranas, presbiterianas y ecuménicas (análisis de datos)**

5.1 Las instituciones religioso-eclesiales donde se insertan las mujeres	120
5.1.1 Iglesia Bautista (Bautista Shalom)	121
5.1.2 Iglesia Luterana (Seminario de Augsburgo)	124
5.1.3 Iglesia Metodista (Mexicana)	127
5.1.4 Iglesia Presbiteriana (Reformada)	131
5.1.5 Iglesia Católica	133
5.2 El origen del llamado a la vida religiosa: herencias confesionales, pastorados por extensión y la opción.	137
5.2.1 Esposas del pastor: el matrimonio como hecho desencadenante	138
5.2.2 Hijas del pastor: ascendencia y descendencia religiosa	139
5.2.3 Familias pastorales: la extensión del capital religioso	140
5.2.4 Conciencia de reconocimiento que lleva a la búsqueda	142
5.2.5 De la extensión a la opción y resignificación del pastorado	144

5.2.6	Religiosas católicas consagradas y resignificación del pastorado	148
5.3	Los ministerios pastorales y religiosos de las mujeres: trayectorias ministeriales, ordenadas y... ¿desordenadas?	153
5.3.1	En la decisión no hay mandato, pero si interés...	158
5.3.2	El pasado como detonador	160
5.3.3	La Ordenación Pastoral	166
5.3.4	Tipos de Ordenación	169
	a. Institucional-Eclesial	
	b. Institucional-reestructurada	
	c. Indisciplinadas del sistema	
5.3.5	Situaciones que favorecieron la ordenación	172
5.3.6	Las negativas y los obstáculos..."No les digas no, pero tampoco cuando"	173
5.3.7	Los castigos por la transgresión...excluidas y excomulgadas	174
5.3.8	El sustento: argumentos teológicos-bíblicos	176
5.4	Paridad de participación y las otras disparidades: el trabajo pastoral y religioso	
5.4.1	Igualdad, justicia y trabajo	179
5.4.2	Trabajo y participación	189
	<i>Predicadoras de "la palabra"</i>	
	<i>Cuando la predicación tiene Iglesia</i>	
	<i>La predicación, la iglesia y otros cargos</i>	
	<i>La docencia también es participación</i>	
	<i>Cuando la fe cruza la militancia</i>	
5.4.3	Trabajo pastoral y religioso	195
	<i>El tiempo..."No sé cuántas horas...muchas horas"</i>	
	<i>El tiempo libre...lo que queda, es para mí</i>	
	<i>Remuneraciones... cuando la vocación tiene diferente sueldo</i>	
	<i>Prestaciones y seguridad social..."casi no me enfermo"</i>	
5.4.4	Trabajo y formación académica	208
5.5	Las mujeres y su propia construcción...la fe, tiene cuerpo y género	213
5.5.1	La teología: el sentido y la herramienta	215
	a) Visiones teológicas femeninas	
	b) Visiones teológicas feministas	

5.5.2	Argumentos teológicos: <i>Reivindicativo</i> <i>Reinterpretación teológica y hermenéutica</i> <i>Relaboración teológica y/o hermenéutica, contextual y política</i>	220
5.5.3	Para la igualdad... equidad, aunque la desigualdad surja como inevitable	223
<b>CAPITULO VI. El campo religioso propio de las mujeres</b>		
	<b>Discusión</b>	227
	Sobre los objetivos...	
	Sobre los abordajes teóricos...	
	<i>La condición</i>	
	<i>El poder</i>	
	<i>La delimitación de campo y el uso del capital</i>	
	Sobre la propuesta metodología...	
	<b>Conclusiones</b>	238
	Del espacio límbico e intersticial, a la construcción de un <i>Ubi</i> religioso de las mujeres	
	<i>Espacio límbico</i>	
	<i>Espacio intersticial</i>	
	<i>La Palabra</i>	
	<b>Referencias</b>	247
	<b>Anexos</b>	
	<b>Anexo 1.</b> Guía final de entrevista para el relato de vida	258
	<b>Anexo 2.</b> Datos sobre la relación entre funciones laborales, horas dedicadas al trabajo, remuneraciones y tiempo libre.	260

## Índice de Figura y Tablas

### Figuras

**Figura 1.** Primer Encuentro Nacional de Mujeres Activistas, Teólogas e Investigadoras Feministas, febrero de 2014. 106

**Figura 2.** Segundo Encuentro Nacional de Mujeres Activistas, Teólogas e Investigadoras Feministas, febrero de 2015. 114

**Figura 3.** Tercer Encuentro Nacional de Mujeres Activistas, Teólogas e Investigadoras Feministas, abril de 2016. 118

### Tablas

**Tabla 1.** Participantes de acuerdo a la denominación religiosa. 93

**Tabla 2.** Relación entre temáticas a explorar y espacios de vida y participación. 101

**Tabla 3.** Fases del trabajo de campo realizado. 104

**Tabla 4.** Datos demográficos y denominacionales de las mujeres entrevistadas que componen la muestra. 1109

**Tabla 5.** Datos demográficos y denominacionales de los varones entrevistados. 113

**Tabla 6.** Datos sobre nivel educativo en relación con la denominación de las mujeres entrevistadas 210

**Tabla 7.** Tipos de argumentaciones teológicas desde las propias mujeres 221

## **Introducción**

La historia del cristianismo no podría entenderse sin la participación de las mujeres. Una participación que tiene muchos matices y que puede ser analizada desde muchos lugares reales y simbólicos. El tipo de enaltecimiento y reconocimiento o bien la negación de su participación y su descrédito en la historia del cristianismo, han determinado en gran medida también una serie de concepciones y nociones acerca de las mujeres y los lugares que ocupan o deberían ocupar en la vida social, política e incluso económica.

Las imágenes de las mujeres provenientes de la tradición cristiana han ayudado a construir una noción moral del bien y del mal de éstas, que no queda detrás de las fronteras de la secularización, sino que las trasciende y se instala como parte de una tradición que se hace cultura.

La participación de las mujeres dentro de estructuras eclesiales cristianas, que en su mayoría se cimientan en la desigualdad y la jerarquía como propiedades intrínsecas de su organización, regularmente ha sido importante en número y cantidad y un soporte fundamental para la consecución de actividades que permiten el sostenimiento del campo religioso, mas no así, en cuanto al reconocimiento de sus labores y a su importancia en la toma de decisiones y/o dentro de la estructura jerárquica.

Las instituciones religioso-eclesiales, pieza fundamental de la estructura del campo religioso han tenido, en buena medida, la apariencia de ser instituciones reconocidas en el espacio público, pero cuyo ámbito de injerencia solo es (o debería ser) el espacio privado. Esta situación de ambivalencia en cuanto a su representatividad e injerencia en la vida cotidiana de las y los sujetos, no solo creyentes, sino también en la de aquéllas y aquéllos que no profesan ninguna religión, así como su impacto en el espacio público a través de pronunciamientos directos en contra (son contadas las experiencias de apoyo) de políticas públicas fundamentales en favor de los derechos civiles y políticos (reconocimiento pleno de la igualdad de género, derecho a decidir

sobre el propio cuerpo, derecho al matrimonio igualitario, derecho a ser reconocido con una identidad sexo-genérica diferente, por mencionar solo algunos) han demostrado que su injerencia y la extensión de su influencia es mucho mayor en la escena pública, sobre todo por parte de aquellas instituciones que cuentan con una hegemonía religiosa, ya sean de denominación católica o bien aquellas que desde una postura evangélica fundamentalista realizan alianzas en las que se olvida el credo y denominación religiosa para buscar la reglamentación moral de los sujetos en temáticas específicas.

Esta situación de influencia ambivalente, en la que *aparentemente no están, estando*, también ha permitido que mucho de lo que ocurre en este espacio quede al margen de lo institucional formal y que quienes participan de estos espacios puedan ser sujetas y sujetos de sus normatividades aun cuando esto pueda implicar la renuncia, la negación o la mutilación de muchos de sus derechos fundamentales en función de una práctica religiosa que se asume como respuesta para la pertenencia y comprensión del mundo.

Con lo anterior no se pretende generalizar, por el contrario, la experiencia y práctica religiosa también puede ser liberadora y generadora de procesos de formación que tengan como centro el respeto a derechos fundamentales como la libertad y la dignidad de las personas, y justo por ello, es que es importante identificar a todas y todos los agentes implicados que participan en el campo y que con su participación contribuyen a la realización de nuevas configuraciones en el terreno de lo religioso. Una muestra de ello son las teologías que buscan la participación de las y los sujetos desde sus contextos e identidades, como la teología feminista, queer, afro, indígena, comunitaria y popular, entre otras, que en mayor o menor medida, a diferentes niveles y con diferentes objetivos y sujetos teológicos, buscan construir visiones y prácticas religiosas más incluyentes.

Así también, son fundamentales las y los sujetos que sin dejar de pertenecer al campo, buscan en acciones concretas de participación contribuir al cambio y transformación del mismo; a partir, tanto de las visiones teológicas antes mencionadas, como desde

las prácticas religiosas y eclesiales surgidas de sus propias experiencias de fe y religiosidad, aun cuando estas representen algunas tensiones, fracturas y rupturas como es el caso las mujeres ordenadas y consagradas que construyen igualdad a través de su participación en el campo religioso.

La participación de las mujeres ha sido una pieza clave dentro de los diferentes espacios religioso-eclesiales para el mantenimiento, la continuidad y la transmisión de las prácticas religiosas, más en el papel de sujetos en tutelaje, que de sujetos con agencia. Este papel impuesto y también asumido, se ha ido modificando al menos en algunos aspectos dentro de los procesos de algunas iglesias y en el proceso de sujetos concretos que emergen desde otros lugares.

La emergencia de nuevos sujetos puede ser consecuencia de los procesos socioculturales vividos en el mundo secular, pero también producto de la conciencia de quienes pertenecen al mismo campo. En nuestro país muchos de estos procesos que reconocen la participación y la igualdad de las mujeres en este ámbito se han dado de manera tardía en comparación con los vividos en Europa u otros países de Latinoamérica; por ello es que resulta importante como parte de la comprensión del campo religioso y en particular del campo religioso propio de las mujeres, entender que la igualdad y la participación son pilares de la ciudadanía, no solo en el espacio público, sino también en el espacio privado e íntimo; y que el ejercicio pleno de los derechos para las mujeres no es algo que termina al entrar a casa o en este caso algo que termina al entrar al templo. Por el contrario, la desigualdad manifestada e imperante en este campo eclesial-institucional queda evidenciada en la legitimación de la diferencia de valoración y reconocimiento del trabajo de las mujeres debido al género y en la falta de representatividad en los lugares de poder y toma de decisiones.

Esta investigación busca por lo tanto, dar cuenta de las diferencias en el tipo de participación de las mujeres en relación con la desigualdad de género al interior del campo religioso, así como de los procesos en favor de la construcción de igualdad para las mujeres a partir de la experiencia de los ministerios ordenados y consagrados que ellas ejercen dentro de este espacio.

No se trata de una investigación sobre la ordenación ministerial de las mujeres, sino que es la ordenación ministerial y el ejercicio de sus ministerios los que permiten observar que la desigualdad es un organizador del campo que permite su mantenimiento y que se manifiesta en las diferencias de valor, función, estatus, privilegios, uso del poder y capital religioso, y no en el grado devocional o en la carencia de herramientas teológicas para su ejercicio.

Esta investigación inicia con el planteamiento de la problemática y algunos datos acerca de otras investigaciones realizadas en México acerca del lugar y participación de las mujeres en el campo religioso, así como de alguna información que se consideró relevante en la investigación respecto a esto mismo, en Brasil, sobre todo por tratarse de un país cuya diversidad religiosa es tan basta como su contribución a la investigación sobre teología y religión que se ha hecho en Latinoamérica.

Posteriormente se abordan los presupuestos teóricos desde los cuales se partió para definir el sentido y posicionamiento del estudio.

El primer capítulo inicia con parte del posicionamiento feminista sobre la igualdad y la participación de las mujeres como pilares centrales de la ciudadanía, desde las perspectivas teóricas de Celia Amorós, Marcela Lagarde, Magdalena León, Elizabeth Jelin y Nancy Fraser principalmente, para después abordar brevemente algunos aspectos sobre la relación entre el feminismo y su vínculo con la teología feminista.

El segundo capítulo, busca enmarcar el sentido teórico del abordaje del campo religioso y de sus agentes, teniendo como propuesta teórica central la de Pierre Bourdieu y posteriormente la del trabajo de Elio Masferrer y Renée de la Torre en nuestro país, como una muestra del aporte y necesidad de proposiciones teóricas desde una contextualidad más próxima.

El capítulo tercero, pretende dar un encuadre acerca de la situación específica, así como de algunas características particulares sobre el campo estudiado, que resultan importantes para la investigación respecto a la comprensión del campo religioso propio de las mujeres en México, como lo concerniente a la carencia de información en las fuentes oficiales o las dificultades para el estudio de otros agentes que participan

en éste, debido a los sesgos de género y a la falta de visiones incluyentes sobre la religiosidad en México.

La construcción metodológica se encuentra en el capítulo cuarto, en el que se explica la decisión de realizar la investigación desde una epistemología y metodología feministas que coloca a las mujeres y su experiencia como centro de conocimiento, y los motivos por los que se optó por una investigación de tipo cualitativo cuyo método principal de recolección de datos fueron los relatos de vida y la observación participante.

También en este capítulo cuatro se encuentra la descripción del trabajo de campo y el cómo se fue construyendo éste, como una forma de subrayar que el proceso de investigación no es algo rígido sino dinámico, que constituye un ir y venir necesario para la comprensión del problema investigado.

Posteriormente, el capítulo quinto, el más extenso y el cual considero de mayor relevancia, es el correspondiente a los resultados obtenidos a lo largo de todo este proceso de investigación. En él se inicia con la descripción de algunos aspectos que se consideraron relevantes en la comprensión particular respecto al contexto de cada iglesia a las que las mujeres entrevistadas pertenecen, para después pasar a la presentación y análisis de resultados a partir de las experiencias de cada una de ellas. Este capítulo está organizado en cuatro apartados fundamentales que corresponden a: a) el origen del llamado a la vida religiosa, en el que se hace referencia a la manera en cómo ellas ingresaron a este campo y la influencia que en la mayoría tuvieron las relaciones de parentesco religioso en su ingreso; b) los ministerios pastorales y religiosos, que aborda de manera específica el origen, las motivaciones y las situaciones que se presentaron durante el ejercicio de sus trayectorias ministeriales, además de algunas situaciones propias del contexto que coadyuvaron para el ejercicio de sus ministerios; c) la paridad de participación y el trabajo pastoral y religioso, como elementos de justicia, el cual aborda específicamente el tipo de participación y las condiciones de trabajo bajo las cuales ellas ejercen su ministerio; y por último, d)

sus propias construcciones teológicas, eclesiales y de participación como una forma de incidencia dentro del campo desde el mismo campo.

Finalmente el capítulo quinto, corresponde a la discusión y conclusiones, en las que se buscó establecer un diálogo entre los aspectos teóricos y los datos obtenidos a lo largo de todo el proceso de investigación que resultaron más relevantes, así como algunas reflexiones finales sobre el tema estudiado.

## **Planteamiento del problema**

A partir de la modernidad y con el predominio de la razón como una forma primordial de entender y explicar el mundo moderno, así como el avance en los diferentes procesos de secularización que las sociedades van experimentando, las instituciones religiosas y eclesiales así como las y los sujetos que las conforman con sus respectivas creencias y prácticas religiosas, se han ido trasladando, si no del todo en el espacio institucional, sí en el imaginario institucional, hacia el espacio de la vida privada e incluso íntima de las y los individuos.

El espacio y la experiencia religiosa en conjunto son consideradas parte del mundo privado de las personas y, aunque pudiera parecer que el límite formalmente establecido para las instituciones establece de manera clara las fronteras, la realidad nos muestra que las creencias religiosas influyen en la manera de concebir el mundo y muchas de sus estructuras, así como, en nuestras prácticas sociales. Al mismo tiempo, es también esta noción de pertenencia al mundo privado la que probablemente deja un vacío en el conocimiento de lo que ocurre al interior de estos espacios y con ello de la vida religiosa de quienes pertenecen a los mismos y sus derechos.

La experiencia religiosa institucionalizada y no institucionalizada también se vive desde el género. La experiencia y práctica religiosa de las mujeres y los hombres es diferente, como también lo es entre las mismas mujeres y entre los mismos hombres. Y aunque se pudiera pensar que esto se debe a la vivencia casi íntima de la fe y su expresión religiosa, podemos observar que la construcción social de las y los individuos y las instituciones que éstos forman, en el caso del campo religioso, también están cruzadas por categorías como el género, la clase, la raza, la edad y, en este caso en específico, por el tipo de denominación religiosa.

La vida religiosa de las mujeres, así como su participación dentro de los espacios eclesiales, se ha desdibujado a la sombra de las instituciones y de sus mismas congregaciones bajo el velo de la vocación, el servicio y el amor incondicional, hasta el grado de considerarla solo parte de una opción que se asume de manera personal y

que por momentos incluso parecería no estar inmersa dentro de un entramado relacional, institucional o estructural. Esta situación hace que se dejen de lado las condiciones en que las mujeres participan dentro de estos espacios, las relaciones de poder y las desigualdades en que están inmersas, las transformaciones de las que son parte y sus contribuciones al ejercicio de sus derechos dentro de este campo.

A lo largo de los años, respecto a la participación de las mujeres en los ámbitos religiosos, se han dado algunas transformaciones. Si bien las mujeres han participado desde las primeras comunidades cristianas hasta nuestros días de manera constante y permanente, el tipo de participación e inclusión en la vida religiosa siempre ha estado permeado por los contextos socioculturales e incluso políticos, tanto de las instituciones eclesiales a las que pertenecen, como de los momentos históricos vividos.

Algunos de los cambios en el tipo de participación que las mujeres han tenido en los últimos años, pueden estar relacionados con los movimientos en favor de los derechos humanos y, de manera específica, de los derechos de las mujeres, como es el caso de los sectores más progresistas de algunas iglesias, en las que sus integrantes buscan promover espacios de mayor igualdad a través de trayectorias ministeriales diferentes; o bien, como en el caso de los sectores conservadores y/o fundamentalistas en los que, a través del reforzamiento de la subordinación de las mujeres como el elemento central de su participación religiosa, buscan visibilizar a algunas de ellas como ejemplos de participación al interior de sus iglesias; lo anterior, sin contar las propias circunstancias institucionales en las que las mujeres se encuentran inmersas y para las cuales resulta conveniente y oportuna su participación, como por ejemplo, la falta de ministros de culto, la reducción en el número de congregantes, la falta de respuesta de algunas iglesias a los problemas contextuales de sus creyentes y la tensión y disputa entre denominaciones religiosas, entre muchas otras.

Las mujeres que pertenecen a algunos de estos sectores progresistas han luchado por incluirse y su presencia ha sido evidente en acciones que van desde la lucha por fundamentar y ejercer los ministerios religiosos, hasta la participación social y política

dentro de diversas acciones a favor de los derechos de algunos grupos, situación con la que participan o contribuyen en la búsqueda de reconocimientos y posicionamientos distintos, como en el caso de grupos y redes ecuménicas.

A través de estas acciones, las mujeres que tienen como opción una vida religiosa, desde sus diferentes denominaciones participan y contribuyen tanto al interior de sus iglesias y comunidades, como en algunas causas sociales que salen de los espacios tradicionales de beneficencia y servicio que las estructuras religiosas institucionales les han otorgado. Sin embargo, el que las mujeres transgredan algunas normatividades e imaginarios respecto a su papel dentro de las diferentes iglesias no es sinónimo de un ejercicio pleno de igualdad dentro de los espacios familiares-domésticos, pastorales y/o político-sociales a los que pertenecen. La igualdad y la participación son pilares en el ejercicio de la ciudadanía; el reconocimiento y defensa de los derechos desde un lugar con el mismo valor y las mismas oportunidades para su ejercicio de manera plena, no es algo privativo de la escena pública, es un ejercicio que se ubica y se extiende a todos los ámbitos de la vida de los sujetos.

Las instituciones religiosas son espacios por excelencia, en los que difícilmente encontraremos normatividades y modelos sustentados en una igualdad formal y/o axiológica, que además pueda ser percibida por las y los sujetos que pertenecen a éstas. Lo anterior se debe a que parte de sus cimientos están colocados justamente en la diferencia basada en el género y en la jerarquía. Las instituciones religiosas y su mantenimiento como lo menciona Tamayo (2011) son estructuras androcéntricas rígidas, a las que este autor se refiere como *perfectas patriarquías*, para destacar su configuración patriarcal, pero en las que también podemos ubicar como parte de su lógica de organización, la importancia y valor dado a las diferencias en los privilegios y posicionamientos otorgados a los varones y las mujeres y entre ellos y ellas, de acuerdo a una estructura piramidal ya sea institucional o bien perteneciente al imaginario de lo divino.

La búsqueda de la igualdad y el ejercicio de los derechos transitan tanto por el espacio íntimo y privado, como por el espacio público, por lo que deberían ser aspectos vividos y percibidos de manera plena en todos ellos, alimentándose unos a otros,

dando como resultado un movimiento que posibilite integrar acciones y transformaciones individuales, colectivas y sociales. Este movimiento que debería caracterizarse por una dinámica dialogal entre espacios, no se desarrolla de la misma manera entre todos ellos ni con el mismo nivel de ejercicio de derechos; en ocasiones la posición que las y los sujetos ocupan en ellos, es el aspecto diferencial en el ejercicio de los mismos y el nivel al que se tiene acceso.

No siempre el ejercicio de derechos en un espacio íntimo, privado o público, resulta viable frente a las circunstancias y contextos y en el caso particular del campo religioso, a veces tampoco resulta viable frente a una Tradición eclesial institucional cuya estructura se sustenta en la diferencia y se erige como algo dado de forma perpetua.

Frente a este contexto y otros similares, el papel agencial de las y los sujetos que pertenecen a estos espacios es el elemento irruptor que consigue dar movimiento a lo que en ocasiones se muestra como inamovible. Quienes participan de esto son transformadoras y transformadores que a su vez son transformados. En algunas ocasiones los cambios se gestan en lo privado para convertirse en demandas colectivas, y en otras, es la experiencia colectiva la que produce el cambio en la vida personal; de tal manera que tanto el espacio íntimo o privado, como el espacio público son modificados constantemente a partir de un contexto y una serie de situaciones donde los sujetos actúan y son afectados irremediamente.

En el caso de las mujeres, como menciona Silvia Bolos:

...un acontecimiento en lo privado les otorga la posibilidad de incluirse en lo público como personas autónomas y rompe ciertas subordinaciones generales en lo privado [...] La decisión de incorporarse a colectivos y actuar en ellos les permite romper con estas relaciones para comenzar un proceso de conformarse como mujeres con nombre propio, es decir, ser reconocidas y autorreconocerse como ellas mismas, más allá. (2008:47)

Tal es el caso de las mujeres que participan y se incluyen en la vida religiosa desde posiciones que tradicionalmente no habían sido ocupadas por ellas como parte de su ejercicio ministerial o pastoral. Estas mujeres, a veces con su sola presencia desde otra

posición o bien, a través de una participación activa, se hacen cada vez más visibles y posibilitan la construcción de nuevos lugares de participación tanto dentro del ámbito eclesial formal, como dentro del espacio público a través de colectivos, asociaciones civiles y/o redes ecuménicas.

Su presencia y participación en estos lugares también representa una trasgresión normativa que contribuyen a la ruptura de algunas de las *posiciones de obediencia* (Lagarde, 1990<sup>a</sup>) a las que muchas de ellas han sido destinadas por su condición genérica dentro y fuera del campo religioso. Sin embargo, su participación, que en la mayoría de los casos se trata de una participación activa y de igual o mayor responsabilidad que sus pares varones, aún no cuenta con el mismo valor respecto al reconocimiento y la legitimación de su trabajo o en la forma como ejercen sus derechos al interior de los ámbitos eclesiales.

Para Marcela Lagarde, se requiere del reconocimiento no solo real, sino también simbólico (1996:208), tanto en el espacio público como privado, para visibilizar las opresiones y discriminaciones producto de la desigualdad de género, al mismo tiempo que se hace urgente el *reconocimiento, la representación y la redistribución como elementos de justicia social* (Fraser, 2008<sup>b</sup>), sin olvidar la importancia de recuperar en todos estos procesos la experiencia de empoderamiento y resistencia de las mujeres como sujetos políticos.

La desigualdad real y simbólica que las mujeres provenientes de ámbitos religiosos viven dentro de estos espacios se intensifica cuando es naturalizada bajo justificaciones de orden moral y argumentos atribuidos a un orden divino.

La Iglesia ha estado encargada a través de los siglos, de la educación femenina, ha defendido la feminidad y creado una realidad femenina acoplada a sus intereses. Con el mito de la creación en el Génesis, da un sentido histórico de lo masculino y femenino: enmascara la masculinidad profana en una masculinidad sagrada protagónica. El hombre se adjudica ser imagen y semejanza de Dios, reduciendo la feminidad a categoría de “segundo sexo”, cuerpo de segunda producción, fruto de un matrimonio masculino con un soplo divino y esencialmente transgresor. (Aler Gay 1981, citada en Hita, 1992)

Esta situación las aleja aún más del ejercicio igualitario de derechos dentro y fuera de sus instituciones, puesto que parte de la identidad que se construye en estos espacios para las mujeres está cimentada en la renuncia de sí mismas y en el servicio para otros como condición, con lo que la supuesta naturaleza femenina queda legitimada dentro de argumentos morales, divinos y socio-culturales que encuentran cabida dentro de estas *patriarquías* y que contribuyen a mantener el orden social y la condición histórica de las mujeres.

La mentalidad religiosa implica centralmente la aceptación del poder como dominio, como subordinación y sujeción, implica también el reconocimiento de poderes superiores, sobrenaturales y exteriores a la religiosa [...] (Lagarde, 1990<sup>b</sup>:467)

Desde una visión feminista, la *condición, situación* y sus diferentes *posiciones* (Lagarde, 1996) son elementos imprescindibles para el análisis de la vida de las mujeres, dado que permiten acercarse a las causas de múltiples formas de opresión, pero también de transformaciones personales y colectivas que se han traducido en acciones ciudadanas.

En la vida de las mujeres que pertenecen a algunas denominaciones cristianas la intersección de desigualdades producto de las diferencias de género y clase, se mixturán con las diferentes posiciones y situaciones provenientes de su identidad religiosa. Se trata de mujeres que han sido poco visibilizadas por pertenecer a un ámbito que se considera parte de la vida privada y, por lo tanto, en muchas ocasiones poco merecedor de estudio en cuanto a sus experiencias y su participación.

Son mujeres que conforman y guían congregaciones en distintas iglesias y también mujeres que participan en algunos movimientos sociales; mujeres que están contribuyendo con su participación dentro y fuera de los espacios eclesiales, por lo que algunas de ellas han sido sancionadas social o institucionalmente (en algunos casos expulsadas o amenazadas por sus congregaciones e iglesias) debido a su transgresión a las normas existentes, lo que ha limitado su participación y con ello sus derechos dentro de ese espacio.

Estudiar los procesos de participación de las mujeres que pertenecen a estos ámbitos religiosos cristianos a través del ejercicio de algún ministerio ordenado o consagrado,

permite colocar en el centro la experiencia de mujeres que han transgredido diferentes normatividades morales y socioculturales dentro de un espacio en el que han sido *olvidadas y violentadas* (Tamayo, 2011).

En las religiones:

...las mujeres son las eternas olvidadas y las grandes perdedoras [...] las religiones han ejercido todo tipo de violencia contra las mujeres [...] sin embargo son las más fieles seguidoras de los preceptos religiosos [...] sin abandonar el espacio religioso, se organizan autónomamente, se apartan de las orientaciones morales que les impone el patriarcado religioso y viven la experiencia religiosa desde su propia subjetividad [...] (Tamayo, 2011: 213)

La experiencia de las mujeres como sujetos de acción y participación social en estos espacios no solo ha sido olvidada dentro del propio campo religioso, sino también en muchos de los estudios sociales y políticos, dado que los estudios realizados han priorizado la investigación sobre las instituciones eclesiales como estructuras, quedando las y los individuos como un elemento más de su conformación, pero no como productores de experiencias sociales transformadoras. Lo anterior no es privativo de la experiencia de las mujeres, si consideramos que el estudio de la experiencia de los varones desde sus propios cuerpos aún es un tema menos trabajado, probablemente debido a una cierta tendencia recurrente que confunde el estatus jerárquico del varón con la institución misma.

El papel que las mujeres desde sus ministerios religiosos ordenados y consagrados han ido teniendo en los últimos años en México ha cobrado nuevas formas, además de las tradicionalmente conocidas. El tipo de ministerio que están construyendo desde la proximidad contextual, la incidencia social, la participación e incluso con su sola presencia desde otras posiciones al interior de las estructuras eclesiales-religiosas, probablemente son algunos de los aspectos que contribuyen a la modificación de las estructuras eclesiales formales, a la transformación de los imaginarios religiosos tradicionales y predominantemente católicos y con ello también, a la deconstrucción del papel y el lugar que las mujeres ocupan en el campo religioso.

Esta investigación busca explorar la manera en como las Pastoras ordenadas que pertenecen a las iglesias cristianas históricas de tradición bautista, luterana, metodista y presbiteriana, así como mujeres religiosas consagradas pertenecientes a la Iglesia Católica, construyen y ejercen la igualdad como un derecho dentro de su vida personal-familiar, pastoral y/o política-social al interior del campo religioso en México.

Entendiendo que el ejercicio de la igualdad no es un proceso lineal, estático o finito. Sino por el contrario, que se trata de un ejercicio que se construye en el día a día de las mujeres a través de su participación y acción dentro del espacio y el contexto en que ellas están inmersas y desde el cual son transformadas y a su vez transformadoras.

El punto de partida es su propia experiencia y mirada respecto a la igualdad, como experiencia que contribuye a visibilizar sus condiciones y situaciones dentro de las estructuras religiosas. Considerando de que la vida religiosa no sólo es una parte de la vida privada y cuyas elecciones deban permanecer a la sombra de las normatividades impuestas por las jerarquías religiosas; sino que se trata de espacios donde se reproducen y refuerzan las desigualdades y las diferencias y también el lugar donde se construyen y se ejercen derechos desde la propia práctica religiosa.

En este estudio, a través de la observación participante y los relatos de vida de Pastoras ordenadas pertenecientes a iglesias cristianas históricas y de religiosas católicas consagradas, se pretende dar cuenta de sus experiencias, su trabajo y su participación, así como de la forma en que esto contribuye a la transformación de los espacios religiosos para las mujeres.

Para este estudio se parte de la siguiente pregunta y objetivos de investigación:

**❑ Pregunta de investigación**

***¿Cómo construyen la igualdad como un derecho al interior del campo religioso las mujeres ordenadas y consagradas pertenecientes a iglesias de tradición bautista, católica, luterana, metodista y presbiteriana en México?***

**❑ Objetivo General**

Analizar el proceso de construcción de la igualdad como un derecho, dentro de los espacios personal-familiar, pastoral y político-social, en mujeres ordenadas y consagradas, pertenecientes a iglesias de tradición bautista, católica, luterana, metodista y presbiteriana.

**Específicos**

- Explorar el proceso de construcción de igualdad y ejercicio de derechos dentro del espacio personal-familiar, pastoral y político-social, así como las diferencias vividas en estos, en la experiencia de las pastoras ordenadas de las iglesias cristianas históricas y las religiosas católicas consagradas.
- Identificar los elementos personales, contextuales e institucionales que han favorecido transformaciones y movimientos hacia ciertas posiciones diferentes de las tradicionalmente ocupadas por las mujeres en el campo religioso.
- Analizar a través de las trayectorias ministeriales los procesos de cambio en los cuales se realiza un tránsito de una participación dentro de las normatividades y dogmas eclesiales tradicionales, hacia una participación de tipo agencial desde posiciones que antes fueron negadas para las mujeres; tanto a nivel institucional como congregacional y político-social.

## **Estudios relacionados**

Los estudios respecto a la participación de las mujeres dentro de los ámbitos religiosos cristianos son reducidos en comparación con las investigaciones realizadas respecto a otros tópicos acerca del papel de las instituciones religiosas dentro de las estructuras sociales. Algunos estudios sociológicos y antropológicos sobre religiosidad están relacionados con la movilidad migratoria y sobre todo con el impacto que tienen a nivel social la reproducción de normatividades morales que afectan directamente la vida de las personas.

En el caso de las mujeres, la mayoría de ellos se concentran en la experiencia de mujeres católicas, mormonas y pentecostales respecto a la instrucción y enseñanza, al ejercicio de los derechos sexuales y reproductivos, a la conversión y la participación política, así como a las representaciones acerca de lo femenino.

Sobresalen dentro de la literatura revisada sobre la participación de las mujeres en los distintos espacios religiosos, -como feligreses, congregantes, educadoras, ministras de culto e incluso representantes-, las siguientes investigaciones, por estar realizadas desde una perspectiva de género y en algunos casos desde la mirada feminista de sus autoras.

En el caso de la experiencia de las mujeres de denominación cristiana los estudios realizados en México tienden más a la investigación de los movimientos católicos en torno al derecho a decidir y de los grupos pentecostales y neopentecostales y sus nuevas configuraciones religiosas. De manera más específica, dentro de aquellos en los que la experiencia de las mujeres es el punto de partida, se puede mencionar la importancia de las investigaciones de Elizabeth Juárez (2000) sobre la conformación de la identidades femeninas en mujeres bautistas y mormonas; de Patricia Fortuny (2001<sup>a</sup>) sobre la representación y la figura femenina; de Alberto Velázquez (2013) sobre la institucionalización religiosa del género en mujeres pentecostales, mormonas y católicas en Yucatán; y de manera destacada, la investigación de De la Torre y

Fortuny (1991) sobre participación y representaciones simbólicas en mujeres de la Luz del Mundo.

En países como Brasil, donde la experiencia de investigación sobre el fenómeno religioso resulta muy amplia, tanto por la gran diversidad religiosa que lo caracteriza, como por la abundante producción teológica, los estudios sobre la participación de las mujeres cristianas tanto en el ámbito teológico y eclesial, como en el ámbito político, nos muestran una participación que se torna más visible en la esfera pública o bien más agencial dentro del mismo campo.

Tal es el caso de los estudios de Maria Das Dores Campos Machado, Christiane dos Passos Guimares & Clara Bandeira de Oliviera (2003) respecto a la participación política de mujeres evangélicas; de Campos Machado (2005) sobre relaciones de género en grupos pentecostales y participación política, relacionados con el trabajo de las mujeres provenientes de grupos evangélicos en el ámbito legislativo en Brasil; o, más recientemente, del trabajo de Rosane Aparecida Souza (2015) sobre mujeres que fundan nuevas iglesias y de Claudirene Bandini (2015) sobre la experiencia de mujeres en las misiones de Asamblea de Dios; todos ellos colocando el acento en nuevas formas de participación en las que intervienen las mujeres desde su identidad religiosa.

A través del estudio de Elizabeth Juárez (2000) acerca de dos grupos religiosos en la comunidad de Zamora, es posible observar cómo la instrucción de las mujeres dentro de la iglesia mormona y bautista gira en torno al reforzamiento de sus roles como madres y esposas. Incluso en algunos casos dentro de estas iglesias se promueven espacios para las mujeres donde se imparten “clases en las instalaciones del templo de corte y confección, cultora de belleza, cocina (que comprende nociones de nutrición, preparación de comidas económicas y utilización de la soya como sustituto de la carne), elaboración de conservas, economía doméstica (que incluye aprender a comprar, el aprovechamiento de restos de comidas, arreglo de prendas de vestir de los niños, etcétera)” como es el caso de los mormones (Juárez, 2000:88). Este tipo de instrucción contribuye a mantener y reforzar el lugar que las mujeres han ocupado

tradicionalmente como encargadas de los servicios de atención y cuidado de otras y otros, no solo dentro de las comunidades y estructuras religiosas, sino como parte de las funciones sociales que les han sido designadas.

Respecto a la participación de las mujeres dentro de las iglesias, podemos mencionar que ellas son quienes componen la mayoría de los feligreses y congregantes, Rocha-Coutinho (1994, citado en Campos Machado y Mariz, 2004:205) comenta que “la mayoría femenina de los grupos religiosos se debe a la atracción que las religiones cristianas ejercen sobre los que no tiene control de sus propias vidas, los que no están en posición de privilegio”.

Para Mónica Tarducci (2001) desde la mirada feminista la participación más activa de las mujeres está en lo que ella llama religiones marginales, es decir, aquellos grupos que se han separado por motivos de sexo, raza y/o clase; puesto que en las religiones de tradición histórica aun cuando las mujeres son el mayor número de creyentes en las principales denominaciones, los teólogos, ministros y líderes son varones.

Según datos del Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI, 2010), las mujeres integran en mayor porcentaje todos los grupos religiosos excepto el grupo denominado *sin religión*, situación que ya se había presentado en los datos del año 2000 del mismo organismo; y aunque las mujeres como menciona Elizabeth Juárez y Diana E. Ávila (2007) en su documento Perfiles Demográficos de la Diversidad Religiosa, componen un porcentaje mayor que los hombres en el crecimiento poblacional y por ello no podría afirmarse que son las de mayor membresía, resulta importante considerar los posibles factores que las hacen pertenecer y permanecer en dichos grupos.

Para estas autoras, aunque los estudios cualitativos muestran que las mujeres dentro de las instituciones religiosas no tienen acceso a cargos de dirección, administración o toma de decisiones, si destacan que lo más relevante no radica en ello, sino en los posibles factores que las llevan a adherirse y permanecer dentro de estas comunidades. Los grupos religiosos les permiten *ingresar y desarrollar actividades importantes para la sobrevivencia y el mantenimiento de su grupo, como la enseñanza, la predicación, la limpieza y los cultos* (2007:167). En el caso de las iglesias

protestantes, menciona este documento, el acceso al espacio religioso trajo para las mujeres la obtención de recursos, reconocimiento social, en algunos casos incluso la posibilidad de acceder a una educación, el acceso a espacios de poder y toma de decisiones, así como a establecer redes sociales de apoyo más allá de sus núcleos familiares.

En esta misma línea Campos Machado (2005) habla del rostro femenino del pentecostalismo refiriéndose a una mayor proporción de mujeres dentro de esta comunidad religiosa. El pentecostalismo dice Campos Machado se caracteriza por tener entre sus filas a personas con bajos niveles de instrucción y remuneración. Las mujeres pobres en la sociedad brasileña menciona, tienen un bajo nivel de escolaridad, carencias en los apoyos para el cuidado de la crianza y las labores domésticas, además de las barreras culturales para obtener trabajos remunerados; por lo que la pertenencia a un grupo religioso, en este caso pentecostal, cuya iglesia refuerza la autoestima y se basa en la idea de la prosperidad, ofrece ayuda en la superación de obstáculos, favorece relaciones más simétricas en las familias y relaciones de pareja, además de promover una mayor participación en la esfera económica.

Uno de los cambios en la vida de las mujeres a raíz de la pertenencia a grupos evangélicos como el pentecostalismo está relacionado con la manera en que éstos abordan la vida privada (Campos Machado, 2005); a diferencia de otras denominaciones o los grupos católicos, las mujeres tienen resultados dentro de sus relaciones familiares que favorecen la disminución de la violencia o los problemas de alcoholismo de sus parejas. Campos Machado (2005) en su documento sobre representaciones y relaciones de género en grupos pentecostales considera que la conquista de una autoridad moral y el fortalecimiento de la autoestima amplían las posibilidades de las mujeres de desenvolverse en actividades extradomésticas y las redes sociales favorecen la individuación femenina.

Alberto Velázquez (2013:179) en el estudio que realiza sobre tres grupos religiosos (pentecostales, mormonas y católicas) en Tícul, Yucatán, no encuentra formas de empoderamiento o de transgresiones normativas en las mujeres que pertenecen a

estas comunidades religiosas, aunque “sí liderazgos junto con ganancias familiares”. Para el autor de esta investigación, el papel de las mujeres cambia de acuerdo a la denominación religiosa, para las pentecostales el rol de *esposa* es central, mientras que para las mormonas es el rol de *madre-administradora-maestra visitante* y para las católicas se traduce en *amas de casa-rezadoras*. Dice Velázquez que no se observa un cuestionamiento de las mujeres respecto a las asignaciones institucionales de sus iglesias y que si bien es cierto se generan algunos roles de liderazgo éstos no van más allá de la esfera religiosa, mientras que la institucionalización del género sí rebasa lo religioso hacia el terreno de la vida cotidiana.

Dentro de las diferentes iglesias el debate y las acciones emprendidas en torno a la ordenación de las mujeres y los ministerios femeninos es también una muestra de la participación de las mujeres dentro de las iglesias cristianas. En varias de ellas el acceso al ministerio es una posibilidad como en el caso de algunas iglesias bautistas, luteranas y anglicanas; quizá los mayores ejemplos de oposición respecto a la ordenación femenina son la iglesia católica y la iglesia de la Luz del Mundo, como lo muestra la investigación de De la Torre & Fortuny (1991:130) en donde las mujeres pueden tener otros cargos pero no el de pastora.

Campos Machado y Mariz (2004) en su estudio sobre mujeres de iglesias pentecostales, grupos católicos carismáticos y Comunidades Eclesiales de Base inspiradas en la teología de la liberación, comentan que considerar la religión como un instrumento de dominación o una fuente de represión puede ser muy reducido, por el contrario ellas plantean, que el compromiso religioso puede tener consecuencias no intencionales que motivan comportamientos estratégicos que repercuten en otros cambios como la lucha por los derechos. En esta investigación se destaca la participación de las mujeres de Comunidades Eclesiales de Base (CEBs) en la política. Se trata de mujeres cuyo trabajo surge a raíz del cuestionamiento y la profundización de la fe, y que posteriormente desarrollaron proyectos y crearon Organizaciones no gubernamentales (Campos Machado & Mariz, 2004). La vivencia de estas comunidades favorece la autonomía y el conocimiento acerca de los derechos tanto para hombres como para mujeres y aunque no necesariamente la participación de

ellas es debido a una conciencia de derechos, puesto que también la falta de participación de los varones y la ausencia de ellos en puestos de liderazgo favorece su ubicación dentro de la organización, también es cierto que este tipo de organizaciones promueve una postura crítica que coadyuva incluso a la formación de una visión feminista.

La participación de las mujeres en los movimientos populares y en la política partidaria (Machado et al, 2006) también está relacionada con las cuotas de género y la intencionalidad de los partidos por captar electores. Entre las mujeres que ganaron lugares en las diputaciones de Rio de Janeiro tanto la imagen tradicional como liberal de las candidatas a puestos de elección popular rindió frutos al mostrar la identidad religiosa como un atributo.

Por último, hago mención de trabajos más recientes como los de Bandini (2015) respecto a las migraciones religiosas transnacionales en misioneras pertenecientes a la Asamblea de Dios, en las que a partir del fenómeno migratorio se descubren nuevas formas de empoderamiento social en las mujeres (casadas, solteras, viudas y ancianas) debido a la posibilidad de nuevas experiencias relacionales, a la par que se da la expansión de sus iglesias y ciertos cambios en la estructura original de estas instituciones como producto de esta participación migratoria; y De Souza (2015) sobre iglesias fundadas por mujeres en la Región Industrial de Cotagem Minas Gerais en Brasil, investigación que destaca la participación de mujeres pastoras en la creación de nuevos espacios religiosos originados por la propia participación, las rupturas religiosas y denominacionales y la fundación de sus propios ministerios (pentecostales) como alternativa frente a la ordenación, todo esto en gran relación con esta investigación.

Todos los trabajos mencionados contribuyen de alguna manera a entender el tipo de participación que las mujeres tienen dentro del campo religioso y los diferentes movimientos generados por ellas mismas, desde una realidad latinoamericana similar, en contraparte con otros contextos como los europeos, donde las mujeres han participado de manera más activa dentro del ámbito teológico y eclesial y en donde por dar un ejemplo, la ordenación de las mujeres ha sido una realidad desde hace

décadas y temas como la ordenación de hombres y mujeres con orientaciones sexuales diferentes a la heterosexual o el celibato de los sacerdotes, son discutidos dentro de las mismas instituciones religiosas.

## **Marco conceptual**

La igualdad como principio fundante de la ciudadanía, representa la posibilidad de todas y todos de ejercer derechos y responsabilidades frente a las instituciones, pero también, de vivir bajo marcos de convivencia y regulación de relaciones sociales e interacciones donde al menos de manera formal queda establecida la posibilidad de todas y cada uno de acceder y ejercer derechos de la misma manera dentro de un contexto histórico, social y político.

La lucha por la igualdad para las mujeres en torno al ejercicio de sus derechos ha sido desde hace ya varias décadas una constante cuyo horizonte aún está lejano. A partir de la modernidad, las demandas y la urgencia de su cumplimiento se tornaron más evidentes, así como los avances al respecto en materia de derechos.

Sin embargo, aun cuando está establecida de manera formal dentro de marcos jurídicos, en la práctica es un hecho que las mujeres aún no vivimos la igualdad de manera plena y los espacios eclesiales no son la excepción. Por el contrario, tal vez se trate de los espacios más representativos donde la desigualdad queda claramente evidenciada frente a la constante resistencia y falta de modificación en sus estructuras, tradiciones y prácticas religiosas respecto a la inclusión y participación de otros sujetos sociales diferentes a los tradicionalmente representados, casi siempre desde una masculinidad heteronormativa que deja fuera la posibilidad de participación o bien que la permite en condiciones de menor valor o legitimidad.

## **CAPITULO I. Igualdad y participación desde el feminismo**

La categoría central de análisis de este proyecto es la igualdad, entendida ésta como el ejercicio de derechos de un sujeto político en el contrato social (Lamas, 1994, en Amorós, 2001:10). Se trata de la igualdad vista de manera formal como aquella que hace referencia a las mismas oportunidades para todas y todos; y que no busca ser una igualdad identitaria, sino axiológica como lo menciona Lagarde, en la que una

persona vale igual que otra persona, es decir, *igual valía de las personas como principio universal* (1996:207).

Se trata de un concepto históricamente construido y normativo, de carácter polisémico que se encuentra ligado a una red categorial relacionada con la libertad, la naturaleza y la ciudadanía (Jiménez Perona, 1995:120).

Para Jiménez Perona (1995) los principales supuestos respecto a la relación entre igualdad y libertad podemos encontrarlos en la tradición democrática y la liberal, con exponentes como Rousseau y Kant.

Para la tradición democrática, de la igualdad depende la libertad. La igualdad es la condición previa en la que a partir de la distribución de bienes y propiedades, así como de la ausencia de sujeción a instituciones de poder político el individuo puede ser libre, considerando la libertad como un fenómeno colectivo antes que individual (Jiménez Perona, 1995:122). Desde esta perspectiva, instaurar la igualdad es posible a partir del reparto de bienes y del establecimiento de un pacto social legítimo en el que los ciudadanos son considerados iguales en el espacio político del contrato.

En la tradición liberal, de la libertad depende la igualdad, porque entiende esta última como un concepto democrático de la libertad en la que los individuos están sometidos a un marco legal; es una igualdad ante la ley que uniforma a los individuos para respetar su libertad (Jiménez Perona, 1995: 125).

Desde ambas perspectivas la igualdad está relacionada con un marco legal y político en que las y los ciudadanos son considerados iguales y por lo tanto sujetos a los mismos derechos y obligaciones, sin que en ello quede establecido de manera específica el papel que juegan las diferencias en dicho enfoque.

Para Victor Manuel Durand (2010) la igualdad de todas y todos frente al Estado y la ley es lo que representa la ciudadanía, para garantizar este derecho se requiere tanto de la promulgación de leyes como de condiciones que posibiliten su ejercicio real. Las instituciones entendidas como las encargadas de “la reproducción simbólica, producción de normas, modelos y hábitos de interpretación y procesos de formación de la identidad social (Del Castillo, s/a: 263), deberían garantizarla a través de los

marcos jurídicos y las políticas públicas, de modo tal que sea percibida por las y los sujetos en la vida cotidiana y en las relaciones e interacciones entre las y los individuos, tanto en el ámbito público como en la vida privada, lo que tal vez sea su aspecto más difícil. La desigualdad por lo tanto es el hecho que niega esta igualdad a través de las diferencias económicas, sociales y políticas entre las y los individuos sobre todo cuando las diferencias se traducen no solo en una mala distribución de recursos sino en discriminaciones o exclusiones de carácter diferente que también se intersectan y producen otras desigualdades.

Desde la perspectiva feminista esta igualdad producto principalmente del mundo moderno y cuyos orígenes podemos encontrar en los movimientos ilustrados, es una igualdad universalista y abstracta, como lo dice Celia Amorós en su texto “Feminismo, Igualdad y Diferencia” (2001); pero también, es una igualdad que evidencia la contradicción entre el ideal de un principio universal y la dificultad de su puesta en práctica en la vida de las mujeres. Para esta autora, se trata de “un ideal ético que tiene dos dimensiones, una filosófica y otra sociopolítica y de una igualdad que requiere ser construida frente a una diferencia que se produce sola. (Amorós, 2001:60)”

El espacio que deja esta contradicción mencionada por Amorós, es el lugar donde se viven las desigualdades y las omisiones que las cimientan. El establecimiento de la igualdad formal; (cuya importancia es incuestionable) e institucionalizada, no es garantía de un ejercicio pleno de derechos, e incluso en muchas ocasiones sirve para alimentar la falsa idea de que ya todo está hecho, que no es necesaria la implementación de políticas que contribuyan a su desarrollo y mantenimiento, con lo que la brecha entre la igualdad formal y real no solo se establece en el plano de la institucionalidad, sino también en el imaginario social en el que parecería en muchas ocasiones, que la inclusión en el discurso social e institucional es suficiente para terminar con las desigualdades de las y los sujetos que las viven.

El énfasis en la norma de la igualdad refuerza una concepción basada en el derecho universal natural, reafirma que todos los seres humanos son iguales *por naturaleza*. Es efectivo políticamente en tanto permite combatir ciertas formas de discriminación,

afirmar la individualidad y poner límites al poder. Sin embargo, la otra cara de la realidad social se impone: los individuos no son todos iguales y, en última instancia, ocultar o negar las diferencias sirve para perpetuar el sobreentendido de que hay dos clases de personas esencialmente distintas, las “normales” y las “diferentes” (inferiores). Mantener la ilusión de la igualdad y plantearla en términos de derechos universales tiene sus riesgos: puede llevar a una formalización excesiva de los derechos, aislándolos de las estructuras sociales en que existen y cobran sentido. En ese paradigma, el pasaje de lo universal hacia lo social, histórico y contingente se torna difícil (Jelin, 1996: s/n).

Lo anterior nos lleva a pensar en la paradoja o tensión existente entre la construcción de la igualdad y el riesgo de su universalización frente a la diferencia, para evitar que ésta sea traducida en una desigualdad que aunque profunda puede quedar sutilmente enmascarada dentro de un marco de derechos que traduce la igualdad en homogeneidad.

Graciela Vélez (2005) considera que, además de lo antes mencionado, es necesario también tomar en cuenta, como parte del proceso de construcción de la ciudadanía, los aspectos estructurales, culturales y subjetivos de dicho proceso, lo que también puede aplicarse a la construcción de la igualdad. Para esta autora, cuando surge el concepto de ciudadanía, se parte de un estado “de perfección social en el que los ideales de libertad e igualdad, no solo se reconocen como principios de valor universal sino como líneas directrices para cada sujeto, mismas que no resultan suficientes en el contraste entre su dimensión política y discursiva y la subjetividad y contextualización que experimenta el sujeto. (Vélez, 2005:378)”

No se trata pues de un concepto dado, ahistórico, estático o lineal, por el contrario, la construcción de la igualdad debe mirarse como un proceso que debe ser analizado y construido no solo desde su contexto a nivel estructural y/o institucional legal, sino también desde el hecho cultural y la subjetividad de sus actores, quienes además representan una diversidad que no puede ser vista como algo homogéneo que conforma el todo hacia el cual se dirigen los acuerdos establecidos en el contrato social. Lo anterior nos coloca frente a una igualdad que se construye también en la subjetividad y en la diversidad de sus agentes y sus contextos específicos.

Elizabeth Jelin (1996) recupera como un elemento que debe ser considerado en lo que a la igualdad se refiere, la tensión presente en todo momento entre “la universalidad de los derechos y el pluralismo cultural, de género, clase o etnia, que genera diversidad”. Significa que debemos considerar que los cruces entre estas dimensiones y las diferencias al interior de ellas son parte del tejido que conecta y relaciona a sus actores. En el caso del género como una de estas dimensiones, la ciudadanía igualitaria *requiere en una primera instancia reconocer que los hombres y las mujeres ocupan posiciones diferentes en la sociedad* (Lamas, en Amorós, 2001:13) y que esto provoca también que el ejercicio de sus derechos se dé de manera diferente; que mirarlo desde la perspectiva de género también significa que “se cuestionan las relaciones de poder, las instituciones y las prácticas sociales que marginan a las mujeres de algunos espacios de reconocimiento como la política. (Vélez, 2005:379)”

La desigualdad por tanto no solo puede ser entendida como la negación de una igualdad manifestada en las diferencias sociales, económicas y políticas, sino también como “la marginación, la subordinación y la participación inequitativa de los derechos ciudadanos (Vélez, 2005)” debido a una valía diferente entre los distintos sujetos. Al respecto Jelin (1996: s/n) apunta lo siguiente:

En una primera perspectiva, la diferencia es concebida como inherente a las personas y se vuelve significativa cuando se la identifica con la inferioridad: las personas diferentes no pueden entonces ser portadoras de los mismos derechos y son vistas (inclusive jurídicamente) como “dependientes” o “no ciudadanas plenas”. Una segunda visión se preocupa por garantizar la “igualdad frente a la ley”, pero define la igualdad en términos de la posesión de ciertas características (¿masculinas?), lo cual lleva a no tomar en consideración, o aun a negar, muchos rasgos indicadores de diferencias. Una tercera perspectiva (Minow, 1990) ubica la diferencia en las relaciones sociales, de modo que no puede ser concebida como inherente a categorías de personas sino a rasgos de las instituciones sociales y de las normas legales que las gobiernan.

Esta misma autora menciona que las mujeres en la lucha por la igualdad hemos estado en la demanda de lugares y posiciones antes vedados, en denuncias de discriminación y desigualdad y que en las decisiones de poder y en el campo de decisiones

económicas y políticas es aún muy limitada a pesar de la participación pública de los movimientos feministas.

La sociedad es distinta en la modernidad, ha cabalgado entre la norma de la igualdad y una desigualdad legítima. Por ejemplo, la desigualdad entre los géneros en América Latina es parte de la identidad nacional de nuestras culturas políticas (Lagarde, 1999:13).

Lo anterior no significa que el ejercicio de la igualdad como derecho no existe para las mujeres, está establecido formalmente en varios documentos y tratados nacionales e internacionales, pero como menciona Lagarde (1999) se trata de una ciudadanía mutilada, incompleta o inadecuada. Es la ausencia de una democracia genérica debido a que la participación social y política de las mujeres se ha llevado a cabo desde la marginalidad, desde la periferia, desde los *no lugares* (Marc Augé, citado en Lagarde, 1999:13); para esta teórica feminista el *no lugar* es pretender participar como si estuviésemos dentro, pero en realidad estando fuera (Lagarde, 1999:13).

La importancia de este planteamiento muestra la debilidad en la universalidad de derechos para las mujeres puesto que pone al descubierto las profundas raíces de la desigualdad producto de la condición de género que deja a las mujeres fuera de los espacios legítimos de participación y decisión.

La desigualdad es la base de toda discriminación. La ciudadanía se construyó con una doble configuración. Por un lado la igualdad entre quienes se reconocen como pares es un principio de la ciudadanía. En los orígenes de la ciudadanía moderna las mujeres no fueron consideradas ciudadanas. En la actualidad la ciudadanía de las mujeres contemporáneas modernas es parcial y limitada en grados diferentes (Lagarde, 2013:52).

El problema entonces, no es la diferencia sino la valoración que se hace de ella y la desigualdad manifestada en el ejercicio y reconocimiento de derechos así como de los mecanismos para su implementación y las subjetividades implicadas en las estructuras socioculturales.

En el campo religioso la joven lucha de las mujeres en demanda de espacios de igualdad que antes fueron vedados para ellas, es una discusión reciente frente a la

larga historia eclesial que justifica bajo el argumento de la tradición, el no acceso de las mujeres a lugares no establecidos desde la jerarquía, lo que las deja fuera de la participación pública y la toma de decisiones. Me atrevo a decir que en este campo el derecho a la igualdad es probablemente solo un tema que está en algunas mesas de discusión al interior de los espacios religiosos, pero que en la gran mayoría ni siquiera esto es algo que pueda ponerse a consideración, mucho menos si se trata de una discusión sobre la posesión del capital religioso o las y los agentes que tienen derecho a él y su agencia dentro de este campo. En este espacio la valoración de lo masculino y femenino no solo es diferente, sino que se trata de una valorización naturalizada y tradicionalizada con un elemento poderoso de salvaguarda, una divinidad que legitima la diferencia, la justifica y frente a la cual no es posible revelarse desde los *no lugares*, usando el término de Augé (Lagarde, 1999:13). No hay divinidad que establezca esto, pero sí una interpretación histórica que en la mayoría de las hermenéuticas teológicas tiene los mismos componentes y en los que como hacía mención Tamayo las mujeres han quedado fuera como sujetos morales, religiosos y teológicos (2011).

En el campo religioso la desigualdad producto de la diferencia genérica se mezcla con otras dimensiones que también tienen un impacto y que se relacionan con la clase o la misma diversidad religiosa y los fundamentalismos que existen en su interior.

La marginación y subordinación de las mujeres en los espacios religiosos y eclesiales en muchas ocasiones no se consideran algo que deba ser mirado desde una visión de derechos. Se piensa que la práctica religiosa es algo perteneciente a la vida privada; recordemos que durante mucho tiempo no se habló de la violencia doméstica por considerarla también un aspecto de la vida privada y personal y que, debido a ello, se cometieron grandes omisiones que han puesto en riesgo a las mujeres por no considerar que la garantía de cuidado de su cuerpo y su vida se trataba de un derecho humano.

El paradigma dominante de los derechos humanos se construye en base a una diferencia: los derechos civiles y políticos de los individuos se sitúan en la vida pública; quedan fuera las violaciones a estos derechos en la esfera privada de las

relaciones familiares, y esto es especialmente importante para la ciudadanía de las mujeres.

La “privacidad” de la familia es utilizada como justificación para limitar la intervención del Estado en esta esfera. En los hechos, la dicotomización de las esferas pública y privada lleva a mutilar la ciudadanía de las mujeres (Romany, 1994). Se manifiesta aquí *una tensión irresoluble entre el respeto a la privacidad y la intimidad por un lado y las responsabilidades públicas por el otro*, que debiera llevar a una redefinición de la distinción entre lo público y lo privado e íntimo, distinción que ha funcionado en el plano simbólico y jurídico, pero no en la práctica (Jelin, s/a).

La “privacidad” de la vida religiosa también ha servido para olvidar, maquillar y omitir serias violaciones a los derechos humanos de las mujeres dentro de este campo, la vida religiosa ha sido considerada aquello tan íntimo y personal, que no solo debe quedar claramente delimitado de lo público, sino que también debe ser tratado con sumo cuidado en sus expresiones hacia el exterior en el caso de los sujetos; sin embargo, en el caso de las instituciones religioso-eclesiales y quienes las dirigen, el proceso es contradictorio, si consideramos que sus posicionamientos son constantemente explicitados en la vida pública, inclusive desde participaciones políticas totalmente abiertas y directas como en el caso de algunos partidos políticos y de los discursos eclesiales en contra del ejercicio de algunos derechos de manera específica.

En el caso de las mujeres, la religiosidad es como perteneciente también al ámbito privado e íntimo y lo que ocurra en este espacio queda delimitado, aun cuando en muchas ocasiones se trata de decisiones de carácter moral que determinan en buena medida el ejercicio de sus derechos, como en el caso de los derechos sexuales, reproductivos y laborales.

La elaboración de derechos dice Jelin (1996), pasa por pensarlos en un contexto de relaciones de género y bajo una reconceptualización de lo público y lo privado; el campo religioso no es la excepción, se requiere pensar sobre los derechos de las mujeres y su relación con el ejercicio de poder y los espacios en que se construyen estos derechos, así como los elementos que componen y delimitan este campo no solo institucional o estructuralmente sino también subjetivamente.

En los espacios religiosos y eclesiales sobre todo institucionales, las mujeres viven en el mejor de los casos una igualdad discursiva que enmascara la desigualdad manifiesta en los tipos de participación, de reconocimiento y de toma de decisiones. Si bien en muchos casos el pertenecer a una comunidad religiosa puede ser una experiencia liberadora e incluso un factor desencadenante de conciencia de derechos, aún no es posible mirar estos espacios como espacios de igualdad. Sin embargo, sí podemos hablar de constructoras/es de igualdad como pequeñas comunidades o personas que están buscando una participación diferente y reconocida para las mujeres desde nuevas posiciones.

Para Marcela Lagarde (1996:207) la lucha por la democracia para las mujeres es una lucha por incluirse y ser incluidas, de reconocerse y ser reconocidas, es donde se requiere construir una democracia alternativa, haciéndolo desde la especificidad, el posicionamiento y los intereses de las mujeres. Reconocer su especificidad requiere partir de la condición histórica compartida por todas las mujeres desde sus diferentes posiciones y situaciones. A partir de estos ejes, condición, posición y situación es que se configura la identidad de las mujeres desde una perspectiva feminista.

### **1.1 Condición, situación y posición**

La construcción de la identidad es un proceso dinámico, multidimensional y multidireccional que no se limita sólo a lo individual o a lo colectivo, se trata de dimensiones biológicas, ideológicas, culturales, sociales, históricas y políticas, que se construyen a través de la propia experiencia y de las relaciones con las y los otros y el ambiente que nos rodea, es donde se cruzan el mundo objetivo y subjetivo de las y los individuos en relación con los demás.

Desde los estudios sociológicos Gilberto Giménez considera la identidad como “el conjunto de repertorios culturales interiorizados (representaciones, valores, símbolos), a través de los cuales los actores sociales (individuales o colectivos) demarcan sus fronteras y se distinguen de los demás actores en una situación determinada, todo ello dentro de un espacio históricamente específico y socialmente estructurado” (2000:28).

La identidad de las mujeres se construye en la vivencia de sí-mismas y en la interacción con las y los otros, dentro de entornos históricos, sociales, políticos y económicos que establecen sus particularidades, inicia en el cuerpo y se extiende hacia cada una de nuestras relaciones, espacios y ámbitos de vida. Es la experiencia de sí mismas, pero también la experiencia de los otros en nosotras, la condición genérica conlleva una experiencia de opresión que se une con otras categorías como la raza y la clase y que al sumarse a factores de vulnerabilidad social, puede modificar la situación y posición de las mujeres, vulnerándolas u oprimiéndolas doblemente en su identidad femenina, en sus derechos y en el ejercicio de su ciudadanía.

Para Marcela Lagarde (1990<sup>a</sup>), la identidad de las mujeres desde el feminismo, “es el conjunto de características sociales, corporales y subjetivas que las caracteriza de manera real y simbólica de acuerdo con la vida vivida” (p. 1). La condición genérica, de acuerdo con esta autora, es histórica y no natural de las mujeres; ésta se encuentra asentada en el “conjunto de atributos sexuales que van desde el cuerpo, hasta formas de comportamiento, actitudes, capacidades intelectuales y físicas, su lugar en las relaciones económicas y sociales, así como la opresión que las somete. (p. 2)”

Así entonces, las mujeres compartimos la condición histórica, pero tenemos diferentes situaciones en nuestros modos de vida, nuestras concepciones del mundo, así como en los grados y niveles de la opresión (Lagarde, 1990<sup>a</sup>). Así, *la situación vital* (Lagarde, 2013:46) de cada mujer es la serie de adscripciones sociales que dan un componente de especificidad de acuerdo al tiempo y al lugar en que se encuentran y sus circunstancias históricas específicas.

Asimismo, desde la perspectiva de género, las mujeres compartimos una condición histórica opresiva y ocupamos diferentes posiciones, de acuerdo al lugar político desde el cual se vive, se piensa y sea actúa; se trata del *Ubi* que Lagarde retoma de Amorós para enfatizar el “lugar que las mujeres ocupan como género y cada una en las estructuras de poder (2013:46)”. La forma en que el poder organizado jerárquicamente cruza en la vida de las mujeres es lo que determina posiciones diferentes y los posibles cambios en dichas posiciones. De esta manera, “la condición de género articula las semejanzas y las diferencias como mujeres. La situación vital y

la posición, articulan la especificidad y la diferencia derivada de otras condiciones” (Lagarde, 2013:46).

Desde esta perspectiva, los varones están colocados en una *jerarquía simbólica y práctica* (Lagarde, 2013:48) superior en relación con las mujeres dada su posición y situación social. Las mujeres por otro lado, -como lo definiría Diana Maffía (2010) de acuerdo a los tres principios descriptivo, prescriptivo y práctico, para comprender el feminismo-, están en peores circunstancias que los varones de manera sistemática y en todos los grupos sociales, lo que implica reconocer una situación que no es justa y que frente a ello existe la necesidad de un compromiso moral para evitar que sistemáticamente ocurra esta diferencia jerárquica traducida en desigualdad.

Dentro de los espacios religiosos, la jerarquía simbólica y práctica de las mujeres de acuerdo a su posición y situación de género, las coloca fuera de los espacios donde se toman decisiones y de un ejercicio del poder que les permita ejercer sus derechos como sujetos políticos de manera plena, constituidas como tal a través de un contrato social.

Su participación dentro del campo religioso así como el ejercicio de sus derechos están fuertemente determinados por su condición genérica y, aunque esto ocurre en la vida de todas las mujeres como parte de esta condición histórica compartida, posiblemente dentro de los espacios religioso-eclesiales se refuerzan aún más de manera sistemática, posiciones de menor jerarquía para las mujeres, la negación total de cualquier intención de acceder a puestos de mayor poder o bien un menor valor humano hacia la importancia de su participación dentro de dichos espacios, bajo fuertes argumentos morales, teológicos y políticos que buscan reforzar la relación de subordinación y desigualdad como condición natural debida a la diferencia sexual. Las mujeres aparecen como seres que deben ser tutelados por especialistas dentro del campo como personas incompletas o inmaduras que requieren de una traducción teológica y moral que conduzca su vida. Como seres tutelados no necesitan acceder a los espacios del poder y quedan destinadas a un *espacio límbico* donde cumplen con las obligaciones religiosas de un creyente pero no participan de los derechos que ejercen quienes traducen, interpretan y distribuyen el capital religioso dentro del mismo campo.

De acuerdo con Marcela Lagarde (1990<sup>b</sup>:324) todas las mujeres tienen conciencia de lo que son, primero desde la misma ideología patriarcal, y después, pueden también obtener conciencia de su opresión desde otras ideologías incorporadas, que a su vez pueden ser contrarias al patriarcalismo. Para ella, las mujeres pueden tomar conciencia de su opresión sin que se autodefinan como feministas, al vivir en su cotidianidad la confrontación entre los modelos impuestos y su propia experiencia, entendiendo opresión como:

...un conjunto articulado de características enmarcadas en la situación de subordinación, dependencia vital y discriminación de las mujeres en sus relaciones con los hombres, en el conjunto de la sociedad y en el Estado. (...) Las mujeres están subordinadas, porque se encuentran bajo el mando del otro (los hombres, las instituciones, las normas, sus deberes y los poderes patriarcales), bajo su dominio y dirección, bajo el mando y las órdenes, en la obediencia. (Lagarde, 1990<sup>b</sup>:83)

Lo anterior es fácilmente aplicable al campo religioso. Dentro de él las mujeres también toman conciencia de su opresión, desde una ideología patriarcal religiosa que impone modelos fuertemente caracterizados de tipo moral y religioso para las mujeres, cuya base se sustenta en opuestos que son inalcanzables y que a su vez limitan la creación y existencia de modelos intermedios. Me refiero, por ejemplo, a las figuras religiosas femeninas cuyos modelos se ubican en la virginalidad *versus* la pecaminosidad y que dejan fuera cualquier opción de comportamiento para las mujeres que se encuentre entre estos imaginarios divinos que pueda ser encarnada en su realidad vital y cotidiana. Estos modelos no solo resultan inalcanzables, dado que ninguna mujer podrá acercarse al ideal divino de la Virgen y, aunque en el imaginario religioso y social sí pueda ser la más pecadora, en la realidad tampoco podrá llegar a ser el ideal divino demoníaco que pueda ejemplificar todo lo reprochable.

Esta ideología religiosa que coloca a las mujeres en un lugar de exposición y ejemplificación de virtudes y desatinos nutre fuertemente una práctica opresiva de la que se es consciente de alguna manera, ante la falta de cumplimiento cabal con el ideal asignado de acuerdo a su condición de género. Pero, por otro lado, la construcción religiosa del lugar que las mujeres ocupan desde su posición de tutelaje y

subordinación, contribuye a su situación de opresión y subordinación, no solo en el ámbito religioso, sino que logra también imponerse en el ámbito económico, social y político como parte de un modelo de moralidad igualmente opresor.

Se trata de modelos que, en su carácter virginal-materno, promueven el cuidado y el servicio incondicional desde un lugar de humildad, de menosprecio, de sacrificio y de bondad infinita en la mayoría de los casos, en contraposición con los *otros* modelos descalificadores y humanamente encarnados de prostitutas, de mujeres poseídas por demonios y otras pecadoras.

Esto ubica a las mujeres dentro del campo religioso en la disyuntiva de la bondad o el castigo por la transgresión a los modelos instituidos, en la que generalmente se busca un acercamiento ilusorio al primer modelo divino cuyo precio es el autosacrificio y la desposesión, para así alejarse de las sanciones que el orden patriarcal estipula para quien transgrede.

Desde las teologías más liberadoras, las mujeres también resignifican estos modelos y confrontan sus experiencias, dando como resultado la incorporación de nuevas ideologías que abren, en algunos casos, la posibilidad de construir nuevos modelos desde sus propias experiencias. Tal es el caso de la teología feminista de la cual se hablará más adelante.

Ya sea en un caso o en otro, las mujeres construyen su lugar dentro del campo religioso, siendo conscientes de su posición subalterna dentro de éste y pueden o no hacerlo desde una postura feminista o liberadora; algunas de ellas, a partir de la integración de nuevas ideologías han llegado a posicionarse dentro del mismo campo desde otro lugar en el que es posible la deconstrucción hermenéutica de la teología ortodoxa o fundamentalista para construir nuevas hermenéuticas en las que las mujeres son miradas como agentes y participantes del saber teológico y la praxis religiosa.

Los movimientos de las mujeres hacia posiciones jerárquicas simbólicas y prácticas religiosas diferentes dentro del campo religioso, posiblemente sean algunos de los elementos que contribuyen a la construcción de igualdad dentro de los espacios religioso-eclesiales.

## **1.2 El poder *sobre, para, con y desde dentro***

Aun cuando la noción de poder ha sido definida por diversos teóricos tanto desde la sociología como desde otras disciplinas, este apartado es abordado desde una perspectiva feminista, dado que es a través de ella que resulta posible comprender de manera mucho más clara la posición de las mujeres en las relaciones de poder, considerando su condición genérica como uno de los elementos que modifica su experiencia sobre éste, además de que, desde esta perspectiva, el punto de partida para su análisis es la experiencia de las mujeres dentro de las relaciones de poder y no el poder como una categoría abstracta de tipo universalista que deja de lado las especificidades relacionadas con el género, la raza y/o la clase, entre otras categorías de análisis.

Su pertinencia cobra mayor solidez si consideramos que las mujeres dentro del campo religioso viven de manera muy específica su relación con las estructuras de poder eclesiástico, así como su relación con los varones y sus pares mujeres, ocupando en cada una de estas relaciones una posición específica que, además de estar determinada por su condición histórica, establece funciones, modos de relación y espacios de participación que pueden resultar liberadores, en algunos casos, pero que en la mayoría, presentan profundas limitantes para su desarrollo dentro de este campo.

Desde la teoría feminista, el poder ha sido estudiado y conceptualizado como:

(...) el control sobre los bienes materiales (físicos, humanos o financieros), los recursos intelectuales (conocimiento, información e ideas) y la ideología (generar, propagar, sostener e institucionalizar conjuntos específicos de creencias, valores, actitudes y comportamientos), lo que influye en cómo las personas funcionan y perciben su entorno. La magnitud del poder que tienen los individuos o grupos, depende del grupo y tipo de recursos que controlan y la fuerza de la ideología, lo que a su vez establece el parámetro para la toma de decisiones. (Batliwala, 1997:191-192)

Desde esta perspectiva, podemos identificar que el poder que tienen las mujeres en muchos casos, aun cuando su control sobre los recursos y la toma de decisiones suele ser limitado, no es sinónimo de desposesión absoluta, sino por el contrario, se hace

necesaria la exploración del ejercicio del poder de las mujeres visto como un proceso, tanto individual como colectivo, que no solo puede identificarse como adverso u opresivo, sino que también contiene elementos agenciales y estructurantes.

Lagarde (1990<sup>b</sup>:141) establece una diferencia entre el poder como un hecho positivo que puede definirse “como la capacidad de decidir sobre la propia vida, como un hecho que trasciende al individuo y se plasma en los espacios sociales: ahí se materializa como afirmación, como satisfacción de necesidad y consecución de objetivos”, y como un hecho de dominación, es decir, “como la capacidad de decidir sobre la vida del otro, en la intervención con hechos que obligan y circunscriben, prohíben o impiden”; en este último caso, quien ejerce el poder está en posición también de establecer el castigo y/o el perdón.

Para esta autora, el poder es dialéctico y cada quien ejerce su poder en las interacciones. Las mujeres ejercen su poder a través de tres fuentes: a) el poder del dominado siendo el objeto de poder del otro, debido a su sujeción y a la existencia del dominador; b) por la especialización de aquello que solo ellas pueden hacer (cumplimiento de deberes asignados y exclusivos); y c) cuando se afirman y satisfacen necesidades propias que trascienden a los demás (no como oprimidas ni especialistas).

El poder de las mujeres dentro del campo religioso debido a la especialización lo podemos observar de manera muy evidente en las funciones desempeñadas dentro de las congregaciones e instituciones eclesiásticas y/o ceremonias litúrgicas, donde quedan establecidos incluso de manera geográfica, los espacios que corresponden de acuerdo al sexo y edad de quienes forman una congregación, así como las funciones de cada uno, desprendidas de la organización jerárquica de quienes poseen el capital religioso.

Sin embargo, aun cuando tradicionalmente el lugar de las mujeres dentro del campo religioso está fuertemente relacionado con la especialización de deberes, también existe la emergencia del poder mediante la transgresión de puestos y funciones que antes no podían ser ocupados por mujeres, a través del ejercicio de una participación activa, del liderazgo, de la ocupación de algunos puestos jerárquicos o bien de la

irrupción al cuerpo de especialistas a través de la especialización teológica, la ordenación ministerial o la participación político-social.

De acuerdo a Jo Rowlands y la reelaboración de Magdalena León (1997), podemos distinguir cuatro tipos diferentes de poder que nos ayudan a la comprensión del proceso de empoderamiento de las mujeres:

**Poder sobre:** es la habilidad de una persona para hacer que otras actúen en contra de sus deseos: es la capacidad de un actor de afectar los resultados aún en contra de los intereses de los demás, es decir, es una capacidad interpersonal en la toma de decisiones

**Poder para:** es un poder generativo o productivo; aunque puede haber resistencia y manipulación, permite compartir el poder y favorece el apoyo mutuo. Abre posibilidades y acciones sin dominación.

**Poder con:** es un poder que se expresa cuando se presenta una solución compartida a los problemas.

**Poder desde dentro:** representa la habilidad para resistir el poder de otros, mediante el rechazo a las demandas indeseadas. Ofrece la base para construir a partir de sí misma. Incluye el reconocimiento y análisis de los aspectos por medio de los cuales se mantiene y reproduce la subordinación de las mujeres, lo cual se logra en la experiencia. Es el poder que surge del mismo ser y no es dado o regalado.

Desde el feminismo el empoderamiento de las mujeres es visto como un proceso en el que el poder se redistribuye, observado en:

La gama de actividades que van desde la autoafirmación individual hasta la resistencia colectiva, la protesta y la movilización (Sharma en Batliwala, 1997); o bien, desde otra perspectiva es un poder en que las relaciones entre hombres y mujeres permiten integrar lo micro y lo macro, lo privado y lo público, lo productivo y lo reproductivo, lo local y lo global. La relación entre el actor, su práctica social y la construcción de lo social como elementos para entender el funcionamiento del poder que incluye tanto el cambio individual como la acción colectiva (León, 1997: 8).

El empoderamiento de las mujeres, visto como proceso de acuerdo a Batliwala (1997), tendría su origen en el reconocimiento de la dominación y en la conciencia de cómo, a través de su participación dentro de este entramado, las mujeres contribuyen a su mantenimiento, y requerirá de factores externos que pongan en evidencia la injusticia de la situación opresiva y la no pertenencia de esta situación a un orden natural. Lo anterior permitiría identificar áreas de cambio y crear estrategias hacia lo colectivo.

### **1.3 Dimensiones de justicia social y paridad de participación**

Nancy Fraser (2006, 2008<sup>b</sup>), a través de su modelo multidimensional de la justicia social, propone mirar a la justicia a través de una visión integradora que rompe con la falsa pugna entre la redistribución y el reconocimiento como los elementos centrales para alcanzarla. Para esta autora la selección de una sola de estas dimensiones como solución a la injusticia es parte de los paradigmas populares cuyas concepciones relacionadas con las causas y las soluciones de la justicia han estado más relacionadas con los paradigmas populares fruto de las luchas sociales que con los paradigmas filosóficos.

Desde la política de redistribución, la injusticia está “enraizada en la estructura económica, en la explotación, la marginación económica y la privación, y por lo tanto la solución estará en la reestructuración económica” (Fraser, 2006:86-87).

Desde la política de reconocimiento, la injusticia está “enraizada en los patrones sociales de representación, interpretación y comunicación; en la dominación cultural, el no reconocimiento y la falta de respeto”. La solución a la injusticia desde esta dimensión se encuentra en el cambio cultural o simbólico en el que se “revaloren las identidades no respetadas, así como el reconocimiento y valoración positiva de la diversidad. (Fraser, 2006:87)

Ambas visiones unidimensionales de la justicia, centradas ya sea en la redistribución de recursos o bien en el reconocimiento de los grupos sociales, han llevado a construir estrategias que dejan de lado la relación entre ambas dimensiones y la posibilidad de concebir ambas como *primarias, y co-originales o en interacción* (Fraser, 2006), sin

entender que tanto las injusticias de distribución como de reconocimiento tienen efectos directos una sobre otra, por lo que una política centrada en un modelo unidimensional no sería suficiente para comprender que los grupos subordinados padecen ambos tipos de injusticia.

Casi todos los ejes de subordinación del mundo real pueden tratarse como bidimensionales. Prácticamente todos suponen tanto una mala distribución como un reconocimiento erróneo [...] sin duda, no todos los ejes de subordinación son bidimensionales del mismo modo ni en el mismo grado. Todos estos ejes de subordinación se intersectan de tal manera que influyen en los intereses e identidades de todos. Nadie pertenece sólo a una de estas colectividades, y es fácil que unos individuos subordinados en un eje de la división social sean dominantes en otro (2006:33).

Para esta autora el género no es solo una clase o un grupo de estatus “sino una categoría híbrida enraizada al mismo tiempo en la estructura económica y en el orden de estatus de la sociedad. Por tanto, comprender y reparar la injusticia de género requiere atender tanto a la distribución como al reconocimiento” (Fraser, 2006:30). Esta categoría está *enraizada* en la estructura económica de la sociedad y por lo tanto requiere de una *reparación redistributiva*, pero también organiza patrones culturales que establecen el estatus.

Una característica importante de la injusticia de género es el androcentrismo: un patrón institucionalizado de valor cultural que privilegia los rasgos asociados con la masculinidad, al tiempo que devalúa todo lo codificado “femenino”, paradigmáticamente, pero no sólo, las mujeres. Los patrones androcéntricos de valor, institucionalizados de forma generalizada, estructuran grandes franjas de interacción social (Fraser, 2008<sup>a</sup>:92).

La propuesta inicial de Fraser es un modelo bidimensional de la justicia que integra la redistribución y el reconocimiento, y que posteriormente es enriquecido al plantearlo como un modelo multidimensional, que como ella misma menciona incluye la representación como tercera dimensión y deja abierta la posibilidad de integrar nuevas dimensiones.

En su modelo multidimensional para entender la justicia se consideran tres dimensiones:

a) *Redistribución*, dimensión económica enraizada en la economía política que pretende una distribución más justa de los recursos y la riqueza y cuya injusticia está asociada a la mala distribución o desigualdad de clase.

b) *Reconocimiento*, dimensión cultural enraizada en el orden del estatus, que busca recuperar el valor que un individuo, grupo o comunidad tiene debido a una condición o situación identitaria y cuya injusticia corresponde al reconocimiento fallido o menor jerarquía de estatus debido a ello.

c) *Representación*, dimensión política que remite a la noción de inclusión dentro de la vida social y política desde la propia identidad basada en el supuesto de estar representada legal y políticamente dentro de la comunidad y sociedad a la que se pertenece. Se sustenta en la idea de igualdad de derechos y la aplicación de un marco institucional que lo respalde. La injusticia asociada a ella es la representación fallida o carencia de participación política.

La justicia para esta autora se traduce en los acuerdos sociales que permiten a todos participar como pares en la vida social bajo el principio de igual valor moral, es decir, la justicia es la ***paridad de participación***. Superar la injusticia significa por lo tanto *desmantelar los obstáculos institucionalizados que impiden a algunos participar en un plano de igualdad con los demás, como socios de pleno derecho en la interacción social* (2008<sup>b</sup>:117).

Esto significa que bajo el *principio de todos los sujetos*:

(...) todos aquellos que están bajo una estructura de gobernación determinada están en posición moral de ser sujetos de justicia en relación con dicha estructura. En esta perspectiva, lo que convierte a un conjunto de conciudadanos en sujetos de justicia no es la ciudadanía compartida o la nacionalidad, como tampoco la posesión común de una personalidad abstracta, ni el puro hecho de interdependencia causal, sino más bien su sujeción conjunta a una estructura de gobernación, que establece las normas

básicas que rigen su interacción. Para cualquier estructura de gobernación de este tipo, el «principio de todos los sujetos»<sup>1</sup> iguala el alcance del ámbito moral con el de la sujeción a esta estructura. (Fraser, 2008<sup>b</sup>: 126-127)

Desde esta perspectiva se entienden como ***estructuras de gobernación*** no aquellas que están limitadas a los Estados, sino que también comprenden “organismos no estatales que generan reglas que han de aplicarse y que estructuran importantes áreas de interacción social. [...] estos organismos regulan la interacción de amplias poblaciones transnacionales, puede decirse que éstas están «sujetas» a aquellas [...]. (Fraser, 2008<sup>b</sup>: 127)”

Resulta de gran importancia para esta investigación entender esta noción de justicia a partir de un modelo multidimensional basado en la *paridad de participación* de las y los sujetos desde un principio de igualdad, así como central es también la propuesta de Fraser en cuanto a su definición de estructuras de gobierno.

Tomando como punto de partida lo anterior es posible comprender a las iglesias como estructuras de gobernación de tipo transnacional y global, dado que generan reglas que estructuran la interacción social de poblaciones que están sujetas a ellas. Las iglesias, son estructuras no estatales, que además no requieren necesariamente estar establecidas o delimitadas territorialmente y que tienen reglas, normatividades, jerarquías y una estructura organizacional que solo es determinada por la misma institución y que no está reglamentada por otras instituciones pertenecientes a los Estados-nación. Aun cuando en cada nación delimitada territorial o legalmente las iglesias están sometidas a normatividades que permiten su establecimiento dentro de dicho Estado, también funcionan al interior con sus propias reglas de interacción a nivel transnacional.

Esta consideración podría llevarnos a localizarlas en un espacio transnacional difuso, que, por un lado, permite la intervención directa y la regulación de quienes pertenecen a ella independientemente del Estado-nación del que como ciudadanos son parte, mientras por otro, al no estar localizadas territorial o legalmente, tienen

---

<sup>1</sup> Las comillas españolas son parte del texto original.

cierta flexibilidad y discrecionalidad en la aplicación de sus propias normatividades, como aquellas relacionadas con los derechos y obligaciones al interior de dichas instituciones.

Así, dentro de las instituciones eclesíásticas tanto nacionales como transnacionales los derechos económicos, políticos y sociales, son ejercidos desde el marco estatal-legal del Estado-nación al que quienes conforman estas comunidades pertenecen, pero también y en gran medida en relación a las normas de interacción y participación que la instancia eclesial establece de manera particular.

Considerando todo lo anterior, para aproximarnos a la igualdad de género, entendiendo ésta como la categoría híbrida y multidimensional de la que habla Fraser (2006), en la que se cruzan los ejes de subordinación, se requiere tanto de la redistribución, como del reconocimiento y la representación para fisurar dichos ejes de subordinación a los que las mujeres han estado sujetas. La justicia como paridad de participación al interior del campo religioso y de las estructuras eclesíásticas de gobernación, que organizan y reglamentan a las poblaciones de congregantes y creyentes, requieren de la aplicación del principio ético de *todos los sujetos*, es decir, de la consideración de las mujeres con igual valor como sujetos de justicia en relación con dicha estructura.

#### **1.4 La teología que se hizo feminista**

Las luchas de las mujeres por el reconocimiento y el ejercicio de sus derechos han tenido muchas motivaciones, manifestaciones y expresiones. Y aunque en muchas ocasiones cada una de estas luchas y movimientos de resistencia y deconstrucción pertenecen a un campo en específico y por ello podría pensarse que el campo religioso es diferente, las motivaciones en todas ellas obedecen a la necesidad de cambio y transformación de situaciones de opresión directamente relacionadas con su condición histórica dentro de una estructura patriarcal que las coloca en posiciones de subordinación y de desigualdad social, política y/o económica en sus diferentes niveles e intersecciones; en las que las categorías identitarias se mixturán con las

categorías sociales, políticas y económicas para precarizar en la mayoría de los casos, aún más su situación de vida. Son condiciones que las mujeres compartimos y que tampoco son ajenas a otros grupos sociales donde lo “femenino” es la causa de la discriminación y de la vulnerabilidad.

Sin embargo, estas luchas y movimientos de resistencia y agencia tienen diferentes manifestaciones de acuerdo al campo social al que pertenecen; los códigos, las relaciones, las estructuras y las necesidades por construir situaciones de igualdad para las mujeres varían también de acuerdo a las diferentes posiciones que ellas ocupan dentro de éste. Lo que para algunas mujeres son derechos ganados en un espacio o en otro campo social, son horizontes lejanos para muchas otras, pues existen fuerzas de oposición y poder también diferentes que proveen de ciertas particularidades al campo al que pertenecen y desde el cual se configuran.

Tal es el caso del campo religioso, donde las mujeres no pueden ejercer algunos de los derechos ganados en el mundo secular en el que ellas también viven, pues pareciera que de manera disociada los derechos ganados para la ciudadanía de las mujeres no operan ni es posible ejercerlos en el campo religioso. Las luchas de resistencia y construcción de igualdad adquieren otro carácter cuando muchos de los argumentos que se oponen a su participación, reconocimiento y representación se mezclan tan íntimamente con la fe o con los supuestos de un mundo divino que se ha construido a imagen y semejanza de lo masculino desde un modelo cuyas relaciones también están cimentadas en la desigualdad y la subordinación.

Dentro del campo religioso la lucha por los derechos se mezcla con interpretaciones de fe y de orden divino que no necesariamente obedecen a los mismos criterios del mundo secular y bajo los cuales las nuevas proposiciones son negadas, fracturadas y en la mayoría de los casos atacadas bajo argumentos que no se dirigen hacia al diálogo o a un debate profundo desde la teología sistemática o la hermenéutica, sino solamente sustentados en una Tradición cuya fortaleza radica en una repetición que llega a la naturalización y que refuerza la percepción de que el mundo siempre ha sido así y con ello deja clara la improbabilidad de un cambio.

La lucha de las mujeres por la participación dentro del campo religioso ha requerido de otros argumentos y otras herramientas, no siempre fruto del mundo secular, sino también de la construcción de herramientas propias y de fuerza suficiente para contra-argumentar ante aquello que parece dado, determinante e inamovible dentro del mismo campo.

La teología feminista que en sus orígenes fue nutrida en gran medida de los movimientos feministas desde la década de los 70 y a los cuales también ha contribuido, ha creado herramientas discursivas y prácticas desde la propia teología, estableciendo puentes y redes con la academia y los movimientos sociales para colocar los temas que para las mujeres son fundamentales dentro de su agenda y dentro del campo religioso. Como todo movimiento de mujeres se ha tratado de un proceso de construcción en el que los cambios en los temas, las agendas y las posturas van dando respuesta a las problemáticas que van surgiendo, en un constante movimiento, a veces con dinamismo y otras con periodos de relativa calma, usando en algunos casos argumentos y posturas tradicionales desde la reinterpretación, y en otros creando nuevos argumentos desde epistemologías diferentes, como en el caso de las teologías feministas afro e indígenas.

La teología feminista tiene sus orígenes en la teología de la liberación y de acuerdo a Elsa Tamez, ha ido cambiando dependiendo del “grado de conciencia feminista y política” (2004:44) que las mujeres cristianas han ido adquiriendo a la par de otros procesos sociales.

Para esta autora es importante entender que este proceso de pensamiento y reflexión debe mirarse siempre a la luz de un contexto económico-político, eclesial y teológico latinoamericano y todo lo anterior en relación con el movimiento feminista secular (Tamez, 2004), esto es importante porque permite comprender los cambios y el desarrollo de una teología contextual desde la experiencia de las mujeres en relación con su entorno y sus condición histórica y situacional.

Lo anterior resulta relevante pues no se trata de un movimiento que se da de manera aislada; las religiones están vinculadas a la vida cotidiana de las personas y, en el

contacto con ella, es que son impactadas mutuamente, en ocasiones a través de códigos y normatividades dogmáticas y rígidas que sujetan y proveen de directrices y, en otras, a través de relaciones más liberadoras y vinculadas con los contextos y las problemáticas sociales. Las religiones más liberadoras, no obstante no dejan también de establecer directrices o modelos que, como veremos más adelante, aun buscando resignificaciones terminaron reafirmando la opresión de las mujeres, como es el caso de los textos reivindicativos en torno a la figura de María-Madre.

El «Indecentamiento» de la Virgen María ha de aceptar el hecho de que María no es una figura histórica, lo cual no significa que no haya existido claramente una María madre de Jesús. Pudo haberla, pero esta persona no es teológicamente relevante para nosotros. La María del cristianismo es otra cosa; su existencia real es el símbolo virgíneo religioso alienígena. (...) El caso es que la Virgen religiosa alienígena existe como poderoso discurso de una humanidad distorsionada, y desde esta perspectiva, no negamos la existencia de María sino que, al contrario, establecemos su realidad en nuestra imaginaria política y religiosa.

La realidad de las viejas tradiciones de la pobreza de Latinoamérica, como el incesto y el abuso de las muchachas en sus comunidades, eran ignoradas. Los abortos en el callejón (en casa con una aguja de tejer), causa común de muerte entre muchas mujeres pobres, no aparecían en la agenda de los teólogos aunque formaba parte de la cotidianidad comunal. Los pobres, como en cualquier narración moralizante victoriana, eran retratados como tales, asexuados y merecidamente pobres. Fueron muy pocos los estudios hechos entonces sobre la vida de los marginados, pese al bien conocido discurso que empezaba proclamando que la teología de la liberación hacía uso de ciencias como la sociología, la antropología, la psicología y la economía con miras a conocer la realidad. (Althaus-Reid, 2005: 49)”

Elsa Tamez (2004) considera que la convergencia entre la toma de conciencia feminista y la conciencia sobre la realidad de las mujeres pobres y oprimidas en Latinoamérica fueron los incentivos para que las mujeres desarrollaran una hermenéutica propia acompañada de diversas formas de producción teórica teológica.

Tanto Tamez (2004) como la también teóloga Consuelo Vélez (2013) distinguen momentos importantes de este proceso teológico, que coinciden con algunos de los

procesos sociales de Latinoamérica, y que fueron gestándose con tendencias marcadas y cada vez más claras durante las décadas de los 70s, 80s y 90s. Para Vélez este inicio del movimiento de mujeres y de producción teológica es posible identificarlo a partir de la realización de los primeros encuentros de mujeres y teología en México en 1979, en Colombia en 1984 y en Brasil en 1985 (Vélez, 2013).

Durante la década de 1970 y a la par de los movimientos políticos de izquierda en contra de las dictaduras, destaca Tamez (2004:47), tanto el mundo protestante a través de la lectura popular de la Biblia, como en el mundo católico por medio del trabajo de las Comunidades Eclesiales de Base, aportaron nuevas formas de interpretación, de carácter más ecuménico en las que *el pobre* fue asumido “como locus teológico, es decir, que toda la hermenéutica y teología se elabora desde la opción por los pobres”. Se trató de un movimiento de profundas raíces teológicas que enfrentaba posturas hasta entonces hegemónicas dentro de las diferentes iglesias para cuestionar desde la pobreza el papel de las iglesias, sin embargo, dentro de esta visión, así como en los movimientos políticos en los que Latinoamérica estaba inmersa, la situación de las mujeres y su liberación dentro de los espacios religiosos no era del todo prioritaria ni clara aún.

Las mujeres biblistas y teólogas siguen la línea de la teología de la liberación. Pero se da aquí el inicio del descubrimiento de la mujer como sujeto histórico oprimido y discriminado. Y también como sujeto histórico de liberación y de producción teológica.

Para el quehacer teológico de las mujeres, se asume como punto de partida la mujer doblemente oprimida, por su clase y por su sexo. Y se afirma que la mujer debe estar comprometida, por lo tanto, con una doble lucha: una específica como mujer y otra por la liberación económica y política de la sociedad. (Tamez, 2004:47-48)

Y aun cuando Tamez (2004) aclara que este pensamiento implicaba una articulación por la liberación global, en la que la situación de las mujeres no sería secundaria, también menciona que es un momento en el que el diálogo con los movimientos feministas era muy lejano debido a que, tanto los movimientos feministas como los grupos de teólogas evitaban vincularse, las primeras tratando de alejarse del ámbito

religioso y las segundas tomando distancia con todo aquello que no incluyera una liberación económica.

Esto nos muestra una contradicción que será importante retomar más adelante, puesto que el cambio de la posición de las mujeres y su reconocimiento como pobres y oprimidas, no fue considerado dentro de los discursos y trabajos de la teología de la liberación como sujetos específicos. El pobre como sujeto genérico no contempló las condiciones de opresión de las mujeres, se convirtió en una liberación que no promovía un cambio en la condición histórica de las mujeres y cuya situación no era prioritaria, sino un cambio que se daría con la llegada de otros cambios globales.

Era una época de militancia política, teológica y eclesial, se trabajaba a través de lecturas liberadoras y contextuales. “Se aclara que la mujer está implícita en la categoría de pobre; por lo tanto la opción por el pobre significa la opción por la mujer pobre (Tamez, 2004:49)”. Era una teología más reivindicativa y donde lo divino aún “tenía una caracterización masculina” (Tamez, 2004).

Sin embargo, otras teólogas hacen una lectura diferente de este momento:

“Abunda la bibliografía sobre el trabajo realizado por las mujeres en comedores populares y de carácter social en el sector del voluntariado. En cierta forma, la teología de la liberación explotó su trabajo. Estas pobres mujeres anónimas organizaron comunidades eclesiales de base cuyo análisis las pasó por alto; su trabajo en la teología era invisible, aunque muy productivo. Lo era porque la «mujer pobre» entró a formar parte del espectro en alza de la teología de liberación de moda. «Los pobres» y «la mujer pobre» eran de hecho fetichizaciones, fenómenos reificados, extrapolados de la realidad de la vida de las gentes, conceptos que habían perdido toda relación con el contexto que los había producido. Por tanto, los liberacionistas produjeron un discurso de la mujer nativa, que vendieron con éxito como «la pobre madre», «la pobre pero fuerte mujer cristiana», consonante con la idea patriarcal, romántica, de la feminidad en Latinoamérica. No fue nunca la pobre mujer la que luchaba para ser ordenada como ministro de su iglesia, ni la que se esforzaba por conseguir el aborto o pugnaba no contra el capitalismo sino contra hombres cristianos abusivos en su propia familia.

Si los pobres eran un constructo asexuado en la teología. y en la teología de la liberación las mujeres colmaban el requisito del modelo María-máquina. (Althaus-Reid, 2005: 55)”

Posteriormente, en la década de 1980, viene un segundo momento en que la reivindicación ya no es suficiente para las encargadas de la reflexión y producción teológica y se insiste en hablar de las especificidades de aquel nombrado *pobre*.

En este periodo se inicia un diálogo abierto con los teólogos de la liberación sobre la mujer y su quehacer teológico, pues se afirma que la problemática no es asunto de mujeres, sino una situación de marginación que afecta a toda la sociedad, por lo tanto a todas las personas y no solo las mujeres deben comprometerse en esa lucha específica. (Tamez, 2004:51).

Se trata de un periodo en que se busca la reflexión teológica y bíblica desde la perspectiva de las mujeres, ya no solo desde la opresión, sino también desde los aportes de éstas. La interpretación del texto bíblico ya no solo es reivindicativa, sino también contrastante con algunos de los aspectos excluyentes o discriminatorios para las mujeres, incluso se habla de la *trascendencia, reinterpretación y reconstrucción del texto* (Tamez, 2004). Es un momento en que empieza a hablarse en un lenguaje más incluyente que nombra a un dios padre y madre y habla de liberación para las mujeres.

La propuesta teológica de este momento asignaba “una dimensión liberadora a la entrega y al sacrificio por amor al prójimo, se trata de una sacrificio no impuesto, sino voluntario, como don de sí” (Tamez, 2004:53). Esto que resignificaba el lugar del sacrificio en el sentido del llamado y la vocación de las y los creyentes cristianos, también sirvió como un reforzamiento de estas características que tradicionalmente habían sido atribuidas a las mujeres y que aunque en ese momento fueron colocadas como don, también sirvieron para mantener el lugar que venían ocupando en el sentido del mismo modelo aspiracional religioso, distanciándolas aún más de la agencia.

Teólogas *queer* como Marcela Althaus-Reid (2005), hablará después al respecto, haciendo una dura crítica a la teología de la liberación y a la teología que se centraba

en *el pobre*, para evidenciar que fue una teología que dejó a muchas otras y otros fuera de ella y que sirvió para reafirmar situaciones de violencia detrás de discursos teológicos que no habían cambiado.

(...) la clave reside en que la teología de la liberación no es una entidad estanca o una categoría peculiar de análisis relacionada con Dios y un sujeto teológico particular, como el pobre, independientemente de las estructuras de una teología que siempre y sobre todo es teología sexual. Atendiendo a las categorías sexuales y los sistemas binarios heterosexuales, obsesionados con el comportamiento y el orden sexual, todo discurso teológico es implícitamente sexual, decente, aceptado. Sería ingenuo considerar que la Teología de la Liberación ha sido indecente, es decir, que rompió con la imaginación sexual de la teología occidental por medio del análisis de clase (2005:38).

La Teología de la Liberación lejos de liberarse de los modelos occidentales sistemáticos, ha sido domesticada. Ahora es una construcción básica decente sin los elementos transgresivos que se podían haber esperado. El mercado teológico occidental acogió esta en busca de sujeto y metodología y la forzó a que fuera comercializable y decente. (2005:51)

Para los años 90 la propuesta teológica de las mujeres gira en torno a la reconstrucción y a una teología distanciada de la visión patriarcal que ha predominado.

El primer momento corresponde al descubrimiento de la mujer como sujeto: sujeto oprimido, de liberación y de producción teológica. El segundo momento intenta retrabajar el discurso bíblico-teológico a partir de las aspiraciones, sufrimiento y espiritualidad de las mujeres como tales, buscando feminizar el discurso teológico. La tercera fase apunta a un nuevo discurso bíblico-teológico con la ayuda de las teorías de género; se trata de deconstruir la teología y los textos patriarcales para reconstruir nuevos discursos. (Tamez, 2004:64)

A partir de entonces podemos distinguir un periodo de mayor movimiento y participación de las mujeres tanto en la producción teológica como en las nuevas miradas hermenéuticas desde epistemologías que parten de otros sujetos.

Para Fiorenza (1989:316, citada en Vuola, 2000) el feminismo dentro del campo teológico es entendido como “una lucha contra el racismo, clasismo, colonialismo y militarismo como estructuras de explotación y opresión de las mujeres” frente a un patriarcado que “representa el sistema político histórico de dominaciones. (2000:107)”

En este mismo sentido teólogas como Neiva Furlin (2011) consideran que el aporte de la teología feminista al ámbito eclesial permitió importantes cuestionamientos:

De invisibilizadas e inferiorizadas por un discurso permeado de representaciones simbólicas que legitimaba espacios y papeles sexuales para cada género y que subordinaba y sujetaba a las mujeres al poder masculino, las teólogas, por medio de su acción y producción de saber, pasaron a constituirse como sujetos en el interior de un campo que sigue delimitado por la presencia hegemónica del sujeto masculino. La producción de esas mujeres deconstruyó representaciones e imágenes simbólicas que resignificaron el saber teológico. Por otro lado, el empoderamiento de las mujeres, que emergen como sujetos de saber teológico, y el reconocimiento de la Teología Feminista, como una nueva forma de hacer teología, es algo que viene siendo legitimado de una forma muy lenta. (p.60-161)

Juan José Tamayo (2013<sup>a</sup>), aporta algunos aspectos que resultan relevantes para entender la teología feminista, afirma que se trata de una teología *a) fundamental*, que intenta dar razón de la fe no sometida al modelo divino patriarcal sino a un movimiento igualitario de hombres y mujeres; *b) de liberación*, que contribuye a la salvación de los oprimidos y a la transformación de la estructura religiosa de dominio masculino; *c) crítica*, que utiliza la hermenéutica de la sospecha para leer los textos desde la perspectiva de género y *d) de reconocimiento*, de las mujeres como sujetos religiosos, morales y teológicos, como interlocutoras directas de Dios sin la mediación de los varones y portadoras de gracia y salvación. Y concluye diciendo que las teologías feministas están desarrollándose en la mayoría de las religiones.

Esto último resulta fundamental pues atiende el carácter plural y heterogéneo de las teologías feministas, no como una sola, sino como una diversidad de lecturas religiosas acerca del papel de las mujeres dentro del campo religioso, no solo como

asistentes, sino también como agentes y productoras de conocimiento. Estas teologías que dan respuesta a las situaciones que las mujeres viven en cada uno de sus diferentes contextos y, como afirma Tamez (2004:58) busca la “reconstrucción teológica con categorías inclusivas, no patriarcales y no occidentales que incorporen las teorías de género”.

#### La teología feminista para Olga Consuelo Vélez

Es la afirmación fundamental de la igualdad entre hombres y mujeres, el imperativo ético para denunciar cualquier situación de subordinación y violencia que sufren las mujeres, la necesidad de reconstruir la historia de las mujeres, tanto en los textos bíblicos y en la historia de nuestro pueblo, la apropiación de categorías críticas feministas del género como una opción epistemológica en el quehacer teológico, la incorporación de los estudios interdisciplinarios e interculturales para articular el razonamiento emocional, la estética y la sabiduría de la imaginación popular. En realidad todo el trabajo teológico es un “programa de acción”. La teología feminista latinoamericana implica una postura existencial, una transformación de las mentalidades y estructuras, a partir de la realidad de las mujeres, iluminándolo desde la fe y volver a ella para transformarla (2013: s/p).

Pero no solo es eso, las teólogas feministas están construyendo nuevas lecturas y discursos que impactan en la praxis religiosa pero también que incomodan y cuestionan las estructuras eclesiales tradicionales.

##### *1.4.1 Teología y ministerios: la visibilización de las mujeres en el campo religioso*

Al igual que en otros ámbitos de la vida cotidiana y social, el trabajo ministerial de las mujeres que participan dentro del campo religioso, sobre todo desde los ministerios laicos, si consideramos que en la mayoría de las iglesias no aceptan el ministerio femenino ordenado, no siempre ha sido considerado un trabajo que requiere un reconocimiento, más allá de las lógicas afectivas que enmascaran y refuerzan los estereotipos de género que lo valora como una contribución al campo religioso.

En ocasiones esta “contribución” se entiende como una obligación, un sacrificio, un servicio e incluso una dádiva, cuya aportación es de menor valía, como en el caso de

los ministerios de canto, danza, despensa, visitas, etcétera, mientras que en otras, su participación es resaltada en función del grado de exacerbación y extensión de los roles de género, orientados hacia la transmisión de valores y *ser-para-los-otros* (Basaglia, 1983, citada en Lagarde, 1990<sup>b</sup>), como lo podemos observar en las representaciones acerca de la divinidad, la maternidad y la (a)sexualidad femenina, que son reforzadas a través de los imaginarios y símbolos religiosos.

En algunos relatos bíblicos, podemos encontrar menciones acerca de la participación de las mujeres en posiciones importantes o semejantes en funciones y responsabilidad a la de los varones, un ejemplo de ello es la mención que hace Lerín (2011) cuando se refiere a Febe, personaje femenino al que, dentro del texto bíblico el apóstol Pablo reconoce como ministra, líder, usando el término *diakonon*, término masculino de uso oficial dentro de la iglesia para referirse al diaconato.

Os recomiendo además nuestra hermana Febe, la cual es diaconisa de la iglesia en Cencrea; que la recibáis en el Señor, como es digno de los santos, y que la ayudéis en cualquier cosa en que necesite de vosotros; porque ella ha ayudado a muchos, y a mí mismo. (Romanos 16:1-2, Reina-Valera, 1960)

Si bien es cierto que se trata de un pasaje bíblico y que por ello, visto desde otros campos de conocimiento, podría desestimarse en su calidad y veracidad, también es cierto que no por ello podemos negar que su mención es una muestra al menos dentro la literatura antigua, de la posición de las mujeres desde otro lugar, con el reconocimiento de paridad en una función religiosa, y que dicho pasaje está contenido en el mismo libro que quienes se han autoerigido como poseedores del capital religioso y especialistas de estos saberes, han usado también para reforzar el papel de las mujeres al servicio, denostando sus participación como iguales en otros puestos.

Rolando Gutiérrez al hablar de las labores que las mujeres desempeñan dentro de las diferentes iglesias, enmarca éstas en “el área educativa, el evangelismo, las misiones y la diaconía pastoral”, es decir, en la enseñanza bíblica, la predicación del evangelio a través del servicio y la misión, así como la diaconía pastoral que actualmente consiste en “la visita a enfermos, presos, alfabetización, restauración de relaciones, cuidado de viudas, de huérfanos, de pobres [...]. (1990:14)”

La mayoría de estas tareas no considera la toma de decisiones, el manejo del poder o la jerarquía; son actividades y tareas que refuerzan su *condición histórica* (Lagarde, 1990<sup>b</sup>) y que por lo tanto son una extensión de las labores domésticas y de cuidado que las mujeres han desempeñado, no solo en el espacio íntimo o doméstico sino también en el campo religioso, desde el lugar de la subordinación, la menor jerarquía, la sospecha y la examinación exhaustiva para su legitimación en los casos en que ha llegado a poseer el poder a través de algún cargo ministerial.

Aun cuando en las primeras comunidades cristianas encontramos datos de mujeres encargadas de actividades consideradas importantes (Lerín, 2011), también es posible observar que de entonces a la fecha, la participación de las mujeres en los espacios religiosos no es semejante ni en cantidad, ni en responsabilidad, ni en privilegios y que la aparición de ellas en los documentos oficiales de las diferentes iglesias solo encuentran lugar en los últimos años en la producción que la teología feminista ha puesto de manifiesto.

A lo largo de los tiempos, no han sido pocas las mujeres que se han encontrado muy limitadas por el hecho de no poder participar directamente en las actividades evangelizadoras y sacramentales. Encerradas, "honestas y recogidas", tanto en la sociedad civil como en la eclesiástica, se les impedía toda actividad "impropia de su sexo" y se les evitaba cualquier responsabilidad y credibilidad. (Arana, 1994: s/p)

La enseñanza y tradición religiosa ha sido pieza clave en el reforzamiento de una visión dicotómica del mundo; las instituciones eclesiales han sido importantes en el proceso para la naturalización de "estructuras de discriminación como el racismo, el sexismo y la homofobia" (Careaga, 2010) como en el caso del género o la sexualidad. Si bien es cierto que no han sido todas en el mismo grado y que en los últimos años la búsqueda de igualdad al interior de algunas de ellas ha mostrado grandes avances, no se trata aún de una condición ganada, en general siguen siendo instituciones que por tradición y como parte de su mantenimiento institucional y estructural se aferran a conservar y preservar los órdenes sociales imperantes.

Para Tamayo (2011) las mujeres han estado presentes como receptoras pero también como participantes de la estructura y los cultos, pero en pocas ocasiones como

dirigentes y tomadoras de decisiones en las agendas pastorales y políticas de sus iglesias. Si consideramos lo anterior, podemos darnos cuenta que la situación histórica de las mujeres dentro y fuera de la iglesia no difiere en demasía, las iglesias como otras instituciones han sido las encargadas de estructurar y jerarquizar la participación de varones y mujeres, estableciendo una posición para cada uno en donde la diferencia se traduce en desigualdad.

En el caso del ministerio religioso la situación de las mujeres es diferente a los varones, pero también es diferente entre las mismas mujeres, de acuerdo a la denominación a la que pertenecen y a la diversidad dentro de las mismas denominaciones. Dentro de estas estructuras también operan las intersecciones entre género, clase, raza y etnia, y la aplicación de sus normatividades está en función de su contexto histórico específico.

Las iglesias protestantes a diferencia de la iglesia católica contemplan la ordenación de las mujeres como ministras de culto religioso y aunque el cargo y nombramiento, así como los criterios de ordenación se dan de acuerdo a cada denominación, en todos los casos implican un reconocimiento por lo menos en el plano formal de la posibilidad de acceder a dichos cargos y ser quienes guíen a sus congregaciones como pastoras, presbíteras u obispas.

En México no existen cifras oficiales desagregadas por sexo respecto al número de ministras de culto que existen en cada denominación. En las últimas décadas podemos mencionar las ordenaciones de la Pastora Rebeca Montemayor de la iglesia Bautista Shalom, ordenada en el año 2000; de las Pastoras Ángela Trejo, María Elena Ortega y Sofía Tenorio de la iglesia Luterana, ordenadas en 2009; de la Presbítera Graciela Álvarez Delgado de la iglesia Metodista (Moha, 2013); de las Pastoras Amparon Lerín y Gloria González Esquivel en 2012 y Cira Gutiérrez en 2013 de la Iglesia Presbiteriana Reformada y Maritza Mancín autodenominada ecuménica en 2013 y de la Pastora Karina García Carmona en 2015, de las que se tiene conocimiento, entre otras que han sido ordenadas después de largos procesos de legitimación, exclusión e incluso separación o ruptura institucional, cuyos casos aún siguen siendo excepcionales frente al número de nombramientos pastorales masculinos.

El sacerdocio o ministerio para las mujeres es solo una muestra de las situaciones de desigualdad que existen al interior de las iglesias en cuanto al reconocimiento de los derechos de las mujeres. Aun cuando en las iglesias evangélicas se contempla el ministerio femenino, el número de ordenaciones así como la jerarquía en los puestos de responsabilidad sigue expresando una notable diferencia, esto sí hablamos solo a nivel de ministerios ordenados, faltaría mencionar las diferencias de fondo que acompañan la desigualdad en el acceso al ministerio y la situación de las mujeres que no logran ser ordenadas o reconocidas en algún puesto jerárquico dentro de las estructuras eclesiales.

Tanto en el mundo evangélico como católico la situación de las mujeres en cuanto al ejercicio de la igualdad aún tiene muchos caminos por construir. El mundo evangélico ha establecido desde hace mucho tiempo cierta igualdad formal respecto a los ministerios femeninos, mientras que la institución Católica Romana lleva siglos de atraso. La ordenación de mujeres ha sido un botón de muestra del impacto que los orígenes liberales de la tradición evangélica han tenido a este respecto.

Los argumentos teológicos y sobre todo los provenientes de la teología feminista dan bastos argumentos para la búsqueda de una igualdad real en cuanto al acceso de las mujeres a la ordenación y a ocupar posiciones igualmente valoradas dentro de las diferentes denominaciones.

## **CAPITULO II. El campo religioso**

### **2.1 Durkheim, Weber y Bourdieu**

Respecto al campo religioso mirado desde la sociología podemos encontrar diferentes concepciones acerca del papel que ocupa la religión como parte de las estructuras sociales.

Autores como Durkheim, Weber y posteriormente Bourdieu han hecho profundas revisiones sobre la estructura, funciones y agentes del campo religioso para explicar el papel que éste tiene en la organización social.

Por supuesto no son los únicos teóricos en abordarlo, sin embargo, sus aportes al tema han sido fundamentales para la comprensión de los fenómenos religiosos. Es por ello que a continuación se mencionan de manera muy breve algunos aspectos que considero relevantes para esta investigación. Posteriormente también se señalan algunas aportaciones al campo religioso desde la perspectiva de la investigación mexicana que resulta pertinente destacar debido a las características propias y dinámica de los fenómenos religiosos en América Latina.

Durkheim en su libro “Las formas elementales de la vida religiosa” (1982) insiste en la importancia de identificar claramente los fenómenos religiosos para evitar confundirlos con otro tipo de fenómenos. Para él la religión solo se puede definir en función de los caracteres que se encuentran en todos los sistemas religiosos. Considera que todas las religiones son instructivas y que para su comprensión es necesario deshacernos de las concepciones que consideran la religión como aquello que es sobrenatural o bien como lo concerniente solo a una divinidad.

Para Durkheim (1982) la religión debe ser abordada como un todo formado por partes, es decir, “un sistema más o menos complejo de mitos, dogmas, ritos, ceremonias” que solo puede ser definido en la relación entre sus partes. Y que si bien se tiende por una cuestión metódica a caracterizar los fenómenos elementales que

constituyen una religión, no debemos olvidar que el sistema es producto de su unión y que algunos fenómenos religiosos no se insertan en una religión en particular.

Desde su mirada los fenómenos religiosos se clasifican en dos categorías: las creencias, es decir, estados de opinión; y los ritos, como modos de acción determinados.

Todas las creencias religiosas conocidas, sean simples o complejas, presentan una idéntica característica común: suponen una clasificación de las cosas, reales o ideales, que se representan los hombres, en dos clases, en dos géneros opuestos, designados generalmente por dos términos delimitados que las palabras *profano y sagrado*<sup>2</sup> traducen bastante bien. (Durkheim, 1982:33)

Esta separación del mundo es para Durkheim el rasgo distintivo del pensamiento religioso; para él las creencias religiosas son comunes a una colectividad y patrimonio del grupo que conforman, los individuos se adhieren a estas creencias, practican los ritos y se sienten unidos entre sí por el hecho de tener una fe común.

Él define 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 (Durkheim, 1982:42)”.

La iglesia entonces, es la convergencia del mundo sagrado traducido en prácticas comunes de una colectividad.

Se llama Iglesia una sociedad cuyos miembros están unidos porque se representan del mismo modo el mundo sagrado y sus relaciones con el mundo profano, y porque traducen esta representación común en prácticas idénticas. (Durkheim, 1982:39)”

Weber (2002) por otro lado, resalta la importancia de no hablar de una esencia de la religión sino de las condiciones y los efectos de las acciones comunitarias que solo pueden ser comprendidas a partir de las vivencias, representaciones y fines subjetivos del individuo. Para él, el pensar religioso no puede separarse del círculo de acciones que tienen un fin en la vida cotidiana y cuyo fin es predominantemente económico.

---

<sup>2</sup> Itálicas del texto original

Weber considera que los valores sagrados que son buscados están influenciados por los intereses de las clases dirigentes y por la estratificación social (Weber, 1989:35). La iglesia entonces, es “una comunidad organizada por funcionarios y que adopta la forma de una institución”. La función de la iglesia para Weber es ser la “depositaria de la gracia de manera institucionalizada que busca ordenar la religiosidad de las masas” (1989:35-36) y establecer quienes pertenecen o no a dicha institución.

Dentro de esta institución los valores son promovidos como universales y éticos, sin embargo, dice Weber (1989) esto no la exime de la pugna entre funcionarios y virtuosos religiosos independientes. Para ello destaca la diferencia que existe entre el cuerpo sacerdotal y los profetas.

El sacerdote tiene autoridad por estar al servicio de una tradición considerada santa, mientras que el profeta se apoya en la revelación personal y su profecía es gratuita, es visto como un portador personal de carisma que anuncia la doctrina religiosa o el mandato divino y que actúa gracias a su don personal.

La función del sacerdote puede o no estar vinculada a un carisma personal, sin embargo a diferencia del profeta, este está legitimado a través de la “organización socializada de salvación. (Weber, 2002)”

Esta distinción entre el grupo sacerdotal y los profetas establece de manera clara quienes pertenecen o no a la institución y por lo tanto define de alguna manera el estatus, la pertenencia a la clase dirigente y el carácter económico asociado a esta organización.

Como podemos observar primero a través de Durkheim la religión adquiere un carácter de sistema en el cual las creencias y las prácticas de un colectivo no se limitan a la relación con una divinidad o al carácter sobrenatural de aquello que no es posible explicar. Se trata de una estructura que a partir de la separación entre lo sagrado y lo profano determina aquello que está legitimado y lo que no. Posteriormente con Weber se pone en evidencia el carácter económico de la religión organizada a partir de la estratificación social que tiene un fin en la vida cotidiana de los individuos.

Sin embargo, tal vez la perspectiva más sintetizadora y útil para esta investigación respecto al campo religioso es la propuesta hecha por Pierre Bourdieu (2006) para quien la religión es un médium simbólico, estructurante y estructurado.

Desde su perspectiva teórica un campo puede ser definido como una red o configuración de relaciones objetivas entre posiciones (Bourdieu & Wacquant 2005:150); estas posiciones están definidas objetivamente en la distribución del poder, cuya relación de fuerzas es lo que define la estructura del campo. Los ocupantes del campo pueden aumentar su capital, es decir, un valor que permite disponer de un poder y/o una influencia y por tanto “existir en el campo de la consideración. (Bourdieu & Wacquant, 2005:150-152)”

Por lo tanto el campo religioso es también un campo de juego donde existe una relación de fuerzas y una configuración de relaciones en las que sus ocupantes, ya sea agentes o instituciones tienen posiciones en la distribución del poder y el capital. La delimitación del campo como lo dice este autor “no puede estar solo en las propiedades intrínsecas del objeto sino donde los efectos del campo cesan. (Bourdieu & Wacquant, 2005:152)”

La dinámica del campo está determinada por las fuerzas que están activas, donde los agentes y las instituciones luchan constantemente y cuyo capital solo funciona en relación al campo. Los ocupantes del campo buscarán “individual o colectivamente, salvaguardar o mejorar su posición e imponer los principios de jerarquización más favorables para sus propios productos. Las estrategias de los agentes dependen de su posición en el campo, esto es, en la distribución del capital específico y de la percepción que tengan del campo según el punto de vista que adopten sobre el campo como una visión desde un punto en el campo (Bourdieu & Wacquant 2005, 155-156)”.

La religión como sistema simbólico es también la disputa del monopolio de los bienes de salvación que está a cargo de los *especialistas religiosos* quienes son socialmente reconocidos como los encargados de la producción o reproducción de un cuerpo de saberes, en diferencia con los desposeídos o laicos, entendidos éstos como los

profanos e ignorantes de la religión y por lo tanto los que quedan excluidos del cuerpo de *especialistas religiosos*.

(...) la constitución de un campo religioso es correlativa de la desposesión objetiva de los que están excluidos de él y que se encuentran constituidos por eso mismo en tanto que *laicos* (o profanos en el doble sentido del término) desposeídos del *capital religioso* (como trabajo simbólicamente acumulado) y que reconocen la legitimidad de esta desposesión por el sólo hecho de que las desconocen como tal. (Bourdieu, 2006:43)

El capital religioso para Bourdieu (2006) tiene dos tipos de estructura, por un lado el autoconsumo religioso y, por otro, la monopolización completa de la producción.

Para él en una sociedad dividida en clases, la estructura de los sistemas de representación y prácticas religiosas de los diferentes grupos, contribuyen a la reproducción del orden social y a su perpetuación, presentándose como una sola estructura, legítima e indivisible en la que se distinguen dos posiciones: la religiosidad dominante y la religiosidad dominada.

Así, el capital de autoridad propiamente religiosa del cual dispone una instancia religiosa depende de la fuerza material y simbólica de los grupos o clases que ella puede movilizar ofreciéndoles bienes y servicios capaces de satisfacer sus intereses religiosos. La naturaleza de esos bienes y de esos servicios depende, a su turno, a través de la mediación de la posición de la instancia productora en la estructura del campo religioso, del capital de autoridad del que dispone. (Bourdieu, 2006:71)

A diferencia de Weber, para quien el carisma puede ser un don que el objeto o la persona posee y que no puede alcanzarse, para Bourdieu el carisma es la forma en que se designa a las propiedades simbólicas de los agentes religiosos y por tanto lo que les otorga el poder simbólico.

En la teoría de Bourdieu no podría comprenderse el campo religioso sin el *habitus* religioso, es decir, “principio generador de todos los pensamientos, percepciones y acciones conformes a las normas de una representación religiosa del mundo natural y sobrenatural objetivamente ajustados a los principios de una visión política del

mundo social [...] (Bourdieu, 2006:70),” que depende del Estado y de la relación entre oferta y demanda religiosa.

Por lo tanto, la iglesia para este autor, es el aparato burocrático que a través de una acción continua asegura la reproducción de los bienes de salvación y los servicios religiosos, en el que el cuerpo de sacerdotes constituye a los productores y los laicos son quienes consumen estos bienes con un mínimo de competencia religiosa (Bourdieu, 2006). La Iglesia contribuye al mantenimiento del orden político y al reforzamiento simbólico de las divisiones de este orden y desde este monopolio se determina quien está excluido y quien no, siendo la exclusión legitimada a través de la institución.

La lógica del funcionamiento de la Iglesia, la práctica sacerdotal y, al mismo tiempo, la forma y el contenido del mensaje que impone e inculca son la resultante de la acción conjugada de *coacciones internas* que son inherentes al funcionamiento de una burocracia que reivindica con un éxito más o menos total el monopolio del ejercicio legítimo del poder religioso sobre los laicos, y de la gestión de los bienes de salvación como *el imperativo de la economía del carisma*, que impone confiar el ejercicio del sacerdocio, actividad necesariamente "banal" por cotidiana y repetitiva, a funcionarios del culto intercambiables y dotados de una cualificación profesional homogénea, adquirida a través de un aprendizaje específico, y de instrumentos homogéneos, apropiados para sostener una acción homogénea y homogeneizante, y de *fuerzas externas* que revisten pesos desiguales según la coyuntura histórica, sea los intereses religiosos de los diferentes grupos o clases de laicos capaces de imponer a la Iglesia *concesiones y compromisos* más o menos importantes según el peso relativo (a) de la fuerza que pueden poner al servicio de las virtualidades heréticas encerradas en sus desviaciones por relación a las normas tradicionales (y que el cuerpo sacerdotal enfrenta directamente en la cura de las almas), y (b) del poder de coerción implicado en el monopolio de los bienes de salvación[...]. (p.71)

Los tres autores mencionados anteriormente han contribuido de forma importante para entre otras cosas entender el carácter colectivo, institucional y estructural de la religión. La religión y sus manifestaciones no son de carácter privado o individual; tienen una dimensión funcional, económica y política.

Sus instituciones y agentes tiene una participación activa en el mantenimiento y reproducción de la estructura, la división entre ellos organiza y determina la pertenencia y la exclusión, la propiedad y el tipo de bienes que se disputan dentro del entramado de relaciones y fuerzas dentro del sistema o campo, según sea la perspectiva.

Probablemente la perspectiva sobre el campo religioso más recurrida en los últimos años ha sido la de Pierre Bourdieu, lo que seguramente se debe a que por un lado, provee de una visión centrada en la estructura, y por otro, facilita entender las fuerzas en disputa por el poder dentro del campo religioso y los agentes que participan, dando con ello una propuesta más integral tanto del campo en sus límites como de las fuerzas que lo componen.

Sin embargo, para el estudio de los fenómenos religiosos -sobre todo en el caso de América Latina donde en los últimos años se han dado fenómenos en los que las fronteras y los agentes se desdibujan a través de nuevas configuraciones y definiciones sobre lo que es la religión y las estructuras eclesiales-, surgen otros aportes que permiten observar y analizar algunos aspectos que se entretajan de manera muy fina dentro del campo religioso.

Autoras como Hervieu-Leger y en México Renée De la Torre a través de un análisis crítico de la teoría Bourdiana establecen una serie de puntos que deben ser reconsiderados de manera cuidadosa al momento de mirar el campo. Considero de todos los puntos planteados en esta crítica y dada la temática de esta investigación reconsiderar los siguientes:

Para Hervieu-Leger (1993, citada en De la Torre, 2012) el modelo de campo religioso bourdiano está centrado principalmente en la iglesia católica occidental y, por lo tanto no es aplicable a otras denominaciones de la misma manera; además de que deja de lado los procesos de transformación del orden religioso al concentrarse solo en la función de consagración del orden social, y por último, que no toma en cuenta el papel de los movimientos religiosos en las transformaciones de poder ni permite entender la relocalización de los religioso fuera de las iglesias (De la Torre, 2012).

Considero estos tres aspectos de la crítica importantes, dado que la presente investigación busca explorar la dinámica dentro de otros espacios religiosos además del católico hegemónico, así como la localización en otros espacios y la agencia de sus participantes desde otras posiciones fuera de las identificadas tradicionalmente e incluso teóricamente, lo que implica transformaciones en las relaciones de poder entre agentes.

Con lo anterior no afirmo que a través de la teoría Bourdiana no puedan ser analizados estos aspectos, sin embargo, me parece que son puntos de cuidado que requieren ser tomados en cuenta en el momento del análisis y que deben permanecer a consideración frente a las teorías planteadas.

A continuación se presentan algunas consideraciones sobre el campo religioso desde una perspectiva latinoamericana que considero no se opone a una visión estructural general, sino que enriquece y ayuda a la comprensión del campo al considerar la perspectiva del creyente y el desdibujamiento de los límites a partir de los matices religiosos de América Latina.

## **2.2 Sistemas religiosos y religiosidad: la propuesta mexicana**

Dentro de la investigación sobre fenómenos religiosos en México podemos destacar los aportes de Elio Masferrer Kan desde la perspectiva antropológica y de Renée De la Torre respecto a la concepción de religión y su diferencia con la religiosidad, así como la noción de sistema religioso que a continuación se expondrá de acuerdo a dichos autores.

Desde los estudios antropológicos Masferrer (2013), -quien toma la noción de campo desde la psicología de Kurt Lewin sobre el campo social, distanciándose así de la teoría de Pierre Bourdieu y a la cual hace una fuerte crítica-, parte de que los contextos sociopolíticos, culturales y económicos latinoamericanos requieren de la elaboración de propuestas que surjan desde dichos contextos, que logren integrar y contener a las propuestas locales en lugar de dejarlas fuera como han hecho varias

teorías surgidas desde una visión europea, que categorizan todo lo que sale de esos límites como religión popular.

Desde esta postura Masferrer propone el concepto de sistema religioso para explicar [...] “un sistema ritual, simbólico, mítico relativamente consistente desarrollado por un conjunto de especialistas religiosos, articulado o participando en un sistema cultural o subcultural”. El ritual es el medio por el cual los sistemas religiosos se internalizan y se articulan en *los sistemas míticos y simbólicos* (Masferrer, 20013:25).

(...) las denominaciones religiosas tienen en su interior distintos sistemas religiosos, del mismo modo estos sistemas religiosos, aunque distintos entre sí pueden tener un conjunto de elementos comunes que traspasan las estructuras organizativas, eclesiásticas o denominacionales, una estructura macrosistémica, cuyo ejemplo más notable son los llamados modos nacionales de expresión religiosa (...) (Masferrer, 2013:27)

Desde esta perspectiva, los sistemas religiosos se articulan en la dinámica de las sociedades nacionales y regionales donde están insertos, a la vez que producen importantes transformaciones en las estructuras eclesiásticas nacionales e internacionales.

Lo anterior da un carácter dinámico y dialéctico a los fenómenos religiosos y es a través de la mirada del creyente que resulta posible entender los cambios en el sistema, puesto que con su mirada se ponen en entredicho el sistema eclesial jerarquizado y el poder de los laicos como un movimiento contrario a la relación dominante-dominado de otros autores.

Dado que existen elementos que pueden traspasar estos sistemas es posible considerar que el desfase entre el sistema y la denominación de origen produce el movimiento de los creyentes hacia otras denominaciones que les permitan configurar un sistema propio (Masferrer, 2007).

Para Masferrer los especialistas religiosos no solo son los legitimados por la autoridad eclesial o por quien posee los bienes de salvación sino por “[...] todos aquellos que están dedicados preferentemente a la producción y reproducción de los sistemas

religiosos. Esta definición incluye por supuesto a especialistas “no formalizados” desde las cúpulas eclesiales, pero que los creyentes consideran con estos roles (2007:90)”.

Esta propuesta enfatiza la importancia de mirar la religión no solo desde las estructuras sino también desde la mirada del creyente, como una forma de entender los movimientos y cambios dentro de las iglesias, además de comprender los significados que van más allá de lo estipulado por los especialistas o por quienes están a cargo de la producción religiosa. Este aspecto es importante porque permite considerar diversos matices de participación en los agentes implicados, participación que podría dar nuevas configuraciones religiosas e incluso provocar fisuras.

(...) la lealtad de los feligreses es fundamentalmente con su modo de consumo, producción y reproducción de bienes simbólicos y que en la medida que se produce un desfase del sistema con la denominación de origen, los creyentes tienden a relacionarse con las distintas denominaciones en la medida que les son útiles para configurar un sistema religioso propio y en condiciones de operar. (Masferrer, 2007:94)

La posibilidad de configurar un sistema religioso propio sin duda da un carácter agencial al creyente que no ha sido destacado con tal relevancia en otros autores. Con esta mirada podemos dar al creyente la posibilidad de ser partícipe del campo desde otras posiciones y con ello también ser agente de fisuras y transformaciones al interior del campo, alejándolo de la permanencia y estatismo en el que aparente queda sumido dentro de la estructura eclesial.

En esta misma idea de un campo dinámico se encuentra la postura de Renée De la Torre. Para ella se requiere considerar lo religioso más allá de la noción de religión; puesto que este término alude a una gestión institucionalizada (*modelo sociológico exclusivista*) de las creencias que es monopolizada, haciendo una referencia a la perspectiva bourdiana y destaca la importancia del término religiosidad debido a su carácter colectivo.

La religiosidad es un concepto “umbral”, no dicotómico (Landowsky, 1993) entre la experiencia espiritual y la religión. Permite abordar los espacios intermedios entre

diferentes zonas de influencia, entre lo individual y lo institucional, entre lo nuevo y lo tradicional (lo conocido en México como religiosidad popular), que siendo una matriz histórica de la desigualdad generada por la colonización española, actualmente opera como umbral donde se da el contacto entre los sincretismos coloniales y los hibridismos poscoloniales. (De la Torre, 2012:13)

Lo religioso entonces es una *dimensión transversal* (Hervieu-Leger, 2004:19, citada en De la Torre, 2012:12) del fenómeno humano y la religiosidad es el *término que alude al proceso y no al objeto como lo es la religión establecida, normada, concretada en instituciones* (De la Torre, 2012: 14).

Esta postura recupera la importancia de las religiosidades latinoamericanas, extrayéndolas de la categoría de religiosidades populares con la que se ha nombrado a todo aquello que está fuera de las teorías clásicas que se centran en la institucionalización y el carácter estructural de la religión para destacar que éstas también han sido una “resistencia ante la cultura oficial y dominante, la preservación de sistemas simbólicos tradicionales y la renovación constante de la cultura” (2012:46). Por lo tanto en lugar de considerar religiosidad popular, como aquello que existe de manera paralela, podemos hablar de religiosidades como procesos en donde es posible el mantenimiento de los *anclajes*, pero también donde tiene lugar la *recomposición de lo sagrado* (De la Torre, 2012: 31).

La religión por lo tanto, no puede concebirse solo por los hechos concretos sin considerar la vivencia de la fe como un elemento de “construcción de la realidad social, al mismo tiempo que la comprensión de las condiciones socio-históricas. (De la Torre, 2012: 30)”

Esta visión permite como lo menciona esta autora considerar los “nuevos movimientos religiosos, los sincretismos modernos, la presencia de los fundamentalismos religiosos, las religiosidades civiles, los movimientos de renovación dentro de las religiones tradicionales (2012:30)”, y por qué no, para los fines de esta investigación las nuevas posiciones de las y los agentes dentro del campo, con sus propios sincretismos, prácticas y posturas políticas dentro de las religiones tradicionales, colocadas en el mismo espacio desde nuevos lugares.

Esta idea de partir desde la experiencia del creyente resulta fundamental para la presente investigación. Desde la epistemología y metodología feminista, donde se coloca al centro de la investigación la experiencia de las mujeres como sujetos situados socialmente y que reconoce sus distintos emplazamientos como sujetos cognoscentes y cognoscibles (Castañeda, 2008:81), es tarea primordial que la experiencia religiosa sea analizada desde el género como categoría histórica, social y política, pero también desde el lugar de quienes creen.

Desde estas perspectivas es entonces que podemos considerar como sujetos situados dentro del campo religioso a las mujeres y su experiencia nombrándolas no en abstracto sino a partir de categorías como *las creyentes*, *las congregantes*, *las consagradas* y *las pastoras*, todas estas expresiones del trabajo ministerial de las mujeres dentro del campo religioso que no son mencionadas en los cuerpos teóricos de manera diferenciada, dejando su experiencia y su participación ensombrecida bajo la generalidad de nombramientos como “el profeta”, “el sacerdote”, “los especialistas” o “los creyentes”.

## **CAPITULO III. Contexto y hegemonía religiosa**

### **3.1 Iglesias cristianas históricas y catolicismo hegemónico en México**

Resulta importante mencionar el contexto en que se realiza esta investigación, no solo porque hablar del contexto permite enmarcar los límites y alcances del estudio, sino porque, como en este caso, a partir de la descripción del contexto, es posible dimensionar el lugar y las relaciones en que las mujeres que participan en él, están inmersas dentro del campo religioso.

Llevar a cabo un estudio como éste, en un país en el que durante siglos ha reinado un catolicismo hegemónico y cuya estructura y organización eclesial permanece en el imaginario religioso de los mexicanos, tiene la imperiosa necesidad de describir aunque sea de manera somera, las estructuras eclesiales y organizacionales de las diferentes iglesias a las que las mujeres Religiosas Consagradas de denominación católica y las Pastoras ordenadas de denominación bautista, luterana, metodista y presbiteriana que fueron entrevistadas, pertenecen.

En un país cuya tradición es predominantemente católica, el catolicismo permea no solo en las y los creyentes, sino también en las instituciones que organizan la estructura social. En la familia y la escuela, pero también en las instituciones del Estado encargadas de la promulgación de leyes, la implementación de políticas públicas y hasta en aquellas encargadas de la producción de información y datos. Para casi todas ellas y como si se tratase de una tradición, los posicionamientos diferentes a los tradicionalmente conocidos en muchas ocasiones son vistos como ilegítimos, casos extraordinarios o sujetos de descredito; tal es el caso de las diferentes denominaciones religiosas que al no ser católicas y frente al profundo desconocimiento, han estado sujetas a sospecha y con ello a la falta de interés y atención por parte de las instituciones encargadas de proporcionar datos al respecto.

Desacreditar otras formas de religiosidad como menciona Fortuny (2001<sup>b</sup>) no solo es peyorativo, sino que es una forma de establecer una posición hegemónica o de superioridad frente a otros grupos, como en el caso de las iglesias protestantes o

evangélicas; las cuales no han sido mencionadas en los datos hasta los últimos censos, han sido poco estudiadas por los círculos académicos y fuertemente desacreditadas desde las cúpulas eclesiales católicas al considerarlas durante mucho tiempo *sectas*.

Secta es un término peyorativo que conlleva la intención de descalificar e invalidar, se asume desde posición de hegemonía y superioridad. Cuando se usa el calificativo de secta en el contexto mexicano se piensa que la única religión “seria, reconocida y legitimada es la Iglesia católica, quedando todas las demás en una posición subordinada, de religiones poco “serias” y que carecen de reconocimiento y legitimación ante los ojos de la sociedad (Fortuny, 2001<sup>b</sup>:83).

En los registros estadísticos oficiales de nuestro país no es hasta 1985 con el Censo de Población y Vivienda que el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (2005) incluye una pregunta referente a credo religioso de manera más diferenciada. Como se muestra en su documento *Diversidad Religiosa en México* (2005), a inicios del siglo pasado la población que se asumía como católica llegó a representar el 99.5 por ciento, porcentaje que con el paso de los años ha ido disminuyendo frente a la presencia cada vez mayor de otras iglesias. Para el censo del año 2000 el porcentaje de católicos según este documento fue de 88 por ciento, es decir, se muestra una disminución en la población que se autodenomina católica.

Aun cuando en los datos censales ha sido considerado el credo religioso, no es hasta las últimas décadas donde podemos encontrar datos sobre la diversidad de credos que existen en México puesto que los censos de población solo consideraron como posibilidades dentro de las opciones de respuesta ser “católicos”, “protestantes o evangélicos”, “otra”, “ninguna”, “judaica” y “no especificada” (Zúñiga, De la Torre y Ávila, 2007), todas ellas respuestas ambiguas o demasiado generales que no proporcionaron información específica.

Esta forma de registro censal contribuyó al mantenimiento de la hegemonía del catolicismo al colocar al resto de los creyentes como una sola categoría:

No sólo porque estamos hablando de una larga historia de casi cuatro siglos de hegemonía del catolicismo que por mucho tiempo permaneció entre la población como una especie de monopolio religioso, sino porque esta inadecuada manera de

llamar a los “otros creyentes” tiene mucho que ver con el desconocimiento y con los prejuicios que existen sobre ellos. Ha sido tal la influencia del catolicismo en el medio social, político y cultural en nuestro país que ni siquiera las agencias del gobierno mexicano han podido escapar de ella. (Fortuny, 2001<sup>b</sup>:75-76)

En el censo del año 2000 el 7.6 por ciento de la población declaró tener una religión diferente de la católica y fue hasta entonces a través de la inclusión de una pregunta abierta que se pudo obtener mayor información respecto a la diversidad de credos religiosos que existen en nuestro país.

Actualmente de acuerdo a este mismo organismo, en México podemos identificar dentro del credo cristiano a los grupos: a) católicos, b) protestantes o evangélicos, c) bíblicos no evangélicos y d) otras cristianas. Como un subgrupo de los grupos protestantes o evangélicos se encuentran las llamadas iglesias históricas dentro de las cuales podemos encontrar a las iglesias bautistas, luteranas, presbiterianas, metodistas, menonita y del Nazareno.

Estas categorías continúan siendo muy generales, pues aún no dan cuenta de la diversidad religiosa que existe en nuestro país, de los cambios de conformación y, mucho menos, de algún dato de mayor especificidad respecto al sincretismo entre ellos. Una muestra de los sesgos provenientes de las instituciones oficiales encargadas de contabilizar y brindar datos estadísticos que pone al descubierto lo antes mencionado, resulta de la contrastación con las categorías utilizadas en otros países cuya diversidad religiosa ha llevado a construir nuevas maneras de categorizar a través del trabajo de investigación y diseño de instituciones académicas especializadas en temas religiosos. Tomo como ejemplo a Brasil dado que es uno de los países donde la diversidad religiosa se hace presente en todos los contextos incluyendo en las políticas públicas y en la producción de datos oficiales.

En 1992 el Instituto Brasileiro de Geografia e Estadística (IBGE) solicitó *al Instituto de Estudos da Religiao (ISER)* llevara a cabo una investigación que permitiera elaborar una tipología y categorías que dieran cuenta sobre la diversidad religiosa que existía en el país. El siguiente párrafo muestra parte del trabajo realizado por este Instituto y, aunque se trata de un país diferente al nuestro con sus propias especificidades nos da

la oportunidad de vislumbrar las carencias en las herramientas de obtención de información al momento del censo. Esto no significa que el INEGI no tenga una clasificación, pues ésta existe a detalle en los documentos de este Instituto de acuerdo a la doctrina, organización y formas de expresar el culto, sin embargo, al momento de recabar los datos censales solo se consideran las alternativas antes mencionadas.

La motivación para la nueva propuesta de tabla de clasificación (indicadores) que hicimos en el IBGE se basaba en aquella investigación de Novo Nascimento, más diversificada y pormenorizada. En este sentido, en lugar de escribir el genérico “católicos”, propusimos “católicos apostólicos romanos”, “católicos apostólicos brasileños” y “católicos ortodoxos” dentro de una rúbrica mayor llamada “cristianos tradicionales”. En lugar de la clasificación general “protestantes”, sugerimos “cristianos reformados”, clasificación desagregada en “evangélicos tradicionales”-categoría que englobaba a las iglesias Adventista, Bautista, Luterana, Metodista, Presbiteriana y otras-; “evangélicos pentecostales”-categoría que englobaba a la Asamblea de Dios, la Congregación Cristiana de Brasil, Dios es Amor, Evangelio Cuadrangular, Universal del Reino de Dios y otras (El Brasil para Cristo, Casa de Bendición, Maranata, etc.-; y “cristianos reformados no determinados”, ítem que reunía afirmaciones genéricas como “cristiano pentecostal”, “creyente”, “evangélico”, “creyente pentecostal”.

Creamos también la categoría “neocristianos” para abarcar tradiciones como: “Mormones”, Testigos de Jehová” e “otros” (“Ciencia Cristiana”, “racionalismo Cristiano”, etc.). En lugar de una única clasificación de “religiones mediúnicas”, propusimos desagregar en “Espiritismo”, “Umbanda” e “Candomblé”. (Camurca, 2014:8)

Dentro del credo cristiano existen las llamadas iglesias históricas, es decir, aquellas que surgen a partir de la Reforma Protestante en el siglo XVI como es el caso de las iglesias Luteranas, Bautistas y Presbiterianas, así como la Iglesia Metodista, que si bien surge hasta el siglo XVIII, también es considerada parte de este grupo debido a que su origen se encuentra en el seno de la Iglesia Anglicana, misma que se separó de la Iglesia católica a partir de la Reforma (Episcopado Metodista, 2014). Por lo tanto, su

consideración como iglesias cristianas históricas, obedece al credo cristiano que comparten y al periodo histórico en que surgen.

En nuestro país el porcentaje de personas mayores de 5 años que se consideran católicos sigue siendo mayoritario, le siguen dentro de las denominaciones cristianas las personas adscritas a las iglesias presbiteriana, bautista, metodista, del Nazareno y menonita sucesivamente. Las personas que se denominan luteranas no aparecen dentro de los datos oficiales provistos como resultado del último Censo de población y Vivienda (INEGI, 2010).

En México el aumento y la presencia de las iglesias pertenecientes al credo cristiano diferente al católico, en los últimos años ha sido mayor, sobre todo en algunas regiones de nuestro país. De acuerdo con el INEGI (2010) en su documento Panorama de las Religiones en México, y de acuerdo a sus criterios de clasificación de religiones: doctrina, organización y formas de expresar el culto, en nuestro país se declaran católicos/as 92,924,489 personas y 820,744 protestantes históricos o reformados.

En el Directorio de Asociaciones Religiosas hasta el 13 de septiembre de 2016, entendidas éstas como las agrupaciones dedicadas a la observancia, práctica y propagación de una doctrina religiosa que cuentan con un registro en la Secretaría de Gobernación (INEGI, 2010), en México existen 8,679 asociaciones religiosas cristianas y 77,712 ministros de culto pertenecientes a este credo.

Dentro de la información encontrada en estas fuentes oficiales, no se obtuvieron datos sobre registros acerca del número de mujeres pertenecientes a estas asociaciones que participan como ministras de culto o con algún puesto jerárquico, así como tampoco ningún registro que dé cuenta del número de mujeres que componen las congregaciones religiosas católicas. El número de ministros de culto aparece como un dato genérico bajo ese título, lo cual no solo no sorprende pues muestra por un lado la falta de reconocimiento en algunos casos por parte de las mismas instituciones religiosas, pero por otro, el androcentrismo existente en la producción de datos estadísticos desde las instituciones encargadas de su estudio, al no considerar ni como posibilidad la desagregación por sexo.

Este desconocimiento y segregación ha provocado que se tenga poca información respecto a otras estructuras y formas organizacionales de iglesias que no pertenecen al credo católico y de quienes las conforman y organizan. En tiempos recientes en Latinoamérica se han llevado a cabo numerosos estudios sobre grupos religiosos pentecostales y neopentecostales lo que ha proporcionado mayor conocimiento respecto a su estructura eclesial, sin embargo, no ha sido así en el caso de iglesias como la Bautista, Presbiteriana, Luterana y Metodista.

Dado lo anterior se considera necesario establecer de manera clara algunos conceptos que permitan la comprensión de este campo religioso, así como explicar de manera breve la forma en que estas iglesias están organizadas.

Para ello se hará uso de la terminología propuesta por Patricia Fortuny (2001<sup>b</sup>), así como de la revisión de fuentes documentales pertenecientes y en algunos casos proporcionadas por las mismas iglesias, además de los datos proporcionados por ministros de culto que son parte de estas comunidades religiosas.

Para esta investigación, dado que la población estudiada pertenece al credo cristiano, se consideran como cristianos y cristianas a:

(...) todos los creyentes que pertenecen a cualquiera de las dos grandes ramas del cristianismo, al protestantismo y al catolicismo, ya en su versión Ortodoxa del Este o en su versión Romana del Occidente. Todos los cristianos creen en la salvación y en la redención de los hombres por la venida de Jesucristo al mundo. En tanto que los católicos consideran al papa como la autoridad universal, los protestantes, tienen la base de sus enseñanzas no en la autoridad de la Iglesia sino en la Biblia de inspiración divina. (Fortuny, 2001<sup>b</sup>:84)

Las organizaciones religiosas protestantes quienes no reconocen al Papa como autoridad se guían y aceptan los principios de la Reforma, es decir, “la justificación por la sola fe, el sacerdocio de todos los creyentes y la prioridad de la Biblia como la única fuente que revela la verdad. (Fortuny, 2001<sup>b</sup>:83)”

Dentro de las Iglesias cristianas históricas se utiliza el término **denominación** para establecer una diferencia entre ellas. De acuerdo a Barret (1980, citado en Armstrong, 2005/2008) una denominación es:

(...) una iglesia cristiana organizada o tradición o grupo religioso o comunidad de creyentes o agregado en centros de culto o congregaciones, usualmente dentro de un país, en la que sus miembros son llamados por el mismo nombre en diferentes lugares, considerándose a sí mismos como una iglesia cristiana autónoma distinta de otras denominaciones, iglesias y tradiciones.

Cada una de estas iglesias se organiza en congregaciones religiosas tanto en el caso de las iglesias protestantes como en el caso de las órdenes religiosas católicas, se ocupa el término congregación para referirse:

Al conjunto de fieles o miembros plenos adscritos a alguna confesión o credo religioso (institución) que se reúnen sistemáticamente para celebrar los servicios religiosos. Cuentan con uno o varios líderes o autoridades, así como también con un sitio ex profeso o templo para reunirse. El nivel de organización de la congregación también será mayor que el de una misión; generalmente se dividen y distribuyen las tareas administrativas de las propiamente religiosas o espirituales y según la institución de que se trate, los creyentes podrán ocupar diversos puestos en el interior de la estructura. (Fortuny, 2001<sup>b</sup>:83)

En esta investigación se explora el trabajo ministerial de las mujeres y por lo tanto es necesario dejar en claro a qué nos referimos con el término ministerio dentro del campo religioso. El **ministerio** es un *llamado* a un servicio que las personas, en este caso cristianas, sienten como parte de su inspiración religiosa. Este servicio puede tener diferentes funciones y jerarquías de acuerdo a cada denominación religiosa. Pueden ser ministerios laicos (de evangelización, caridad, cultos y comunión) u ordenados (haber sido autorizados y legitimados a través de una institución o comunidad de fe reconocida bajo ciertos estatutos y normativas que incluyen la formación y el cumplimiento de diversos requerimientos, lo que da también autorización para la “celebración de sacramentos y guía pastoral” (Berzosa, 2007) o bien consagrados como es el caso de las religiosas católicas quienes hacen votos y son reconocidas por la institución eclesial bajo un proceso de legitimación sin poder acceder a la ordenación como ministras.

Por último y dada su importancia se usará el término **Iglesia** para esta investigación en tres sentidos diferentes. El primero, desde un punto de vista teórico, como:

(...) el aparato burocrático que a través de una acción continua asegura la reproducción de los bienes de salvación y los servicios religiosos en el que el cuerpo de sacerdotes son productores y los laicos quienes consumen estos bienes con un mínimo de competencia religiosa. (Bourdieu, 2006)

El segundo, comprendido de una manera más operacional se refiere a una institución que “incluye un conjunto de congregaciones (al menos dos) que tienen en común: un organismo director, una doctrina y una práctica (Fortuny, 2001<sup>b</sup>:83)” y, por último, desde su acepción teológica, a al cual la población estudiada refiere con mayor frecuencia, entendiéndola como una Asamblea en las que todas y todos son iglesia desde una perspectiva liberadora.

Dentro de este panorama religioso en el que las iglesias cristianas históricas no han sido consideradas con el mismo interés ni en los registros estadísticos, ni en los estudios acerca de sus procesos, en comparación con las pertenecientes al credo católico oficial (so pretexto de ser catalogadas como minorías), y que además dentro del imaginario religioso nacionalista han sido consideradas durante mucho tiempo como sectas, tanto por desconocimiento popular como por descrédito de una institución religiosa que se erige como universal, es que se han desatendido procesos de religiosidad que contribuyen al ejercicio de los derechos humanos dentro de este campo. Tal es el caso de la participación de las mujeres, de hombres y mujeres con orientaciones sexuales y genéricas diferentes a las heterosexuales, del diálogo interreligioso y el ecumenismo, entre muchas otras formas y expresiones de carácter incluyente y constructivo.

Es por ello que resulta significativo acercarse a la manera como las mujeres están participando en estos espacios desde un lugar agencial, que es el resultado de procesos personales, congregacionales e incluso institucionales que se integran con el avance del mundo secular para cuestionar lo establecido y hacer nuevas propuestas que contribuyan a construir la igualdad como un derecho al interior de este campo.

Las mujeres que pertenecen y participan de espacios religiosos alternativos pueden considerarse una minoría en tres sentidos diferentes; el primero, debido a que casi

todas ellas (a excepción de tres de denominación católica) pertenecen a una tradición religiosa considerada minoritaria en nuestro país que ha sido fuertemente atacada por no pertenecer a la tradición católica predominante; el segundo, porque se trata de mujeres que pertenecen a los sectores más progresistas de sus denominaciones religiosas y esto también es motivo de segregación frente a las instituciones nacionales formalmente constituidas que buscan ser un ejemplo de ortodoxia en su respectivas denominaciones y que se muestran como únicas en nuestro entorno nacional; y por último, son minoría frente al número de varones que ocupan cargos jerárquicos y de toma de decisión dentro de cada una de las iglesias y también frente el número de mujeres que pertenecen a las iglesias pero que no ocupan ningún lugar jerárquico o legitimado desde la estructura.

Todo lo anterior hace que el lugar que ocupan resulte excepcional en la mayoría de los casos, y por lo tanto un punto de interés para la comprensión del campo religioso propio de las mujeres, no solo como algo que contribuye a cambiar algunas situaciones dentro de este ámbito, sino también como parte del proceso de construcción de igualdad y participación de las mujeres como ciudadanas en todos los contextos.

### **3.2 Contexto religioso de investigación**

Encontrar a mujeres que participen activamente desde lugares como el púlpito, la academia o el activismo político no resultó fácil del todo. Los tres espacios mencionados no son el lugar común de la participación de las mujeres dentro del campo religioso; si bien como se dijo antes, ellas conforman y participan activamente dentro de las congregaciones, no lo hacen desde lugares que impliquen una jerarquía o un ejercicio de poder reconocido.

En un primer momento la investigación tomó como punto de partida para la selección de las participantes a mujeres que tuviesen un liderazgo reconocido públicamente, sin embargo, con el desarrollo de la misma, fue evidente que la delimitación no podía estar sujeta solo a esta categoría como criterio, puesto que en algunos casos, dentro de este ámbito de estudio, podría confundirse el liderazgo con la participación activa y

constante en tareas y actividades destacadas de tipo religioso, como la participación en liturgias, o incluso el tomar el lugar de algún pastor o sacerdote durante el servicio religioso y la atención a las y los creyentes; sin embargo, este tipo de acciones no implicaban un reconocimiento ni una legitimación de la importancia del trabajo realizado o del reconocimiento personal o institucional sobre el derecho de las mujeres a participar en todos los espacios deseados. Por el contrario, estas posiciones de participación sin reconocimiento pronto pusieron de manifiesto la desigualdad otorgada en el valor al trabajo y la participación, por lo que se tomó la decisión de buscar a aquellas mujeres que además de participar activamente lo hicieran desde lugares reconocidos y legitimados públicamente desde las congregaciones o instituciones eclesiales y también por sus pares, pudiendo o no asumirse como un liderazgo.

Por lo tanto, la investigación no puede considerarse de manera simplista como un trabajo que busca solo dar cuenta sobre los procesos de ordenación o consagración de las mujeres dentro de las iglesias, sino que utiliza estos procesos y trayectorias para dar cuenta de las desigualdades y las relaciones de poder en que están implicadas como parte de este campo religioso, no desde un lugar de víctimas que correspondería al imaginario religioso de la sumisión, sino como agentes dentro del campo que intercambian dones y capital religioso y que a través de su participación contribuyen a una configuración diferente dentro del campo.

El contacto con estas mujeres que participan desde un lugar diferente y como se mencionó antes, en condición de excepcionalidad dado su carácter minoritario denominacional y de género, fue posible gracias a la apertura y recepción de la Comunidad Teológica de México y las redes de mujeres.

La ***Comunidad Teológica de México*** (CTM) es un centro de enseñanza que surge en 1964 en la Ciudad de México y que está conformado por instituciones de inspiración cristiana que comparten una visión teológica y ecuménica de carácter liberador.

Se trata de un grupo de seminarios de diferentes denominaciones que pertenecen a corrientes progresistas de las diferentes iglesias y cuyo objetivo principal es la formación teológica.

Esta institución y los seminarios que participan en ella han brindado un espacio que permite y promueve la relación entre denominaciones, el diálogo interreligioso y también la unión de perspectivas teológicas diferentes y alternativas (teologías feministas, indígenas, afro, queer, descoloniales, etcétera) que a su vez contemplan la participación e integración de nuevos sujetos teológicos a este ámbito. Esto ha permitido brindar un espacio propicio para la reflexión teológica formal desde otras posiciones y agentes como es el caso de las mujeres y su formación, ordenación y colaboración.

La CTM ha sido un espacio propicio para la convergencia no solo de la formación teológica y pastoral con aspectos de carácter social relacionados con el género, los derechos humanos o la justicia social desde los espacios religiosos, sino también un lugar de encuentro entre pastoras, estudiantes y mujeres que pertenecen a las congregaciones y se acercan por algún evento en particular, lo que favorece cierto tipo de apoyo y conocimiento entre ellas. Los hombres y mujeres que pertenecen a esta institución buscan construir teologías más contextuales y menos hegemónicas, características que favorecen la inclusión, no de un tipo idealista, puesto que cada denominación establece con claridad sus límites teológicos, denominacionales, administrativos e incluso sociales, pero sí dialogal.

La asistencia a este espacio permitió establecer contacto con mujeres y hombres que pertenecen al ámbito religioso y pastoral que además se dedican a la formación académica, pero también acceder a otros espacios como los encuentros teológicos y ecuménicos en los que asisten mujeres y hombres de religión y fe que se relacionan en la mayoría de los casos desde prácticas religiosas mayormente relacionadas con una visión teológica liberadora y por lo tanto más alejadas de los fundamentalismos o prácticas religiosas tradicionales.

Solo en un espacio como éste, era posible establecer el contacto con mujeres y hombres que se encuentran en la búsqueda de otras lecturas teológicas, lo que permitió no solo el contacto con ellas y ellos sino también con otros espacios religiosos que también son incluyentes. Esto no sería posible en espacios religiosos de corte fundamentalista o tradicional puesto que en ellos la participación de las mujeres

regularmente está mediada por la institución o los varones que se encuentran a cargo de ellas.

A partir de este primer vínculo fue posible extender el contacto hacia otros grupos de trabajo, redes, grupos religiosos o instituciones eclesiales, tal es el caso de la Asociación Mexicana de Reflexión Teológica Feminista, A.C., el Centro de Estudios Ecuménicos, el Episcopado Metodista, la sede de CEBS continental y la Comunidad Cristiana Esperanza; todos ellos espacios en los que se me permitió el acercamiento y la observación para comprender procesos, sociales, teológicos, eclesiales y académicos que ayudaron a la comprensión del amplio campo de participación de las mujeres en los procesos religiosos.

## CAPITULO IV. CONSTRUCCIÓN METODOLÓGICA

### 4.1 Epistemología y metodología feminista

La investigación se realizó desde una epistemología y metodología feminista cuyo centro fue la experiencia de las mujeres cristianas dentro del ámbito religioso, respecto al ejercicio de algunos de sus derechos y la forma como participan al interior de sus iglesias. Esta decisión fue tomada desde el inicio puesto que la epistemología feminista se posiciona desde un lugar que “aborda la manera en que el género influye en las concepciones del conocimiento, en la persona que conoce y en las prácticas de investigar, preguntar y justificar. (Blazquez, 2010:22)”

Este posicionamiento que deja fuera la falsa idea de la investigación como un medio de conocer y comprender de manera aséptica y neutra, permite a quien realiza la investigación situarse como un sujeto presente y próximo, en contraparte de la idea de que quien investiga desde la distancia deja fuera la posibilidad de afectar y ser afectado durante el proceso de investigación. Este posicionamiento asume que se trata de un sujeto frente a otras y otros sujetos en una relación que tiene implicaciones para ambas partes, dentro de un contexto en el que existen desigualdades, diferencias, interseccionalidades de género, clase, raza y etnia y relaciones de poder que tejen de manera específica cada una de estas relaciones.

Para Patricia Castañeda (2013) se trata de reconocerse en una *otredad radical*, es decir, reconocer que quien investiga y quien participa, somos *otras* de manera recíproca y ello implica *ser vistas*. “El sujeto se construye y reconoce como sujeto, como tal, desde adentro y desde afuera. El poder tiene que estar simultáneamente constituyéndose desde adentro y siendo constituido”.

La epistemología y metodología feministas reconocen que la subjetividad es lo que nos constituye como sujetos, lo que construye nuestras trayectorias y expresa las relaciones de opresión (Castañeda, 2013).

La Teoría del Punto de Vista Feminista, sostiene que el mundo se representa desde una perspectiva particular situada socialmente, que se basa en una posición epistémica privilegiada (...) cuestiona los métodos que ponen distancia entre quien conoce y lo que se conoce, destacando el conocimiento situado basado en la experiencia de las mujeres que les permite un Punto de vista del mundo distinto. (Blazquez, 2010: 29)

Este tipo de metodología coloca a las mujeres y su experiencia al centro dentro de la organización social de género, por lo que resultó pertinente para la realización del estudio ya que permite indagar en la trayectoria y experiencias de las mujeres dentro de los espacios religiosos y la manera como ellas participan dentro y fuera de ellos.

La metodología feminista reconoce “distintos emplazamientos de las mujeres como sujetos cognoscibles y cognoscentes que se conocen y reconocen mutuamente (Castañeda, 2008:81)”, es por ello que, estudiar la construcción de la igualdad como un derecho desde la mirada y participación de las mujeres que provienen de ámbitos religiosos contribuye a su reconocimiento como agentes sociales y políticos.

## **4.2 Tipo de estudio y criterios de la muestra**

### **Tipo de Estudio**

Se trata de una investigación cualitativa de tipo exploratorio cuyos ejes principales de análisis son la trayectoria de vida religiosa, los tipos de participación, el trabajo religioso, el ejercicio del poder y las propias construcciones en los procesos religiosos en busca de su reconocimiento, en mujeres ordenadas y consagradas pertenecientes a iglesias de tradición bautista, católica, luterana, metodista y presbiteriana en México, cuyos ministerios se han destacado por una práctica religiosa de mayor autonomía, reconocimiento e incluso liderazgo al interior de sus comunidades de fe.

### **Participantes**

### *Religiosas católicas consagradas y Pastoras ordenadas de las iglesias históricas*

- Religiosas católicas consagradas, es decir, que han realizado votos perpetuos (obediencia, castidad y pobreza) pertenecientes a una congregación que sean reconocidas por otras mujeres del mismo espacio eclesial por ocupar una posición diferente de las tradicionalmente destinadas para ellas, destacando la autonomía en el ejercicio de su ministerio y sus derechos.
- Ministras de culto ordenadas (de acuerdo a un proceso de legitimación institucional) de las iglesias cristianas llamadas históricas, reconocidas dentro y fuera del espacio eclesial por ocupar una posición diferente de las tradicionalmente destinadas para ellas, destacando la autonomía en el ejercicio de su ministerio y sus derechos.

A continuación en la **Tabla 1**, se caracteriza la pertenencia de las mujeres que participaron en la investigación con base en criterios de credo, grupo y denominación propuestos por el INEGI en su documento *Panorama de las Religiones en México 2010* (INEGI, 2011)<sup>3</sup>:

**Tabla 1**

*Participantes de acuerdo a la denominación religiosa*

<b>Credo</b>	<b>Grupo</b>	<b>Denominación</b>	<b>Ministerio</b>
<i>Cristiano</i>	Católico	Católica	Religiosas consagradas

<sup>3</sup> Este documento realiza su clasificación a partir de los siguientes criterios: *religión*, como creencia o preferencia espiritual declarada por la población, sin tener en cuenta si está representada o no por un grupo organizado; *catolicismo*, como doctrina del cristianismo que posee las características de la iglesia de Cristo: unidad, santidad, catolicidad y apostolicidad; y cristianismo como el sistema de creencias y valores basadas en la doctrina de Jesucristo, como hijo de Dios, y la Biblia, como palabra divina.

		Bautista	
<b><i>Cristiano</i></b>	Iglesias	Luterana	Pastoras ordenadas
	históricas	Presbiteriana	
		Metodista	
		Ecuménica <sup>4</sup>	

En este punto, respecto a la selección de participantes y pertenencia a diferentes denominaciones, todas ellas de credo cristiano, cabe hacer la siguiente aclaración:

En un país cuya hegemonía religiosa es católica, se tiende a pensar que el equilibrio de la muestra estaría en equiparar el número de mujeres católicas entrevistadas con el número de mujeres de iglesias cristianas históricas también entrevistadas.

Por este motivo, considero pertinente mencionar que la diferencia entre las mujeres entrevistadas no radica en el *credo*, puesto que todas son cristianas<sup>5</sup> y con ello comparten una serie de elementos religiosos comunes, pero no así estructurales, pues todas ellas pertenecen a diferentes instituciones eclesiales, lo que queda manifiesto en la denominación (INEGI, 2015) religiosa a la que pertenecen y que se muestra en la **Tabla 1**.

Además de ello, la otra diferencia entre ellas es que para las mujeres que pertenecen a la denominación católica no existe ninguna posibilidad de acceder a la ordenación pastoral de acuerdo a sus dogmas y normatividades institucionales, por lo que las entrevistadas solo pueden ejercer un ministerio legitimado a través de la misión o la

<sup>4</sup> No es parte de las iglesias históricas, se considera el ecumenismo como un movimiento de diálogo interreligioso; aunque la pastora entrevistada, pertenece de origen a las iglesias cristianas históricas, ella se autodenomina ecuménica, además de haber sido ordenada en una ceremonia también de carácter ecuménico que se realizó con la participación de pastoras/es de diferentes denominaciones.

<sup>5</sup> Dentro del credo cristiano, en el documento de Clasificación de Religiones 2010 (INEGI, c2015), se puede encontrar a la Iglesia católica, la Iglesia ortodoxa, las protestantes históricas o reformadas, las pentecostales/evangélicas/cristianas y las bíblicas diferentes de evangélicas. Como cristianismo se entiende el sistema de creencias y valores basadas en la doctrina de Jesucristo, como hijo de Dios, y la Biblia, como palabra divina.

consagración, mientras que en el caso de las iglesias cristianas históricas, la ordenación pastoral aunque no es un hecho consolidado para todas las iglesias, en algunas de ellas, gracias a características como la libre interpretación de los textos bíblicos y la autonomía de las iglesias locales, ha sido posible que se lleven a cabo algunas ordenaciones de mujeres.

### **Criterios de la muestra**

Los criterios para la selección de las mujeres que participaron en la investigación, se definieron con base en los objetivos de la misma y fueron los siguientes:

1. Asumir una identidad religiosa cristiana con una muestra clara de su expresión a través de la práctica pastoral y/o el trabajo social, que destaque y sea reconocida de manera institucional o por sus congregaciones.
2. Tener una posición diferente a las tradicionalmente ocupadas por las mujeres dentro de sus congregaciones a través de un puesto jerárquico reconocido o bien por el ejercicio de mayor autonomía y participación dentro de la comunidad eclesial.
3. En el caso de las ministras de culto de las iglesias históricas, fue un criterio que hayan sido ordenadas de acuerdo a algún proceso de legitimación o reconocimiento dentro de sus instituciones, puesto que esto destaca la pertenencia y el trabajo desde dentro.

### **4.3 Técnicas de recolección de datos**

Las técnicas de recolección de datos utilizadas fueron los métodos etnográficos y biográficos mediante la observación participante y el relato de vida.

El uso de estas técnicas permitió conocer y comprender el contexto del campo estudiado, las relaciones y los procesos dentro del campo, así como las actividades e interacciones entre las y los miembros de las comunidades religiosas a las que

pertenecen las participantes, todo ello con el conocimiento de todas y todos los involucrados.

#### *4.3.1 Observación participante*

La observación participante es un método etnográfico que permite comprender el contexto, las actividades y las interacciones entre quienes integran una comunidad. Es una forma de recolección de datos a través de la cual es posible enriquecer la investigación.

Para Bernard (1994, citado en Kawulich, 2005: s/p), la observación participante es “el proceso para establecer relación con una comunidad y aprender a actuar al punto de mezclarse con la comunidad de forma que sus miembros actúen de forma natural, y luego salirse de la comunidad del escenario o de la comunidad para sumergirse en los datos para comprender lo que está ocurriendo y ser capaz de escribir acerca de ello”. Este proceso consta de tres etapas: participación, observación e interrogación (Stokin, 1983, citado en Kawulich).

En el artículo de Barbara Kawulich (2005) se explican las cuatro posturas del observador relatadas por Gold (1958):

1. **Participante completo**, quien es un miembro del grupo que está siendo estudiado, y quien oculta al grupo su rol de investigador para evitar interrumpir la actividad normal.
2. **Participante como observador**, el investigador es un miembro del grupo estudiado, y el grupo es consciente de la actividad de investigación. En esta postura, el investigador es un participante en el grupo que observa a los otros, y que se interesa más en observar que en participar, dado que su participación es un supuesto, pues él es miembro del grupo.
3. **Observador como participante** faculta al investigador a participar en las actividades grupales como es deseado, si bien el rol principal del investigador en esta postura es recoger datos, y el grupo estudiado es consciente de las

actividades de observación del investigador. En esta postura, el investigador es un observador que no es un miembro del grupo, y que está interesado en participar como un medio para ejecutar una mejor observación y, de aquí, generar un entendimiento más completo de las actividades grupales.

4. **Observador completo**, en la que el investigador está completamente oculto mientras observa, o cuando éste se halla a plena vista en un escenario público, pero el público estudiado no está advertido de que lo observa.

Para esta investigación se seleccionó la postura del observador como participante, puesto que las y los integrantes de las comunidades religiosas, así como las participantes, estuvieron enteradas de la realización de la investigación, además de que para este estudio se prioriza la observación sobre la participación y no se considera la participación como una forma de comprensión mayor respecto al entorno.

La primera y cuarta, son posiciones extremas que no resultan convenientes para la comprensión del contexto y la participación de las líderes religiosas dentro de sus comunidades.

#### *4.3.2 Enfoque Biográfico: El relato de vida*

Para Bertaux (2005) el enfoque biográfico es una construcción que permite tanto la observación como la reflexión, y que considera la importancia dialógica entre ellas, lo que permite comprender el proceso estudiado y entender que éste se da a diferentes niveles como parte de una realidad social.

Se seleccionó el relato de vida como método para obtener información dado que se trata de una narrativa que permite captar relaciones y procesos sociales y estructurales; se trata de un método que “no busca comprobar hipótesis o indagar [solo] en el interior de los sujetos, sino por el contrario enfatiza el exterior, los contextos sociales donde han adquirido el conocimiento. (Bertaux, 2005:12)”

Para la investigación exploratoria dice Bertaux (2005:20), el relato de vida contribuye a “indagar aspectos de la realidad socio-histórica de la que no se sabe gran cosa a

priori". La perspectiva etnosociológica desde la cual se plantea esta investigación permite integrar tanto elementos particulares como generales, requisito indispensable para un estudio como éste, que pretende considerar tanto los elementos e indicadores que intervienen en la construcción de la igualdad como un derecho fundante de la ciudadanía, como aquellos elementos de la vida privada y la trayectoria ministerial de mujeres religiosas que han contribuido a un trabajo pastoral relacionado con la defensa de los derechos humanos y la construcción de espacios de pluralidad.

Esta perspectiva contempla la existencia de *categorías de situación* (Bertaux, 2005), es decir, situaciones que le son comunes a todos los sujetos pero que se vuelven sociales cuando se percibe a través de la colectividad; a través de ella es posible observar las relaciones sociales, las relaciones de poder, las tensiones y los procesos.

Teniendo en cuenta la omnipresencia de las relaciones de poder en nuestras sociedades, es de suponer que el mundo social que se intenta comprender sea el producto de actividades reguladas y de interacciones de un cierto número de categorías de agentes/actores situados en posiciones diferentes los unos respecto a los otros. Esas posiciones se caracterizan por estatutos formales e informales, por roles, intereses, recursos para la acción, relaciones intersubjetivas (...) (Bertaux, 2005: 26)

El relato de vida de personas en situaciones similares posibilita transitar de la particularidad hacia algunos elementos del entramado social, por lo que considero esta perspectiva como una posibilidad de observar en el trabajo pastoral de religiosas católicas consagradas y pastoras de las iglesias cristianas históricas, las diferentes situaciones sociales con sus tensiones y procesos dentro de una estructura jerárquica y patriarcal, en donde el poder es pieza clave en las relaciones, al mismo tiempo que permite el acercamiento a las situaciones particulares que fueron coadyuvantes de dichos procesos.

#### **4.4 Instrumentos y piloteo**

La recolección de datos realizada durante el trabajo de campo se hizo principalmente a través de dos instrumentos, el primero, un formato de registro para la observación

participante durante los encuentros litúrgicos y teológicos, reuniones de trabajo y estancia de investigación, además de un cuaderno de campo que resultó una herramienta complementaria para las notas y reflexiones paralelas al registro; y el segundo instrumento, fue la guía de entrevista que se elaboró para explorar las categorías y temáticas centrales. Dichos instrumentos se presentan a continuación:

#### 4.4.1 *Registro de observación participante*

El registro de observación participante se elaboró tomando en cuenta los elementos contenidos en la propuesta metodológica de Barbara Kawulich (2005), quien retoma a diferentes autores para destacar la importancia de observar y registrar el escenario, las características del contexto, las características específicas de las y los participantes, el tipo de actividades que realizan y las interacciones y relaciones que se dan durante el periodo observado. A estos elementos que me parecieron importantes se agregó el tiempo, y un espacio para las reflexiones e inferencias que pudieran surgir durante la observación, con la finalidad de diferenciar las acciones realizadas por las y los participantes y las posibles interpretaciones de quien investiga. El formato final de registro de la siguiente manera.

<b>Fecha:</b>		<b>Lugar:</b>		<b>Inicio:</b>	<b>Fin:</b>
Ambiente Físico	Participantes	Actividades	Interacciones	Duración /frecuencia	Supuestos

#### 4.4.2 *Relato de vida: la construcción de la entrevista*

La construcción de una guía para la entrevista que pudiese recuperar la trayectoria pastoral y religiosa en conjunción con los aspectos vitales de las participantes en

relación con los temas centrales de la investigación como el trabajo, las relaciones de poder, las relaciones interpersonales, el tiempo y los cuidados, todo ello dentro de la categoría igualdad como un ejercicio de derechos dentro del campo, no fue fácil. Se requirió de un trabajo que aunque fuera de manera inicial contemplara las posibles relaciones entre todos estos temas y elementos. La construcción inicial del instrumento se hizo a partir de la relación entre las grandes temáticas a explorar arriba mencionadas y tres espacios de vida y participación (personal-familiar, pastoral y político-social) cuyos ejes transversales eran el género y la religión.

La **Tabla 2**, muestra la relación entre las grandes temáticas a explorar, los espacios de exploración y su relación con la igualdad y el ejercicio de derechos dentro del campo religioso de las participantes. A partir de la construcción de esta tabla de doble entrada fue posible visualizar de manera más clara las preguntas pertinentes para cubrir de manera amplia cada aspecto considerado.

Las preguntas de investigación específicas concernientes a estos temas de exploración fueron transformándose en lo que posteriormente derivó en preguntas de entrevista para un entorno específico.

La guía final de entrevista con la que se acudió a campo, fungió como un apoyo y no un procedimiento rígido de aplicación, pues en la mayoría de los casos y al estar enlazadas las preguntas con la propia vida de las participantes, muchas de las preguntas fueron respondidas durante los relatos desde la propia cronología y grado importancia que las entrevistadas les otorgaron. La entrevista estuvo centrada en ellas y sus relatos, mas no en la investigadora y el instrumento.

La guía final de entrevista para el relato de vida, organizada a partir de la trayectoria religiosa y el tipo de participación por espacios se encuentra en el **Anexo 1** de este documento.

**Tabla 2**

*Relación entre temáticas a explorar y espacios de vida y participación*

/ Espacios Temáticas/	<b>PERSONAL- FAMILIAR</b>	<b>PASTORAL</b>	<b>POLÍTICO-SOCIAL</b>	Aspectos a explorar
<b>RELACIONES DE GÉNERO</b>	Familia/hermanas	Congregantes	Compañeras/os	¿Cómo establecen las relaciones intergenéricas e intragenéricas en el espacio religioso?
<b>ESPACIO (Lugar geográfico y simbólico)</b>	La casa	La iglesia, congregación o centro religioso	La calle, el movimiento social y el espacio público	¿Cuál es espacio geográfico y simbólico que ocupan las mujeres en el campo religioso?
<b>PODER (Tensión empoderamiento/subordinación Representación)</b>	Toma de decisiones y relaciones de poder	Toma de decisiones y relaciones de poder (Jerarquías)	Toma de decisiones y relaciones de poder (Jerarquías y organización)	¿Cómo se entretajan las relaciones de poder en el espacio religioso en el que las mujeres participan? ¿Cómo se establecen las jerarquías y quién ocupa los puestos de poder? ¿Cómo y quién legitima y reconoce el trabajo de las mujeres dentro del espacio religioso?
<b>TRABAJO (Funciones, reconocimiento y distribución)</b>	Trabajo doméstico	Trabajo Pastoral	Trabajo Político-social	¿Cómo se distribuye el trabajo? ¿Qué tipo de reconocimiento se obtiene por el trabajo realizado?
<b>USO DEL TIEMPO (Horas dedicadas)</b>	Economía de la casa	Remuneración, privilegios y/o remuneración	Remuneración y prestaciones	¿Cómo se distribuyen los recursos producto del trabajo? ¿Qué derechos se ejercen al respecto?
<b>CUIDADO</b>	Tiempo de trabajo doméstico y tiempo libre Tipo de cuidado Cuidado a otras/os Cuidado a sí mismas	Tiempo dedicado al trabajo pastoral Funciones de cuidado a otras/otros. Procuración de cuidado de otras/os hacia ellas	Tiempo para la participación política-social Riesgos y cuidados en el espacio público	¿Cómo se distribuye el tiempo en estos espacios y qué importancia tiene? ¿Quién cuida a quién?

## 4.5 Trabajo de campo

### 4.5.1 *La investigadora en el campo*

Ser una mujer en la última parte de su tercera década, de *clase media*, con una hija pequeña, con estudios profesionales, estudiante de doctorado en una institución académica como la UNAM y que no profesa ninguna religión, ni pertenece a alguna tradición religiosa, pero con el inicio de algunos estudios de teología, me colocó en un lugar específico frente al campo religioso estudiado y a las y los sujetos que lo conforman. Mi presencia desde mi condición, situación y posición con estas características específicas tuvo algunas implicaciones en la relación con el campo, sus estructuras y sus sujetos.

La relación con las mujeres entrevistadas se dio de manera sencilla, por usar alguna categoría que dé cuenta de cierto tipo de empatía por compartir condiciones similares como aquellas referentes a la formación académica o la maternidad, pues durante la fase del trabajo de campo preguntas como: ¿qué estudiaste? ¿Tienes hijos? O directamente para quien me conocía antes e incluso me había visto embarazada, la pregunta de ¿cómo está Lavinia? Son elementos que no pueden pasar por alto solo como parte de la relación de contacto o del rapport establecido, sino también como parte de las subjetividades con las que las y los sujetos se relacionan, y que modifican la disposición con la que se es recibida, la fluidez y consistencia del dialogo y la apertura hacia las experiencias que las y los sujetos comparten con quien investiga. Situaciones frente a la respuesta que confirmaba la maternidad, dieron pie a narrativas sobre la maternidad y paternidad ejercida en quienes fueron entrevistadas/os e incluso fueron mostradas fotografías que brindaron otras informaciones acerca de las relaciones interpersonales de las y los pastores, o bien, lo opuesto con quien no tiene hijas e hijos, pues también dio contestación a los motivos por los cuales deseaban o no tenerles.

La formación académica me colocó en un lugar “frente a frente” con las y los entrevistados, dado que en su totalidad el nivel de estudios es alto, por lo que las

preguntas fueron directas y sin *paternalismos académicos*<sup>6</sup>, inclusive creo (solo inferencia) que la pertenencia a la UNAM y el que el trabajo fuera para un doctorado, dio mayor importancia a su participación.

No pertenecer a ninguna tradición ni confesión religiosa permitió cierto carácter de neutralidad frente a las diferencias entre denominaciones que por supuesto fue cimentado en una relación de respeto hacia todas ellas y sus posicionamientos religiosos durante todo el trabajo de campo.

La formación en psicología apoyó el trabajo realizado en el registro de observación, pero sobre todo durante la realización de las entrevistas, pues favoreció la creación de un clima adecuado para realizarlas, pero también la contención y la exploración de aspectos personales e íntimos de la vida de las personas, lo que se muestra en la profundidad de las entrevistas y en los datos obtenidos, todo ello desde una postura ética clara respecto al tratamiento de la información.

La edad no fue un factor de tensión; excepto por dos pastoras, todas y todos lo participantes tenían mayor edad que quien investiga y aunque esto pudiese ser un elemento de consideración, no obstaculizó o favoreció ninguna situación específica que se haya identificado, a diferencia del género, cuyo papel no puede pasar por neutro y que se abordará más adelante durante la fase de entrevista y entrevista complementaria del trabajo de campo.

#### *4.5.2 Etapas del trabajo de campo: acercamiento, inmersión y seguimiento*

---

<sup>6</sup> Llamo paternalismos académicos a la tendencia a considerar que el sujeto no comprende de qué es parte cuando colabora en una entrevista o es observado como parte del trabajo de campo de un investigador. Considero que se trata de un aspecto discriminatorio que en muchas ocasiones se convierte en parte del habitus de la investigación académica que incluso hace uso de lo que malamente entiende como un “lenguaje popular” propio del campo o que pone bajo sospecha la narración del participante, infiriendo que solo quien investiga posee la veracidad de la objetividad.

El trabajo de campo se realizó de acuerdo a lo que hoy se puede dividir en tres etapas fundamentales, la primera de acercamiento, misma que permitió la aproximación al campo y a establecer los primeros contactos; la segunda de exploración e inmersión, que constituye la fuente de información y recopilación de datos más importante y por lo tanto la fortaleza del trabajo; y la de seguimiento, que permitió ver los cambios a través del tiempo y reafirmar algunos supuestos. A continuación se muestra el proceso del trabajo de campo y el tipo de trabajo realizado en cada fase.

**Tabla 3**

*Fases del trabajo de campo realizado*

Etapas del trabajo de campo	Tipo de trabajo realizado	Objetivos de su realización
Acercamiento	Asistencia al <i>Encuentro Ecuménico de Mujeres</i> del 19 a 21 septiembre de 2013	Piloteo de instrumento y entrevistas a mujeres que participaban en otros espacios religiosos.
	Asistencia, observación, colaboración y participación en el Primer <i>Encuentro Nacional de Mujeres Activistas, Teólogas e Investigadoras Feministas</i> en febrero de 2014.	Investigación participante y establecimiento de contactos para entrevistas.
Exploración e inmersión	Fase de entrevista: selección, contacto y realización de entrevistas de acuerdo a los criterios de la muestra	Entrevistas a mujeres pastoras y religiosas consagradas.
	Complementaria	Fase de entrevista complementaria: Contacto con ministros de culto y elaboración de instrumento para entrevista a varones.

	Segundo <i>Encuentro Nacional de Mujeres Activistas, Teólogas e Investigadoras Feministas</i> en febrero de 2015.	Observación sobre aspectos de especificidad temática
<i>Comparación de contextos</i>	Estancia en la Facultades Escola Superior de Teologia en San Leopoldo Brasil, dentro de la comunidad luterana en 2015.	Investigación participante en un contexto nacional y religioso distinto al estudiado para establecer diferencias y contrastes entre procesos.
<b>Seguimiento</b>	Asistencia, observación, colaboración y participación al <i>Tercer Encuentro Nacional de Mujeres Activistas, Teólogas e Investigadoras Feministas</i> , en 2016.	Investigación participante y observación sobre aspectos de especificidad temática y continuidad de procesos.

### *Acercamiento*

- a) Encuentro Ecuménico de mujeres convocado por el Centro de Estudios Ecuménicos (CEE) del 19 a 21 septiembre 2013.

Se realizó observación participante de manera informal, puesto que esta estrategia etnográfica aún no se había seleccionado como parte de la estrategia metodológica para la investigación. A partir de este evento se elaboró el instrumento que se mostró anteriormente.

Durante la observación se establecieron contactos con mujeres que pertenecen a diferentes espacios religiosos, dentro de las iglesias y también de la academia, así como con la asociación Centro de Estudios Ecuménicos y la congregación de las Hermanas Teresianas.

Se recopilaron datos personales acerca de otras mujeres que ejercían el ministerio o que participaban en acciones sociales desde su práctica religiosa y se participó en sus grupos de trabajo, escuchando algunos relatos que no se incluyen en el trabajo puesto que no todas las mujeres cumplían con los criterios que fueron establecidos en la muestra.

Por último se realizaron los primeros registros sobre el contexto e interacciones de las mujeres en un ambiente de diálogo interreligioso.

Se elaboró una primera guía de entrevista para realizar un piloteo. Esta guía se probó con tres de participantes, dos de ellas en una entrevista parcial y una tercera que se realizó casi en su totalidad y que después se para formar parte de la muestra.

### *Exploración e inmersión*

- b) Primer Encuentro Nacional de Mujeres Activistas, Teólogas e Investigadoras Feministas, celebrado el 7 y 8 de febrero de 2014.



*Figura 1*

Este encuentro se realizó en la Ciudad de México y asistieron aproximadamente 90 mujeres provenientes de diferentes lugares de la República Mexicana en su mayoría de denominación católica. El objetivo de este encuentro organizado por el grupo Teólogas e Investigadoras Feministas de México, con apoyo del Centro de Estudios Ecuménicos, la colaboración de la Comunidad Teológica de México y la Asociación Mexicana de Reflexión Teológica Feminista A.C. se centró en realizar un diagnóstico

que permitiera identificar los grupos y líneas de trabajo de las mujeres que participan desde los ámbitos religiosos dentro de espacios como la academia, la pastoral y los derechos humanos.

Para ello se colaboró en la realización de una ficha de registro y cuestionario que permitiera identificar las líneas de trabajo de las participantes, así como algunas condiciones laborales y sociales en las que están inmersas como consecuencia de esta labor. Como resultado del llenado de las fichas de registro y cuestionarios fue posible identificar a las primeras participantes de la investigación de acuerdo con los criterios establecidos en la muestra y contactarlas posteriormente para la realización de las primeras entrevistas.

- c) Fase de entrevista: selección, contacto y realización de entrevistas de acuerdo a los criterios de la muestra

El proceso de realización de las entrevistas no siguió un orden de acuerdo a las denominaciones, sino de acuerdo a los tiempos y condiciones necesarias para la realización de las mismas de acuerdo a la disponibilidad de las participantes.

Cada entrevista tuvo un tiempo de duración entre una hora y media y dos aproximadamente, y en todas ellas encontré gran disposición de las participantes. Las entrevistas se realizaron en instalaciones de instituciones educativas, en los jardines de algún seminario, en su lugar de trabajo o en una cafetería. En la mayoría de las entrevistas tanto las entrevistadas como la investigadora conversaron en una posición “frente a frente”, sin mobiliario de por medio, salvo en aquellos casos donde la mesa del café se interpuso. La disposición se hizo manifiesta en el tiempo dedicado a las entrevistas, pues aun cuando se les había informado sobre el tiempo aproximado de entrevista, ninguna de ellas mostró prisa por concluirla, al contrario, además de ello ofrecieron documentación, contactos e incluso la posibilidad de segundas entrevistas de ser necesario para colaborar con la investigación.

La actitud de todas ellas al momento del contacto y la entrevista fue de apertura y de cooperación para participar. Aun cuando la investigadora informó desde un inicio cuál era la finalidad de la investigación, no hubo por parte de ellas alguna resistencia manifiesta o cuestionamiento más amplio sobre algún aspecto de interés acerca de la investigación, no preguntaron más acerca del mismo. La posición de ellas frente a quien investiga posiblemente fue influenciada por el interés que quién investiga mostró en el conocimiento de su trayectoria y por la calidad de los contactos y conocimiento previo al momento de la entrevista.

En esta fase se realizaron un total de 13 entrevistas a profundidad, 11 de ellas a mujeres ordenadas y consagradas, quienes forman el total de la muestra considerada para el análisis de datos en esta investigación.

Las entrevistas se realizaron a la primera y única pastora ordenada por la Iglesia Bautista Shalom; las únicas tres pastoras ordenadas de la Iglesia Presbiteriana Reformada de México, una de ellas recientemente excomulgada; a dos pastoras de la Iglesia Luterana (es importante mencionar que solo existen cuatro ordenadas de esta denominación); a una pastora de la Iglesia Metodista que está en proceso de ordenación; a la primera pastora autodenominada Ecuménica ordenada en México; y a tres religiosas católicas consagradas pertenecientes a las congregaciones de las Hermanas Filipenses y Scalabrinianas y Teresita del Niño Jesús.

Las dos entrevistas restantes se realizaron con mujeres de Comunidades Eclesiales de Base que ejercían un ministerio religioso como laicas, sin embargo, a lo largo de la entrevista se encontró que no participaban desde una posición diferente a las que tradicionalmente ocupan las mujeres, sino que por el contrario, su trabajo era una muestra del papel tradicional de las mujeres dentro de las iglesias como asistentes en servicios y recolectoras de recursos incondicionales. El testimonio de su experiencia religiosa corrobora el lugar que las estructuras jerárquicas, en este caso católicas, dejan a las mujeres.

También se realizó una entrevista colectiva a un grupo de mujeres pertenecientes a la Comunidad Cristiana Esperanza, quienes ejercen un ministerio religioso colectivo y

que aunque no estaban incluidas en la muestra, se consideró importante conocer su experiencia ministerial, dado que aunque no es de ordenación o consagración representa posiblemente el ejercicio de un liderazgo de mujeres de manera compartida, dirigido también mujeres con orientaciones sexuales y genéricas diversas.

La **Tabla 4** contiene los datos demográficos y denominacionales de las participantes consideradas en la muestra, al momento de la entrevista, de acuerdo a la denominación religiosa a la que pertenecen, su edad, estado civil, número de hijas e hijos, escolaridad y lugar de residencia.

**Tabla 4**

*Datos demográficos y denominacionales de las mujeres entrevistadas*

Denominación	Edad	Estado civil	Hijas e hijos	Escolaridad	Lugar de Residencia
Bautista Iglesia Shalom	58	Casada	2	Licenciatura* y Maestría*	Ciudad de México
Católica C. Filipense	43	Soltera	-	Licenciatura en sociología	Torreón, Coahuila
Católica C. Scalabriniana	46	Soltera	-	Licenciatura en comercio Internacional	Ciudad de México
Católica C. Teresita NJ	45	Soltera	-	Licenciatura, Maestría y Doctorado	Ciudad de México
Luterana Sem. Augsburg	46	Casada	2	Licenciatura en historia y Licenciatura y Maestría*	Ciudad de México
Luterana Sem. Augsburg	33	Separada	-	Danza/Licenciatura*	Ciudad de México
Metodista Iglesia Metodista	39	Soltera	-	Licenciatura en contabilidad y Licenciatura*	Ciudad de México
Presbiteriana I.Presbiteriana Reformada	43	Casada	2	Licenciatura en administración, Licenciatura y Maestría	Estado de México
Presbiteriana I.Presbiteriana Reformada	50	Divorciada	2	Licenciatura*	San Cristóbal de las Casa, Chiapas

Presbiteriana I.Presbiteriana Chis	52	Soltera	-	Licenciatura*	Tuxtla Gutiérrez, Chiapas
Ecuménica CTM	56	Divorciada	2	Licenciatura en periodismo y Licenciatura*	Ciudad de México

\* Corresponden a estudios dentro del ámbito religioso, ya sea dentro de los seminarios de cada Iglesia o bien en Instituciones de formación religiosa a nivel de posgrado sobre Teología, Biblia, Divinidades, Teología sistemática, etc.

El número de entrevistas realizadas que podría parecer no significativo para algunos en cuanto a cantidad, obedece a que en México no existen muchas mujeres ordenadas como ministras de culto; inclusive en la mayoría de los casos, como ya se mencionó, las entrevistadas son de las pocas mujeres ordenadas en México que pertenecen a sus respectivas denominaciones, sino es que las únicas de su denominación; y en el caso de las católicas, aunque existen numerosas congregaciones de religiosas consagradas, la selección de las participantes obedeció a que se trata de mujeres que desempeñan cargos o trabajos sobresalientes y provistos de mayor autonomía dentro de sus propias congregaciones y que han realizado votos perpetuos de obediencia, castidad y pobreza. Todas ellas son casos en muchos aspectos únicos que hacen de mayor valía el trabajo realizado, no solo por su condición de excepcionalidad, sino porque esto demuestra la dificultad que existe dentro de su ámbito para la participación de las mujeres y por consecuencia la valía de sus testimonios de vida.

### *Complementaria*

- a) Fase de entrevista complementaria: Contacto con ministros de culto y elaboración de instrumento para entrevista a varones.

Con la inmersión al campo y durante el periodo de entrevistas, surgió la pregunta acerca de la conveniencia de incluir algunas opiniones y posturas desde la mirada de los varones, respecto a la participación de las mujeres dentro del campo religioso explorado. En algunas de las entrevistas realizadas a las mujeres ordenadas, fueron surgiendo los nombres de pastores que habían colaborado de alguna manera con el

apoyo a los procesos de ordenación y participación de las mujeres dentro de sus iglesias.

Frente a estas menciones que resultaron significativas en las entrevistas realizadas y a la posibilidad de obtener una visión desde la mirada de los varones que forman parte de las estructuras oficiales de las iglesias y que además han sido formados y promovidos por estas mismas instituciones; se tomó la decisión de hacer cinco entrevistas más, una por cada iglesia a la que las mujeres pertenecían, dirigidas a varones que fueran sus pares dentro de estas instituciones, es decir, a cinco ministros de culto reconocidos formalmente dentro de sus mismas iglesias (bautista, católica, luterana, metodista y presbiteriana) y que ocuparan algún puesto jerárquico y/o de reconocimiento.

Las entrevistas a los varones ministros de culto proporcionaron datos relevantes acerca del contexto eclesial, de la diferencia en los procesos de ordenación entre mujeres y hombres y la desigualdad en las condiciones laborales de ambos; pero además, también mostraron las posiciones alternativas y de apoyo de los varones frente a la participación de las mujeres, sus trasgresiones y el costo de estas dentro del ámbito religioso, poniendo en evidencia la pérdida de algunos privilegios, la obtención de nuevos dividendos y el surgimiento de otras alianzas.

El objetivo era completar una parte del trabajo relacionado con los otros sujetos genéricos e institucionales pero sin descolocar a las mujeres del centro de la investigación, por ese motivo las entrevistas realizadas fueron de menor profundidad, duración y número, se consideraron una fase complementaria que abonó al entendimiento y construcción del campo religioso específico de las mujeres.

Las entrevistas realizadas a estos pastores tuvieron variaciones no solo en la profundidad y el tiempo de entrevista, sino también en las condiciones del ambiente. A diferencia de las entrevistas con mujeres, en el caso de los varones ministros de culto, la entrevista fue realizada en los centros laborales y oficinas de cada uno de ellos, en los que siempre hubo un escritorio o mesa de por medio y antes de la realización de las preguntas de entrevista, la investigadora fue cuestionada acerca del tiempo, motivo y objetivos no solo de la entrevista, sino de la investigación misma;

acerca de los objetivos personales para realizarla y la formación académica de la investigadora; sobre mi denominación y/o situación de identificación religiosa e incluso sobre alguna situación de mi vida personal (no todos, todo). Incluso cabe mencionar a un pastor con el que durante el contacto vía electrónica para agendar la entrevista, fue necesario intercambiar varios correos en los que preguntaba acerca de los objetivos de investigación, tutores encargados, pertenencia académica y conocimiento previo del tipo de preguntas que se harían; ante estas dudas, se dio respuesta de manera general y después de este intercambios de correos, la entrevista no se concretó.

Finalmente, las cinco entrevistas realizadas se caracterizaron por la disposición e interés de los pastores, en algunos casos, el interés no solo era en el tema de manera neutra, sino un interés de colaborar a través de sus posicionamientos públicos sobre la participación de las mujeres, y en su mayoría durante las entrevistas trataron de colocar a las mujeres en el centro de la conversación, otorgando a su participación personal un lugar secundario, lo cual ya es un dato importante en cuanto al movimiento de ellos y sus posicionamientos.

Y aunque no es posible negar las diferencias genéricas manifestadas en la forma de recibir a la investigadora, el interés en apearse al tiempo aproximado de entrevista, de ser concretos y claros en las respuestas, también es importante mencionar que después de la primera parte de la entrevista, al menos cuatro de ellos, permitieron con gran apertura, no solo la irrupción de preguntas sobre la participación de las mujeres, sino también sobre sus propias historias de vida, sobre sus relaciones de pareja, de paternidad y búsquedas espirituales.

A continuación se muestran los datos demográficos y denominacionales que fueron recabados durante las entrevistas con los varones.

**Tabla 5***Datos demográficos y denominacionales de los varones entrevistados*

Situación Ministerial	Congregación o denominación	Edad	Estado civil	Hijas/os	Escolaridad	Lugar de Residencia
Pastor ordenado	Iglesia Presbiteriana Reformada		Casado	¿	Lic. Medicina Mtría. Teología	México D.F.
Pastor Ordenado	Iglesia Luterana de México	48	Casado	2	Licenciatura Teología Estudios de Posgrado	México D.F.
Pastor ordenado	Iglesia Bautista Shalom		Casado	2	Lic. Teología Mtría. E. Latinoamericanos	México, D.F.
Sacerdote	Católico Dominico	53	Soltero	-	Dr. Teología Posdoctorado	México D.F.
Obispo	Iglesia Metodista De México		Casado	2	Lic. Teología	México, D.F.

b) Segundo Encuentro Nacional de Mujeres Activistas, Teólogas e Investigadoras Feministas, celebrado del 5 al 7 de febrero de 2015.



*Figura 2*

Por segundo año consecutivo el grupo de Teólogas e Investigadoras Feministas de México convocó a la realización de otro encuentro, en el que también se tuvo el apoyo de la Comunidad Teológica de México y de la Asociación Mexicana de Reflexión Teológica Feminista A.C. Si la asistencia al primero había sido predominantemente católica, en este encuentro fue aún más evidente la asistencia de mujeres de esta denominación, ya que, si bien dentro de las ponencias presentadas, así como en la organización del evento, el grupo a cargo estuvo compuesto por otras confesiones, la mayoría de las asistentes provenían de espacios de tradición católica y muchas de ellas fueron laicas mujeres de CEBS, misioneras, novicias y religiosas consagradas.

Para cuando este Encuentro se llevó a cabo, ya se habían realizado todas las entrevistas planeadas y fue interesante volver a encontrar a las pastoras, las religiosas consagradas y demás asistentes del encuentro anterior. Aun cuando el Encuentro tuvo la mitad de asistencia que el primero, el contacto con algunas de las entrevistadas así como de las asistentes y las mismas organizadoras, permitió comprender algunos aspectos interesantes respecto a la continuidad de este tipo de procesos.

Para este segundo evento, fue posible observar el empoderamiento de algunas de las asistentes sobre todo laicas, resultado de las graves situaciones de violencia y la

urgencia de respuesta frente a la situación específica en sus contextos sociales, políticos y económicos desde sus espacios religiosos, en situaciones extremas como las que viven en los estados de Guerrero, Oaxaca, Chiapas y Morelos entre otros, identificando las redes de mujeres y las diferentes estrategias de respuesta que han puesto en práctica desde su experiencia religiosa y de fe; lo que contribuye de manera importante a un activismo religioso y político que viene desarrollándose desde hace varias décadas, pero que ahora tiene dentro de sus filas a mujeres jóvenes y profesionistas que están cruzando estas identidades con su identidad religiosa y participando activamente en sus comunidades.

También fue posible descubrir cómo algunos discursos habían cambiado. En el caso de algunas asistentes la indignación, la participación y la trasgresión de sus acciones en sus contextos específicos, ahora más precarizados y riesgosos dada la situación nacional, fueron una respuesta más visible durante el evento, en comparación con el año anterior en el que tal vez por tratarse de la primera reunión, había estado en un clima de mayor conciliación. El empoderamiento de algunas de ellas y la resistencia hacia los discursos teológicos conocidos se tradujo en la búsqueda de respuestas, alianzas y redes de apoyo.

El tema de este encuentro fue la violencia. La indignación frente al abuso del poder en situaciones como la desaparición de los normalistas de Ayotzinapa o de la pederastia, fue mencionada de manera recurrente, sin embargo, la dificultad para mencionar e intervenir en acciones concretas de articulación frente a las situaciones específicas de violencia hacia las mujeres, estuvo acompañada de discursos y lugares más conocidos, como aquellos donde se regresa evaluar la violencia de las propias mujeres hacia las y los otros, a resaltar el trabajo de los hombres en contra de la violencia y las nuevas masculinidades y a destacar el papel de una sororidad idealizada como alternativa de solución, sin haber pasado por la reflexión del poder y sus manifestaciones en las relaciones de los sujetos concretos.

No porque las reflexiones antes mencionadas no sean valiosas, sino porque muchas de ellas vuelven a dejar de lado las condición de las mujeres dentro y fuera del campo religioso y refuerzan los estereotipos ya muy asumidos dentro de este espacio de

religiosidad, como es, la colocación de las mujeres en un segundo lugar de atención de prioridades frente a otros sujetos más necesitados o desposeídos o bien el reduccionismo de que con la *bondad* en las relaciones entre las mujeres (como sujetos individuales) es posible la transformación frente a las estructuras de poder que se erigen opresoramente frente a ellas.

Todo lo anterior, tanto las expresiones claras de empoderamiento y vínculo a través de las redes de mujeres, como los intentos de explorar y dar explicaciones desde otras áreas y disciplinas, permiten darse cuenta de un proceso de construcción teológica y de práctica religiosa que las mujeres de estos espacios están llevando a cabo, no como un proceso lineal o acabado, sino como una construcción en la que se transita entre el rechazo y el cuestionamiento a aspectos de lo conocido, la deconstrucción de aquello que se comprende desde otro lugar y/o la emergencia desde lugares y posiciones distintas.

#### *Comparación de contextos*

- c) Estancia en la Facultades Escola Superior de Teologia (EST) en San Leopoldo Brasil, dentro de la comunidad luterana en 2015.

La estancia de investigación llevada a cabo en la EST permitió conocer otros contextos de participación de las mujeres dentro del campo religioso, en este caso de denominación luterana, pero con un sentido ecuménico que me dio la posibilidad de conocer también a mujeres de otras denominaciones que participan y colaboran de manera cercana con esta institución.

La participación y organización de las mujeres luteranas en San Leopoldo mostró la diferencia en algunos procesos con respecto a nuestro país, no solo en la comunidad luterana, sino con las otras denominaciones. Para iniciar vale la pena mencionar que el número de mujeres ordenadas y que estudian con la mira hacia cargos pastorales es mucho mayor por decenas, en esta región del sur de Brasil.

Esta participación no solo es visible dentro de la Escuela Superior de Teología, sino en la asistencia a eventos y en los propios encuentros organizados por las ministras de culto de la Iglesia Evangélica de Confesión Luterana de Brasil (IECLB), los cuales se realizan para dar atención a sus propias necesidades y agendas como pastoras.

Existen además, asociaciones y grupos vinculados a esta institución académica que participan activamente no solo en actividades de organización religiosa y caritativa (como en México), sino que también hacen trabajo social con poblaciones indígenas, farmacodependientes y en acciones de medio ambiente, como el caso de la Fundación Luterana de Diaconía, en la que si bien participan hombres y mujeres con diferentes cargos, actualmente está encabezada por mujeres pastoras; o bien como el grupo que organiza el Encuentro Nacional de la IECLB de "Mulheres Luteranas Celebrando os 500 Anos da Reforma"; además de las actividades específicas del Programa de Género y Religión que se constituye abiertamente feminista y conformado por académicos y académicas que además son pastores queer y pastoras que pertenecen a la Escuela Superior de Teología.

Lo antes mencionado muestra aunque de manera muy somera, un movimiento mayor en cuanto a la participación de las mujeres y sus articulaciones a través de diferentes proyectos, además de una Institución nacional con un estrecho vínculo a una comunidad internacional que cuenta con el apoyo de la Iglesia Luterana Mundial, iglesia que se caracteriza por contar con pronunciamientos y programas de apoyo específicos para equidad de género, trabajo en derechos sexuales y reproductivos, violencia y diversidad sexual, entre otras temáticas. Logrando con ello un vínculo en el ejercicio y práctica religiosa entre institución, iglesias locales, congregaciones y creyentes. Con esto no quiero decir que no existen pugnas y tensiones o que se trata de una comunidad uniformada en favor del trabajo en los temas mencionados, pero si es una muestra de apertura y participación que da lugar a la posibilidad de agencia de sus integrantes, entre ellas las mujeres.

*Seguimiento*

d) Tercer Encuentro Nacional de Mujeres Activistas, Teólogas e Investigadoras Feministas, celebrado el 29 y30 de abril de 2016.



*Figura 3*

En este último Encuentro efectuado en abril, la asistencia tuvo un número similar al del segundo año y también una participación mayor de mujeres católicas, varias de ellas de las Comunidades Eclesiales de Base. EL tema del encuentro fue la Misericordia, por ser el año declarado por el Papa Francisco para este tema. Desde esta perspectiva la misericordia y el Papa fueron colocados dentro del encuentro y de la discusión y aunque hubo diferentes mesas temáticas, el objetivo estuvo en la resignificación de la misericordia desde una visión teológica-feminista y la relación con la “casa común”.

El Encuentro nuevamente sirvió para dar seguimiento al proceso y a la participación de algunas de las asistentes, solo dos de las entrevistadas estuvieron ahí, y se caracterizó por la falta de continuidad de las asistentes. Fue significativa la ausencia de mujeres de otras denominaciones que anteriormente había asistido, así como de

liderazgos reconocidos por las propias mujeres que habían estado presentes en los encuentros anteriores.

Por último, para cerrar este capítulo metodológico, en cuanto al análisis de la información obtenida tanto de los registros de observación como de las entrevistas realizadas y los documentos eclesial-institucionales examinados, la estrategia metodológica que se utilizó fue la elaboración de matrices de datos que ayudaran a establecer la relación de las narraciones con los temas explorados y sus indicadores; y la revisión de cada uno de los registros de observación participante, registros etnográficos y las transcripciones de las 16 entrevistas realizadas, haciendo un vaciado de los aspectos más relevantes y su relación con las preguntas de investigación.

Con esto se logró organizar el material, dar orden y continuidad al mismo, de tal manera que la información para el análisis pudiera cubrir dos requisitos fundamentales, el primero, mostrar la relación entre categorías teóricas y empíricas que cumplieran con los objetivos de investigación; y segundo, que en la tentativa de organización no se perdieran las narraciones y las trayectorias de las mujeres entrevistadas como el elemento central de investigación.

## **CAPITULO V. LAS MUJERES ORDENADAS Y CONSAGRADAS EN EL CAMPO RELIGIOSO: BAUTISTAS, CATÓLICAS, METODISTAS, LUTERANAS, PRESBITERIANAS Y ECUMENICA (análisis de resultados).**

### **5.1 Las instituciones religioso-eclesiales donde se insertan las mujeres**

Para comprender el campo religioso donde participan, trabajan, se relacionan y se construyen las mujeres como sujetos de religiosidad y fe, se requiere en primera instancia escucharlas y recuperar sus testimonios y experiencia de vida religiosa como sujetos que son parte del campo, en su conformación, su estructura y su organización, y que desempeñan una función de mantenimiento dentro de él.

Pero también, es requisito para su comprensión, aproximarse a los contextos religiosos-eclesiales donde están inmersas, dado que no se trata de sujetos aislados, sino sujetos dentro de un campo que tiene su propia dinámica y sus propias especificidades y que algunas de ellas son inmunes fuera del mismo, mientras que otras trascienden de estos espacios para situarse en un plano de moralidad o de religiosidad cultural que favorece el reforzamiento de ciertos roles y funciones dentro y fuera del mismo campo.

La religión dice Bourdieu es un instrumento de comunicación y de conocimiento, un médium simbólico, estructurado y estructurante (2009<sup>a</sup>:44). Dentro de él podemos identificar sus estructuras, organización, flujos de capital y sujetos en diferentes posiciones frente al poder, elementos con los que el campo define sus fronteras y dinámicas específicas de relación.

Parte importante entonces de esta comprensión del campo religioso en el que participan la mujeres requiere de la aproximación a sus instituciones de pertenencia y tradición religiosa y denominacional, puesto que estas instituciones son las que en gran medida delimitan los alcances del campo y las posibilidades de participación de acuerdo a cada sujeto que lo conforma y su estatus religioso, genérico, económico y moral dentro del espacio simbólico y hasta divino, pero también del espacio real dentro de los templos e iglesias, dado que en muchas ocasiones la diferencia entre el

pulpito y el atrio o las *bancas de atrás*, también es la diferencia entre la voz y el silencio.

Por lo anterior es que, se inicia este apartado con una breve descripción acerca de cada una de las iglesias a las que pertenecen las mujeres y hombres entrevistados y algunos de los posicionamientos tanto de las iglesias desde su tradición religiosa y denominacional, así como de las congregaciones en específico de las que son parte, respecto a la participación y a los procesos en favor de la ordenación ministerial de las mujeres y sus derechos dentro del campo, para posteriormente dar paso a los resultados obtenidos del trabajo realizado desde la experiencia de las mujeres y sus ministerios en el campo religioso.

La elaboración de este apartado fue posible mediante la revisión de fuentes documentales, la observación participante en ambientes eclesiales y la información obtenida directamente a través de la realización de entrevistas a varones que ocupan puestos jerárquicos iguales o superiores a las mujeres entrevistadas dentro de cada una de sus iglesias.

### *5.1.1 Iglesia Bautista*

La iglesia Bautista es considerada parte de las iglesias cristianas históricas. De acuerdo a la voz de sus pastores, *no son iglesias que surjan en el siglo XVI con la Reforma, sino que ya existían como iglesias libres no conformistas; eran comunidades que se habían separado de Roma y tenían prácticas más comunitarias y menos jerárquicas que abogaban por el sacerdocio de todos los creyentes (Pastor Bautista)*. Y aunque esto no significó que hubiese pastoras, las mujeres tenían participación de las decisiones congregacionales.

Desde esta perspectiva la autoridad de la iglesia Bautista era la propia iglesia local y se regían de manera más autónoma bajo *los principios de libertad de conciencia, separación de la iglesia con el Estado, libertad religiosa y sistema congregacional de*

*gobierno; al igual que las iglesias Menonitas, Hermanos Libres, Quáqueros, Jesuitas y Anabautistas (Pastor Bautista).*

En el caso de México, de las juntas misioneras que llegan al país provenientes del sur de Estados Unidos, de ahí que las iglesias bautistas en nuestro país provengan de una visión más conservadora que impide a las mujeres obtener un ministerio diaconal o pastoral ordenado. Se trataba de bautistas que aceptaban la esclavitud y tenían visiones más conservadoras sobre el papel de las mujeres en la iglesia, la familia y el compromiso y social.

*El sistema de gobierno es congregacional, es decir, que “tiene a la Biblia como su eje rector y no la tradición... esto es importante porque todos los creyentes, en el sentido estricto, eran sacerdotes, sacerdotisas; es decir, eran los constructores de puentes, eran los que construían la comunidad, eran los que daban testimonio al mundo. Entonces, no eran sólo los varones o no era la jerarquía o no era la tradición y los que enseñaban la tradición, sino era la comunidad, toda la comunidad de creyentes, por eso es que bautizaban adultos, porque los miembros de la comunidad eran los que tomaban la decisión libre... y entonces su compromiso también era un compromiso libre, voluntario. También se les llamaba comunidades voluntaristas porque no era por herencia que eran miembros de la comunidad, o por tradición, o porque cumplías con el sacramento del bautismo sino porque tú habías tomado una decisión libre, sin coacción (Pastor Bautista).*

De acuerdo al Censo de Población y Vivienda 2010 (INEGI), en México existen 252,874 personas adscritas a la Iglesia Bautista. Esta iglesia en nuestro tiene su presencia más fuerte a través de la Convención Nacional Bautista de México integrada por dos mil iglesias, además de misiones y centros de estudio, es la agrupación más grande del país.

La visión conservadora de los bautistas que llegaron a México a diferencia de los bautistas del norte de Estados Unidos que recibían influencia de la Teología protestante del siglo XIX mucho más liberal y que llegaron a Cuba o Costa Rica donde la participación de las mujeres de manera legitimada inicio mucho antes, fue de los obstáculos que postergaron la ordenación de las mujeres en México. Las corrientes

conservadoras a pesar de la autonomía y estilo congregacional de las iglesias Bautistas no estuvieron en favor de ella.

En el caso del Seminario Bautista de México, la toma de una posición más liberal y la decisión de formar parte de la Comunidad Teológica de México, con apoyo de la Junta Bautista del norte, provocó su expulsión de la Convención Nacional Bautista, situación que coadyuvo en la consolidación de la Iglesia Bautista Shalom.

### ***Iglesia Bautista Shalom***

Con el surgimiento de la iglesia Bautista Shalom en junio de 1998 como iglesia independiente de la Convención, y retomando el principio del sacerdocio universal para todos los creyentes, se reconsidera la posibilidad de la ordenación femenina. Cabe mencionar que esta consideración solo es en esta Iglesia y no en todas las comunidades bautistas como se comprende con la siguiente narración.

*Casi desde un principio en que se formaron los seminarios, las mujeres pudieron tener acceso al seminario pero no a tener el grado de Teología sino podían tener el grado de Educación Cristiana o como cuando yo estudié Teología, ya las mujeres podían estudiar la licenciatura pero en Educación Cristiana y no la licenciatura en Teología; y podían estudiar música, por supuesto, hasta alcanzar el grado máximo que el seminario ofrecía pero no en Teología, incluso había un título, ahí, ridículo que daban a ciertas mujeres que era el título de Esposas de Pastor (Pastor Bautista).*

La autonomía que los guían y con la que pueden establecerse de acuerdo a los principios religiosos y teológicos como iglesias locales, es lo que permite el surgimiento de una nueva comunidad.

*Uno de los valores fundamentales es que sí creíamos en el sacerdocio universal de todos los creyentes, sí creíamos que los dones y los ministerios no los daba la tradición si no los daba el Espíritu Santo y creíamos, como dice el apóstol Pablo que en Cristo no hay varón ni mujer, entonces establecimos que en nuestra comunidad, tanto hombres como mujeres, teníamos los mismos Derechos y las mismas responsabilidades, que no había ningún cargo que fuera exclusivo de varones o fuera exclusivo de mujeres sino que*

*cualquier cargo podría ejercerlo cualquier Hermano o Hermana, porque esto no dependía de que si era hombre o mujer, dependía del ministerio y del don que Dios le había dado, entonces, pues desde un principio establecimos que éramos una comunidad de iguales (Pastor Bautista).*

La consolidación de la Iglesia Bautista Shalom tuvo como parte de su construcción la ordenación de la primera mujer ordenada como Pastora de esta denominación en México y con ello también el distanciamiento con otras iglesias, como las iglesias bautistas de Nuevo León, afiliadas a la Convención Nacional Bautista quienes a partir de estos acontecimientos promovieron que en sus estatutos se estableciera que cualquier iglesia que ordenara a una mujer sería expulsada de su organización.

### *5.1.2 Iglesia Luterana Mexicana*

#### *Seminario de Augsburgo*

La iglesia Luterana Mexicana se compone de once congregaciones y tiene un Consejo Directivo compuesto por un presidente, secretario y tesorero. Se definen como congregacionarios, es decir, que tienen relativa autonomía en la toma de decisiones, ya que estas iglesias pueden surgir desde la congregación local sin que esto tenga una afectación directa en la organización nacional.

En 1964 se fundó el seminario de Augsburgo de la Iglesia Luterana Mexicana en la ciudad de México, lugar que en 2009 ordenó a las primeras pastoras luteranas en México.

Anteriormente, la Iglesia Luterana Mexicana ya contaba con el ministerio ordenado de Diaconisas para las mujeres. Estas mujeres como comenta el pastor que fue entrevistado, ya realizaban funciones de pastorado, predicaban, acompañaban enfermos, podían bautizar e incluso dar la comunión. Esto planteó ante la Mesa Directiva la posibilidad de ordenar con el cargo de pastora a mujeres que tuviesen terminados los estudios de licenciatura en teología, requisito que también está establecido para los varones dentro de esta Iglesia.

En el momento en que se hace esta propuesta había tres mujeres terminando la licenciatura por lo que después de presentados su trabajos de titulación fueron ordenadas como pastoras.

*Créeme que yo creo que no se pensó cuando aceptaron mujeres en el seminario, no se pensó que iba a llegar un momento en que terminarían [...] más que como una decisión democrática, fue una decisión dada por las circunstancias, [la entrada al seminario y el término de sus estudios] era como darle validez a aceptarlas...ya se había abierto esa posibilidad (Pastor Luterano)*

En el proceso hubo algunas voces dentro de la iglesia en contra de la ordenación de las mujeres, no se trató de una decisión colegiada, ni democrática; la independencia de la congregación local fue la que permitió que se llevaran a cabo.

La Iglesia Luterana Mexicana pertenece a la Federación Luterana Mundial, organismo que tiene presencia en diferentes países y que respecto a este tema tiene un documento llamado Política de la FLM para la justicia Género (2014), que es una muestra de los avances que otras iglesias a diferencia del catolicísimo imperante en nuestro país, tienen respecto a esto y que es reflejado en la participación de las mujeres y los hombres que conforman esta institución frente a otras iglesias, como por ejemplo, lo que se mencionó anteriormente respecto al trabajo de las pastoras luteranas al sur de Brasil.

Los fragmentos del documento mencionado muestran un posicionamiento claro respecto a la igualdad de género a través del reconocimiento en liderazgo, puestos ministeriales y cuotas dentro de esta institución; además de incluir también con una propuesta metodológica para su de ejecución. Es un texto que ente otras cosas también asume la desigualdad como una situación que afecta no solo a las mujeres sino a toda la iglesia como institución.

En el núcleo de cómo la comunión se entiende a sí misma se encuentra el llamado bíblico a defender la justicia. La gracia de Dios nos hace libres, nos reúne en Cristo y nos faculta para vivir y trabajar juntos por la justicia, la paz y la reconciliación [...].

La FLM se ha comprometido con la inclusión y la participación total y equitativa de las mujeres y los hombres en la vida de la iglesia y la sociedad, así como en sus procesos de toma de decisiones, acciones y programas [...] (p.1).

La colaboración plena igualitaria entre las mujeres y los hombres es posible, al igual que lo es la eliminación de los estereotipos de género que subordinan sobre todo a las mujeres, pero también a los hombres, y violan la integridad y la dignidad que Dios les ha dado. Mientras la comunión sigue su camino de fe y esperanza, el Espíritu Santo nos libera para interpretar los textos bíblicos de maneras que dan y afirman la vida [...] (p.5).

La Asamblea, el Consejo, la Mesa de la FLM, así como todos los otros comités y grupos de trabajo especiales, incluidos los de todos los niveles regionales, estarán integrados como mínimo por el 40% de mujeres y el 40% de hombres. Se respetará esta cuota igualmente entre los/as representantes jóvenes [...].

Instamos a la Asamblea a que exhorte a las iglesias miembro a renovar su compromiso de aplicar de forma auténtica, práctica y eficaz las políticas y decisiones de la FLM relativas a la plena participación de las mujeres en la vida de la iglesia –y en la Comunión de la FLM–, así como en la sociedad [...].

Instamos a las iglesias miembro a que establezcan normativas y políticas reguladoras apropiadas que permitan y garanticen que las mujeres ocupen cargos de liderazgo, como ordenadas y laicas, y que les ofrezcan oportunidades de proseguir su formación teológica. A las iglesias que no ordenan mujeres, les pedimos que consideren en actitud de oración el efecto que tienen la inacción y el rechazo por el hecho de ser mujeres en todas aquellas a quienes se priva de ejercer la vocación que han recibido de Dios. El dolor de la exclusión y la pérdida de los dones recibidos de Dios son una experiencia vivida por toda la iglesia. (p.6)

Sin embargo, aunque no podemos negar la importancia que un posicionamiento y un llamado a la inclusión y a la igualdad como este tienen, como lo menciona el propio documento en la construcción de justicia, tampoco podemos dejar de lado que el haber sido pronunciado no es garantía de su cumplimiento, lo que posiblemente sea la clave para entender porque en México la participación no se da de la misma manera.

El cambio entonces requiere tanto del movimiento hacia la igualdad de parte de las instituciones cuanto de las personas que componen las congregaciones y sus contextos socioculturales y religiosos.

*Lo primero que hay que hacer es cambiar las conciencias de las personas... de nada sirve que tengamos mujeres Ordenadas si no hemos cambiado la mentalidad de la mayoría de las Congregaciones porque no las van a respetar...la Congregación por ejemplo, tiene la responsabilidad de sostener al Pastor, obviamente esto es imposible por la situación que hoy vivimos, porque son Congregaciones pequeñas, porque todo mundo tiene problemas económicos pero bueno, por lo menos tienen la responsabilidad de dar una parte de la manutención y permiten que la otra parte la consiga el Pastor trabajando, pero con las mujeres no se siente esa responsabilidad, mucho menos si están casadas, cuando el trabajo que hacen es igual al de un hombre pero entonces las Congregaciones no se sienten tan responsables (Pastor Luterano).*

### 5.1.3 Iglesia Metodista De México

Actualmente en México de acuerdo a las cifras oficiales del Censo de Población y Vivienda (INEGI, 2010) existen 25,370 metodistas en nuestro país.

Esta Iglesia se diferencia de otras por su estructura organizativa, a continuación se detallan varios aspectos de dicha organización que resultan relevantes desde el punto de vista de los derechos laborales mismos que tienen fuertes implicaciones en la vida de quienes pertenecen a esta institución incluidas las mujeres.

Las primeras sociedades metodistas en México fueron conformadas en los asentamientos de colonos estadounidenses y se establecieron en 1815, una época en la que estaba prohibido el trabajo religioso que no fuera católico dentro de nuestro país. Las leyes mexicanas prohibieron el establecimiento de otras iglesias hasta la promulgación de las Leyes de Reforma (Iglesia Metodista de México, 2014).

Los primeros lugares donde se establecieron los metodistas en México e instauraron congregaciones, iglesias y escuelas, fueron Puebla, Pachuca, Orizaba, Querétaro, Guanajuato y Oaxaca. Durante varios años la Iglesia metodista estuvo tutelada por el

Metodismo norteamericano y fue hasta 1930 que se establece su autonomía (Iglesia Metodista de México, 2014).

La Iglesia Metodista desde los años 90s está organizada en seis Conferencias (Noroeste, Norcentral, Oriental, Septentrional, México y Sureste) en cada una de ellas hay un obispo a cargo y un superintendente de los distritos que pertenecen a cada Conferencia.

*Los gobiernos son: tenemos un gabinete nacional, gabinetes conferenciales que son seis y también hay gabinetes distritales que son que cada región pequeña el Superintendente preside, ministra y visita esas iglesias. Después cada iglesia local tiene una junta de administradores que es la que coordinar los trabajos en el ámbito de la iglesia local (Obispo Metodista).*

El documento rector de la Iglesia Metodista es la Disciplina, texto en el que entre otras cosas se encuentran lineamientos como: los años de servicio y la formación académica que acompaña a los cargos desempeñados.

Dentro de esta iglesia que desde 1930 tiene la figura de obispo como un cargo no vitalicio ha habido hasta el año 2010, alrededor de 33 obispos y algunos de ellos han repetido el cargo en más de una ocasión. En este mismo periodo destaca la única mujer que ha ocupado el cargo de obispa en esta Iglesia, la Presbítera Graciela Álvarez Delgado que fue obispa en 1994 y 1998 (Iglesia Metodista de México, 2014).

Esto se traduce de la siguiente manera: es requisito tener estudios de bachillerato y licenciatura; son cuatro años de estudio en el seminario para obtener la licenciatura en teología, después se cumple un periodo de prueba de cuatro años, que puede iniciarse desde el seminario, para obtener órdenes ministeriales y con ello el cargo de Presbítero intinerante, que en 10 años más puede llegar al cargo de obispo (Iglesia Metodista de México, 2014).

*Las funciones pueden ser primero antes que nada Pastor de una iglesia local, puede ser Maestro en el Seminario, puede ser Superintendente de Distrito, también para ser Superintendente de Distrito son cuatro años como Presbítero de la iglesia, cuatro años y ya es uno elegible. Entonces también ahí son ocho años o pueden ser ocho años, hay*

*quien se los lleva cuatro y cuatro, y entonces más cuatro que ya tuvo son doce (Obispo Metodista).*

La iglesia Metodista es la única en la que se encontraron datos que de manera muy clara establecen las condiciones laborales de quienes la integran y tiene un cargo. La organización contempla pastores de tiempo completo con un día de descanso; pastores de tiempo parcial, quienes trabajan 3 días de manera efectiva y tienen un trabajo secular; presbíteros intinerantes o localizados (cuando los intinerantes se establecen en una región) cuya formación en la mayoría de los casos es el bachillerato secular.

Respecto a la ordenación de las mujeres, a partir de los años setentas se realizaron las primeras ordenaciones en México; primero como Diaconisas y después de algunos cambios el nombramiento se nombraron Presbíteras Locales e intinerantes, posteriormente hubo superintendentes y fue una de ellas quien llegó al cargo de obispa.

*Tenemos Pastoras Superintendentes, aquí tenemos una en la conferencia de Baja California y Sonora hay dos Superintendentes, en la de Puebla ha habido Superintendentes mujeres también, en la zona centro del país de Jalisco al norte de Veracruz también hay varias mujeres, creo, que son dos o tres mujeres las que se están (Obispo Metodista).*

Las normatividades al igual que las condiciones de trabajo se aplican formalmente de manera igual a hombres y mujeres, de acuerdo a tabuladores de sueldo y regímenes laborales. En esta iglesia cada pastor o pastora tiene su iglesia y cuando existe una pareja en que ambos son pastores, se busca que sus iglesias queden próximas, pero no se unifican debido al vínculo matrimonial.

El sueldo de las y los pastores se establece de acuerdo al tiempo de trabajo pastoral y cuentan con seguridad social, vacaciones y jubilación, una vez que son parte de la iglesia. La iglesia y la congregación asumen los gastos de casa y de los servicios del o la pastora.

*A nivel nacional tenemos organizaciones en tres áreas básicas de la iglesia: el área de testimonio que es afianzar y es secular ahí entra la acción social grande o pequeña, en*

*relación social; el área de desarrollo cristiano que tiene que ver con educación, la educación bíblica, el desarrollo de capillas infantiles, capillas juveniles va dentro del área de desarrollo, elaboración de materiales también le corresponde al área de desarrollo cristiano; y el área de administración y finanzas; con el área de administración y finanzas es a donde aquí hemos logrado establecer un tabulador mínimo con el consenso de toda la Asamblea, cada año tenemos una Asamblea las seis conferencias en su región a donde se tomen decisiones económicas, es como se logra esto. El Seguro Social lo logró un obispo..., entonces son Hermanos empresarios que comenzaron asegurar a los Pastores con el salario mínimo, después se logró que el Seguro reconociera la figura de nosotros como Pastores de la iglesia y hubo un poco más de libertad en asegurarnos, pero la oportunidad que se tuvo también es de asegurarnos con el salario mínimo; para esto, como norma, también había de lo que nos pagaban dar el diezmo a la iglesia pero también dar un diezmo para el fondo de jubilación, entonces por años así se trabajó. Después vienen cambios, tanto en el Seguro Social, cambios sociales, cambios fiscales y vamos caminando en ese crecimiento y en ese también aprovechar las prestaciones, aprovechar las oportunidades; y entonces como Iglesia Metodista alcanzamos vacaciones, alcanzamos aguinaldo, de una manera oficial, porque sí, siempre hay bendición, decimos siempre hay bendición, nuestra bendición en algún momento rebasaba algunos esquemas de casi siempre el aguinaldo era un mes de salario para... seguimos en esa misma dinámica pero ahora hay que pagar impuestos, ahora hay que entrar en esa línea. Había vacaciones pero no había prima vacacional, ahora tenemos vacaciones y también hay una pequeña prima vacacional, también por la situación de las leyes, cuando llega un administrador que dice vamos conforme a la ley, así se va a tratar pero también hay una normatividad que hemos logrado en el consenso de iglesia, de vacaciones tenemos dos periodos de quince días al año pero solamente se nos pagan quince días para todos parejo, gracias a Dios (Obispo Metodista).*

Lo anterior nos muestra el grado de organización de esta iglesia y las condiciones laborales de quienes pertenecen a ella, esto hace una profunda diferencia en cuanto a la formalidad institucional del trabajo pastoral frente a otras denominaciones. No necesariamente esto puede ser leído como una igualdad laboral manifiesta, puesto que dentro de la iglesia Metodista aún el número de mujeres que participan en cargos jerárquicos a diferencia de quienes conforman la Femenil de la misma iglesia aún es reducido y contrastante. Sin embargo, es probable que el establecimiento de

condiciones laborales y tabuladores de sueldo sea un elemento que contribuye a disminuir la brecha de las desigualdades debido al género al menos en el plano laboral y económico.

#### *5.1.4 Iglesia Presbiteriana*

La Iglesia Presbiteriana en México es la que cuenta con mayor número de creyentes dentro de las iglesias históricas, de acuerdo a los datos estadísticos del censo antes mencionado, con un total de 437,690 personas adscritas a esta denominación.

En la Iglesia Presbiteriana el organismo central es la Asamblea General, la cual está conformada por presbiterios regionales en su mayoría y otros ideológicos como lo son los del Distrito Federal. Actualmente hay alrededor de sesenta presbiterios; estos no tienen presencia en todo el país, sobre todo en el occidente. Es en el sur del país donde la presencia presbiteriana es más notable (Chiapas, Tabasco, Yucatán, Campeche y Veracruz). La representación de esta iglesia es masculina y de manera oficial la Asamblea General no incorpora a las mujeres en su estructura. La exclusión de las mujeres está claramente estipulada en la Constitución de la iglesia, documento que rige a la iglesia y donde se establece que los ministerios solo les corresponden a los varones.

La participación de las mujeres está limitada a las Sociedades Femeniles, en cada presbiterio hay una Sociedad Femenil, por lo tanto en México existen alrededor de sesenta o setenta Organizaciones Femeniles Regionales. Todas estas organizaciones tienen una representante oficial ante la Asamblea General, quien es la única mujer contemplada de manera formal en la estructura. En la Asamblea esta representante tiene voz pero no voto, no participa en las decisiones de la iglesia; es citada y convocada como parte de la Unión Nacional de Sociedades Femeniles y se le asigna un consejero varón que supervise sus actividades.

*Las tareas principales se concentran en las tareas educativas, promoción de valores, promoción de la familia, promoción del matrimonio, su tarea es Misionera también. La*

*Unión Nacional, ésta, de la que le hablo, tiene a su cargo la Escuela Bíblica Central de Misionera, o sea su tarea, vamos a decir, tradicional; sí es una labor de animación también, claro, y su tarea en ese sentido estará permitida siempre en la medida en que no pidan más Derechos de los que se les han otorgado. (Pastor Presbiteriano)*

En esta iglesia, las iglesias locales son las encargadas del sostenimiento de la iglesia y del pastor. Los únicos funcionarios que reciben un sueldo son los miembros de la Asamblea General que trabajan tiempo completo durante cuatro años.

### *Iglesia Presbiteriana Reformada*

En los años sesentas llegan a México las ideas de la Teología Reformada y los esfuerzos ecuménicos y con ello la reflexión sobre los derechos de las personas, la reivindicación de las minorías dentro y fuera de la iglesia.

La discusión por la ordenación de las mujeres se dio en tres momentos, en los años setenta, noventa y dos mil; en el último Concilio Teológico de la Iglesia Nacional Presbiteriana de México en Xonacatlán en 2011 fue la última vez que se discutió acerca del tema, advirtiéndose que sería la última vez que se abordaría. Esto provocó la salida de los pastores que estaban a favor y de la única pastora que participó de manera abierta en la defensa de la ordenación. La consecuencia fue un juicio frente a un tribunal eclesiástico que decidió excomulgar a los pastores y boletinarlos al igual que a todas las personas que promovieran esto, impidiéndoles el trabajo dentro de la estructura nacional. Así es como surge la Iglesia Presbiteriana Reformada.

Los argumentos teológicos de la Iglesia Presbiteriana Reformada para la ordenación femenina son:

*Dios crea en circunstancias de igualdad a hombres y mujeres, a la imagen de Dios en el ser humano, la imagen de Dios no está sólo en el nombre, evidentemente, digo eso es una cosa obvia pero como tal esa doctrina tiene que ser como desdoblada y traducida a los diferentes espacios en los que la fe le permite o le ilumina a la gente para su desarrollo eclesiástico... Y la más importante, es la del sacerdocio universal de los creyentes, es un elemento Teológico muy relevante porque ante ese postulado la respuesta que puedan*

*dar únicamente, estarán en términos de defensas de privilegios ancestrales y por supuesto de la defensa del patriarcado enquistado y acomodado en la estructura; pero también porque dicen estos señores de que cultura mexicana jamás podrá soportar que haya mujeres predicando (Pastor Presbiteriano).*

Se trata de una nueva asociación religiosa recién constituida a partir de la expulsión de los pastores en cuya organización están participando mujeres en cargos como Ancianas y Pastoras. En el año 2012 fueron ordenadas las primeras dos pastoras de esta denominación.

#### *5.1.5 Iglesia Católica*

Según el INEGI (2010) por cada 100 creyentes 92 son católicos, esto da un total de 92,924, 489 personas que se adscriben a la religión católica que ha permeado la tradición religiosa en este país.

Tal vez se trate de la institución eclesial más difícil de caracterizar dado su tamaño, hegemonía y el gran número de organizaciones religiosas-eclesiales que la componen de manera global, como una sola entidad. A diferencia de las iglesias anteriormente descritas, su estructura piramidal y global no deja lugar a cambios dentro de la jerarquía o a la autonomía de sus congregaciones, además de ser una de las instituciones más antiguas y cuya estructura patriarcal ha sido una piedra fundamental en estructuración de la desigualdad de género y de la naturalización de dicha desigualdad.

La máxima autoridad de la Iglesia Católica Romana es el Papa y de ahí se derivan una serie de puestos jerárquicos correspondientes a una estructura piramidal.

De acuerdo a los documentos oficiales del Episcopado Mexicano (2014) en nuestro país el representante del Papa es el Nuncio Apostólico; cuenta con una institución de carácter permanente compuesta por los obispos llamada Conferencia Episcopal y se organiza en Diócesis que a su vez están compuestas de parroquias. Se autoerige como iglesia universal.

La única Iglesia de Cristo se hace presente en las *iglesias particulares*, confiadas a la guía de un Obispo, quien es principio y fundamento visible de la unidad en esa Iglesia particular, en comunión con el Papa, quien, como sucesor de Pedro, es principio y fundamento perpetuo y visible de la unidad de la Iglesia universal. El *Nuncio Apostólico* representa al Papa ante las Iglesias particulares de una nación y ante las Autoridades del Estado (CEM, 2014).

La Iglesia Católica Romana se distingue de otras por negar de manera tajante la posibilidad de la ordenación de las mujeres al ministerio religioso. De acuerdo a su documento *inter insigniores* de la Sagrada Congregación Para la Doctrina de la Fe acerca de la Cuestión de la Admisión de las Mujeres al Sacerdocio Ministerial, aunque da inicio al documento reconociendo la importancia de la igualdad y la no discriminación, conforme va avanzando el mismo, los argumentos al respecto como explica Maria José Arana (1994) en tu texto *Escritura y Tradición: aclaraciones fundamentales*; el argumento principal es una cuestión simbólica “*la Tradición y el argumento bíblico, es decir, la ausencia de las mujeres entre los Doce y en la Última Cena*”.

Del mismo modo el Concilio Vaticano II, en la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*, al enumerar las formas de discriminación que afectan a los derechos fundamentales de la persona y que deben ser superadas y eliminadas por ser contrarias al plan de Dios, indica en primer lugar la discriminación por razón del sexo. La igualdad de las personas que de ahí se desprende tiende a la construcción de un mundo no completamente uniforme, sino armónico y unido, contando con que hombres y mujeres aporten sus propias dotes y su dinamismo, como exponía recientemente el Papa Pablo VI.

Se dice a veces o se escribe en libros y revistas que hay mujeres que sienten vocación sacerdotal. Tal atracción, por muy noble y comprensible que sea, no constituye todavía una vocación. En efecto, esta no puede ser reducida a un simple atractivo personal, que puede ser meramente subjetivo. Dado que el sacerdocio es un ministerio particular confiado al cuidado y control de la Iglesia, es indispensable la autenticación por parte de la Iglesia.

Sin embargo no hay que olvidar que el sacerdocio no forma parte de los derechos de la persona, sino que depende del misterio de Cristo y de la Iglesia. El sacerdocio no puede convertirse en término de una promoción social.

Lo que hemos de hacer es meditar mejor acerca de la verdadera naturaleza de esta igualdad de los bautizados, que es una de las grandes afirmaciones del cristianismo: igualdad no significa identidad dentro de la Iglesia, que es un cuerpo diferenciado en el que cada uno tiene su función; los papeles son diversos y no deben ser confundidos, no dan pie a superioridad de unos sobre otros ni ofrecen pretexto para la envidia: el único carisma superior que debe ser apetecido es la caridad (cfr. *1 Cor.* 12-13). Los más grandes en el reino de los cielos no son los ministros sino los santos (Sagrada Congregación Para la Doctrina de la Fe, 1976).

Lo anterior muestra claramente la postura de esta institución, que considera la participación de las mujeres no como un derecho sino como un servicio que debe ser autorizado y legitimado por la institución eclesial, es decir, se trata de pertenecer al cuerpo de especialistas y poseedores del capital religioso. Incluso explica como la igualdad no se refiere a identidad dentro de la iglesia, sino al cumplimiento de diferentes funciones donde cada integrante tiene un papel diverso. Y califica el interés de las mujeres por ingresar a este ámbito como un atractivo personal o pretencioso de superioridad.

El ministerio de las mujeres dentro de esta iglesia corresponde a las religiosas consagradas, es decir, a aquellas mujeres que pertenecen a alguna congregación religiosa que se rige por un carisma y que han hecho votos de castidad, obediencia y pobreza como parte de su compromiso religioso.

Con esta contextualización acerca de las iglesias a las que las mujeres entrevistadas pertenecen, podemos darnos una idea respecto los lugares reales y simbólicos desde los que ellas participan y trabajan, además de quienes son sus aliados y aliadas, así como la diversidad de los obstáculos que enfrentan para ejercer su ministerio religioso.

A continuación se muestran los resultados de la investigación realizada acerca de los ministerios religiosos ordenados y consagrados de las mujeres en cuatro apartados:

1) El origen del llamado a la vida religiosa, que da cuenta de la manera como estas mujeres se incorporaron al ministerio religioso ordenado y consagrado; 2) sus trayectorias ministeriales y con ello el proceso seguido para lograr ejercer su ministerio; 3) la paridad de participación como elemento de justicia dentro del trabajo pastoral; y por último, 4) sus propias construcciones, como la forma en que ellas construyen igualdad dentro de este campo.

## **5.2 El origen del llamado a la vida religiosa: herencias confesionales, pastorados por extensión y la opción.**

En la mayoría de los casos, las entrevistadas que pertenecen a Iglesias Cristianas Históricas mencionan haber identificado desde muy jóvenes su vocación religiosa, sin embargo, también en casi todas ellas la idea de ser pastoras no estaba claramente definida, lo anterior debido a, que en un inicio eso no se concebía como un lugar al que pudieran tener acceso las mujeres.

El trabajo religioso a través de otros nombramientos o posiciones dentro de la iglesia estaba considerado desde muy jóvenes, sobre todo en aquellas que pertenecían a familias de tradición cristiana, como lo es el trabajo misionero, la participación en las escuelas dominicales y la asistencia en los cultos, más no así el nombramiento pastoral sobre todo en el caso de las mujeres entrevistadas que tienen mayor edad.

Las pastoras más jóvenes ya pudieron vislumbrar como una posibilidad, la idea de la ordenación. Incluso en la actualidad la inserción de las mujeres en los diferentes seminarios de formación cristiana ha favorecido que las estudiantes que inician su formación contemplen la posibilidad de un pastorado al término de esta. Esto no así para las mujeres católicas, pues los seminarios no consideran la ordenación de las mujeres al sacerdocio.

De cualquier manera tanto en las mujeres más jóvenes como en las de mayor edad, la pertenencia a familias que habían sido cristianas desde varias generaciones, anteriores a ellas, fue un factor determinante en el acercamiento al trabajo pastoral. Ser hijas, nietas, hermanas o esposas de pastores fue lo que las acercó al trabajo y a la vida pastoral que después en conjunto con la vocación, la reflexión o bien las circunstancias de proximidad las llevo a buscar el pastorado.

Estas extensiones del trabajo pastoral que no incluían el reconocimiento ni la ordenación, en la mayoría de los casos a través de la relación de parentesco con un varón; en ninguna de las experiencias narradas la presencia de otras mujeres en papeles protagónicos fue un hecho que desencadenara la búsqueda de un pastorado

reconocido, es decir, no existía al menos en las narraciones la presencia de otras mujeres con cargos protagónicos que fueran una herencia o un parteaguas para la búsqueda de la ordenación. Estas mujeres, que inician con pastorados legitimados por sus iglesias o por sus comunidades de fe, son en su mayoría las pioneras en este cargo en nuestro país. En algunas iglesias como la Metodista, la ordenación de las mujeres y la obtención de cargos como el obispado se han dado desde hace ya varios años, pero en el resto de las iglesias a las que pertenecen las mujeres entrevistadas son ellas de las primeras o incluso las únicas ordenadas.

Esta situación da cuenta de la estructura patriarcal de las iglesias en general y en nuestro país de manera particular, y la jerarquización de los pastorados a partir de una organización patrilineal que deja en un primer momento a las mujeres fuera de los cargos más importantes pero que también como es el caso de las entrevistadas, favoreció el conocimiento, la formación o la búsqueda de un pastorado aun cuando éste estuviese mediado por la relación de parentesco con un varón.

### *5.2.1 Esposas del pastor: el matrimonio como hecho desencadenante*

Para cuatro de las Pastoras casadas el matrimonio con un Pastor fue uno de los factores desencadenantes en el surgimiento de su búsqueda por un pastorado. Aunque algunas de las Pastoras mencionan haber sentido la vocación o llamado al servicio pastoral desde antes de sus matrimonios, incluso siendo esto, lo que las motivó a realizar estudios bíblicos o teológicos de manera formal, dentro de los seminarios pertenecientes a cada iglesia, fue en un inicio el vínculo matrimonial el que las acercó a las labores pastorales de una manera más directa.

*Mi experiencia como Pastora, creo que ha sido de muchos años atrás, desde muy joven, sin ser muy consciente de que era mi vocación; es decir, porque en la Iglesia Bautista pues no se acostumbraba que las mujeres nos dijéramos Pastoras...sí digamos, trabajo misionero, hacía todo un trabajo con una vocación Pastoral, sin embargo, muy joven yo no era consciente de que aspiraría a ser Pastora, como soy hora (Pastora Bautista, 58 años).*

La realización de labores que son parte de las funciones del pastorado, aun cuando en muchas ocasiones fueron realizadas como una extensión del trabajo de sus esposos, fue algo que las colocó en una posición de cierto reconocimiento práctico como personas capaces de ejercer esta labor. Para algunas de ellas, el término de sus estudios teológicos formales así como la reflexión acerca del papel que estaban desempeñando de manera práctica y cotidiana, pero no por ello reconocido formalmente al interior de sus iglesias y de sus congregaciones, fue un factor decisivo para buscar la ordenación formal y la legitimidad de su trabajo a través del nombramiento.

Hasta hace algunos años en iglesias como la Bautista existía el nombramiento de “Esposa de Pastor”, título que se adquiría después de realizar algunos estudios formativos pero que desde el mismo nombramiento podemos ver está determinado por su relación de pareja y estado civil.

*Yo creo que mi trabajo pastoral como líder espiritual de una iglesia, fue mucho a partir de mi relación con mi esposo, ya como matrimonio. Yo empecé a predicar, a asumir responsabilidades que usualmente una esposa de un Pastor no hace.*

*Desde hace como unos treinta y cinco años, había una vocación, sin ser muy consciente porque en mi confesión religiosa las mujeres no se asumían, o sea no se llamaban Pastoras, entonces yo podía hacer muchas cosas pero no era Pastora, creo que mi consciencia de que sí podía ser Pastora fue en esa etapa de mi vida, ya en la relación con mi compañero (Pastora Bautista, 58 años).*

### *5.2.2 Hijas del pastor: ascendencia y descendencia religiosa*

Tanto en las narraciones de las mujeres que son Pastoras, como en las de otras mujeres que pertenecen a las congregaciones y que realizan algún cargo como el diaconato, otras funciones de asistencia o que son parte de los grupos de mujeres dedicados al apoyo comunitario, refieren como un aspecto importante de sus vínculos con sus iglesias, el haber pertenecido a éstas desde muy jóvenes, durante la adolescencia; hubo también quienes se vincularon a una mayor edad pero, en su mayoría, destacan la importancia de haber pertenecido a familias que “desde siempre”

fueron parte de sus denominaciones, motivo por el cual desde su nacimiento o primera infancia fueron parte de estas instituciones eclesiales.

*Nací en un lugar cristiano, evangélico pues. Pues mis raíces son bastante, bastantes profundas en eso... desde pequeña, y tengo mis raíces bien, bien profundas” (Pastora Presbiteriana, 52 años).*

En casos como el siguiente, la tradición religiosa familiar incluso provenía de varias generaciones atrás, por lo que se trata de mujeres que nacieron y crecieron dentro de un ámbito religioso y/o eclesial y que han vivido cada uno de los eventos importantes de su vida (bautizos, matrimonios, enfermedades, pérdidas y todo tipo de celebraciones religiosas y sociales) en una estrecha relación con sus iglesias.

*Yo nací en un lugar Metodista, tanto mi familia paterna como materna son metodistas, mi papá era Pastor de la Iglesia Metodista cuando yo nací y el papá de mi mamá también era Pastor en la Iglesia Metodista entonces digamos que ese fue mi crecimiento dentro de la iglesia, como hija de Pastor (Pastora Ecuménica, 56 años).*

Esta pertenencia que las mantuvo inmersas en un habitus religioso naturalizado difícilmente proveyó, inicialmente, de una conciencia acerca de las desigualdades producidas por el género, las diferencias fueron entendidas como parte de un orden establecido, no solo socialmente, sino también, por una tradición religiosa que justificaba la desigualdad y la diferencia, desde argumentos mucha veces divinos.

*Nunca, nunca se dijo: las mujeres no pueden, pero tampoco había una motivación o que te alentarán a ser Pastora, no, lo máximo que tú podías aspirar era ser maestra de Escuela Dominical, punto, no había otra cosa (Pastora Luterana, 46 años).*

### *5.2.3 Familias pastorales: la extensión del capital religioso*

La esposa del pastor es una de las extensiones del capital religioso del pastor varón, pero en la mayoría de los casos, esta extensión del capital religioso no solo incluye a las mujeres como esposas, sino a toda la familia, formando así *familias pastorales* en las que cada una y uno de sus integrantes adquiere responsabilidades que contribuyen al mantenimiento del pastorado del varón que ha sido designado

responsable de esa comunidad religiosa. Labores como consejería, atendimento de personas en situaciones de crisis, desvalía o desamparo, administración de dispensarios, asistencia de cuidado a enfermos y formación de niñas y niños, son algunas de las actividades que se distribuyen en la familia. Esta distribución permite que las mujeres de estas familias desde muy jóvenes estén totalmente integradas al trabajo pastoral.

*Nunca pensé en ser Pastora ni antes ni después. La verdad es que la función pastoral en el esquema de la Iglesia Metodista, es familiar, o sea no es el Pastor, contratan a un Pastor para una iglesia, la esposa tienen tiene funciones, los hijos tienen funciones y ahí participa todo el mundo. Generalmente hay casas pastorales junto a la iglesia, entonces estás ahí y vives, y es un trabajo permanente. Hermanos y hermanas que entran y salen, que vienen y te piden, que quieren...*

*Por ejemplo, en Monterrey había un dispensario y un comedor, entonces llegaba la gente... indigentes que necesitaban un medicamento, llegaban con la receta y pues entonces, tocaban a las seis de la tarde y las que estaban eran las hijas del Pastor, entonces ya íbamos, buscábamos en el dispensario, entregábamos la medicina que decía la receta, o entregamos comida si pasaban a pedir comida, ese tipo de funciones que ya teníamos en la iglesia. Pero yo siempre de todos, de entre mis hermanos y mi mamá misma, que después de ser hija de Pastor, se casó con un Pastor pero no quería saber nada de esta parte, de ser esta extensión del Pastor, entonces, mucho la ausencia de mi mamá en ese aspecto porque venía muy harta de su experiencia infantil, yo suplí mucho esa parte, yo soy la hija mayor, entonces yo entré mucho al acompañar a mi papá a las misiones, a acompañar a mi papá a la presentación del coro o fuera de la ciudad donde estábamos, todo eso lo fui haciendo, me fui involucrando mucho con mi papá en esa parte, y sí llegué... sobre todo en el último cargo pastoral que tuvo que fue en Monterrey, llegué a ser líder de la Liga de Intermedios. (Pastora Ecuménica, 56 años)*

Este acercamiento al pastorado desde jóvenes, está siendo de alguna manera modificado en las generaciones siguientes, pues aparentemente las hijas e hijos de estas mujeres aunque también vinculadas y vinculados al trabajo pastoral de sus madres y padres desde muy pequeñas o jóvenes, y con ello a la familia pastoral, están en la posibilidad de optar por participar o no.

*Somos una familia pastoral... sí, también mis hijas, nos reclaman porque dicen también tendrían que tener su sueldo (sonríe). Mis hijas son así...lo que hacen, lo hacen con alegría y con libertad. Mi esposo y yo hemos cuidado mucho el que no las obliguen a hacer cosas que no quieran o porque son las hijas de la Pastora.*

*Cuando me ordenaron Pastora les preguntaron a mis hijas ¿tú también vas a ser Pastora? Y yo tuve que decir, a ver, no, están estudiando otra cosa, su vocación es de servicio y su fe la expresan de una manera o de otra; o sea, ninguna es Pastora, una es arqueóloga y otra es politóloga, pero creo que tienen un corazón pastoral sí, definitivamente sí, o sea sí lo tienen cada quien a su estilo, en su manera de expresarse. O sea, en ese sentido somos una familia pastoral, pero yo aprecio que las aprecien también a ellas en la iglesia y que, pues que las amen y que las quieran, o sea hemos tratado de cuidar su corazón, porque ser hijos de Pastores no es fácil (Pastora Bautista, 58 años).*

Por otro lado, aun cuando el vínculo continúa siendo muy fuerte se percibe mayor movilidad ya sea en lo que a la carrera profesional se refiere, como muestra la narración anterior, o bien incluso, en cuanto a la apertura a una experiencia religiosa diferente a la de las madres y padres como en el siguiente caso:

*Fíjate que yo no eduqué a mis hijos en ninguna fe, por mi experiencia. Mi hijo, pues su papá fue educado con los Maristas, entonces bueno, sí, claro escucha, escucha la experiencia del papá, escuchan la experiencia de mamá y lo que tuvo que ver con la iglesia, cada uno en su Iglesia en la infancia, pero no como una vivencia propia (Pastora Ecuánica, 56 años).*

#### *5.2.4 Conciencia de reconocimiento que lleva a la búsqueda*

En los momentos iniciales de la formación religiosa dentro de las familias o las comunidades de fe, en la mayoría de los casos, como ya se dijo, las entrevistadas no consideraron la posibilidad de ser ordenadas como pastoras, pues la no ordenación no se ve como algo injusto, sino como parte de un orden establecido, que en muchas ocasiones aparece difuso o encubierto detrás de valores sociales y de carácter religioso que son enaltecidos y que contribuyen a mantener dicho orden de una manera organizada bajo un argumento que suena coherente.

Esto último se aplica también a aspectos como la vocación y el servicio, fuertemente relacionados con la desposesión y el sacrificio y no necesariamente concebidos en relación con el reconocimiento. Muy por el contrario, el menosprecio o la negación del reconocimiento aumenta el valor del sacrificio, elemento que tradicionalmente ha sido atribuido a las mujeres y que, cuando éste no se manifiesta como ejemplo de descentración de sí mismas o de un innecesario reconocimiento, es incluso considerado una promoción social o una búsqueda de poder que no es coherente con la humildad pedida a las mujeres dentro de este campo. Para muestra de ello, el documento citado anteriormente *Inter Insigniores* sobre la Cuestión de la Admisión de las Mujeres al Sacerdocio Ministerial, que aunque es un texto de producción católica, es un argumento que se repite también en otras denominaciones como argumento de exclusión frente a la ordenación de las mujeres. La siguiente narración muestra como este tipo de argumentos de corte tradicionalista y no teológico y/o hermenéutico se extienden a otras denominaciones para evitar la participación de las mujeres desde estos ministerios.

*(Ellos dijeron que) las mujeres no podemos ser ordenadas porque solamente Jesucristo fue varón, solamente tuvo discípulos. En el Antiguo Testamento, cuando dios ordena o instituye el orden de los Levitas con Aarón, los sacerdotes solamente son varones, luego dice: que él y sus descendientes varones serán los levitas, y que los sacerdotes en el oráculo, son solamente varones. Esos fueron los principales argumentos ¡ah! y bueno, algunos pasajes controversiales del Nuevo Testamento... que la mujer debe estar sujeta al varón, que no les permitió hablar en público... todos esos pasajes controversiales del Nuevo Testamento, que aunque nosotros se los dimos bien interpretados y también defendimos el texto desde una exégesis un poco más correcta a nuestro punto de vista, pues no, no sirvió de nada. (Pastora Presbiteriana, 43 años)*

La conciencia de la importancia que tiene el reconocimiento de una vocación surge posteriormente, bien como parte de un *proceso* personal de cuestionamientos, en ocasiones fruto de las injusticias vividas personalmente, o bien, como parte del resultado de la vivencia formativa en un mundo secularizado que las acerca a otras experiencias, en algunos casos de tipo educativo y en otros de tipo político.

*Yo creo que es el tiempo para lidiar con el reconocimiento en un sentido positivo, de saber que la trayectoria o el llamado tuvieron un valor. Significa algo para mí, pero también para la comunidad, para la iglesia...de unidad de la iglesia para el reconocimiento a una vocación, o sea yo siempre he dicho eso, uno tiene que tener el reconocimiento como persona porque todos lo necesitamos, creo que es una satisfacción de decir también lo que yo puedo simbolizar o representar para otras mujeres, entonces creo que esa es la verdadera satisfacción. (Pastora Bautista, 58 años)*

#### 5.2.5 De la extensión a la opción y resignificación del pastorado

El pastorado entonces, aun cuando en un primer momento haya surgido como una extensión de alguna relación de parentesco con un varón, como parte de la estructura familiar o bien como se tratará más adelante, de una propuesta eclesial coyuntural, posteriormente emerge como una decisión personal que debe ser asumida en diferentes niveles de participación y posicionamientos teológicos, eclesiales e incluso políticos. Y aunque *el techo y las fronteras de cristal* parecen ser un elemento que emerge también al interior de este campo como podemos verlo en la siguiente narración, también es posible identificar una conciencia y responsabilidad en la asunción del poder otorgado.

Respecto al ofrecimiento de un pastorado:

*Primero, dije dos, dos veces dije que no, a la tercera dije bueno, mira puede ser; me atrajo desde luego el compromiso de esta parte del empoderamiento de las mujeres, dije es que siempre que nos plantean las cosas, que nos lo plantean los puestos de poder, lo primero es decir no, sobre todo en mi generación, ya ustedes son otra generación, pero en mi generación tendemos mucho a... si en el discurso que las mujeres tomen, vean, pero a la hora que nos proponen los puestos ¡ay, no! es que tengo esto, tengo lo otro... siempre evadiendo esa parte, y dije bueno es una buena oportunidad de ser consecuente con esa parte de que las mujeres, del discurso de que las mujeres debemos estar en las posiciones de poder y tal, sí eso forma un papel importante. (Pastora Ecuménica, 56 años)*

Mabel Burin (2008) hace mención de estas barreras subjetivas, en las que no es posible identificar el *techo de cristal* como un elemento aislado que se hace presente en el momento en que las mujeres detienen su carrera laboral debido a esta “*superficie superior invisible*”; sino como parte de una estructura más compleja que dicha autora incluso sitúa en la infancia temprana de las mujeres y que encuentra refuerzo en otras categorías como el *encuentro con el suelo pegajoso*, *la opción de hierro* y *las fronteras de cristal*. (Burin, 2008)

En su investigación apunta lo siguiente:

Hallé que aquéllas mujeres que se revelaban más tradicionales en el desempeño de la maternidad y del trabajo, y por lo tanto más adheridas a las formas más convencionales del ejercicio de esos roles, también se encontraban con un “suelo pegajoso”<sup>7</sup> (sticky floor) del que era muy difícil despegarse. Estas mujeres debían hacer intensos movimientos psíquicos para sustraer una cantidad significativa de la energía libidinal necesaria para el desempeño de los roles de género femeninos tradicionales como madres, esposas y amas de casa, y destinarla al desarrollo de su carrera laboral.

La opción de hierro define una situación en la cual una persona no puede elegir libremente, sino que debe optar entre dos condiciones opuestas (...) Se les presenta una opción de hierro entre desplegar sus habilidades laborales que les ofrecen altos niveles de satisfacción, o sus necesidades de sostener vínculos familiares con el mismo grado de significación subjetiva (Burin, 2008:77).

El techo de cristal en el caso de las Pastoras ordenadas se hace visible a través de sus narraciones en las tensiones existentes al aceptar el ofrecimiento de la ordenación. Tal como menciona Burin en su investigación, no siempre las mujeres se dan cuenta de la existencia de esta superficie invisible, pero probablemente en el caso de las entrevistadas está estrechamente relacionada con las dudas sobre el ser o no ordenada, la sorpresa de ser elegida por autoridades eclesiales, la justificación

---

<sup>7</sup> Comillas del texto original.

interminable sobre los motivos “válidos moralmente” para aceptar el puesto o la sensación de insuficiencia laboral, que las lleva a tratar de demostrar constantemente que pueden con el doble estándar de trabajo.

*Reconozco que aunque ya empezaba a militar más en las cuestiones de la teología o la Teología Feminista, yo dije no, no, no, no, yo no quiero que me ordenen como un hombre, entonces yo no tenía... no era en primera, consciente, yo no había descubierto sí había otras maneras realmente en que las mujeres podíamos aportar, intuía que sí, pero no sabía cómo. (Pastora Bautista, 58 años)*

Por otro lado, también cabría la posibilidad de que otras barreras subjetivas como la necesidad de optar entre el desempeño y reconocimiento laboral frente a los vínculos familiares, puedan ser experimentadas con menor tensión o no como opuestas, dado que la intersección entre la vida religiosa eclesial-congregacional y la vida familiar y personal están íntimamente relacionadas, con lo que posiblemente la experiencia de ese *piso pegajoso* del que no pueden desprenderse, se viva como un desajuste menor o bien, que con la integración de ambos espacios dentro del mismo campo, su trabajo contribuya al *resquebrajamiento del techo de cristal* en el momento en que logran asumir la decisión y se apropian del espacio.

Lo anterior, no significa en ningún momento que sea un espacio de igualdad en el que las mujeres no tienen que luchar con esta barrera invisible, muy por el contrario, la existencia de estas barreras se torna innegable cuando el trabajo pastoral de las mujeres y sus ordenaciones emergen como excepciones que lograron enfrentar la separación y apartamiento de las instituciones religiosas o transitar a pesar de todos los obstáculos institucionales y culturales para conseguir un lugar dentro de la estructura que organiza el campo religioso.

(...) la inhibición de las propias mujeres a resquebrajar el techo de cristal puede expresarse de otra manera: sienten que se enfrentan con una lucha excesivamente esforzada frente a organizaciones laborales estructuradas con valores masculinos, que no comparten. Su crítica las lleva no a la confrontación, sino al apartamiento, alejándose de las condiciones de trabajo impuestas por los valores clásicos del éxito, la

productividad, los niveles de eficacia requeridos para mantenerse en su puesto o bien para ascender en una escala laboral. (Burin, 2008:77)

En su mayoría, las pastoras entrevistadas fueron consultadas para ser ordenadas y ejercer el pastorado; a seis de ellas los representantes de sus comunidades de fe y/o iglesias ofrecieron la posibilidad de un pastorado como una forma de dar continuidad a su formación en los distintos seminarios y centros de enseñanza teológica y los motivos para este ofrecimiento fueron diversos.

Los motivos iban, desde algunos de carácter más legítimo relacionados con la igualdad para las mujeres al creer que al igual que todo varón éstas deberían de tener el mismo derecho a ser ordenadas después de concluir sus estudios, a otros motivos más prácticos como la falta de pastores, o de pastores que reciban una remuneración más baja e incluso “simbólica”; a motivaciones de carácter político dentro de las iglesias, como en aquellos casos donde la ordenación podría ser un acto de conveniencia coyuntural y de visibilización de sus iglesias.

*Las iglesias han ido, poco a poco por los estatutos o por las formas de gobierno, han ido poco a poco quedándose sin pastores, los pastores se pueden quedar en su Congregación por muchísimo años, hasta que se hacen viejos y las experiencias últimas que se han tenido, es que efectivamente, las iglesias se han quedado sin pastor por su muerte... Entonces, bueno, eso no solamente envejece a la iglesia, también la dinámica de la iglesia es complicada con una persona cansada y mayor; y yo estando dentro del seminario Luterano, siendo Congregante de una iglesia, pues yo asistía ahí, participaba de manera activa en la predicación, la educación por los niños, etcétera y pues el presidente de la iglesia al ver que una iglesia se quedaba sin pastor, me llamó y me preguntó si es posible... bueno, ahí quedó una vacante y me la ofrecieron. (Pastora Luterana, 33 años)*

Solo dos pastoras refieren haber luchado y buscado el pastorado frente a la oposición de sus iglesias desde el inicio; en el caso de ellas el proceso se fue construyendo y durante esta construcción fueron sorteando los diversos obstáculos personales, administrativos y eclesiales que se fueron presentando.

En cualquiera de los casos anteriores, sin importar el motivo por el que fueron consideradas para este puesto, todas ellas pudieron optar por ejercer el pastorado o no y de alguna manera también cada una de ellas ha estado expuesta a las mismas sujeciones ante el hecho de que una mujer esté ejerciendo este tipo de trabajo, aspecto del cual se hablará más adelante; también es importante decir que su trabajo pastoral lo están haciendo de formas diferentes a las ejercidas por los varones en la mayoría de los casos, lo que les da también cierto nivel de autonomía en la construcción de su propio ejercicio pastoral.

*Ser pastora es sobre todo mucho aprendizaje, muchos rostros, los rostros de mi Congregación, para mí el ser pastora es estar en espacio de diálogo, de constante diálogo, de constante provocación... yo creo que para hablar nuevamente de inclusión hay que eliminar las barreras y ya...para mí el ser pastora no tiene otro significado más que eso, la participación en la Congregación.*

*Abrir brecha para hacer nueva práctica eclesial, para hacer una nueva labor pastoral, el vernos como y entendernos como pastoras y pastores no como ejemplos de vida, sino como personas comunes y corrientes con todas sus debilidades, con sus problemáticas, con las problemáticas que tiene cualquier persona y que en base a ellas también podemos trabajar como pastores, que eso no nos impide ser pastores, que las fragilidades no nos impide trabajar, al contrario poner esas heridas al servicio de los demás, de alguna forma y dejarnos también pastorear por nuestra Congregación. (Pastora Luterana, 33 años)*

#### 5.2.6 Religiosas católicas consagradas: opciones sin herencia

Dentro de la Iglesia Católica el sacerdocio no es una opción ministerial para las mujeres, las mujeres que se dedican a la vida religiosa pueden participar desde su lugar como laicas, misioneras o bien ingresar a alguna congregación religiosa. En el caso de las que ingresan a alguna congregación el proceso de Consagración es un camino largo en el que se reafirma la vocación y la opción por la vida religiosa a través de la consecución de varias etapas.

*Es un año de postulante que le llaman, dos años de noviciado y un año de juniorado...*

*[Después] haces votos temporales que le llaman, nosotros tenemos los compromisos temporales que es decir, hacemos voto de pobreza, de castidad y de obediencia. Pobreza que es una vida austera, compartida, economía compartida; castidad obviamente que no nos vamos a casar, no vamos a tener hijos, no vamos a tener una pareja; y obediencia es que vamos a vivir en comunidad y que vamos a informar de lo que hacemos, es así entendido. Entonces yo hago los votos a los cuatro años de haber ingresado a la Congregación y esos votos me dan la categoría de Religiosa pero todavía pasa un largo proceso de seis o siete años, dependiendo tu proceso personal, en el que vas haciendo una renovación anual o bianual para ver si tú quieres la vida religiosa; entonces después de esos siete años tú haces lo que se llaman los votos perpetuos o para siempre y haces un compromiso permanente, esto no quiere decir que te quedes para siempre en la Orden, en el momento en el que tú ya no te sientas contenta, feliz o realizada o que ya no cumplas tus votos o la Congregación ya no se sienta contenta contigo pues tú también te puedes retirar, hay libertad en eso. (Religiosa Consagrada, 45 años)*

En el caso de las tres religiosas católicas Consagradas, pertenecientes a las Congregaciones Filipense, Scalabriniana y de Santa Teresa de Lisieux, la decisión por la vida religiosa no estuvo determinada ni por una herencia familiar, ni por la pertenencia a un ambiente religioso. Las narraciones de las tres entrevistadas dan cuenta del momento y los motivos personales que las llevaron a tomar dicha decisión incluso en contra de lo que para su entorno familiar, social o laboral resultaba una opción de vida.

*Yo no vengo de una familia religiosa ni tampoco fui una persona religiosa desde un principio, yo soy una mujer como cualquier otra mujer y como cualquier joven en su tiempo, yo tengo un primer encuentro con Dios, porque así lo puedo llamar, hasta que tenía veintitrés años.*

*A partir de ahí fue como hacer ya un cambio, una opción que me hizo dejar el trabajo, dejar todo, dejar todo. Yo tenía un trabajo, era la Asistente del Gerente General, en aduana de mercancías para World Trade Center, trabajaba con miras a tener ya una gerencia en el trabajo, yo dije: sabes qué...yo quiero hacer esta experiencia, y mis compañeros me decían: ¿estás pendeja o qué? ¿cómo vas a dejar? ...tú tienes aquí un proyecto de vida, tú tienes aquí una proyección laboral, y era cierto y yo decía pero déjenme ir a ver, pues si no me regreso, pues me dejaron pero ya no regresé.*

*Y yo ahí empiezo a hacer un discernimiento... servir es algo que yo quiero, el servicio es algo que me llena de mucha alegría. (Religiosa Consagrada, 46 años)*

La opción por la vida religiosa se concibe en un inicio como una vocación frente a una realidad que se muestra como injusta y en la que es posible participar a través del trabajo religioso en el que Dios llama a hacer un servicio, o bien como una alternativa frente a los mandatos sociales de la formación de una familia y la maternidad, en las que la vida religiosa aparece como una opción para liberarse de estos mandatos y de la que se puede regresar al mundo secular en caso de que no sea satisfactoria, como lo muestran las siguientes narraciones:

*Empecé a conocer la otra realidad en uno de los estados con mucha pobreza, la juventud, sin mayores expectativas porque no tenían oportunidades, la enfermedad, la muerte, todo eso, me cuestionó mucho, y eso se me combinó con que conocí que dios tenía un proyecto. No solo de seguir a Jesús, el dios padre mandó eso, sino que había un proyecto donde todos cabíamos, que podía transformar la realidad, las estructuras social (Religiosa Consagrada, 43 años).*

*Yo decidí ser religiosa porque no me quería casar ni cubrir como... lo que todas mis compañeras hacían al terminar el bachillerato: o estudiar y casarse, o casarse y estudiar, y yo no quería eso, entonces yo quería una vida más libre sin tener que casarme y no quería tener hijos.*

*Yo quise ser de clausura antes, pero cuando conocí a la Congregación me gustó el trabajo que hacía, el compromiso que tenían, social y con otras mujeres, con la gente más necesitada y yo quería eso. (Religiosa Consagrada, 45 años)*

La adaptación a la vida religiosa para estas mujeres ha sido un proceso de construcción, al inicio las sujeciones a la estructura religiosa dieron como resultado cierta incomodidad, sin embargo, posteriormente ninguna de ellas manifiesta de manera abierta alguna oposición o desacuerdo a la toma de votos u otras normatividades institucionales eclesiales, no solo en sus narraciones sino también con la confirmación de su vida en ese espacio y la consecución de todos los procedimientos realizados para la toma de votos perpetuos.

*Cuando yo entré a la congregación es como volverte un menor de edad, pero como crees en eso y quieres eso, pues empiezas a ceder en muchas cosas, no acaba de quedar claro la obediencia a que, y ahí te confundes de seguir evolucionando, creciendo y madurando conforme a la que es normal en todo el mundo y de echarte responsabilidades porque esperas que te digan cuál es tu misión, tu pastoral, que esperan de ti y si no te lo dicen, según tú, lo intuyes y tratas de llegar, pero después yo por ejemplo, empecé a sufrir diferentes cambios por decisiones que otros tomaban por mí.*

*Entonces vi, que sí se podía porque ser miembro de una congregación, no es nada más que tu asumas todo lo que ya está establecido, sino que te asuman a ti también, entonces así empecé a correr un poquito de riesgos. (Religiosa Consagrada, 43 años)*

Posiblemente se debe a que cada una de ellas ha construido un lugar personal y hasta cierto punto de autonomía e independencia durante ese proceso, que les permite exentarse de ciertas normatividades o intercambiar otros bienes como una mayor remuneración, el estatus académico o el estatus político para vivir una vida religiosa de mayor libertad.

*Yo veía a mis Hermanas religiosas cómo trabajaban en espacios que les daba total libertad nunca pensé que la vida religiosa tendría pues el voto de obediencia y estas cosas; ahora sí te puedo decir que mi experiencia, el espacio de mi vida religiosa, me ha dado espacios de mucha libertad, por ejemplo: haber estudiado una carrera teológica, haber salido del país, enseñar en la Universidad y me da muchas posibilidades, entonces en ese sentido es la vida en libertad que yo necesitaba. (Religiosa Consagrada, 45 años)*

No significa por ello que no se identificaran algunas tensiones actualmente, sin embargo, la posición de proveeduría fruto del trabajo realizado (mayor aporte a la congregación), la formación académica o la posición política, todas ellas inmersas en un mundo secular, permite que dichas tensiones sean interpretadas, resueltas, adaptadas o reelaboradas de tal manera que se traduzcan en opciones abiertas a cambios, las cuales pueden ser deconstruidas y reconstruidas por ellas mismas.

*Fíjate que siempre, nuestra sociedad, nos han dicho que las mujeres debemos tener un hombre a lado, yo no creo que eso sea necesario [...]Yo siempre me he visto como una mujer autónoma y libre, independiente, y amo mi independencia entonces difícilmente*

*podría compartir la vida con alguien, a duras penas la comparto con mis Hermanas y es difícil, precisamente porque soy una mujer independiente y autónoma y muy inquieta; entonces creo que ninguna persona me aguantaría y yo tampoco aguantaría que me pusieran límites como de no puedes hacer esto y de a ver a qué hora llegas...*

*[El voto de obediencia] Con mucha dificultad, es el que más me cuesta ni siquiera la castidad, la obediencia...porque mis superiores de pronto me dicen no sabemos qué hacer contigo y entonces mi respuesta es yo sí sé qué hacer conmigo y mientras yo sepa qué hacer conmigo eso es lo importante y entonces trato de dialogar, de conciliar, a veces tenemos que pelear para conseguir las cosas, los espacios pero trato de que pues las peleas las dos partes salgamos ganando. (Religiosa Consagrada, 45 años)*

Al igual que las Pastoras de las Iglesias Cristianas Históricas, las Religiosas Consagradas optaron por la vida religiosa. En el caso de estas últimas la decisión por esta opción de vida se presenta como una decisión personal desde un inicio y no como una herencia o un ofrecimiento, se interpreta como una opción que tiene que ver un trabajo para el equilibrio de injusticias sociales o con vivir una vida lejos de los mandatos sociales tradicionales esperados para las mujeres como la maternidad; pero no por ello lejos de mandatos, pues la vivencia de los votos es también un mandato que surge desde fuera y que debe ser cumplido para pertenecer. Un mandato que además surge desde el inicio y tiene sentido en la pérdida de autonomía económica, la pérdida de autonomía para la toma de decisiones y la pérdida de autonomía sobre el propio cuerpo.

El techo de cristal en el caso de las religiosas católicas es una estructura de concreto establecida formalmente por la estructura eclesial que no permite excepciones; la ordenación no es una opción y aparentemente tampoco una aspiración necesaria para las entrevistadas.

### 5.3 Los ministerios pastorales y religiosos de las mujeres: trayectorias ministeriales, ordenadas y... ¿desordenadas?

El Pastor (...) se constituirá por el llamamiento de Dios y la confirmación de la Iglesia (Constitución de la Iglesia Metodista de México, Art. 306: 154).

Dentro del ámbito religioso, el *ministerio* hace referencia al *llamado a un servicio* que las personas, en este caso cristianas, sienten como parte de su inspiración religiosa. Un servicio que tiene diferentes funciones y jerarquías de acuerdo a su denominación, pero también con base en el sexo, la edad, la antigüedad, la instrucción o la posición social a la que se pertenece e incluso al carisma que se posee.

Existen ministerios de canto y danza, de evangelio, de asistencia, pastorales y doctrinales, entre muchos otros, según la forma de organización y estructura de cada iglesia y denominación religiosa.

Las posiciones que las mujeres pueden ocupar a través del ejercicio de un ministerio religioso dentro de este campo son diferentes en función, estatus y responsabilidad de acuerdo a las normatividades de cada institución religiosa, pero también son diferentes y en la mayoría de los casos, desiguales frente a los varones que ocupan estas mismas posiciones en las diferentes iglesias. El tipo de ministerio al que las mujeres se dedican, establece diferentes posiciones dentro del campo y con ello también, diferencias de poder entre sus agentes.

*Nos enviaban a las escuelas bíblicas, que son escuelas para señoritas que desean ser misioneras y dedicarse a las mujeres, pero en una forma muy tradicional, o cuidar niñas en las iglesias. Entonces, años apenas recientes, se abren las puertas de los seminarios y las mujeres empiezan a recurrir a los seminarios, pero uno de los tropiezos es que como tienes que pagar y solventar esos gastos que son muy altos de teología, teníamos que recurrir a los presbiterios.*

*Cada estado tiene presbiterios que pertenecen a la Asamblea General. Y los presbíteros te decían: si te pagamos pero vete a la escuela bíblica; entonces, las mujeres, es mi experiencia y la de una de mis compañeras en el seminario, recurríamos a otras formas [para solventar los gastos], por ejemplo: yo hice el aseo de mi maestra de psicología del seminario por tres años para pagar mi licenciatura en teología, trapeaba, mientras mis compañeros en el presbiterio, tenían la beca completa para libros, para colegiaturas, etcétera, por ser varones. (Pastora Presbiteriana, 50 años)*

A continuación, un ejemplo de la Constitución General de la Iglesia Presbiteriana Nacional de México (2002) en cuyo Libro de Orden y Gobierno, en sus capítulos 13, -De los ministros de la Palabra, los Sacramentos, Presbíteros o Pastores y su Obra- y 14, -Otros Ministerios-, -en la que se muestra la separación para el ejercicio de los ministerios a través del uso del lenguaje, como un elemento importante de disgregación. Dentro del Artículo 103 (p.112-120)-, correspondiente a las modalidades del ministerio pastoral, se establecen todos los tipos de pastorado y se mantiene un lenguaje masculino:

- 1) Pastores por llamamiento. Son aquellos pastores que han sido electos en reunión congregacional debidamente convocada para tal objetivo.
- 2) Pastores comisionados. Son aquellos que, por petición de una iglesia o nombramiento y acuerdo de un presbiterio son designados a una iglesia para cumplir un período regular de tres años.
- 3) 3) Pastores oficiantes. Son aquellos ministros que su presbiterio designa por un tiempo limitado, generalmente de un año, para atender y ministrar las necesidades de una iglesia local y su campo, o una congregación presbiterial que carecen de los servicios de un pastor ordenado.

Y continúa así para los cargos de Pastores Eméritos, Jubilados, Fraternal, Copastores Adjuntos y Plenos, Obreros y Capellanes entre otros. Posteriormente, en el siguiente capítulo artículo 104 (p.120), correspondiente a Otros Ministerios se menciona:

Los ministros de música y de liturgia son aquellos hombres y mujeres que ejercen la función litúrgica general en la vida de la Iglesia y no solamente como músicos y/ o cantores o directores de la misma.

Dentro de los ministerios religiosos, existen varias designaciones al respecto pero para fines explicativos dado el contexto de esta investigación, solo se hará la distinción entre los ministerios laicos y los ministerios ordenados. Los primeros se refieren a las funciones que pueden ser realizadas por las y los laicos de “evangelización (*martyria*), caridad (*diakonía*), cultos (*leiturgia*) y comunión (*koinonía*) (Berzosa, 2007:7); mientras que los segundos, se consideran ordenados por haber sido autorizados y legitimados a través de una institución o comunidad de fe reconocida bajo ciertos estatutos y normativas que incluyen la formación y el cumplimiento de diversos requerimientos, lo que da también autorización para la “celebración de sacramentos y guía pastoral”(Berzosa, 2007:7) a los congregantes.

Para casi todas las iglesias incluyendo a las aquí nombradas, el ministerio ordenado es una distinción, no solo un cargo con ciertas funciones, sino también la representación de un puesto de poder dentro de la jerarquía o estructura eclesiástica y que a su vez determina un estatus. Un ejemplo de ello es el siguiente fragmento que muestra la relevancia de este cargo ministerial.

El oficio de ministro de la Palabra y de los sacramentos o pastor, es el primero de la iglesia, tanto por su dignidad, como por su función.

El aspecto pastoral, especialmente lo relacionado con la predicación y enseñanza de las Sagradas Escrituras. La administración de los sacramentos, celebración de matrimonios e impartir la bendición al Pueblo de Dios. Consejería o asesoría pastoral en general y, especialmente a jóvenes, personas en crisis y conflictos espirituales, etc. Asistir a los miembros en sus tristezas y sufrimientos ante la pérdida de familiares y seres queridos, ministrando la Palabra de Dios y el mensaje de consuelo y esperanza en los cultos fúnebres. Este aspecto de la labor de los pastores es fundamental y necesario en la vida de las iglesias; por lo que los pastores no deberán descuidar de ninguna manera este aspecto de sus funciones y darle el mayor énfasis en sus tareas pastorales. (Capítulo 13, Constitución General de la Iglesia Nacional Presbiteriana de México, 2002:105)

Para las Religiosas Consagradas no existe posibilidad de ordenación sacerdotal, el ministerio se materializa a través del compromiso y pertenencia hacia una Congregación religiosa y con la toma de votos (pobreza, obediencia y castidad).

En el caso de las mujeres, los ministerios en los que ellas participan con mayor frecuencia son los relacionados con instrucción evangélica principalmente dirigida a niñas, niños y jóvenes, la asistencia en labores relacionadas con el cuidado de otros y otras o algunos aspectos administrativos y de servicio relacionados con el cuidado y manutención de las infraestructuras eclesiales (limpieza de iglesias, cooperativas, búsqueda de recursos, venta de productos o trabajo voluntario).

*El papel de las mujeres en la iglesia, en mi experiencia pues igual, maestra de escuela Dominical, puedes estar en el coro, puedes estar haciendo la limpieza, puedes estar participando en la cocina, de repente te piden que dirijas los cultos, etcétera, etcétera. Nunca vi en los espacios en los que yo estuve que la mujer pudiera subir al púlpito, siempre era abajo en el presbiterio, abajo del presbiterio y siempre fue de esa manera. (Pastora Luterana, 33 años)*

La participación de las mujeres a través del ministerio religioso no se limita al momento en que una mujer es consagrada, en el caso de las católicas, u ordenada como pastora, en el caso de otras denominaciones; se trata de un proceso que no inicia ni termina con la ordenación, se requiere de una preparación y trabajo previo a ese momento, mismo que se extiende hacia el resto de la vida y el cual para muchas de las pastoras entrevistadas es el factor que rige y ordena el tiempo, las actividades y la vida misma.

Cada una de las mujeres entrevistadas transitó por un proceso personal y eclesial congregacional o eclesial institucional para participar dentro del ámbito religioso a través de un ministerio ordenado o consagrado. A continuación se muestran los aspectos más relevantes respecto a la trayectoria ministerial de estas mujeres.

#### *Ordenadas y... ¿desordenadas?*

Además de las clasificaciones formalmente establecidas y detalladas en funciones, en las diferentes Constituciones y documentos normativos de cada una de las iglesias a las que las mujeres entrevistadas pertenecen, sobre el tipo de ministerios y roles que quienes participan dentro de una iglesia pueden realizar, podemos en el caso de las mujeres, hablar de las siguientes formas de trabajo ministerial, que más que un

detallado de funciones pueden entenderse como distinciones surgidas del ejercicio de su ministerio desde la práctica y la vida cotidiana.

Existen por un lado, los Ministerios tradicionales, en los que las mujeres han participado y que, aunque dentro de las diferentes iglesias obtienen también nombres diferentes, tanto el tipo de ministerio como sus funciones son similares y están compuestos por: la Ligas Femeniles y grupos de Mujeres, Misioneras, Ministerios de Evangelización y Educación, Maestras de Escuela Dominical, Ministerios de asistencia (despensa, limpieza, cocina), Laicas comprometidas, Ministerios encargados de Liturgia y Ministerio de Coro y Danza entre muchos otros.

También podemos identificar aquellos ministerios que las mujeres ocupan bajo el mismo nombre que los ocupados por los varones –aparentemente indiferenciados como Anciano y Anciana, diáconos y diáconas, etcétera-, en los que se asumen responsabilidades y un nombramiento en femenino, sin embargo, este tipo de nombramientos, hasta ahora, han estado más basados en la funcionalidad que en el reconocimiento. Los pocos nombramientos a mujeres que se han realizado de manera oficial en algunas iglesias, como por ejemplo la Presbiteriana, resultaron tan amenazantes para la estructura oficial que fue necesario -como lo muestra la siguiente narración- “resolver” la situación a través de la expulsión, la “desordenación”, o bien, con algún tipo de adaptación al nombramiento que establezca de manera nominal y funcional que es el trabajo desempeñado es de menor valor.

*La primera Anciana ordenada no se vino con nosotros, ella fue ordenada, creo que en el ochenta y seis, y no formó parte de nuestro grupo. Aquí se movieron muchos intereses al salirnos de la Asamblea General, corrían muchas iglesias que tenían templo, esta iglesia no, porque no tiene templo. De que les quitaran el templo -porque si estaba a nombre de la Asamblea General se les quitaba el templo y ellos salían sin un templo que les había costado construir (...), levantar, hacer las bancas, todo (...) el patrimonio de muchas generaciones en las Iglesias Presbiterianas-, pues ellos decidieron no salirse, no moverle, quedarse donde estaban y yo digo: pues regresar a su esclavitud, al sometimiento porque ya no son reconocidas como Ancianas, ya no tienen el lugar del liderazgo que tenían, ya no tienen esa posición de poder o de empoderamiento que se había buscado para ellas*

*dentro de los Consistorios, donde se tomaban decisiones muy importantes para la vida de cada comunidad local, ya no las tienen. Las Diaconisas (ahora), son llamadas ayudantes de Diáconos o auxiliares de Diáconos. (Pastora Presbiteriana, 43 años)*

En el caso de los Ministerios Consagrados el procedimiento está claramente establecido en cuanto al camino que quienes hacen un compromiso ministerial como éste deben seguir, sin que en él surjan otro tipo de nombramientos. Las mujeres que ingresan a una Congregación Religiosa cumplen con las siguientes etapas de formación y compromiso: postulante, noviciado, juniorado, votos temporales y votos perpetuos, como parte del mismo ministerio.

Por último, podemos hablar también de los nuevos ministerios que se están construyendo desde la experiencia de las Pastoras entrevistadas. Estos Ministerios Emergentes van adquiriendo nombres con un contenido diferente pues están siendo contruidos desde su propia práctica y desde el auto-reconocimiento de quien se nombra a sí misma: Pastora Laica, Pastora Ordenada y Pastora Ecuménica.

### *5.3.1 En la decisión no hay mandato, pero si interés...*

Para hablar de las trayectorias ministeriales de las mujeres entrevistadas es importante iniciar diciendo que se trata de procesos que, en ningún caso fueron por mandato, ni de las diferentes iglesias ni de los actores eclesiales, sociales o políticos. Esto es un aspecto relevante pues a diferencia de los pastorados de varones, en los que en muchas ocasiones el camino está trazado y determinado desde el inicio con el ingreso a los diferentes seminarios, para las mujeres en México nunca ha sido un fin claramente establecido o trazado previamente, por el contrario, se ha tratado de casos minoritarios, de excepciones, resignaciones ante la falta de argumentos para impedirlo y, en varias ocasiones, de la esperanza de que, a través de un proceso largo y lleno de obstáculos, el cansancio las hiciera desistir de sus propósitos.

*Yo creo que yo lo forcé un poco, bueno mi vida ha sido así, como tomar la iniciativa e ir abriendo puertas si no están abiertas, tocar y abrirlas, y hasta empujar la puerta, a ver hasta dónde llega, porque en el 2010 yo metí mi solicitud para que me hicieran exámenes para ordenarme, aunque yo ya tengo una maestría en Divinidades y estoy titulada, había*

*que hacer un proceso. El primer proceso es ser licenciada en Predicación, eso fue hace como diez o quince años, aquí en el DF me hicieron un examen y me dieron una licencia para predicar, pero después de eso viene la ordenación. Tarde doce años -yo creo- entre uno y otro, ninguna mujer había pedido eso: hágame los exámenes para Ordenarme. Entonces yo dije: bueno, todas nos quejamos que no nos ordenan pero nadie ha dicho esta boca es mía, entonces, yo lo voy a hacer. Mi esposo me dijo: ¿en serio vas a meter esa carta? Sí, la voy a meter al Presbiterio, que es un grupo de varias iglesias, con varios Pastores y los representantes de cada Consistorio que toman decisiones sobre ese grupo de iglesias; metí la carta, la leyeron, creó un poco de controversia, y al final dicen sí, le hacemos sus exámenes, que empiecen sus exámenes y después vemos sí la ordenamos. Entonces, empezaron los exámenes que fueron medio tortuosos, de dos años y cacho, casi tres años, ahí empiezo yo a empujar, a empujar... hágame mis exámenes, hubo un examen que duró más de un año, un sólo tema, después me dejaron así (...) fue cuando empezaron estas broncas con la Asamblea General, que decían vamos a desordenar mujeres y no hubo forma de desordenarlas, dijeron no, pues hay que detener la ordenación de Amparo pero no me lo dijeron, solamente entre ellos, era como un secreto a voces.(Pastora Presbiteriana, 43 años.*

Esta circunstancia podemos considerarla una forma de legitimación de su opción por el pastorado dado que, desde el descubrimiento de su vocación religiosa hasta el momento de la ordenación y su consecuente trabajo dentro de las iglesias, no se trató de un proceso en el que se diera por sentada su finalidad.

La búsqueda de su ordenación no estuvo originada por una mejora en su estatus dentro de sus comunidades, por la conveniencia de una remuneración económica mayor o por la seguridad de un trabajo permanente; por el contrario ser Pastora implicaba segregaciones reales y simbólicas dentro y fuera de las congregaciones e iglesias, mayor trabajo, baja remuneración y la incertidumbre laboral. Dichas condiciones no se establecieron de manera permanente, para muchas de ellas este trabajo ahora les ha otorgado un estatus, una remuneración y una forma de desempeño profesional y laboral, no en todos los casos todo, sin embargo, estos cambios también han sido producto de su propio desempeño después de la ordenación y no fruto de motivaciones previas a este proceso.

Con lo anterior no se busca hablar del inicio de un proceso a partir de una motivación altruista o desinteresada pues, en el origen de la motivación o el llamamiento, pudieron existir otros elementos de tipo simbólico que jugaran un papel relevante dentro del campo religioso para la búsqueda de la ordenación y, con ello, es probable que el capital religioso de estas mujeres estuviese direccionado hacia el intercambio de otros bienes.

Las estrategias más redituables son con mayor frecuencia las producidas, fuera de todo cálculo y en la ilusión de la más auténtica sinceridad, por un habitus objetivamente ajustado a las estructuras objetivas: esas estrategias sin cálculo estratégico les procuran a aquellos de quienes a duras penas puede decirse que son sus autores un beneficio secundario de importancia, la aprobación social que se obtiene aparentando un completo desinterés. (Bourdieu, 2009<sup>b</sup>:100)

Los bienes de carácter simbólico las ha colocado dentro del campo como agentes que se van moviendo y ocupando nuevos lugares y así reconfigurando algunos aspectos de dicho campo, en el que los intereses y las estrategias que, como menciona Bourdieu, a veces son sin cálculo alguno, resultan ser otros motivadores de acciones que intervienen en el juego religioso para proveer de otro tipo de beneficios y, también, de otras tensiones y obstáculos.

Sus trayectorias de vida, previas a la ordenación y trabajo pastoral de cada una de ellas, conjugaron aspectos ideológicos, relacionales, sociales, contextuales y espirituales que resultaron determinantes en sus posicionamientos frente a la ordenación y el ejercicio del pastorado, pero también en cuanto a la forma en que cada una de ellas lo ha construido.

### *5.3.2 El pasado como detonador*

Las líneas ideológicas teológicas que permean el trabajo pastoral de las mujeres ordenadas y la vida religiosa de las consagradas, puede ubicarse bajo la influencia de las Teologías de la Liberación y las Teologías Feministas, hecho que puede constatarse en sus narraciones, sus posturas político-religiosas desde un discurso de liberación y,

sobre todo, en el tipo de participación que tienen al interior y fuera de sus comunidades de fe.

Todo esto a diferentes niveles de apropiación y participación, pero con una clara influencia de dichas teologías, por el hecho de pertenecer a los sectores más progresistas de cada una de sus Iglesias en el caso de las pastoras o bien a congregaciones, cuyo carisma se relaciona con la educación o la migración, lo que ya las coloca a todas ellas en lugares que ideológicamente están más alejados de los conservadurismos o fundamentalismos, al concebir como posible la participación de las mujeres de manera activa en los casos, desde los más sencillos, hasta aquellos más complejos, como los que conllevan la construcción de una vida religiosa basada en una visión de derechos.

*(En el seminario cuando ella estudió) había más mujeres por grado, en mi grupo (...), habíamos cuatro, pero éramos como la tercera o cuarta parte en relación con el número de hombres. Ahí empiezan a enseñarme otro tipo de teologías, ya estaba la teología Feminista, la teología de la Liberación, en ese tiempo era una época de oro en el seminario que fue decayendo, y ahorita ya no lo es, ahorita solamente se enseña Fundamentalismo, entonces, en ese tiempo me abrieron los ojos.*

*Empezamos a leer a Elisabeth Fiorenza Schüssler, a Ivone Gebara, después (mi esposo) me consiguió unos textos de Marcela Lagarde, "Los cautiverios de las mujeres" o de Graciela Hierro, "Ética y Feminismo", bueno, el mundo se me abrió más ¡imagínate!, yo venía de un lugar así súper castrante, súper conservador, de la iglesia donde las mujeres pues solamente con vestido, muy recatadas, así todo muy sumiso, en mi casa las mujeres estábamos para servir al marido y pues buscábamos ser esposas perfectas, eso era lo único que querían mis papás, entonces, ya al ver otro mundo dices ¡no, qué barbaridad, de qué me estaba yo perdiendo! (...) ahora anhelo el Pastorado. (Pastora Presbiteriana, 43 años)*

La Teología de la Liberación marcó para muchas iglesias, no solo para la católica, una visión de inclusión y un desacuerdo político-religioso frente a sistemas opresivos que originaban la desigualdad social y económica. La opción por los pobres en América Latina tuvo sentido frente a los gobiernos dictatoriales de la década de los 70s y, a

partir de ahí, la visión acerca de *esos otros* que vivían situaciones de vulnerabilidad, fue un tema de trabajo para algunas iglesias y grupos religiosos; éstos encontraron en el mensaje cristiano, sentido para una práctica menos tradicionalista, que buscaba ser cercana a la experiencia religiosa de las personas a través de la proximidad a sus experiencias de vida cotidiana.

Tal fue el caso del trabajo en las Comunidades Eclesiales de Base, los grupos de Lectura Popular de la Biblia y otros espacios de reflexión teológica y bíblica en los que el sujeto de reflexión teológica se fue modificando al paso de los años e integrando con situaciones cada vez más específicas como en los casos de los grupos de mujeres indígenas, afrodescendientes y de diversidad sexual que podemos encontrar hoy. Estas intersecciones teológicas y religiosas también dieron paso a la posibilidad de un diálogo interreligioso que hoy permite con mayor apertura el trabajo ecuménico, aunque por supuesto, es importante mencionar, que no es en todas las iglesias ni para todos los grupos; se trata de un proceso en el que nuevos sujetos se van integrando al campo y con ello aparecen nuevas tensiones y conformaciones en las estructuras de poder eclesiales, mismas que no siempre van a la par en los procesos de las comunidades de fe o las congregaciones.

Para algunas pastoras, sobre todo para aquéllas de mayor edad, el contexto sociopolítico nacional y latinoamericano y/o su militancia política en algunos grupos, fue un hecho desencadenante de reflexión teológica y política, en la que era posible visualizar la práctica religiosa, no como parte de un mundo aislado, sino como parte del mundo vivido, en el que la lectura religiosa y social podían ser integradas en un mismo propósito y trabajo.

*Éramos casi adolescentes, en Monterrey en los años setentas fue mucho los movimientos de la guerrilla urbana, fueron momentos que están muy presentes porque a mí me llamaba mucho la atención. Fíjate que hubo muchos Evangélicos que estuvieron metidos en el movimiento de la guerrilla urbana en esos años, La Veintitrés de Septiembre...ya más grande, bueno, vas leyendo y vas entendiendo más qué significó que Evangélicos estuvieran en un movimiento como éstos.*

*Entonces a mí me gustó mucho enseñarle a escribir a adultos, por ejemplo, siempre tenía yo muy presente que nuestro evangelio pues tenía que hacer algo más, no tenía yo el discurso por supuesto ni de chiste, ni lo que era liberación, en lo absoluto, fue muchos años después, pero eso fue confirmado en mí, cuando yo empecé a estudiar Teología, justo tenía poco de haber salido el libro de Gustavo Gutiérrez “Teología de la liberación” y en el seminario Bautista donde yo estaba, un grupo, nos sentábamos a leerlo, claro para algunos maestros era como así como que, pues muy subversivo y más Evangélicos.  
(Pastora Bautista, 58 años)*

La relación con grupos de guerrilla urbana o la participación en redes de apoyo a refugiados permitió establecer ese vínculo de compromiso entre la visión y el trabajo religioso y el trabajo político social como parte de una opción de vida que no aparece como disociada y que, en el caso de otras participantes, también se estableció, aunque no haya sido anterior a la ordenación o a la consagración sino posterior a ella.

En esta perspectiva teológica de liberación podemos distinguir en las entrevistadas una visión temprana de la búsqueda de sentido de justicia e igualdad en relación con la práctica religiosa, un camino hacia un visión de derechos que aunque no necesariamente surge como una visión de ejercicio de los propios derechos, ni mucho menos como un ejercicio de estos derechos dentro del campo religioso, sino más bien como la búsqueda del reconocimiento de los derechos de *los otros* en situaciones opresivas, sí es un momento de reflexión desde una postura política que contempla la desigualdad y la discriminación que deben ser combatidas también desde un quehacer religioso, aun cuando la estrategia para ello no esté claramente definida e incluso esté cimentada en la propia omisión como sujeto de quien trabaja por esta causa.

Este pasado de participación y trabajo tiene influencia en la visión del pastorado que algunas de ellas ahora construyen, como lo muestra el siguiente testimonio en el que el trabajo previo con un sentido ecuménico en solidaridad con *otros*, no puede ser visto como aislado de trabajo pastoral que ahora realiza esta Pastora que se autodenomina Ecuménica, y cuya visión política y de participación tiene congruencia con su historia de vida.

*Cuando yo tenía como catorce o quince años, mi papá salió de la Iglesia Metodista por motivos políticos, él había estado impulsando un proyecto de Iglesia y Sociedad en América Latina que era un proyecto desde Argentina hasta México, que hablaba del compromiso social de la Iglesia, de que las iglesias tenían que asumir un compromiso social y político, y una posición política; entonces, bueno, la Iglesia Metodista es sumamente conservadora en ese momento (año 1972), no había un proyecto de esta naturaleza. En esa ruptura mi papá sale y crea como organismo Iglesia y Sociedad en América Latina y Misión Urbana que eran dos proyectos del Consejo Familiar de Iglesias, que después muchos de sus dirigentes fueron encarcelados y desaparecidos y otros asesinados. Y entonces se hace una evaluación, hay una represión muy fuerte hacia este tipo de proyectos que tenían trabajo directo con las Comunidades, entonces políticamente eran muy peligrosos para las juntas militares y se decide desaparecer el nombre. Y así surge en 1975 el Centro Coordinador de Proyectos Ecuménicos A. C. ahí entro yo a trabajar, coordinaba un programa de ayuda a refugiados de América Latina.*

*Ingresé también y participé fuertemente en la Conferencia Cristiana por la Paz, en su capítulo América Latina y el Caribe, es un movimiento que surge en los países socialistas de Europa, de cristianos europeos. (Pastora Ecuménica, 53 años)*

Estos inicios de la trayectoria de las pastoras, delineados por un contexto sociopolítico que se vincula y va tejiéndose con lo religioso es un camino que aparece constantemente en las narraciones, en los casos anteriores como parte del pasado que alimenta posteriormente la praxis religiosa y la concreta en el trabajo pastoral presente; en otros como el camino con el que la práctica religiosa se encuentra en la vida cotidiana de las personas y en otros más como un vínculo indisoluble que surge de manera simultánea.

*Yo conozco a Dios pero no en el Sagrario, lo conozco con estos jóvenes que nos empiezan a narrar la situación de discriminación que ellos vivían y que yo ahí, me descubro que yo era una persona que los discriminaba, y por eso digo que no sé si es como la conversión porque entonces para mí es todo un giro que me hace irme a vivir con ellos, yo dejo trabajo, dejo proyecto profesional y dejo todo y me voy a vivir con dieciséis adictos que están en recuperación y yo era la única mujer que viví con ellos por cerca de cinco meses; una experiencia impresionante, yo creo que es una de las experiencias que no puedo quitar de mi corazón porque es prácticamente ahí donde yo encuentro la fraternidad,*

*encuentro a la persona más allá de la apariencia y del miedo...Yo vi, viví y conviví con ellos y una presencia de Dios, del Dios providente. (Religiosa Consagrada, 46 años)*

En todos estos casos la visión de una práctica cristiana de tipo liberador basada en la justicia para quienes menos tienen no es una visión paternalista o conformista basada en la oración como único mecanismo de cambio, sino basada en un discurso y en diferentes niveles de acción dentro de la vida social y/o política desde una mirada religiosa en la que se participa de manera activa.

*Para mí sí es parte de un "llamado" también Pastoral, o sea no lo divido de lo que yo soy, yo sí puedo responder en un movimiento social o político, incidir, o también el trabajo con las mujeres, los Derechos de las mujeres, o sea yo no lo veo como algo aparte de mi vida y siempre, creo, me he sentido libre para hacerlo, no quiere decir que toda la gente lo acepte, al menos en mi iglesia se me respeta, entonces no han impedido hacer nada. Como iglesia estamos también para hacer sal y para hacer luz... hoy en este país, o sea yo me sentiría como que no estoy cumpliendo con lo que yo soy.*

*O sea que, tenemos que estar aquí, tenemos que en orar pero también tenemos que actuar. (Pastora Bautista, 58 años)*

La influencia que tienen estas trayectorias en las relaciones entre las mismas Pastoras y Religiosas Consagradas entrevistadas, así como en las jóvenes y otras mujeres que participan de sus comunidades y con las cuales establecen relación, está manifestándose en la continuidad y permanencia de una visión unificada entre práctica religiosa y participación social desde un enfoque liberador que mira situaciones concretas en grupos específicos y que empieza a mirar también sus situaciones propias aunque aún de manera inicial.

*La dignidad de las mujeres en las Iglesias, no solo tiene que ver con los liderazgos, con las mujeres Pastoras o con la Ordenación de la mujer, a veces, me parece que el tema se ha centrado en esta cuestión y es está bien decirlo pero es una parte del tema, pero acotar el tema de la dignidad al ejercicio pastoral, o los liderazgos o a la Ordenación sería literalmente traicionar la lucha más amplia.*

*En la Congregación en la que me desempeño como Pastora, estamos en este momento estamos construyendo un proyecto de incidencia social (...) y una de las primeras cosas*

*en las que caímos en cuenta es que necesitábamos un espacio de formación en Derechos Humanos. (Pastora Luterana, 33 años)*

### *5.3.3 La Ordenación Pastoral*

El proceso por el cual cada una de las entrevistadas llegó a la ordenación, en el caso de las Pastoras de iglesias Cristianas Históricas, se dio de manera diferente; esto puede explicarse no solo debido a las diferencias individuales entre ellas o a las diferencias entre sus confesiones religiosas; las diferencias también encuentran explicación en la falta de procedimientos claros dentro de las estructuras eclesiales y religiosas para la inserción de las mujeres en puestos en los que no se había contemplado su participación.

Frente a la posibilidad de que las mujeres fueran incluidas, las inconsistencias fueron surgiendo, en algunos casos lográndose adaptaciones y, en otros, fuertes tensiones o incluso rupturas, no todas de tipo institucional; en los pocos casos en los que la estructura contempla la ordenación, también se presentaron algunas rupturas de tipo social o de violencia simbólica que quedaron enmascaradas bajo otras etiquetas; ejemplo de ello son los casos de segregación social encubierta o la falta de adecuadas condiciones laborales.

Si bien es cierto que en teoría no debería haber un procedimiento específico para la ordenación de una mujer sino un procedimiento de ordenación que estuviera basado en el cargo y no en el sexo de la persona que ocupa dicho cargo, la realidad es que las inconsistencias presentadas durante los procesos de ordenación de las mujeres evidencian estructuras poco o nada preparadas para estas posibilidades y la discrecionalidad con que las diferentes iglesias trabajan para decidir quién puede o no ser ordenado, en qué condiciones y bajo qué requisitos lo hará o cuánto tiempo debe pasar para que esto sea un hecho.

En casos como el de la Iglesia Luterana y Metodista de México en las que la ordenación de mujeres en cargos de pastorado se lleva a cabo desde hace ya varios años, se cuenta con una estructura y organización que, si bien no promueve el pastorado de las

mujeres como una opción dada y esperada, tampoco coloca obstáculos de tipo administrativo u organizacional dentro de sus documentos constitutivos, con lo que abre la posibilidad de un pastorado para todas aquellas que deseen y cumplan con los requisitos y normatividades señaladas para todas las personas que aspiran a este cargo.

*Es parte de los documentos de las iglesias Luteranas a nivel mundial, es por un lado de las iglesias históricas la idea del sacerdocio universal de los creyentes y por otro, sí en documentos específicos de la iglesia Luterana, te dice que la cuestión de la Ministración de los Sacramentos tanto del Bautismo como de la Santa Cena, lo puede hacer cualquier persona siempre y cuando tenga el aval o la autoridad que la Congregación le da. Entonces, es cualquier persona, hombre o mujer lo pueden hacer. O sea, no te dice cualquier hombre puede hacerlo sino es cualquier persona con autoridad dentro de la Congregación puede Ministrar los Sacramentos. (Pastora Luterana, 33 años)*

En el caso de la Iglesia Metodista (2014), el lenguaje utilizado en sus documentos permite considerar el acceso de las mujeres a estos cargos cuando ellas cumplen con los lineamientos establecidos, incluso es posible ver en uno de sus artículos la consideración del cargo pastoral de manera específica y no genérica. Podemos observar en los siguientes artículos que el lenguaje es genérico y menos excluyente que en otros textos, como en los de la Iglesia Presbiteriana.

Art. 311 EL PASTOR. A un Miembro en Plena Comunión nombrado para que tenga bajo su responsabilidad un Cargo Pastoral, se le da el nombre de Pastor.

Art. 319 ADMISIÓN A PRUEBA. Los requisitos que se exigirán para que un candidato sea recibido a prueba en la Conferencia Anual, serán los siguientes: a. Será mexicano por nacimiento. b. Tendrá buena salud). c. Será recomendado por una Conferencia de Iglesia o por una Conferencia de Distrito. d. Satisfará los requisitos académicos señalados por la Comisión de Continuidad y Capacitación en Ministerios de la Conferencia Anual respectiva. e. Entregará a la Comisión de Relaciones un relato escrito de su experiencia cristiana o conversión evangélica, y de su vocación al ministerio Pastoral. f. Satisfará los requisitos señalados por la Comisión de Relaciones. g. Será aprobado por la Conferencia Anual, por recomendación de la Comisión de

Relaciones. h. Habrá aprobado satisfactoriamente un examen psicométrico, aplicado profesionalmente

Art. 350 EL PASTOR SUPLENTE. Un Pastor Suplente será el hombre o mujer Miembro en Plena Comunión de la Iglesia, el cual habrá recibido nombramiento oficial para hacerse responsable de un Cargo Pastoral.

En otros casos como el de la Iglesia Presbiteriana, las normatividades para llegar a la ordenación no especificaban que ésta era solo para los varones y los procedimientos estaban descritos de manera genérica según algunos testimonios de mujeres con las que se tuvo contacto y que no accedieron a la utilización de sus narraciones textuales dentro de este documento.

Sin embargo, a partir de las pugnas internas, en las que incluso algunos Pastores fueron expulsados por apoyar la ordenación de las mujeres, se tomaron otras resoluciones de tipo administrativo y organizacional que justifican, bajo un título de origen secular como la Licenciatura, su aparente reconocimiento acerca de las capacidades de las mujeres dentro del ámbito religioso, al mismo tiempo que lo ocupa para excluirlas definitivamente del pastorado. Este texto es una muestra del reconocimiento mutilado que sirve para mantener el *estatus quo* de quien posee el poder y control de los bienes en este campo.

También dentro de esta sección sobre ministerios especiales en la Iglesia Nacional Presbiteriana de México, A. R., se considera la personalidad y ministerio de las mujeres que terminan sus estudios bíblico-teológicos y pastorales en el Seminario Teológico Presbiteriano de México o en otros seminarios de nuestro país o del extranjero, como Licenciadas en Teología. Estas personas egresadas de nuestras instituciones teológicas cumplen un ministerio muy efectivo en varias de las iglesias y puesto que, durante los años de estudio son apoyadas moral y económicamente por los propios presbiterios, deberán ser estos cuerpos los que les asignen campos para servir en aquellas tareas ministeriales de dichos cuerpos. Para ello, los propios presbiterios orientarán e instruirán a las iglesias y congregaciones de su jurisdicción para que muestren simpatía, apoyo moral y espiritual, y honorarios dignos y suficientes. Los presbiterios y la Iglesia en general reconocerán a estas egresadas como Licenciadas Predicadoras de la iglesia. Este título es de carácter eclesial, en base al título académico otorgado

por una institución teológica. Los presbiterios están en libertad de otorgar dicho título de Licenciadas Predicadoras, previo el correspondiente examen de licenciamiento de acuerdo a las normas establecidas en esta Constitución. (Constitución General de la Iglesia Nacional Presbiteriana, Art. 109:122-125)

Tanto las estructuras eclesiales que consideran la ordenación de las mujeres, como aquellas en las que la ambigüedad y el lenguaje genérico permitió escabullirse para que otras solicitaran la ordenación o bien en los casos en los que se tuvieron que diseñar otras estrategias para construir un pastorado, muestran la poca preparación de las instituciones para lidiar con los cambios y cómo estos cambios pueden representar una ruptura en los procesos, que más que teológicos han sido sostenidos por una tradición.

#### *5.3.4 Tipos de Ordenación*

En este panorama es que se llevan a cabo los procesos para la ordenación de las mujeres a cargos pastorales y donde se pueden distinguir los siguientes tipos de ordenación en relación con las Instituciones eclesiales:

- a) **Institucional-Eclesial:** Cuando la ordenación tiene sustento institucional. Aquella en que, de acuerdo con sus documentos constitutivos, las mujeres pueden ser ordenadas pastoras y regirse de acuerdo a todas las normatividades y requisitos igual que cualquier varón que solicite el cargo, lo que en teoría también les daría derecho a cada uno de los beneficios y responsabilidades del pastorado.

*Nos consideran a todos los que salimos, independientemente del género, nos consideran como "probandos", todo aquel persona que entra al seminario tiene que... mientras siga estudiando el seminario, tener cuatro años de prueba y así nos llaman; entonces "Pastores a prueba" y durante esos cuatro años pues debe uno de ser constante y probar que realmente tenemos "el llamado" del Pastorado y que sabemos ejercerlo. (Pastora Metodista, 39 años)*

b) **Institucional-reestructurada:** Fueron aquellas ordenaciones cuyo carácter no solo está basada en una visión del derecho de las mujeres a participar, sino también como una postura política al interior de la iglesia, que sirve como elemento de ruptura y desmarque de las posturas más conservadoras dentro de la estructura eclesial, pero también de las autoridades eclesiales de la misma, para la constitución de una nueva asociación religiosa que se caracteriza por mantener la tradición en la confesión religiosa, es decir, no surge como una nueva iglesia, sino como una nueva asociación religiosa de la misma denominación, en la que se mantienen algunos procedimientos y normatividades pero con una mayor apertura o un carácter más progresista en algunos de sus postulados.

*Se propuso y exigió que se hiciera la votación, porque era el momento de la inclusión de la mujer en la Iglesia Presbiterana, y se hizo a nivel nacional. Hubo una votación del 90% de pastores en contra de la ordenación de la mujer, mínimo de 3% a favor, así se hizo el veredicto del “no” a la ordenación. Entonces, los 7 pastores que hicieron manifestaciones públicas en los presbiterios, para decir que se verificara el texto bíblico, que se analizara, fueron excomulgados.*

*Yo empecé a trabajar en Chiapas con los que estaban inconformes, los pastores que de alguna manera ya no estaban en la estructura y conformamos lo que se llama “Comunión de Iglesias Presbiteranas de Chiapas” fuera de la estructura, [después] formamos a nivel nacional, lo que se llama la “Comunión Mexicana de Iglesias”.*

*Hace 2 años se propuso en esa Comunión empezar a ordenar a las mujeres y se optaron por una compañera y por mí. Yo acepte con mucho gusto, después de 30 años de caminar con la iglesia siempre en esa lucha constante, entonces fuimos las dos primeras mujeres ordenadas fuera de la estructura y en esta nueva modelo de comuniones de iglesias. (Pastora Presbiteriana, 50 años)*

### c) **Indisciplinadas del sistema**

- i. **Congregacionales:** La ordenación se llevó a cabo mediante un proceso de involucramiento y preparación de las y los miembros de la Congregación Religiosa que culminó con una ceremonia de Ordenación. Este procedimiento estuvo basado en el argumento de la autonomía de

las Iglesias locales y el tipo Gobierno Congregacional para establecer sus propios lineamientos.

*Desde que empezamos la Congregación, empezamos a platicar de una equidad e igualdad entre el Pastorado de mi esposo y el mío. La Ordenación Pastoral se llevó a cabo en el dos mil. En 1998 (cuando inició la Congregación) yo sí siento que estaba mal vista, aunque tenía la vocación pastoral y mi trabajo.*

*Como Bautistas, la iglesia tiene autonomía, cada Iglesia local es autónoma de otra, en nuestro caso no tenemos Obispos, mi esposo y yo, seríamos como la máxima autoridad espiritual en esa Congregación. Es un gobierno llamado Congregacional, o sea que equivale a un gobierno democrático, mi esposo y yo somos líderes, pero la Congregación es la que tiene la última palabra, las decisiones de la Iglesia...la Ordenación Pastoral no estaba en primer lugar, pero sí estaba dentro de los lineamientos, queríamos ser una iglesia diferente, alternativa, entonces fuimos caminando juntos y juntas con la comunidad. En mi comunidad local hubo una preparación, porque un año estuvimos trabajando desde los niños para que comprendiéramos qué es lo que iba a pasar en un año, íbamos a ser una Iglesia Bautista que iba a tener una mujer, que iba a ser Pastora, que en otras iglesias no había mujeres reconocidas como Pastoras; que el Pastor y yo podíamos hacer lo mismo, dar la palabra o la comunión, la eucaristía o Santa Cena como le decimos nosotros, bautizar...digo elementos sagrados que históricamente solamente los hombres. Entonces los niños toman una nueva pedagogía, es decir, vamos a ser un grupo nuevo y diferente porque creemos que es lo que Dios nos está llamando a hacer. (Pastora Bautista, 58)*

- ii. **Otras construcciones:** la Ordenación de carácter Ecuménico, es decir, aquella basada en la participación y diálogo interreligioso es única en su tipo en México. Se trata de una nueva construcción que no es privativa de una iglesia, sino promovida por una comunidad conformada por pastores y congregantes que promovieron este encuentro de denominaciones religiosas a través de la Ordenación de una mujer que se autodenomina Pastora Ecuménica en una ceremonia del iguales características.

*Soy Ecuménica, el día que me Ordenaron, en octubre, el veintisiete de octubre del dos mil trece, me Ordenaron doce Pastores de seis denominaciones diferentes, había un sacerdote católico, había un sacerdote anglicano, dos veteranos, dos reformados, dos veces presbiterianos y dos reformistas (Pastora Ecuménica, 53 años).*

### *5.3.5 Situaciones que favorecieron la ordenación*

No siempre el deseo por la ordenación y el desempeño de un ministerio legitimado institucionalmente fue una búsqueda inicial de las pastoras ahora ordenadas, las coyunturas culturales, sociales económicas y políticas dentro del campo religioso también han sido factores importantes en la promoción de los pastorados de las mujeres.

(...) de las crisis se sale con una intensificación del trabajo de las mujeres, incluyendo el trabajo remunerado y sobre todo, el no remunerado. (Gálvez y Rodríguez, 2011/2012:113)

La carencia de pastores en algunas denominaciones; la poca o nula remuneración que algunas iglesias y congregaciones pueden ofrecer a quien realiza las labores pastorales; las disputas políticas entre los sectores más conservadores y los más progresistas de las iglesias; la necesidad de reestructurar las normatividades existentes; las presiones de los organismos eclesiales mundiales y la urgencia de visibilización por un reconocimiento de derechos, han hecho que en los últimos años se abran algunos caminos para la ordenación de las mujeres.

*Ya había terminado, estaba preparando mi trabajo de titulación y después los mismos profesores, me dijeron -¿y por qué no buscas la Ordenación dentro de la iglesia?, -cosa que yo ni siquiera me había imaginado, ni me había cuestionado, ni me había preguntado, nada...entonces los profesores nos reunieron y nos dijeron -ánimense a terminar acá, académicamente terminen bien con todos su trámites y busquen la Ordenación. (Pastora Luterana, 46 años)*

La coyuntura ha favorecido la posibilidad de ordenación para las mujeres, no así el cambio medular y profundo en las estructuras religiosas y eclesiales, pues como

algunas participantes mencionan, lo más difícil es cambiar el valor y el reconocimiento que las congregaciones y las iglesias dan a su trabajo pastoral.

*A los Hermanos sí les cuesta todavía trabajo ver al frente como Pastora a una mujer, les es más práctico ver al Pastor, pues eso es lo más normal y lo más común que debe de haber en las iglesias. Entonces, hoy todavía a algunas Hermanas les cuesta trabajo decir: es la Pastora, o sea, no, es la Hermana la que está al frente, o sea, no es la Pastora, es la Hermana la que está ahí apoyando, está estudiando pero es la Hermana. Entonces ahorita que yo terminé el seminario dejé de poner en mi boletín, yo ponía seminarista, dejo de poner seminarista y pongo Pastora, y todavía algunas Hermanas así como que no... dicen: no me acostumbro a decirle Pastora, Hermana, no se moleste pero le voy a seguir diciendo Hermana.*

*Entonces, yo creo que es esta visión, justamente, que la iglesia tiene. (Pastora Metodista, 39 años)*

En las negativas no solo hubo motivos de carácter discriminatorio bajo argumentos de tipo tradicionalista o estructural, como toda institución los aspectos administrativos y económicos también tienen influencia en las decisiones que se tomar al interior de las mismas. Ofrecer ministerios a mujeres para cubrir espacios en iglesias pequeñas o alejadas geográficamente, así como bajas remuneraciones son también acciones convenientes que no necesariamente tiene que ver con el reconocimiento de sus derechos dentro del campo religioso. Los aspectos económicos marcan fuertemente las decisiones dentro de las instituciones, y las iglesias no son la excepción.

### *5.3.6 Las negativas y los obstáculos... "No les digas no, pero tampoco cuando"*

Ser ordenada para la mayoría de las entrevistadas no fue un camino fácil, todas ellas debieron cumplir con los requisitos que se estipulan para toda aquella persona que quiere obtener el cargo (como la antigüedad, pertenencia, formación académica y/o teológica y trabajo previo), pero además en algunos otros, ser Ordenada significó construir y trabajar sobre nuevos procesos de aceptación y reconocimiento como se mencionó anteriormente en el caso de las nuevas construcciones, mientras que en otros, también representó llevar a cabo procesos de validación administrativos y

académicos que no se realizaron bajo las normatividades establecidas sobre todo en cuanto a los tiempos requeridos en el proceso. Alguna pastora menciona haber tenido procesos de evaluación que llevaron años en lugar de meses, donde probablemente se esperaba que desistiese dado que no existía un argumento claro para impedir la Ordenación ni tampoco para aprobarla, situación que la dejó en una espera indefinida que concluyó en la Ordenación Pastoral en otra Asociación Religiosa.

*Yo recuerdo un caso de una chica, por ahí de los años 79 u 80s, una mujer que la dejaron hacer todo en el seminario Metodista, la dejaron hacer todos los estudios, terminó su tesis, se tituló con honores, a la hora de asignarle una Iglesia le dijeron: no, es que aquí no hay Pastoras. Y fue todo un movimiento dentro de la Iglesia, esa fue la primera a la que no le dieron chance de Ordenarla ni de ser Pastora; como veinte años después tuvieron una Obispa. (Pastora Ecuménica, 53 años)*

A situaciones como la anterior, podemos sumar los obstáculos de tipo administrativo que se suman a las pugnas políticas en torno a aspectos meramente económicos, que influyen en las negativas de algunas iglesias para la Ordenación de las mujeres. Si bien es cierto que, en varias iglesias, la aparente flexibilidad para permitir la participación de las mujeres en ciertas zonas geográficas o como encargadas de alguna iglesia, también ha estado relacionada con una menor remuneración para ellas, -es decir, igual trabajo a menos costo, sobre todo en casos particulares-, también es importante mencionar que algunas negativas pueden ser resultado de políticas institucionales de carácter nacional e internacional.

*El argumento teológico, es que en la Biblia no dice que las mujeres pueden ser Ordenadas, el argumento real es que siguen recibiendo dinero de Estados Unidos y ellos, pues dicen: sí tú Ordenas mujeres, pues simplemente no hay dinero. Entonces es esta dependencia económica. Ellos tuvieron un trabajo muy interesante porque incluso fue gente de Derechos Humanos para explicarles que las mujeres podían tener Derechos, que estaban haciendo a un lado sus Derechos, bueno, fue muy interesante el trabajo que realizaron y a la hora que se realiza la votación. (Pastora Luterana, 46 años)*

### 5.3.7 Los castigos de la transgresión...excluidas y excomulgadas

Los obstáculos, traducidos en modificación de documentos, procedimientos o negativas directas, no fueron solo estrategias de oposición previas a la Ordenación de las mujeres o a la participación activa en la toma de decisiones de éstas en las Iglesias; también se dieron después de ser Ordenadas. Para una de ellas de confesión Bautista la Ordenación también trajo la separación con su familia religiosa de origen, una ruptura emocional manifestada a través de la desaprobación.

*En mi comunidad local por supuesto no hubo obstáculos, pero sí por supuesto alrededor, sobre todo a nivel de la convención Bautista, la que agrupa a las Iglesias Bautistas en México. La Convención Bautista sí expresó públicamente que si yo asistía a una de sus iglesias a mí no me van a dejar hacer el trabajo, que no estaba bien.*

*Mi iglesia en Monterrey donde yo crecí de niña, dijo que estábamos mal bíblicamente, porque no habían antecedentes, y bueno, obviamente no había antecedentes, pero estábamos luchando porque cambiaran las cosas, sí fueron obstáculos, yo diría... no diría... o sea en el sentido de que nosotros seguimos haciendo lo que creíamos que había que hacer, pero sí obstáculos de grupos que se expresan en contra de mi propia Iglesia Bautista y que creo que sí me dolieron porque pues es la gente que te vio crecer de niña, de adolescente, de joven, especialmente en Monterrey y que decían pues que no, o sea que no era legal, que no era válido, que no estábamos cumpliendo con las escrituras, con la Biblia, con lo que decía Dios. (Pastora Bautista, 58 años)*

En otros casos, como en el de la Iglesia Presbiteriana, la consecuencia fue un futuro incierto no solo por la ausencia de trabajo sino por la ruptura con todo el mundo conocido y al que se ha dedicado la vida como sentido primordial. Es el caso de una Pastora Presbiteriana, quien fue excomulgada, relevada del cargo y “boletinada”, es decir, que se dio un aviso de manera oficial a todos los Presbiterios de Chiapas para prohibir que se desempeñara en su cargo como Pastora después de haber sido oficialmente Ordenada.

*Hace como diez años empezamos a caminar con el grupo que sí tiene la mentalidad de la de la ordenación de la mujer (...) yo soy una de la pioneras de allí...y pues dijeron, bueno cuando se dé, tú serás la primera pastora para ordenar y les dije que me gustaría y después llegó el momento en que yo acepté ya ser ordenada (...) fue una bomba que estalló...*

*Tranquila fui a la reunión del presbiterio, ya después de ser ordenada, para ver si iba a continuar con ellos caminando, pero ellos me preguntaron por qué me salí de la estructura, porque el presbiterio no aceptaba la ordenación de la mujer. Si no me retractaba, pues yo también estaba fuera y les digo: yo no pienso retractarme porque lo que hice no fue de la noche a la mañana fue un proceso de tantos años y ustedes se cerraron, no porque la palabra de Dios lo evite, sino porque recibieron órdenes de la Asamblea General que dijo no a la ordenación de la mujer. Y pues me dijeron que saliera [de una Reunión en la que se discutiría su situación], que iban a dialogar ellos y todo, y yo les dije todavía, bueno y por qué voy a salir, cómo me voy a defender, si me debo defender o ¿quién me va a defender a mí? [Respondieron] No, no tienes que estar acá tienes que salir.*

*Me quedé sin trabajo, yo dependo sola, no tengo nadie que me ayude, pues porque yo no soy casada, entonces, mis hermanos cada uno está en su mundo y yo me defendiendo sola, siempre, siempre, tantos años de trabajo me he defendido sola, soy independiente de mi familia y tengo una casa y ¿cómo voy a sostener una casa si no tengo trabajo?, entonces ellos no piensan pues, ellos te dicen: “ya salte, ya no te queremos” y asunto terminado, entonces son cuestiones muy difíciles emocionalmente hablando y económicamente también te destantea, sin embargo, pues Dios ha provisto, hasta ahorita. (Pastora Presbiteriana, 52 años)*

### *5.3.8 El sustento: argumentos teológicos-bíblicos*

Enfrentar estos procesos de diferencia, discriminación y/o exclusión en mujeres, si bien no todas han contado con los recursos y apoyos desde sus mismas instituciones eclesiales, ya sean de tipo administrativo, moral, social o incluso político para llevar a cabo su intención de ser Pastoras, las ha llevado a buscar otras alternativas, vínculos y estrategias que les han permitido realizar su trabajo y lo que ellas consideran es su vocación.

Aun cuando no han contado con todo el apoyo institucional, sí han tenido otro tipo de apoyo y recursos, pues en todos los casos, el soporte brindado por sus parejas (en los casos de las Pastoras casadas), sus hijas e hijos u otros integrantes de sus familias, así como de amigas o amigos cercanos, ha sido el apoyo significativo que las ha hecho insistir y continuar.

*Pues (mi esposo) hacía el desayuno y yo arreglaba al niño, o le decía: ¿yo o tú, quieres arreglar a los niños y yo hago el desayuno?, siempre le di a escoger pero siempre me decía: no, tú los niños y yo prefiero hacer el desayuno que peinar niños o vestirlos o plancharles la ropa, y es así como nos organizábamos. Yo creo que sin el apoyo de (mi esposo), y ahora de mis hijos, no hubiera podido hacer muchas cosas. Necesitamos como mujeres, el apoyo de la pareja siempre para salir adelante, porque a la mejor sí se podría, pero cuesta más, sí de por sí me ha costado, me hubiera costado muchísimo (Pastora Presbiteriana, 43 años).*

A lo anterior, podemos sumar como el aspecto fundamental que marca la diferencia en la posición que asumen dentro del campo, la formación académica y el trabajo social y/o político. Los elevados niveles de educación teológica y/o académica en otras disciplinas de conocimiento, conjugado con una visión teológica de liberación les ha permitido legitimar su posición dentro del campo con argumentos teológicos y seculares que fortalecen y reivindican su participación.

Es importante destacar que esta fortaleza teológica adquiere mayor relevancia, pues los argumentos válidos dentro del campo religioso, mismos que proveen de un aspecto del capital necesario para participar dentro del juego, no pueden o tienen el mismo valor si provienen de un sustento meramente secular. Para jugar en el campo religioso se requieren argumentos también de carácter religioso (no por ello exclusivos), que modifiquen la balanza en este aspecto de los bienes de intercambio, así como la relación entre sus agentes.

La dinámica del campo está determinada por las fuerzas que están activas, donde los agentes y las instituciones luchan constantemente y cuyo capital solo funciona en relación al campo. Los ocupantes del campo buscarán individual o colectivamente, salvaguardar o mejorar su posición e imponer los principios de jerarquización más favorables para sus propios productos. Las estrategias de los agentes dependen de su posición en el campo, esto es, en la distribución del capital específico y de la percepción que tengan del campo según el punto de vista que adopten sobre el campo como una visión desde un punto en el campo. (Bourdieu & Wacquant, 2005: 155-156)

La posibilidad de tener acceso a una educación en el mundo secular y/o el acceso a una formación teológica permitió a las entrevistadas realizar lecturas de los textos bíblicos y teológicos desde construcciones hermenéuticas diferentes. En algunos casos se trata de lecturas que apoyan la participación de las mujeres desde un aspecto reivindicativo, otras desde nuevas construcciones teológicas y algunas más con posturas teológicas de carácter político, estos aspectos serán abordados más adelante en el apartado correspondiente a la propia construcción y sus visiones teológicas.

## **5.4 Paridad de participación y las otras disparidades: el trabajo pastoral y religioso**

### *5.4.1 Igualdad, justicia y trabajo*

Pensar en la construcción de igualdad para las mujeres dentro del campo religioso, sin lugar a dudas requiere de considerar un amplio espectro de derechos en el que las y los agentes implicados se encuentran inmersos dentro de una red de relaciones que son modificadas constantemente por sus situaciones y posiciones dentro del campo, así como por las estructuras en que están imbricados.

Hablar de la igualdad de derechos para las mujeres en el campo religioso necesariamente lleva a considerar también, toda una amplia gama de derechos, como son los derechos sexuales y reproductivos, los derechos laborales, el derecho a la salud, los derechos a la formación académica, los derechos a la participación y representación y a la no violencia, por mencionar solo algunos de los derechos humanos que deberían estar presentes de manera clara en la vida cotidiana de las mujeres dentro de las Congregaciones e Instituciones religiosas.

La ordenación de mujeres, el trabajo pastoral y el trabajo religioso, aún desde posiciones no tradicionales y/o relacionadas con el papel de sujetos en tutelaje religioso, no puede considerarse como abarcativo en esta construcción de derechos por parte de las mujeres, sobre todo cuando éstas están inmersas dentro de un campo que tiende a sustentar, mediante su estructura institucional, la desigualdad de las mujeres desde argumentos de Tradición o de fe. Sin embargo, su ordenación dentro de las iglesias cristianas y el trabajo pastoral y religioso desde otros lugares menos tradicionales, nos permite dar una mirada a las luchas de construcción de las mujeres por ser reconocidas como sujetos de derechos dentro de un campo que, para muchas de ellas, es la vida misma y por el cual, es necesario trabajar y construir.

El trabajo pastoral y religioso es el catalejo que hace posible ver de cerca, aquello que se muestra lejos y encubierto, aquello que bajo argumentos emanados de la supuesta existencia de una divinidad que se erige masculina y patriarcal, sirven de justificación

para la desigualdad, asignando a la vocación y al servicio valores diferentes de acuerdo al género de las y los agentes que participan dentro del campo. Las condiciones en que estas mujeres realizan su trabajo pastoral y religioso en nuestro país, permite evidenciar las diferencias producidas por el género y el entramado de las relaciones de poder en que están inmersas.

*Cuando ya son pastores, para todos son pastores y son los máximos, son los mejores, el obrero está acá y aparte las misioneras hasta por acá [señala grados en descenso a través de movimientos de manos]*

*[...] entonces entré como obrero, entonces estaban así los pastores y así nosotros, pero las misioneras están todavía más abajo.*

*Solo los que entrecomillas saben más, son los que están en mejor puesto, tienen mejor sueldo, tienen el lugar en la ciudad y nosotras vámonos al campo.(Pastora Presbiteriana, 52 años)*

Para Nancy Fraser (2008<sup>a</sup>) la desigualdad de género está enraizada en una estructura económica que no brinda recursos suficientes y necesarios para las mujeres, en la diferenciación de su estatus y en la falta de representación política.

Desde su perspectiva tridimensional, la *redistribución*, *el reconocimiento* y la *representación* como reivindicaciones económicas, culturales y políticas son dimensiones desde las cuales se puede mirar la justicia social (Fraser, 2008<sup>b</sup>), lo que se traduce en una distribución más justa de recursos, la aceptación de la diferencia sin que ésta sea sinónimo de desigualdad de estatus y la inclusión dentro de la vida social y política desde la propia identidad, sustentada en la idea de una igualdad de derechos y su aplicación dentro de un marco institucional.

Bajo este supuesto acerca de la importancia de los recursos, el reconocimiento y la representación como un principio que posibilita la igualdad, podemos voltear la mirada hacia la manera en como las mujeres dentro de los ámbitos religiosos cristianos son reconocidas, legitimadas y remuneradas en aquellos aspectos relacionados con el trabajo pastoral o ministerial religioso que realizan, sobre todo cuando desempeñan funciones dentro de espacios que tradicionalmente no han sido

ocupados por ellas y que incluso llegan a tener cierta categoría jerárquica dentro de sus iglesias.

El trabajo es uno de los medios con los que mujeres y hombres pueden participar de una vida social, política y económica, que además permite el intercambio de bienes como producto del mismo, lo que lo convierte en un recurso fundamental de desarrollo.

Utilizo el término trabajo y no servicio o labor, para hacer la distinción de que se trata de una ***actividad que está determinada por un tiempo, con funciones establecidas y que origina un producto de dicha actividad de tipo social y/o económico que permite algún intercambio de bienes***. Asimismo, se entiende como trabajo pastoral o ministerial religioso el acompañamiento a los integrantes de sus congregaciones o a grupos específicos como parte de las funciones que conciernen a su ministerio religioso, en el que desempeñan funciones de preparación y celebración de cultos y liturgias, apoyo, contención y acompañamiento emocional, visitas, búsqueda y facilitación de recursos para otros, educación, formación y evangelización, administración y cuidado de los recursos de la iglesia y en algunos casos también el trabajo específicamente político social a través del vínculo con otras instituciones.

El reconocimiento, la legitimidad y la remuneración hacia su trabajo, así como las condiciones en que lo llevan a cabo, ponen de manifiesto la disparidad existente, tanto con los varones que ocupan los mismos puestos, como entre las mujeres de acuerdo a la denominación a la que pertenecen y su relación con la clase, la formación académica y su estatus.

El trabajo pastoral y religioso, es un trabajo que se hace con el cuerpo y desde el cuerpo, el cuerpo determina los lugares que se pueden ocupar, los límites establecidos en función del cuerpo que participa del campo y las expectativas y virtudes colocadas de cada uno de esos cuerpos.

Las mujeres trabajan con el cuerpo y desde el cuerpo ocupan un lugar en el campo religioso.

Dado que los esquemas clasificatorios a través de los cuales se aprehende y se aprecia el cuerpo están siempre doblemente fundados, en la división social y en la división sexual del trabajo, la relación con el cuerpo se especifica según los sexos en función de la posición ocupada en la división sexual del trabajo: así el valor de la oposición entre lo grande y lo pequeño que, como lo han demostrado numerosas experiencias, es uno de los principios fundamentales de la percepción que los agentes tienen de sus cuerpos y también de toda la relación con el cuerpo, varía según los sexos, que son pensados ellos mismos, de acuerdo con esa misma oposición (puesto que la representación dominante de la división del trabajo entre los sexos le atribuye al hombre la posición dominante, al del protector, que abraza, rodea, envuelve, supervisa, mira desde arriba, etc.), y la oposición así especificada recibe a su vez valores diferentes según las clases, es decir, según la fuerza y el rigor con las que la oposición entre los sexos está afirmada allí, en las prácticas o en los discursos. (Bourdieu, 2009<sup>b</sup>:116-117)

Qué mejor imagen masculina dentro del campo religioso que la proporcionada por Bourdieu en este texto, en que relaciona la división sexual de trabajo y el cuerpo que es implicado. La imagen de un dios masculino dentro de una estructura patriarcal, es también la imagen del Pastor que desde una posición dominante, protege, abraza, rodea, envuelve, supervisa y mira desde arriba, lo que puede resultar en la imagen más tradicional y cercana de lo que un líder religioso debe ser, desde un paternalismo que tutela y dirige la experiencia religiosa.

Esta imagen va de acuerdo con la imagen femenina que espera ser protegida, abrazada, envuelta, supervisada y que mira desde abajo, desde un cuerpo que no puede guiar sino ser guiado. Tal vez por ello es que la irrupción de las mujeres en este espacio laboral desde los lugares en que durante mucho tiempo han estado ausentes, resulta un conflicto que causa múltiples tensiones.

Por un lado, significa salir de la imagen de un cuerpo dócil en busca de tutelaje religioso, para ser un cuerpo que transforma y produce, y que en este campo es incluso capaz de producir conocimiento teológico a partir de su propia experiencia religiosa o bien ser guía para el tutelaje de otras y otros. Y por otro lado, implica tensiones de tipo organizacional y estructural que obligan a modificar los equilibrios

en la balanza del poder. Un poder que solicita ser compartido y escuchado a través de su injerencia en el campo, injerencia que puede ser desde una conciencia de opresión o no, pero que con su sola presencia desde una posición aparentemente de igual jerarquía hace inevitable su consideración. Posiblemente a esto se deba el constante cuestionamiento y negativas que contemplan la participación de las mujeres en estos lugares, ya sea ordenadas como ministras o bien, a través de una jerarquía de tipo moral desde la autonomía y la toma de decisiones como en las religiosas consagradas.

La manera como las mujeres entrevistadas participan dentro de este campo, incluso abre la posibilidad de reelaborar algunas nociones sobre participación y derechos y descolocarse de la idea de que este trabajo, en el caso de ellas, es solo una vocación traducida en amor y cuidado al servicio de las y los otros. El trabajo que realizan se caracteriza por una participación más activa en la toma de decisiones, en liderazgos más horizontales o en el autorreconocimiento de la importancia del trabajo desempeñado y no necesariamente o en todos los casos como una vocación, cuya característica sea la incondicionalidad y la disposición permanente, que constantemente vemos naturalizada y esencializada a través de la exaltación de algunas imágenes religiosas femeninas.

El reconocimiento al trabajo desempeñado por las mujeres entrevistadas, es decir, el valor otorgado a una condición o situación identitaria y que tiene una relación directa con la manera en la que el individuo se concibe dentro de un entorno social y político (Fraser, 2006), y que en este caso es un aspecto indisoluble de su identidad religiosa, es un trabajo gravemente invisibilizado, no solo por la falta de reconocimiento al mismo, sino también por la baja ponderación en su valía, incluso cuando en ocasiones, como lo muestra el siguiente testimonio de un pastor bautista, es el trabajo de las mujeres el que consolida la unión y provee de significado a las y los creyentes que pertenecen a una congregación.

*Gran cantidad de mujeres fueron las que iniciaron obras bautistas, en muchos lugares del país o las que preparaban a los niños, adolescentes, incluso jóvenes en las iglesias, bíblicamente, o las que tenían un liderazgo con las mujeres o en ministerios litúrgicos, creo que ha sido muy importante. Digo, yo te puedo decir a nivel personal, en mi vida de*

*infancia, adolescencia, mis primeros años de juventud quien más impacto en mi vida fue la esposa del Pastor, que el Pastor mismo. El Pastor estaba más preocupado por conservar las buenas costumbres, las buenas conciencias, la tradición, la doctrina y la moral, que en acompañarnos en nuestros propios procesos de vida, y era precisamente la esposa del Pastor la que hacía esta labor, la que verdaderamente ejercía el trabajo pastoral de base, la que acompañaba a los niños o a los jóvenes en sus procesos mientras que el Pastor se preocupaba por mantener la estructura intocable cosa que de nada sirvió. (Pastor Bautista)*

Posiblemente la idea de que el trabajo de las mujeres es de índole emocional e incondicional y por lo tanto, una motivación personal que aparentemente no tiene posición y cabida dentro de una estructura, es lo que refuerza la falsa creencia de que la inclusión de las mujeres en los puestos de poder y la toma de decisiones dentro del campo religioso no es necesaria.

Amaia Pérez (2004) menciona que las mujeres han sido una *presencia ausente* en las esferas económicas, condición que podemos aplicar también al trabajo que las entrevistadas realizan dentro del campo religioso.

Las mujeres ya no están ausentes ni presentes, sino que han sido históricamente, una presencia ausente. Siempre han estado en la base invisibilizada y ensombrecida de la sociedad. Su presencia en ella era tan imprescindible como su invisibilidad para permitir crear el imaginario de la masculina esfera mercantil como un sistema económico autosuficiente. (Pérez, 2004:111)

Su presencia ausente siempre imprescindible, parafraseando a Amaia Pérez, permite también crear el imaginario de la *masculina esfera religiosa como un sistema autosuficiente*. Cervantes-Ortiz (2011) desde el ámbito religioso nos da una imagen clara de la posición de las mujeres cuando habla de que su participación siempre ha sido desde el atrio, desde afuera, de vista, es decir, velada u oculta, pero siempre indispensables.

(...) Porque debido a la separación entre espacios bien definidos mediante el dualismo entre la casa familiar y el ámbito público (hogar-calle), las mujeres siempre han estado como “de visita” en el templo, espacio privilegiado de los hombres porque su “zona de poder” es la casa, el hogar, es decir, la domesticidad y la invisibilidad, y el de los

hombres, la calle, el poder público y visible. El lugar de ellas seguiría siendo “el atrio del templo”, las afueras, para estar a la vista y bajo la supervisión de sus señores (...)

(...) Y eso es lo que se sigue practicando en nuestro medio eclesial: un liderazgo, en este caso, sancionado por la ordenación, basado en la dominación y la falsa idea de superioridad. Nada más inaplicable en el caso del servicio cristiano, si se recuerda una vez el modelo de Jesús, quien se abajó a sí mismo para servir únicamente. Por ello, lo que hoy se requiere son verdaderos cambios estructurales en la Iglesia, que tengan que ver con la *despatriarcalización* de todos los ministerios, y no solamente administrativos ni burocráticos. De otra manera, el dilema consistirá, ahora, de aceptarse la ordenación femenina, en cómo ser una ministra en un mundo patriarcal. (Cervantes-Ortiz, 2011)

El reconocimiento de su trabajo proviene, con mayor frecuencia, de los sectores seculares, de sus congregaciones con las cuales han hecho una labor de convencimiento y formación, y de sus relaciones interpersonales más cercanas, no así de las instancias eclesiales institucionales, quienes en varias ocasiones, como lo muestra la siguiente narración, permiten la participación de las mujeres siempre y cuando no se transgreda el espacio sagrado de los varones.

*He predicado, dado estudios, he estado con adultos, con jóvenes, con niños porque yo me muevo en todo, en todo, no sólo en un área y hecho visitas pastorales en las casas.*

*Hago consejería pastoral, visitas evangelísticas, orar por los enfermos, o sea, todo, todo el trabajo menos las dos cosas que no permite el presbiterio que lo hagamos como es la santa cena y el bautismo. (Pastora Presbiteriana, 52 años)*

En esta narración vemos cómo aspectos considerados sagrados tales como la Santa cena y el bautismo son un espacio exclusivo de la masculinidad y por lo tanto el límite que no debe ser cruzado por las mujeres, al menos dentro de la Iglesia Presbiteriana.

En cuanto a las religiosas consagradas cuya ordenación no es posible dentro de la Iglesia Católica como ministras de culto, el reconocimiento hacia el ejercicio de su ministerio se encuentra sobre todo en el ámbito académico o en el trabajo político social que realizan dentro de las asociaciones civiles y ciudadanas. Se trata de un reconocimiento velado, enmascarado dentro de discursos de austeridad que contrastan con una participación activa e incluso directiva dentro de sus ámbitos de

trabajo, donde se pueden negociar o tomar algunas decisiones, siempre y cuando no se nombre de manera explícita su participación como parte de un reconocimiento personal (el trabajo que realizan y el reconocimiento otorgado al mismo, se expresa como colectivo y se valida cuando se trata de acciones dirigidas a terceros), lo contrario puede cuestionar valores altamente estimados en este ámbito como la obediencia o la humildad.

*Estuve como Secretaria Ejecutiva a nivel nacional de la Conferencia Episcopal Mexicana, en el tema de movilidad humana; y bueno, haber hecho esta experiencia y todo, nos tocó prácticamente ver este salto cualitativo y agresivo que sufrió la migración en todos los sentidos.*

*Desde la Conferencia Episcopal Mexicana, yo tengo muy claro y tenía muy claro en aquel momento, entre más manos nos ayuden como Congregación, súper bien, pero no es mi trabajo, no es mi legitimación, es que necesito que todas estas manos y todas estas personas sean reconocidas como el grupo humanitario que acompaña a las personas. Yo creo que avanzamos mucho en ese aspecto, hay figuras muy públicas y hay figuras que nacen de este trabajo operativo donde la presencia, no sólo de mi persona, sino de la oficina, que en su momento éramos la base, la base que sostenía toda esta red de trabajo estábamos siempre detrás pero siempre detrás y adelante, no visibles, sino adelante en el sentido de decir ¡ah! es que esto va para acá, nosotros tenemos que ir por aquí; no decidíamos porque hemos hecho siempre un trabajo muy consensado, cuando es posible consensarse y vamos siempre como al frente ¿no? Creo que eso ha sido la legitimación de, vuelvo a insistir, no es sólo de mi persona, del equipo con el que continúo trabajando.*  
*(Religiosa Consagrada, 46 años)*

El tipo de representación que las mujeres tienen en las iglesias de manera mayoritaria, se encuentra en el trabajo realizado dentro de las ligas y grupos femeniles, y a nivel de estructura en algunas reuniones donde se presentan informes respecto a labores de formación y evangelización en grupos de infantes y jóvenes o la rendición de cuentas respecto a la dirección de algunas escuelas. Lo anterior queda demostrado en la siguiente narración de un pastor metodista cuando hace un relato de las actividades de las que las sociedades femeniles están encargadas.

*En la Sociedad Misionera Femenil, trabajaban anteriormente, por decir, antes de los noventas, trabajaban los talentos: coser, tejer, hacer manualidades y después venderlas, regularmente las ventas con los talentos junto con las ofrendas permite tener una serie de participaciones en niveles más altos o en su comunidad para apoyar trabajo de pastoras, antes eran Diaconisas. Entonces, el trabajo de una pastora, el desarrollo de una Congregación, tienen lo que llamamos Cajitas de bendición, que son también ofrendas que van guardando de lo que van quedando de su gasto y lo ocupan o lo llevan a la administración de su organización, a nivel Conferencial, para desarrollo de proyectos. (Obispo Metodista)*

En otras Iglesias como la Luterana se realizan reuniones anuales de mujeres en las que también son mujeres las que llevan la coordinación y agenda de las reuniones, sin embargo, en la mayoría de los casos, el tipo de representación se da en medio de una separación genérica que impide la participación de ellas en la toma de decisiones sobre las agendas generales de las instituciones eclesiales y que las limita a una injerencia nuevamente relacionada con los grupos de los que siempre se han encargado y en los que han participado. Estas reuniones presentan informes y resultados que son integrados a los trabajos de la Iglesia, pero generalmente se dan en una sola dirección, pues ellas no están representadas ni en cantidad, ni en posiciones de poder que les permitan participar y decidir sobre los acontecimientos más importantes en el rumbo de las Iglesias. Se trata de una *representación desde la periferia* en la que sobre ellas y su participación hay normatividades y procedimientos que establecen el tipo de contacto, responsabilidad y papel que juegan dentro de la estructura.

Su trabajo por lo tanto queda representado con diferente valor y encubierto en la falsa idea de que ellas no necesitan este tipo de representación y poder dentro de la institución porque, aunque su labor es importante, no busca ser destacada pues se trata de actos desinteresados.

*Al ingresar al seminario, estaba el currículo de clases. Tomabas las mismas clases: hebreo, griego, exégesis bíblica, hermenéutica, etcétera. Todo, todo, todo era igual para mujeres y hombres. Nosotras fuimos de las primeras en estudiar en los seminarios [...] en*

*cuanto a conocimiento, teníamos el mismo conocimiento. Salían quince o veinte varones y una mujer... y aún sigue ese proceso.*

*Nosotras al ingresar al seminario sabíamos ciertamente que, al salir del seminario cuál iba a ser nuestra perspectiva de trabajo, estaba de la jodida, porque no nos iban a dar chamba, en ninguna área pastoral. (Pastora Presbiteriana, 50 años)*

Para las religiosas católicas la representatividad en puestos jerárquicos institucionalmente legitimados desde esta perspectiva no es una posibilidad dentro de la institución, la responsabilidad para cubrir otros cargos puede darse cuando se trate de una petición institucional directa, relacionada con las capacidades personales e inocultables de la religiosa, que requieren que ella sea la encargada de alguna labor determinada, sin embargo, el reconocimiento de esta labor no tiene impacto en la representatividad de las mujeres dentro de la institución. Las mujeres no están representadas en la estructura eclesial desde ningún puesto de poder y tal vez es en la Iglesia Católica donde esto se hace más evidente. Recientemente el Papa Francisco abrió el diálogo para discutir la posibilidad de las mujeres de acceder al diaconato dentro de la Iglesia Católica, sin embargo, aunque pareciera un movimiento significativo, falta mucho para que el reconocimiento de las mujeres dentro de esta iglesia pueda ser equitativo con el poder que manejan los varones de la misma institución dada su estructura piramidal profundamente androcéntrica.

Al igual que en otras denominaciones, aunque se hace aún más evidente en las mujeres que participan dentro de esta iglesia y que fueron entrevistadas, aparentemente el reconocimiento en los puestos de poder jerárquicamente legitimados no es necesario para el desempeño de su trabajo y, aunque esta postura pudiera ser parte de sus propias concepciones e incluso una expresión de desinterés por realizar el trabajo desde un puesto de poder (recordemos que ellas ya disponen de un alto grado de autonomía e independencia en comparación con las hermanas de sus propias congregaciones), no es posible separar su postura de la postura de la misma Iglesia Católica, cuyo valor otorgado a características como la humildad y la sumisión, es fuertemente destacado en las mujeres.

Podemos incluso encontrar en esta postura una mixtura entre el nivel teológico y sociológico. Personas que participan desde corrientes como la Teología de la Liberación y que tienen “al pobre” en el centro como el sujeto teológico, no tienden a tomar de manera abierta papeles protagónicos, dado que irían en contra de valores como la pobreza y la humildad asumidos desde esta visión. También en este posicionamiento podemos encontrar elementos de la violencia sutil o simbólica (Bourdieu, 2009<sup>b</sup>) de la que habla Bourdieu y que cuenta con la participación de los dominados. El deseo de participación y reconocimiento desde el poder y la toma de decisiones, aparece como innecesario e incluso como una decisión propia frente a una Institución que se muestra inamovible frente el tema de su participación.

#### *5.4.2 Trabajo y participación*

Para casi todas las entrevistadas que pertenecen a las iglesias cristianas históricas, ser ordenadas como pastoras implicó cambios en el trabajo que venían realizando; para algunas de ellas, marcó la diferencia en el tipo de grupos a los que se dirigía su trabajo de evangelización, en otros, significó participar directamente en la estructura de sus iglesias y en la toma de decisiones de las mismas a través de la ocupación de un cargo de mayor responsabilidad y en otros más, asumir otros cargos paralelos y con ello capitalizar su poder de participación.

En el caso de las religiosas consagradas, tomar los votos permanentes aparentemente no significó ningún cambio fundamental en el tipo de trabajo que realizaban antes y después de ello, a diferencia de otros aspectos como la formación académica o el involucramiento directo con las asociaciones civiles, lo que si fueron hitos para el tipo de participación que tienen dentro de su ámbito laboral.

El grado de participación de cada una de las entrevistadas en sus ministerios es diferente, algunos de ellos se limitan a la participación en la iglesia y comunidad de fe a través de la evangelización y la consejería, mientras que otros se extienden a niveles institucionales o político sociales. Ninguno de estos tipos de participación es excluyente, por el contrario, se convierten en formas de participación que se mixturan

en diferentes grados o bien que se presentan por periodos determinados. En algunos casos se convierte en una forma de vida que se integra al trabajo religioso, al trabajo académico y político social como si no hubiese diferenciación entre ellos.

### *Predicadoras de “la palabra”*

Se trata de mujeres ordenadas que acompañan a través de la predicación bíblica a las y los integrantes de su congregación o miembros de una comunidad de fe. Mantienen contacto y dan seguimiento a las problemáticas de estos e intervienen en sus vidas a través de la consejería y de la procuración de apoyos.

*Tengo veintiséis mujeres, que nos reunimos dos veces a la semana y otra parte de tiempo y horas me dedico mucho al internet...de tener un acompañamiento desde internet, ton's tenemos una página de mujeres maltratadas, violentadas, por ahí tres pastores y yo estamos ahí, constantemente. (Pastora Presbiteriana, 50 años)*

En dos de estos casos, el texto bíblico es tomado de una manera más literal como base para realizar acciones de asistencia hacia personas o grupos necesitados. EL texto puede ser interpretado desde perspectivas religiosas diferentes a las teologías de tradición conservadora, con algunos argumentos provenientes de la teología de la liberación, la teoría marxista e incluso algunos elementos de la teología feminista como una justificación de un trabajo social hacia grupos específicos, sin que en ello se muestre un manejo hermenéutico más profundo de dichas teologías. Los elementos de estas perspectivas religiosas aparecen más claramente en los conceptos pronunciados, que como un posicionamiento frente a las situaciones de opresión vividas o frente instituciones eclesiales.

*En cuanto a los derechos humanos sí, yo directo o indirectamente he trabajado con las mujeres, por ejemplo, yo cuando voy a una pastoral para mujer empiezo a ver las problemáticas que tiene cada mujer y veo que son maltratadas por sus esposos, que son muy exigentes ellos con ellas, aún en su alimentación y todo, quieren empezar a ir a las reuniones a la iglesia, por ejemplo y no pueden ir porque va llegar su esposo y le tienen que dar de comer, le tienen que dar esto... y cuando yo empiezo a hablar, claro no les hablo así en una forma directa, pero les voy hablando paso a paso y les digo: “no*

*hermanas si ustedes ya creyeron en el evangelio, el evangelio es buenas noticias, entonces ustedes deben ser liberadas de muchas cosas, esa opresión de su esposo no es bueno, tienen que ir ustedes viendo, analizando las cosas y bueno no les estoy diciendo que no les den de comer, porque eso tampoco, pero prepárenle la comida háganselo rico, háganle su refresco, lo que tome y déjenselo allí, déjenle una notita y le dicen que ustedes van a su actividad para que no tengan problema. (Pastora Presbiteriana, 52 años)*

### *Cuando la predicación tiene Iglesia*

Es otra forma de participación en la que las mujeres pastoras además de la predicación, se encuentran a cargo de la dirección de una Iglesia, es decir que, asumen su organización y administración. En estos casos, la institución religiosa les asigna físicamente una iglesia de la que ellas deben hacerse cargo de cuidar, administrar y mantener, tanto en los aspectos relacionados con el inmueble como de la congregación que se reúne en el mismo.

Por ello es que esta forma de participación no se limita solo a la predicación bíblica, sino que contempla la organización, administración y toma de decisiones respecto a las actividades, trabajo, cultos y recursos de la iglesia. Son mujeres que tiene un cargo de responsabilidad como titulares o cotitulares dentro de la iglesia, en donde junto con las labores de dirección y administración, realizan actividades de acompañamiento moral, espiritual y asistencial de sus congregantes. Esta labor puede realizarse de manera individual, en conjunto con algún otro pastor o bien como parte de un trabajo familiar.

*Soy Pastora de una iglesia, estoy enfocada a la parte de la predicación, el entender a los congregantes en las necesidades pues, digamos, espirituales de habla o de consejería que de alguna manera quisieran ellos tener y el atender las necesidades de la iglesia, [tanto] administrativa, como eclesiales. (Pastora Luterana, 33 años)*

### *La predicación, la iglesia y otros cargos*

Cuatro pastoras ordenadas además de la predicación bíblica y la dirección o administración de alguna iglesia también tienen cargos dentro de instancias de

formación teológica. Esta labor está directamente relacionada con la vida religiosa e implica otra jornada de trabajo que tiene sus propios tiempos y requerimientos.

*[Trabajo] como coordinadora del Seminario, dando clases y desde octubre pasado estoy como Presidenta del Consejo Directivo de esta Institución, lo cual no pensé que fuera tanto trabajo... (Pastora Luterana, 46 años)*

Para algunas pastoras esta otra jornada de trabajo es lo que permite complementar los ingresos necesarios para su subsistencia y también otra forma de concretar a través de acciones su trabajo religioso, contribuyendo a la formación religiosa de otras y otros.

*La docencia también es participación*

Para algunas de las pastoras entrevistadas, pero sobre todo para una de las religiosas consagradas, la formación académica de otras mujeres que pertenecen al mismo campo religioso es una forma de participación que permite también, producir saberes dentro del campo y promover la participación activa de otras mujeres fuera de los espacios educativos dirigidos a niños.

*Yo soy Profesora en la Universidad Iberoamericana de México, en la Universidad Iberoamericana de Puebla, en el Instituto de Formación de Intercongregacional de religiosos de hombres y de religiosas mujeres, en la Comunidad Teológica y ¿dónde más? Ya no me acuerdo, ahora, donde más doy clases pero bueno, en general eso es lo que hago, entonces propiamente mi trabajo es académico y escribo algunos artículos, doy algunas conferencias, asesoro a otras religiosas de otros Ordenes, ese es mi trabajo. (Religiosa Consagrada, 45 años)*

Y aunque pudiese parecer que esta labor no es nada extraordinaria, puesto que en la vida académica secular existen muchas mujeres con doctorado que se dedican a la docencia, en el ámbito religioso no es una regularidad que las mujeres tengan condiciones que favorezcan sus estudios hasta niveles de posgrado y menos que logren ocupar un lugar de importancia dentro del conocimiento teológico y la producción de saberes.

*En las Iglesias Bautistas más conservadoras, lo más importante era el que se guardara la doctrina más que el que se hiciera Teología, guardar la doctrina, pues, era guardar el dogma, punto. Eso podían enseñarlo pero incluso yo creo que el quehacer teológico no era muy común en las iglesias, ni siquiera los Pastores varones hacían Teología, defendían la doctrina y defendía la tradición, y guardaban las buenas costumbres pero no hacían Teología. (Pastor Bautista)*

Existen notables teólogas y teólogos feministas que han abierto el camino de la producción de conocimiento en este ámbito, sin embargo, el número de ellas es reducido aún, pues durante muchos años se consideró que el conocimiento de la teología sistemática y la hermenéutica era solo para los varones. Tal vez por ello dentro de las órdenes religiosas de varones existen más promociones y procesos más sencillos para que los seminaristas y sacerdotes continúen sus estudios religiosos a diferencia de las religiosas consagradas. No podríamos pensar que esto es una casualidad o falta de interés de las religiosas o pastoras, puesto que también obedece a la división sexual del conocimiento del que la teología no ha sido una excepción.

*La mayoría de las Hermanas vienen de procedencia de familias rurales, diríamos, de espacios rurales, no todas tienen formación académica, aunque hay un buen grupo que la tienen, por ejemplo: tendremos unas treinta Hermanas con licenciatura, y unas diez o quince con maestría pero ninguna es Doctora.*

*[La formación académica] Fue una transgresión, yo transgredo muchas formas, el mismo estilo de vida que ahora tengo, es decir no hay otra persona, bueno sí hay, tenemos una Hermana en Guadalajara que también da clases en la Universidad, ella es maestra en Teología, en Psicología hay dos personas que tienen maestría que están trabajando en la Universidad de Guadalajara; entonces, bueno, ellas también tienen una vida transgresora, tienen una comodidad poco típica, más que atípica, y yo también tengo esa experiencia, entonces creo que hay otros modelos de vida religiosa para las mujeres y que pues nos tenemos que atrever a hacerlo. (Religiosa Consagrada, 45 años)*

Por todo lo anterior, que dentro del campo religioso estén participando mujeres cuya formación académica permite formar a otras mujeres y participar directamente de la producción de saberes desde una teología hecha por las mujeres, es una forma de participación también desde un lugar diferente, ya que significa la irrupción de las

mujeres como parte del cuerpo de especialistas en el saber religioso a partir de sus propias experiencias.

### *Cuando la fe cruza la militancia*

Por último, se hablará de la participación político-social de pastoras y religiosas consagradas. Se trata de aquellas quienes trabajan dentro de asociaciones civiles de motivación religiosa o ecuménica, pero cuya labor tiene claramente una injerencia política, como lo es el apoyo a migrantes, grupos de víctimas y trabajos de paz.

*Para mí, sí es parte de un "llamado" también Pastoral o sea no lo divido de lo que yo soy, la verdad, yo sí puedo responder en un movimiento social o político, incidir, o también el trabajo con las mujeres, los Derechos de las mujeres, yo no lo veo como algo aparte de mi vida y siempre, creo, me he sentido libre para hacerlo, no quiere decir que toda la gente lo acepte, al menos en mi iglesia se me respeta, entonces, no han impedido hacer nada. Como iglesia, estamos también para hacer sal y para hacer luz, entonces, a partir de esto creo que para mí es parte... yo no podría estar ausente de algunos espacios hoy en este país, o me sentiría como que no estoy cumpliendo con lo que yo soy. (Pastora Bautista, 58 años)*

Algunos de estos trabajos representan un riesgo para la vida de estas mujeres, sin embargo, el trabajo que realizan también es experimentado como una situación vital.

*El riesgo como cualquier individuo que allá está, puede haber una balacera, otra es que empieces a despertar sospechas, por ejemplo, trabajo con adolescentes y jovencitos...ser joven en algunas zonas es ya un riesgo en sí mismo...una oferta de ser obligado a trabajar en un cártel o a vender tu mano de obra barata. (Religiosa Consagrada, 46 años)*

Este trabajo también permite obtener un salario o completar los ingresos, pero además es una forma de llevar a cabo su proyecto personal de acuerdo a los intereses y lecturas religiosas que ellas hacen del mundo relacionado con la praxis cristiana desde una hermenéutica más compleja.

*El trabajo que hacemos es un trabajo que nos pone en mucho peligro y tal vez por eso tiene mucho que ver el por qué estamos en tránsito, siempre vamos un paso adelante, nuestro trabajo tiene que ver mucho con la delincuencia organizada, el crimen organizado es a la gente a la que denunciamos, los que son los agresores y violentadores de las personas migrantes, pero también con la autoridad que en muchos momentos son cómplices y son a veces los primeros agresores de la población migrante. El trabajo de acompañamiento a las víctimas nos ha llevado a ser agredidos y amenazados no nada más a nosotros como organización, sino a toda esta iglesia...y ahí estamos hombres y mujeres, religiosas y religiosos y que eso es muy importante...que la opción de vida, la opción de seguir caminando con este Jesús muerto y resucitado nos ha llevado a ser opción... (Religiosa Consagrada, 46 años)*

Quienes se encuentran laborando en alguna asociación civil o bien en una institución de formación teológica tienen mayor autonomía en cuanto a movilidad y tiempo, es decir, toman decisiones respecto al tipo de actividades y el tiempo en que las realizan. Esta movilidad e independencia laboral les otorga un estatus diferente dentro de sus congregaciones, puesto que son menos cuestionadas y tienen algunas concesiones (vestimenta, horarios, contribuciones a las labores domésticas, etcétera).

### *Trabajo pastoral y religioso*

*El tiempo... "No sé cuántas horas... muchas horas"*

El trabajo de estas mujeres tanto de las que han sido ordenadas por sus iglesias, como de las consagradas dentro de sus comunidades religiosas o aquellas que están en el proceso de ordenación, no se realiza en un horario establecido formalmente o con una remuneración basada en el número de horas trabajadas o en las funciones desempeñadas. Los trabajos desempeñados se integran y así como completan los ingresos, también completan la vida religiosa, se traducen en formas de cumplir con el carisma de sus congregaciones o con los propósitos y acciones que consideran dan sentido a su llamado religioso.

*Pues es como todo el año, las veinticuatro horas. Fíjate, antes había un concepto de Pastor de medio tiempo y Pastor de tiempo completo, o sea yo creo que soy Pastora de*

*tiempo completo aunque tenga otras actividades... porque tienes tu carga, tu pensamiento también siempre, o sea todos los días, nunca falta todos los días alguien que tengas que visitar, a veces alguien que te escribe un correo o te hable por teléfono, entonces yo creo que el trabajo Pastoral es algo de tiempo completo porque es parte de tu vida. (Pastora Bautista, 58 años)*

Para Laís Ambro (2004) en el mantenimiento y la reproducción de las desigualdades existentes entre hombres y mujeres en el mundo del trabajo empresarial, inciden varios factores derivados de una división sexual del trabajo basada en un *orden de género* que asigna a la mujer la función del cuidado del mundo “privado” y de la esfera doméstica, y le atribuye a ésta un valor social inferior al mundo “público” en el que se desconoce también su valor económico.

Para ella el imaginario social construido a partir de la dicotomización del mundo en el que se atribuyen diferentes valores al trabajo de los varones como principales proveedores, en contraste con el trabajo de las mujeres como responsables del ámbito doméstico, es lo que reafirma la idea de las mujeres como una fuerza de trabajo secundaria o complementaria, entendiendo como imaginario social, “el conjunto de visiones de sentido común, más o menos estructuradas y racionalizadas, que tienen los individuos en general, hombres y mujeres, sobre sus lugares, roles y funciones, en el trabajo, en la familia, en la sociedad, en la esfera pública y en la esfera privada.” (2004:227)

Para esta autora la idea de fuerza de trabajo secundaria o complementaria dentro del campo empresarial, parte del supuesto de que el trabajo es un ámbito secundario del proyecto de vida de las mujeres y que se percibe como eventual o inestable, motivo por el cual los ingresos generados por éste también son concebidos como secundarios.

Esto como dice Ambro (2004), está relacionado con la organización de los roles de género y los marcos económicos que no incorporan a la actividad económica el trabajo no remunerado y que establecen limitaciones a las mujeres en el trabajo por una supuesta “naturaleza femenina” (maternidad, cuidados que impiden viajar o tener horarios nocturnos, etcétera) a la que los empresarios entrevistados en su estudio

atribuyen la inestabilidad del trabajo de las mujeres y por lo que la consideran una fuerza de trabajo secundaria. Incluso en este *imaginario empresarial* los entrevistados consideran que la razón por la que las mujeres están dispuestas a obtener menos ingresos que los hombres se debe a que no negocian sus remuneraciones puesto que sus familias son la centralidad de sus proyectos de vida y que el trabajo no es una obligación.

Este argumento de corte esencialista encontrado en los empresarios entrevistados no es solo parte de un imaginario empresarial. Es como lo menciona esta autora, también parte del imaginario social y por qué no, también religioso.

Dentro del campo religioso el trabajo pastoral de las mujeres, ya sea desde los Ministerios Ordenados como en las Religiosas Consagradas, en la mayoría de los casos, no cuenta con la misma remuneración que el de sus pares varones ni es uniforme entre las mujeres de las denominaciones estudiadas. El trabajo religioso de las mujeres es también considerado secundario o complementario, pues el centro de sus vidas es la relación interpersonal con las y los otros desde el cuidado y el afecto; tiene un valor religioso inferior y también se desconoce el valor económico de éste, una muestra de ello es la desigualdad en los salarios y la dificultad de las entrevistadas para contabilizar el número de horas trabajadas y la remuneración que sería justa por el producto de su trabajo. En la siguiente narración podemos ver como el trabajo pastoral se concibe como la vida misma por lo que resulta difícil saber el tiempo que le es dedicado.

*No tengo horario, cuando estoy trabajando no tengo horario, hemos trabajado siempre y por ejemplo en las iglesias que trabajamos en el día que visitamos, que vamos a hacer algunas actividades con la femenil y aparte con los jóvenes y luego en la noche el culto de congregacional, aparte de eso, a veces cuando ya estoy en la casa pastoral ya con mi pijama y todo eso, ya para descansar, van y tocan la puerta y "hermana se puso mal mi hijo, se puso mal mi papá o mi mamá o lo que sea y quiere que vaya a orar por él" y me visto nuevamente y me voy, y estoy regresando como a las once, doce de la noche. Entonces no tengo horario. (Pastora Presbiteriana, 54 años)*

La percepción del trabajo como una extensión de la vida misma no solo crea fronteras difusas en el tiempo destinado al mismo, sino que también las actividades realizadas y los espacios en que se llevan a cabo se mixturán de igual manera, solo en aquellas narraciones donde además del trabajo pastoral se tiene otro trabajo, ya sea secular o en alguna otra institución o asociación, es posible encontrar una separación de espacios físicos e incluso emocionales más clara.

El que en su mayoría las entrevistadas trabajen siempre dentro del campo religioso, favorece la imprecisión del tiempo, lo borroso del espacio y la delimitación de las relaciones interpersonales y/o sociales. Las Congregaciones y sus congregantes se convierten en una extensión de la familia y con ello también, un número mayor de personas a quien cuidar.

El trabajo de atención y cuidado de esta familia super-extensa es parte del capital religioso con el que se juega dentro del campo, es un capital que se espera de las mujeres de manera general y sin excepción en el ámbito religioso, en el que además se otorga un valor mayor cuando se une a la idea mariana de sacrificio y por lo tanto, también se convierte en el capital que permite o mantiene cierta legitimación aun cuando la labor desempeñada, como en los casos estudiados, se desarrolló desde una posición jerárquica o dentro de cierta estructura de poder, aunque como en algunos de estos casos solo haya sido de tipo moral.

El trabajo realizado, nuevamente queda dentro el espacio de cuidado que ubica cualquier otra actividad con el rango de complementaria, por lo que esta actividad de cuidado y acompañamiento en disposición incondicional, no es vista como un trabajo que deba ser reconocido o por el cual se deban obtener una remuneración justa, dos condiciones que a su vez, como nos propone Fraser (2008<sup>a</sup>) afectan directamente en la representatividad de las mujeres.

Tener un puesto de mayor jerarquía, no es sinónimo de que su trabajo sea considerado una actividad capaz de generar un producto de tipo social o económico que a su vez posibilite un intercambio de bienes. El trabajo entonces, es parte del servicio religioso que se presta por cuidado, amor y vocación, y por el cual puede

obtenerse un “apoyo económico significativo o solidario” que cumple una doble función; por un lado, mantiene la legitimidad de la prestación de un *servicio amoroso desinteresado* y por otro, contribuye al reforzamiento del imaginario en el que el trabajo de las mujeres es por amor (religioso en este caso), es complementario y no requiere de reconocimiento o del uso del poder.

*No solamente el salario, sino por ejemplo: hay Hermanos que... y familias que te invitan a comer, a la pareja, a [mi esposa] y a mí, y pues siempre es esta idea, aunque parece como chiste, como algo gracioso, [dicen:] pues esto es para usted [refiriéndose a alguna donación que es otorgada solo al Pastor aunque la Pastora esté presente].*

*Y también hay familias que tienen una mejora económica o una cosa así, y hay gente que llega conmigo y me da cien pesos, con [mi esposa] es menos. Yo predicó dos veces al mes, en los cultos dominicales que son los más asistidos o se ha quedado más gente, predicamos cada quien dos veces al mes, yo creo que después de casi cinco años de escucharla, la gente ya acepta sus enseñanzas. Nunca le dijeron siéntate, pero no es lo mismo escucharla y decir: “bueno, pues no me gustó”, a decir: “hermana me gustó esto que dijo”.*

*Otro ejemplo, para no hablar solamente de dinero. Se va a casar mi hijo o mi hija ¿me puede casar? Y van conmigo, [mi esposa] también lo ha realizado, pero la mayoría de las veces van conmigo.*

Pero la desigualdad en los salarios, la cantidad de actividades realizadas y el número de horas dedicadas ponen de manifiesto que no se trata de servicios amorosos, sino de desigualdades laborales entre las mujeres y los varones y entre las mismas mujeres, el trabajo que realizan en muchos casos queda dentro del trabajo informal, en el que se trabaja y se obtiene un producto que no es reconocido como tal y por el cual, al no estar regulado, puede o no obtenerse un espacio laboral justo.

Solo en la Iglesia Metodista el trabajo está regulado y cuenta con una tabulación de salarios y prestaciones, lo que permite tener condiciones más regulares, esto independientemente del tipo de condiciones reales que provee tanto a pastores como a pastoras, crea condiciones de reconocimiento desde la misma institución con lo que trabajo pastoral adquiere la categoría de trabajo y no de servicio, a diferencia del resto

donde se gestan discrecionalidades que pueden obedecer a motivos de geografía, de clase, de estatus, de edad y por supuesto de género, tanto para hombres como para mujeres, y las imbricaciones entre estas categorías cuyos valores y usos del poder también están imbricados.

Y aunque cada iglesia es autónoma y eso deja en muchos casos a juicio de la congregación la remuneración de las pastoras y pastores (dejándolos desprotegidos) no podemos considerar que se trata de una consecuencia aislada de las instituciones eclesiales y/o denominacionales a las que pertenecen, pues las y los pastores con su trabajo aportan también al capital religioso de estas instituciones, mismas que en mayor o menor medida son quienes mantiene las estructuras.

Para las Religiosas Consagradas, la situación laboral es diferente. Las tres entrevistadas pertenecen a una congregación religiosa y con ello pertenecen a un entorno religioso claramente delimitado, tiene una casa sede, y un grupo de hermanas que contenidas en los límites de la congregación proveen de un entorno estable. Las religiosas pueden o no vivir en la casa o vivir como es el caso de dos de ellas compartiendo con alguna otra hermana en una ciudad distinta a la de la sede, pero siempre están en contacto con la congregación. El trabajo que ellas realizan es fuera de sus congregaciones y lo hacen desde su identidad y vida religiosa en asociaciones civiles e instituciones académicas. Este trabajo tiene a diferencia de la mayoría de las pastoras provee de límites geográficos, económicos y emocionales más claros, no así en el caso del tiempo.

El tiempo al igual que en las narraciones de las pastoras aparece como difuso y mezclado en las actividades a realizar, sobre todo en los dos casos en que las religiosas trabajan en asociaciones civiles, lo que también podría atribuirse al tipo de trabajo que realizan y a la dinámica propia de estas asociaciones.

En la tabla correspondiente al **Anexo 2** se encuentran algunos de los datos que se consideraron relevantes para establecer la relación entre el tiempo dedicado al trabajo y las actividades realizadas de forma unificada. No se trata de un esquema que provea de datos duros sobre la medición del tiempo, sino de la subjetividad en la

vivencia de éste a través de los datos obtenidos en la narración de las entrevistadas. La irregularidad en la medición del tiempo que se dedica al trabajo, las bajas remuneraciones, la carencia de prestaciones y seguridad social producto del trabajo, la calidad del tiempo libre y la relación entre estos, son algunos de los factores que permiten caracterizar de forma significativa el trabajo de éstas mujeres y las condiciones en que lo llevan a cabo.

En ella podemos ver como el tiempo aparece contabilizado en horas diarias o semanales, lo que nos da un ejemplo de la vivencia cotidiana del tiempo, también podemos contrastar la remuneración con el tipo de trabajo desempeñado y el valor que otros otorgan al mismo con su importe monetario.

Las funciones no aparecen clasificadas bajo una unificación de términos, ni las horas contabilizadas como totales semanales o mensuales, puesto que se trata dar cuenta de la propia experiencia en la valoración de su trabajo, las tensiones que producen para ellas mismas, las inconsistencias entre horas trabajadas, remuneraciones, prestaciones y tiempo libre, así como sus propias herramientas y estrategias de organización al respecto.

En este mismo **Anexo 2** aparecen dos columnas, tanto en horario como en remuneraciones, una para referirse a los horarios y remuneraciones obtenidas del trabajo secular, es decir, fuera del ámbito religioso y pastoral, y otras, para el trabajo específicamente religioso, pastoral o bien administrativo, pero que se desempeña dentro de instituciones religiosas, esto tiene el propósito de establecer la diferencia entre los sueldos obtenidos y el tipo de funciones realizadas cuando se labora dentro y fuera del ámbito religioso. Las funciones son colocadas en la segunda columna para ejemplificar algunas de las labores que ellas realizan desde sus propias narraciones.

La relación del tipo de trabajo que realizan con la seguridad social y la carencia de prestaciones, evidencia la falta de derechos laborales dentro de sus entornos de trabajo, principalmente debido a que su trabajo podría estar dentro de la categoría de trabajo informal o de trabajo de cuidados.

Por último, el tiempo libre aparece como el sobrante del tiempo horario y el tiempo de actividades y su percepción se muestra como una tensión que hace visible la falta de recursos económicos, de otros espacios sociales, las necesidades que no se cubre a satisfacción y en muy pocos casos, la claridad en el ejercicio de un tiempo personal.

*El tiempo libre...lo que queda es para mí*

En la mayoría de los casos el tiempo libre no es narrado como un tiempo establecido y parte de la experiencia cotidiana, aparece como el sobrante de tiempo para realizar labores domésticas, tiempo con hijas e hijos, tiempo para estudiar y tiempo de relajamiento, pero no como algo establecido por sí mismas, sino como aquello que puede hacerse en caso de que no existan otras actividades que se tomen como prioritarias.

*Es algo a lo que apelé al principio cuando estaba la propuesta y yo dije: mínimo quiero mi día de descanso, un día de descanso y ya después lo que viene, el trabajo, para eso estamos, pero tristemente nadie me escuchó. (Pastora Metodista, 39 años)*

En las narraciones sobre el tiempo libre encontramos las tensiones entre la conciencia de su necesidad y la imposibilidad de concretarlo como es deseado.

*Es un punto así como muy sensible, el concepto de tiempo libre es para hacer lo que hoy me dé la gana, son espacios como muy pequeñitos la verdad, estoy consciente de eso, de que si una tarde me quiero ir a un parque y bobear y no hacer nada, creo que eso de no hacer nada es bien difícil y especialmente para las mujeres. La pregunta me confronta, porque sí creo que hay que tener más tiempo de descanso, sí, de tomar aire, a veces es físico y a veces es emocional, yo como Pastora recibo un montón de carga siempre, recibimos así, mucha carga emocional; entonces estoy consciente...sí tengo que encontrar el beber de mi propio pozo, sí creo que el tiempo el libre no existe pero en la medida en que uno no ponga sus límites... (Pastora Bautista, 58 años)*

Pero también, encontramos la recuperación del espacio propio a través de lo que puede ser un espacio defendido y establecido o un espacio recuperado, ambas ganancias que en ocasiones no son valoradas suficientemente.

*Este, cuando yo tengo tiempo libre por ejemplo si, te voy a decir una cosa, a lo mejor puede sonar muy tonta pero lo aprendía cuando estudié Liturgia, el tiempo de mi baño, para bañarme yo, siempre es así (chasquido) ¿no? cinco y media de la mañana porque ya viene el otro, porque ya viene otro que se va a bañar; entonces cuando estoy en la casa que me baño un poco más tarde el baño es para mí sola y yo disfruto abrir el agüita caliente, tallar... ¡ay! eso es bien rico para mí y poder estar una hora, no tirando el agua, pero así como en mi aseo personal que ponerme la crema, eso ¡ah! es rico y ver películas, me gusta mucho ver películas sobre todo en inglés para renovar mi inglés he ido aprendiendo pero una película tranquila que no me provoque violencia, algo de amor, leer de repente algo que no sea (ríe) Teología y todo esto, este, trato de buscar un libro que dejé por ahí perdido y renovar un poco esta parte, pero sí, no son muchos, son pocos, pocos los momentos. (Pastora Luterana, 46 años)*

Por último, existen también dos experiencias de tiempo libre en las que las entrevistadas definen claramente su actividad como un espacio personal que mantienen y priorizan, su relato encuentra coincidencia con la profesión desempeñada de manera previa a la formación pastoral, la danza y el periodismo. Probablemente una profesión diferente a las relacionadas con la vida religiosa provea de otros recursos de relajamiento y mantenimiento del espacio y tiempo personal.

*Lo que hago todos los días, te digo soy bailarina, entonces como parte de mi disciplina diaria y que me llena mucho y que me da mucha energía esto de bailar, ya sea dentro de mi espacio, que he podido habilitar un salón para hacerlo, y para mí es como un remanso de paz o ir de vez en cuando a tomar alguna clase, oír música todo el tiempo escucho música (Pastora Luterana, 33 años).*

*Sí trato, por ejemplo de salir al cine, sobre todo al cine, es la parte que más me distrae, presentaciones de libros, conferencias ese tipo...pero ya más... y estoy tratando de hacer el espacio necesario para seguir estudiando. (Pastora Ecuménica, 56 años)*

*Remuneraciones... cuando la vocación tiene diferente sueldo*

Los ingresos que las pastoras reciben como producto de su trabajo cuando han sido ordenadas por sus iglesias mediante un proceso que contempla la pasantía o terminación de estudios teológicos y que en su mayoría cuentan con una Iglesia y por lo tanto una Congregación, al momento de la realización de las entrevistas era de los

2,500 a los 12,000 pesos al mes. Como podemos ver la diferencia entre el sueldo más bajo y el más alto es notoria. Regularmente estos sueldos deben ser completados con otros trabajos o bien resultan ser un complemento de su remuneración laboral en otras instituciones.

En los casos de la Iglesia Luterana, Presbiteriana y Bautista, los ingresos son una contribución determinada por la Congregación hacia la Pastora por el trabajo realizado. En otros casos como en la Iglesia Metodista, como ya se mencionó, existe un tabulador de sueldos que considera el trabajo pastoral de fin de semana, de medio tiempo y de tiempo completo, así como el pago de servicios y la provisión de una casa pastoral.

*Son autónomas las Congregaciones, cada Congregación le paga a su Pastor. En la Congregación percibo... porque no es siempre lo mismo, pues un aproximado de dos mil o dos mil quinientos pesos.*

*En el Seminario Luterano también percibo un sueldo que tampoco es muy grande, pero bueno... En el Seminario estoy en el área de los cursos en línea, soy administradora de las páginas, de crear cuentas, crear propaganda, ocuparme de cuestiones técnicas o cosas así. De ahí recibo 3 mil pesos (Pastora Luterana, 33 años).*

En un país donde el salario mínimo equivale a 73 pesos diarios, 2,500 pesos mensuales no es un sueldo que vaya de acuerdo con el número de horas trabajadas si consideramos que esto incluye, la preparación de liturgias, acompañamiento de congregantes y funciones administrativas durante la semana y las horas dedicadas al culto el fin de semana.

Las pastoras reciben una remuneración por su trabajo, en la mayoría de los casos les es entregado directamente a ellas mientras que en otros, el pago mensual puede ser entregado ya sea como pareja pastoral o solo al esposo de la pastora “*dándose por entendido*” que es para ambos, lo que también nos habla del difícil proceso de reconocimiento del trabajo de algunas de estas mujeres dentro de los ministerios, pues en algunas circunstancias su trabajo solo es considerado como trabajo secundario o complementario una extensión del trabajo de los varones que son quienes tienen el reconocimiento.

En el caso de los varones entrevistados dedicados al Ministerio Pastoral, el sueldo más bajo obtenido por este trabajo es 10,000 y el más alto de 12,000 pesos, lo que nos permite ver el fuerte contraste.

En cuanto a la remuneración producto de actividades docentes, en caso de una Religiosa y un sacerdote pertenecientes a la Iglesia Católica, quienes poseen nivel de Doctorado y que imparten clases en Instituciones particulares, la diferencia entre sus sueldos equivale aproximadamente a 20,000 pesos, en la que por supuesto el género no es el único factor de diferenciación para establecer los criterios de la remuneración (también incluyen nivel de producción y antigüedad, entre otros) pero si marca una disparidad importante.

*¡Ush! Esa es una buena pregunta, porque yo no tengo salario fijo, mira, depende de las académicas, yo diría que al menos así de general, al mes, son como 16 mil pesos [...] doy la mitad a mi Congregación (Religiosa Consagrada, 45 años)*

Para las y los integrantes de esta Iglesia, un porcentaje de su remuneración mensual debe ser entregado a la Congregación u Orden a la que pertenecen, este porcentaje está entre el 40 y 50% del total de sus ingresos, el resto es ocupado para gastos personales en el caso de vivir dentro de la Congregación y para pago de renta, transporte, alimentación y gastos personales en el caso de las Religiosa que vive fuera de la casa congregacional.

Vivir fuera de la casa congregacional si bien brinda cierta autonomía también aumenta los gastos económicos mensuales lo que probablemente requiere de mayores negociaciones sobre el ingreso en cuanto a la distribución de recursos con quien está a cargo de la administración de éstos, como lo son las “ecónomas”<sup>8</sup>, con lo que también se adquieren ciertos compromisos y sujeciones de otro orden además del económico.

*Del sueldo oficial que gano, todo tiene que entrar, pero hay otros apoyos que salieron en el camino, como yo no tengo que entregar cuenta de eso, yo me quedo con eso y a veces me piden cuentas y a veces no, entonces son, por ejemplo: para uso de pasajes, de teléfono, de copias. Hay ocasiones en que no se gasta todo y por ejemplo: si es para*

---

<sup>8</sup> Mujeres encargadas de la administración y distribución de recursos al interior de cada Congregación religiosa femenina.

*teléfono, es mi teléfono entonces yo siempre tengo ese servicio y de eso ya no tengo que dar cuentas, porque, es como si hubiera más conciencia con las hermanas.*

*En la distribución de los bienes no tendrías que estarles pidiendo, se haría un balance: necesitas tanto... y se ocupas más, pues nos avisas...*

*Y no, o sea, yo cada... me dan doscientos para pasajes y cada que se me acaba les tengo que estar pidiendo... y así, y así y... ¡ay porque te lo acabaste tan pronto!*

*Bueno, antes me causaba mucho problema, ¡ay pero que ya no quieren dar!... pero no sé qué. Ahora digo: no, pues se acabó, se acabó y me lo tiene que dar porque es un dinero de todas, no es su dinero. (Religiosa Consagrada, 46 años)*

Para quienes pertenecen a otras congregaciones y realizan trabajo político social, el sueldo que reciben por sus actividades dentro de asociaciones de la sociedad civil va de 6,000 a 11,000 pesos. En el caso de estas religiosas católicas el total de sus ingresos es entregado a la congregación y devuelto a ellas en forma de una mensualidad ya determinada en base a un presupuesto sobre transporte, alimentación, renta y gastos personales misma que en algunos casos debe incluso ser comprobada o renegociada.

*Entonces eso que ganamos, no lo gastamos personalmente, sino que entra a un fondo común donde sale tu ropa, medicina, alimento, si se puede se hace un ahorro y también de allí después surge una cuenta, cada casa da cuentas a nivel nacional e internacional. Si por alguna razón alguna casa tiene necesidad económica se le ayuda, se la da por decir un sueldo de la casa general, y si vienen imprevistos, como cuestiones de salud, operaciones, o un proceso largo de atender alguna enfermedad, también hay una solidaridad nacional y una solidaridad internacional.*

*Pues hay quien decide qué actividades, qué recursos, cada cuánto, por ejemplo, tienes un trabajo de diario, se hace un balance de pasajes, de acuerdo al lugar. (Religiosa Consagrada, 46 años)*

*Prestaciones y seguridad social... "casi no me enfermo"*

Podemos observar que solo dos de las entrevistadas tienen un empleo en instituciones que no son de inspiración religiosa y que justo este aspecto es el que las coloca en las posiciones que mayores ingresos obtienen y que además les brinda seguridad social y

algún tipo de prestación. Por el contrario, aquellas cuyo único desempeño laboral está totalmente delimitado ya sea por el trabajo pastoral o dentro de instituciones que son parte de las mismas iglesias son las que tienen condiciones laborales más precarias y difusas en sus límites.

*Es complicado, es complicado caminando sola con enfermedades y con ese tipo de situaciones (Pastora luterana, 33 años).*

Solo en dos de los casos, las pastoras entrevistadas cuentan con un seguro médico obtenido directamente de su trabajo pastoral, una de ellas a través de la misma institución religiosa y la otra a través del seguro otorgado por su congregación de fe. El resto obtiene el seguro de otros trabajos, del pago que de manera individual realiza o del servicio público, excepto en el caso de las religiosas católicas, en las que las congregaciones asumen los gastos médicos o el seguro se obtiene del trabajo desempeñado en instituciones seculares.

*Yo tengo seguridad social... en la Conferencia de religiosas y también por parte de mi Congregación. Normalmente sí [es] para todas las que trabajamos, las que estamos en activo. Las que se han retirado, ya están jubiladas o que han trabajado como académicas también en otros espacios, están jubiladas y tienen la seguridad social, hay Hermanas que no tienen seguridad social porque no han ejercido un trabajo académico y compran un Seguro para ellas (Religiosa Consagrada, 45 años).*

Esta situación al igual que la posibilidad de una jubilación con derecho a una pensión o la posibilidad de adquirir una vivienda es algo que queda fuera del entorno laboral de estas mujeres, pues su trabajo adquiere el carácter no solo de invisibilidad, sino también de informalidad; esto las deja limitadas no solo en el ejercicio de sus derechos ciudadanos en relación con su actividad económica y/o productiva, sino también en una vulnerabilidad social y económica debido a esto. Con lo anterior no pretendo decir que la situación de todos los pastores varones es mejor en condiciones que las de las mujeres, existen también pastores en estas denominaciones que no están exentos de vivir esta situación; sin embargo, se debe recordar que en la condición genérica de las mujeres también se intersectan otras condiciones de vulnerabilidad que las ponen en una situación posiblemente más adversa.

*Por ejemplo en el espacio en donde yo trabajo el sueldo, que no es un sueldo suficiente, el que yo no tenga Servicio Social, que no esté creando ningún tipo de antigüedad, todo ese tipo de cosas, el que yo no reciba un aguinaldo al final del año, esas cosas. Hay a veces, no sé sí... no creo pero a veces hay en las instituciones de educación Teológica, de alguna forma lo aceptas porque sabes que lo aceptan todos pero algunos lo aceptan más que otros, es la realidad, y es cuando pues sucede algo o te cansas o buscas otro lugar ¿no? (Pastora Luterana, 33 años)*

Respecto al cuidado en la vejez, para las Religiosas Consagradas ésta una garantía que la estructura religiosa provee. Cuando las religiosas deciden dejar de trabajar por decisión personal, por condiciones de salud o cualquier otro motivo que interrumpa la actividad laboral, es la Congregación la que asume el cuidado y manutención de sus integrantes en sus respectivas casas congregacionales.

#### *5.4.4 Trabajo y formación académica*

La escolaridad de las mujeres entrevistadas, sin lugar a duda ha sido un factor que no puede ser pasado por alto como un aspecto más. La formación dentro del ámbito teológico formal no ha sido el espacio tradicional de estudio para las mujeres. Es una de las disciplinas que tradicionalmente ha sido un espacio de varones, puesto que son ellos los encargados de la interpretación y la producción de saberes, así como del dictado de normatividades y el reforzamiento de las doctrinas religiosas.

Para Belem Lorente (2004:340) “los saberes no se gestan disociados de los sujetos que lo producen”, podemos aplicar esta frase al campo religioso y más específicamente al ámbito teológico. Las mujeres no han sido consideradas productoras fundamentales de los saberes en la tradición cristiana, su experiencia religiosa y teológica ha sido considerada más una experiencia que debe ser guiada e interpretada por otros, motivo por el cual la teología desde la experiencia de las mujeres y la teología feminista representa una transgresión, en la que son las mismas mujeres las que producen el conocimiento a partir de sus propias experiencias vitales. Pero para lograr esto, ellas deben contar con herramientas y espacios de formación que en muchos casos y durante muchos años no fueron accesibles a ellas de manera formal, situación que las llevo a buscar o crear espacios propios y también a hacer uso

de otros espacios de formación que supieron y han sabido integrar para hacer sus propias construcciones.

El espacio del saber también es un espacio de poder, por lo que permanecer al margen de los privilegios del conocimiento teológico no solo las ha dejado en desventaja en la toma de decisiones dentro del campo, sino también alejadas de los privilegios del mismo, ya sean de tipo representativo o redistributivo.

Las disciplinas profesionales tienden, de forma más o menos explícita, a fundamentar discursos que privatizan aquellos saberes que en cada momento consideran como pertenecientes al ámbito de su identidad socio-profesional, lo que se traduce, consecuentemente, en valor económico y cuota de mercado para su ejercicio. La dinámica de estas identidades profesionales es expansiva, pues ello garantiza entre otras cosas su permanencia y reproducción a través del poder de interpretación y definición de las realidades sociales.

A tenor de la relación entre conocimiento y proyección expansiva de las profesiones es necesario puntualizar que el género funciona como uno de los factores estructurales y estructurantes que perfilan la posición social, el reconocimiento y el valor de la práctica de una profesión, que como sabemos sustenta la ecuación prestigio igual a salario. (Lorente, 2004:39)

Nuevamente cito a Laís Ambro (2004) cuando considera que el incremento en la escolaridad de las mujeres ha sido un factor importante para mejorar sus posibilidades y condiciones en el trabajo, pues aumenta sus tasas de participación, sus ingresos promedio y sus posibilidades de acceder a un empleo formal (en el cual son mayores sus probabilidades de acceder a la protección social). Sin embargo, como ella misma menciona, los mayores niveles educativos no les garantizan a las mujeres más y mejores oportunidades de empleo en relación con los hombres. Ellas necesitan de certificados educativos significativamente superiores para acceder a las mismas oportunidades de empleo.

Los datos encontrados respecto a la formación académica de las entrevistadas resultan coincidentes con la información brindada por Ambro (2004), solo que además en el caso de las pastoras y religiosas consagradas, no solo se requieren

certificados educativos superiores sino una trayectoria religiosa desde estándares morales casi impecables que no deje duda de su capacidad para realizar el trabajo, sumado esto a la participación continua, incondicional y comprometida en sus congregaciones.

Como podemos observar nuevamente en la **Tabla 6**, la formación académica de las entrevistadas, no solo se centra en el conocimiento teológico, sino también, en el estudio de otras disciplinas como periodismo, historia, comercio, contabilidad, sociología y danza. Estas profesiones, sumadas a los estudios específicos requeridos para su especialización dentro del campo religioso, proveen, no solo de un profundo conocimiento, sino también de un desarrollo en el ámbito secular, todo lo cual posiblemente sea un de los factores que les ha permitido posicionarse en lugares diferentes dentro del ejercicio ministerial, así como construir nuevas formas de participación, acercándose al lugar de los *especialistas del saber* religioso.

**Tabla 6**

*Datos sobre nivel educativo en relación con la denominación de las mujeres entrevistadas*

<b>Denominación</b>	<b>Escolaridad</b>
Bautista	Licenciatura* y Maestría*
Católica	Licenciatura en sociología
Católica	Licenciatura en comercio Internacional
Católica	Licenciatura, Maestría y Doctorado
Luterana	Licenciatura en historia y Licenciatura y Maestría*
Luterana	Danza/Licenciatura*
Metodista	Licenciatura en contabilidad y Licenciatura*

Presbiteriana	Licenciatura en administración, Licenciatura* y Maestría*
Presbiteriana	Licenciatura*
Presbiteriana	Licenciatura*
Ecuménica	Licenciatura en periodismo y Licenciatura*

\*Estudios relacionados con la formación teológica

Contar con una preparación académica en otras disciplinas del conocimiento ha brindado otros recursos y privilegios a las entrevistadas. La formación académica superior ha sido un factor para poder acceder a un Ministerio Ordenado o bien para tener relativa autonomía en las decisiones y opciones de vida dentro de sus congregaciones religiosas, como es el caso de las Religiosas Consagradas que, a diferencia de otras integrantes de sus Congregaciones, cuentan con cierta autonomía para negociar su lugar y sus condiciones de práctica religiosa.

Posiblemente la formación en espacios seculares ha contribuido a modificar el estatus y con ello aspectos de la representatividad de las mujeres en el campo religioso. A través de su experiencia podemos observar cómo, la posición de las mujeres dentro de este campo desde un lugar de autoridad o de autorreconocimiento de algunos derechos, como el ejercicio ministerial/pastoral o bien como mujeres con derechos en cualquier campo desde la vida secular, permite participar y negociar algunos aspectos relacionados con la toma de decisiones y la autonomía, aunque esto no sea reflejado en que su trabajo sea valorado, reconocido o remunerado de acuerdo con ello.

*Sí, los estudios son definitivos para las mujeres, me encanta cuando estudiantes de Teología (...) nos preparemos en todo, hay que prepararnos, porque también tienes que nutrirte, o sea, a veces más que un conocimiento técnico, es nutrirte, también para tu madurez, tu reflexión... eso sí permea en mi iglesia, al menos en mi caso sí permea... (Pastora Bautista, 58 años).*

Las mujeres que tienen instrucción teológica o bíblica solamente, tienden a participar más en la predicación, que en otros cargos además del pastoral, ya sean dentro o fuera de sus iglesias; mientras que aquellas que tienen una segunda licenciatura –como se

mostró en la Tabla anterior- asumen cargos de mayor responsabilidad dentro de sus instituciones y también fuera de ellas. Esto tal vez pueda explicarse si consideramos que, probablemente tener una carrera universitaria previa o desarrollada a la par de los estudios teológicos, la ordenación o la consagración, fue lo que les proveyó de una experiencia secularizada académica y social, de un tipo diferente al religioso, que en mayor o menor medida, también les brindó el acceso y el reconocimiento de un ejercicio de derechos fundamentales, y un posicionamiento respecto al conocimiento y la interpretación del mismo, desde distintas disciplinas, lo que a su vez, pudo enriquecer una construcción religiosa propia más elaborada.

El discurso de las mujeres que tienen otros estudios además de los teológicos mostraron más recursos en la argumentación y en el tipo de práctica religiosa, menos literal, más hermenéutica y en algunos casos de resistencia y posicionamiento frente a las condiciones de los diversos contextos.

*El evangelio que yo predico es totalmente solidario, asistencial humanitario, no veo otra forma, no veo de otra forma a Jesucristo, al revisar su ministerio que es siempre cercano a los más pobres, a los más desvalidos que son las mujeres, los niños y los migrantes; entonces yo creo que mucho de mi trabajo es concientizar de esa forma a la iglesia, de que podamos tener como iglesia, ministerios de ese tipo, en general como Comunión de Iglesias deberíamos de tenerlos, nos hacen falta.*

*Todos somos uno en Cristo, no podemos hacer distinción ni de raza, ni de condición social, ni de género, todos podemos participar en la iglesia y eso es lo hermoso que tiene la iglesia no me importa que tú seas alguien no letrado o alguien letrado, tú puedes participar de la misma forma en la iglesia y puedes tener la libertad de acceder a los distintos ministerios o liderazgos dentro de la iglesia, no importa cuál sea tu raza, no importa cuál es tu condición social, no importa si eres hombre o mujer, todos tenemos esa libertad dentro de la iglesia para poder acceder. (Pastora Presbiteriana, 43 años)*

## **5.5 Las mujeres y su propia construcción... la fe, tiene cuerpo y género**

Incursionar en un espacio que por Tradición religiosa ha sido ocupado por los varones, requiere deconstruir los propios supuestos religiosos, transmitidos generación tras generación tanto por los sujetos religiosos como por sus instituciones, acerca del lugar que ocupan las mujeres dentro de estas estructuras.

Ya se mencionaba en el apartado anterior, que “la relación del cuerpo se especifica según los sexos en función de la posición ocupada en la división sexual del trabajo” (Bourdieu, 2009:116), por lo tanto, podemos considerar que las mujeres trabajan con el cuerpo y, desde el cuerpo, ocupan un lugar en el campo religioso, aunque esto también podemos ponerlo en la consideración de la fe y las creencias religiosas.

La fe se experimenta en el cuerpo y desde el cuerpo; la experiencia de la fe puede ser opresora o liberadora, dependiendo de qué visión teológica permea el discurso, a partir de la práctica y la experiencia personal e íntima, pero también de su expresión social e institucional.

Las teologías de la liberación han buscado la recuperación de los sujetos que viven algún tipo de vulnerabilidad económica o social, y en mayor o menor medida han colocado el acento de la visión teológica en una posición reivindicativa y, en algunos casos, hasta política de las y los sujetos religiosos que tienen por centro.

En el caso de las teologías de las mujeres y las teologías feministas, han sido las mujeres las autoras, productoras, intérpretes y participantes de su construcción. Han sido encargadas de colocar y colocarse en el centro de los textos bíblicos y en su praxis. Esto ha requerido de múltiples estrategias, algunas de ellas se concentran en la mención y recuperación del papel de las mujeres en los textos bíblicos, otras en la reinterpretación de los textos bíblicos y documentos religiosos, otras más en la elaboración de nuevas metodologías para producir e interpretar y unas pocas en la creación de nuevos supuestos teológicos.

En este camino no podemos encontrar una línea continua y ascendente, se trata de un proceso en el que todas estas estrategias coexisten al mismo tiempo y se mixturán en diferentes combinaciones y grados.

Tanto en los encuentros y espacios de mujeres como en las narraciones de las mujeres entrevistadas podemos encontrar presentes estas estrategias y su vinculación directa con su forma de construir sus pastorados y opciones de vida religiosa. Cada una ellas en mayor o menor medida utiliza argumentos provenientes del saber teológico, en conjugación con el texto bíblico o bien con otros saberes seculares y su experiencia personal, religiosa y política para explicar su participación y la participación de otras mujeres en este campo.

La participación y la igualdad para ellas adquiere diferentes significados de acuerdo a sus propias visiones teológicas; esto es importante puesto que desde el mundo secularizado podríamos tener numerosos argumentos para defender una participación activa e igualitaria de las mujeres dentro del campo religioso en puestos de liderazgo o de toma de decisión, pero estos argumentos aunque provistos de fuertes cimientos en las teorías y luchas respecto a la construcción de la ciudadanía en general y de manera particular en la construcción de la ciudadanía para las mujeres, dentro del ámbito religioso pierden fortaleza sino van acompañados de un sustento teológico que desde el mismo campo provea de explicaciones congruentes con las entidades teóricas, prácticas e incluso espirituales que dan forma a dicho campo.

Un argumento de participación de tipo secular no resulta suficiente cuando se enfrenta a un argumento que ha sido experimentado y vivido como espiritual o como mandato divino dentro de una tradición religiosa. Con la misma fortaleza que los detractores de la igualdad para las mujeres en este campo han encontrado en los textos bíblicos y las tradiciones religiosas, los argumentos para obstaculizar una participación igualitaria dentro del ámbito religioso, quienes construyen otro tipo de experiencias religiosas deben encontrar también en los mismos textos y las mismas tradiciones, hermenéuticas y metodologías diferentes que den paso a la resignificación, a la deconstrucción y a otras construcciones religiosas. A continuación

algunos de estos posicionamientos que permiten desde el propio argumento teológico dar paso a la construcción de un lugar para las mujeres desde su emergencia como sujetos agenciales que participan y construyen argumentos.

#### *5.5.1 La teología: el sentido y la herramienta*

La teología en esta investigación es un punto medular, es la visión a partir de la cual las mujeres viven su identidad religiosa y también personal; la fe y la experiencia religiosa es lo que da sentido a su trabajo y en muchos aspectos a su vida misma. Desde su visión teológica se sitúan en el mundo y establecen sus horizontes, fronteras y relaciones (incluida su relación con dios). No es un conocimiento delimitado disciplinariamente, sino una forma de estar en el mundo, por lo tanto, en su visión teológica también podemos encontrar la explicación a sus experiencias y el porqué de sus decisiones.

A nivel individual o personal, la comprensión teológica que han adquirido, en muchos casos desde muy pequeñas, ha sido pieza clave en la comprensión misma del mundo o en la reinterpretación que hacen actualmente de él. A nivel eclesial-institucional, los estudios teológicos para estas mujeres son parte del capital con el que pueden participar dentro del grupo de especialistas, saber e interpretar, permite argumentar frente a las exclusiones, defender el lugar ganado, hacer nuevas creaciones y tener acceso a otros espacios (no en todos los casos, todo). Y a nivel político-social, su teología las posiciona en un lugar que genera fracturas en el orden dentro del campo religioso y nuevos lugares como sujetos políticos que no pierden su identidad religiosa, en el espacio laico y ciudadano.

En los espacios religiosos de mujeres que fueron visitados durante el trabajo de campo (instituciones de educación teológica y religiosa, encuentros ecuménicos, y diversas ceremonias religiosas) y en los encuentros de Teólogas Feministas, se distinguen dos formas teológicas predominantes: Las de una visión teológica femenina y las de la teología feminista, ambas con puntos de encuentro y diálogo que constantemente se mixturán e incluso llegan a confundirse.

a) Las visiones *teológicas femeninas*, son visiones teológicas desde las mujeres cuyo centro de reflexión también son las mismas mujeres, en las que claramente puede identificarse un objetivo reivindicativo de corte esencialista. En ellas la maternidad, el vínculo con la tierra, el valor de la sangre menstrual, la conexión con la naturaleza, la concepción del poder visto como algo negativo y opresor que es necesario evitar y la sororidad también interpretada y/o practicada como un tipo de consenso en que se busca el acuerdo y se evitan jerarquías, entre muchas otras visiones que se conjuntan y se mezclan, son algunas de las características que se hacen presentes en estas visiones religiosas, litúrgicas, discursivas y relacionales.

Estas visiones se manifiestan en la exaltación de características femeninas que se muestran a partir de la recuperación de símbolos o rituales donde a través del sincretismo se logran unir diversas tradiciones religiosas, logrando así un sentido ecuménico que coloca como central la experiencia religiosa y espiritual de las mujeres en un espacio que incluso llega a resultar neutro y conciliador puesto que permite la convergencia de diferentes posturas que no tienen un posicionamiento político de fondo claramente definido.

El discurso religioso y ritual de estas visiones teológicas destaca el papel de las mujeres como dadoras de vida, como seres en conexión con la tierra y con la naturaleza, con la fortaleza y la sensibilidad, que buscan la justicia para las y los otros que han sido vulnerados y vulneradas o que necesitan de aliento. Son teologías liberadoras con una fuerte identificación en la teología de la liberación latinoamericana que tiene al pobre como sujeto teológico y que recupera la experiencia femenina de naturaleza y creación como centro de fortaleza dadora.

Las mujeres son colocadas en el centro para dar sus voces y sus experiencias espirituales femeninas, que aunque liberadoras en muchos casos, al hacer una recuperación de su propia experiencia de fe religiosa desde sus cuerpos y no desde la experiencia religiosa que tiene lo masculino como parámetro, no llega a ser un ejercicio religioso en que ellas logren apropiarse del todo del espacio real y simbólico, pues en el imaginario religioso siempre aparecen otros sujetos prioritarios de salvación que regularmente no tienen solo rostro femenino.

Un ejemplo de ello es cuando se reflexiona acerca de la violencia que viven las mujeres en nuestro país y la reflexión desemboca en la falta de sororidad y la violencia que las mismas mujeres ejercen hacia las y los otros. O bien, cuando se habla de la desigualdad y de manera recurrente surgen las voces que recuperan la disparidad que también han vivido los varones como una situación equiparable al contexto de violencia presentado. Lo anterior no como un hecho que busque hacer una comparación que establezca una jerarquía de importancia en el grado de vulnerabilidad vivido, sino con la intención de mostrar como ante el surgimiento de un espacio en el que se da lugar a la reflexión sobre sí mismas, inmediatamente surge como un hábito incontenible la necesidad de dar paso a la incondicionalidad y subalternidad de necesidades que terminan reafirmando su lugar en la periferia.

Este *no soy yo*, es un *otro* o es una *otra*, con quien se pone distancia, y por el cual o la cual es posible luchar, es un sujeto teológico que en muchas ocasiones, aunque nombrado como igual, constantemente busca ser diferenciado de sí, puesto que solo de esta manera es posible entrar en el *juego de la salvación*, que solo es legítima cuando se trata de anteponer las propias necesidades y derechos, a las de otros sujetos cuyas necesidades y derechos son identificados como mayores o prioritarios. Esta dinámica salvífica que forma parte del imaginario religioso femenino, que integra además características religiosas como el sacrificio por la propia vida, el amor incondicional, la humildad, la lucha por la justicia y la liberación de las y los oprimidos, encuentra eco en aspectos fundamentales de la teoría feminista como la *condición, situación y posición* de las mujeres (Lagarde, 1990<sup>a</sup>), el *ser para otros* (Basaglia, 1983, citada en Lagarde, 1990<sup>a</sup>), y los mandatos desempeñados sobre la responsabilidad y el cuidado desde una posición casi materna que pide a las mujeres anteponer el lugar de otras y otros al lugar propio.

Esta similitud en las demandas socioculturales e históricas y las religiosas que se alimentan continuamente, provoca una tensión constante entre la reivindicación y la construcción, que se hace tangible cuando se revisten los mandatos tradicionales con nuevos discursos o bien cuando se incorporan nuevos significados a los viejos símbolos, de tal manera que, en cada uno de ellos es posible observar el proceso de

construcción de una experiencia femenina que busca otros caminos de expresión religiosa.

b) La otra visión teológica identificada en el trabajo que las mujeres realizan en estos espacios, es la proveniente de *la teología feminista*. Esta supone un conocimiento mayor de la teología de las mujeres y de la teología feminista y, en algunos casos también sobre el feminismo académico y/o militante, entendiendo que se trata de dos apuestas teóricas y participativas diferentes que tienen puntos de partida, objetos de estudio y agentes también diferentes. La teología feminista, busca reivindicar el papel de las mujeres en el campo religioso desde su experiencia religiosa y espiritual o de fe a través de su propio testimonio y su propia producción teológica, lo que no necesariamente implica un posicionamiento político directamente asumido públicamente en otros espacios, mientras que la segunda, el feminismo académico-militante, es un posicionamiento teórico y político asumido que puede ceñirse a diversas disciplinas del conocimiento y que además, puede o no tener una expresión pública a través de la participación social y/o ciudadana.

*Sobre el pecado original... (Caín y Abel)*

*Sobre la pregunta que hace dios... ¿dónde está tu hermano?...hay un silencio total y absoluto... ¿dónde está tu hermana?...tantos casos de feminicidios...dónde la responsabilidad frente a la violencia, la muerte...este es el pecado frente a la humanidad (Dra. Silvia Regina De Lima, Conferencia presentada en el Encuentro de Teólogas e investigadoras feministas, 2015).*

Se trata de un teología feminista y no un feminismo teológico, es decir, la dirección se establece en el origen teológico de las reflexiones, lo que da como resultado una postura al interior del campo religioso que coloca el acento en la vida, situación, experiencia y participación de las mujeres dentro de este campo de una manera más conciliatoria que logra causar fracturas y con ello la injerencia de nuevos posicionamientos por parte de ellas, en este sistema de relaciones, sin ocasionar rupturas que resulten irreconciliables.

*[...]“es que dios sabe por qué, y el día en que comieres de él (de ese fruto) se abrirán los ojos y seréis como dioses, concedores del bien y del mal...entonces la mujer vio que el fruto era bueno para comer, apetecible a la vista y excelente para lograr sabiduría...¿dónde está el pecado, del cual nos acusan? tomó de su fruto y dio también a su marido...fue la mujer la que vio, comió y compartió...la que por primera vez tomo decisión...el pecado ha sido desde el principio que somos seres de decisión, de buscar una autonomía por la vía de la sabiduría...aquí está el criterio de vida, el criterio práctico y moral. El placer, la sabiduría y el conocimiento... (Dra. Silvia Regina De Lima, Conferencia presentada en el Encuentro de Teólogas e investigadoras feministas, 2015).*

Las mujeres (y algunos hombres) que se posicionan desde una visión teológica abiertamente feminista –y/o queer- tienen discursos y practicas más incluyentes en las que no solo se adecuan los términos o los conceptos de manera artificial para dar una muestra de igualdad; sino que las palabras y los conceptos encuentran congruencia en una práctica que coincide con la denuncia de la desigualdad y la injusticia, con la construcción de agendas de trabajo y de formas de participación que contemplen la igualdad como un derecho, así como la inclusión de otras y otros sujetos y grupos teológicos. Tal es el caso del siguiente texto donde frente a un contexto de desigualdad, discriminación y violencia como el que viven las personas transexuales en Brasil, el discurso teológico se convierte en un medio de denuncia política que contribuye a la inclusión y a la creación de nuevas hermenéuticas desde la participación de otras y otros sujetos dentro del mismo campo religioso.

El 06 de junio de 2015 Viviany Belebony, modelo, auto identificada como transexual, se presentó durante la 19ª Parada del orgullo LGBT de Sao Paulo como “crucificada”. Las imágenes y opiniones sobre esa representación rápidamente inundaron las redes sociales y llegaron a la mayoría de los programas de televisión y noticiarios. Las reacciones, en su gran mayoría, vinieron acompañadas de sorpresa, inconformidad y odio derivados de la supuesta profanación de un símbolo religioso –inclusive por personas LGBT (...)

La historia del cristianismo es la historia de un cuerpo mutilado. De cuerpos mutilados de nuevo y de nuevo; crucificados, por la violencia, por el hambre, por la explotación, por la sumisión, por las teologías del imperio y del lucro, del padre y del patrón (...)

Una cierta comprensión sobre el evento de la crucifixión de Jesús (como forma de expiación de los pecados del mundo) ha sido el fundamento sobre el cual se construyeron perspectivas teológicas y religiosas sacrificiales (Vélez, 2015). Tanto esa perspectiva fundamental como las prácticas que ella supone, son construidas y reconstruidas en contextos de relación de poder y disputa (...).

La “identificación” con el Cristo que se sacrifica, lleva a la comprensión del sacrificio (prácticas sacrificiales) como parte de la experiencia religiosa.

Los cuerpos maltratados por el mundo se encuentran en la cruz y aguardan la resurrección que nunca llega (porque está proyectada para otra vida). En ese sentido, la escena de la crucifixión de una persona trans apunta para una única perspectiva viable para hablar de ello, de la cruz y el sacrificio a partir de las personas que sufren: la denuncia de las múltiples formas de violencia practicadas contra personas y grupos considerado indignos. Tal vez por eso en el ámbito de esas prácticas teológicas y religiosas surgen formas de resignificación aparentemente extrañas hacia la propia realidad de la cruz como símbolo de violencia y tortura. Queremos otra cosa! (Musskopf, 2015).

Por todo lo anterior es que la argumentación teológica en la cual cada una de las entrevistadas sustenta su participación y la participación que las mujeres deben o deberían de tener en el campo, no es solo un argumento personal, sino también un argumento que provee de capital para pertenecer y tomar un lugar dentro del campo religioso desde los propios contextos de exclusión o marginación.

### *5.5.2 Argumentos teológicos*

En el caso de algunas de ellas los fundamentos teológicos y/o hermenéuticos que contribuyen a tener y mantener un lugar en las estructuras religiosas y/o eclesiales, como ya se mencionó al inicio de este apartado, son de tipo meramente reivindicativo,

en otros hay elementos de reinterpretación y en los menos, también la elaboración y creación de nuevas metodologías y supuestos teológicos.

A continuación en la **Tabla 7** presento una muestra de argumentos teológicos respecto a la participación de las mujeres en el campo religioso.

### Tabla 7

#### Tipo de argumentaciones teológicas desde las propias mujeres

##### Reivindicativo

Recupera el papel de las mujeres en el texto bíblico y/o en su conocimiento práctico religioso respecto a su participación. Contiene elementos de la historia personal que dan sustento desde una experiencia de fe personal que unida a la recuperación o reinterpretación del lugar de las mujeres en las comunidades religiosas y eclesiales legitima su propia participación.

*Mi argumento es de que sí, pues porque hemos llevado estudios teológicos y hemos visto desde como las mujeres tuvieron un gran desempeño en el ministerio con Jesús y entonces yo estoy convencida de eso, que sí, y como en la práctica yo lo he vivido durante tantos años, nunca, gracias a dios, nunca fui desplazada de un púlpito que alguien me dijera “sabe que, bájese del púlpito”, nunca. Siempre el púlpito yo lo usaba en la predicación y todo y yo siempre me consideré pastora (Pastora Presbiteriana excomulgada, 52 años).*

*El amor que Jesucristo ofrece, es ese amor inclusivo, es ese amor de equidad, es ese amor que me invita a participar, así como se lo invita a participar al adolescente, al joven, al niño, porque también en esas categorías en nuestras iglesias [se olvidan], no sólo las mujeres. Yo me siento en esa participación, porque el Evangelio me abre las puertas, me da esa apertura para decir tú entras también, no tienes por qué no hacerlo, en algún momento en mi adolescencia en la Iglesia Metodista sí me sentí así como que tú no ¡eh! tú no puedes trabajar, yo misma me sentía y decía yo no tengo... yo no soy digna (Pastora Metodista, 39 años).*

*El argumento más importante, es las mujeres fueron quienes le dijeron a los apóstoles que Jesús había resucitado. Empezando por ahí porque somos muy Cristológicos, ahí está el argumento digamos, bíblico para decir no hay un impedimento de que haya participación femenina (Pastora Luterana, 33 años).*

## Reinterpretación teológica y hermenéutica

Reelaboración a partir del conocimiento teológico exegético y hermenéutico de los textos bíblicos y de los textos religiosos. Este tipo de argumentación no solo reivindica la postura de las mujeres, sino que también les otorga un posicionamiento más fortalecido dentro del campo que permite, incluso, cuestionar algunas posiciones de corte tradicionalista haciendo uso de las mismas herramientas interpretativas.

*El argumento Teológico es que hay una vocación, una vocación que Dios hace, la vocación es eso “el llamado” de Dios, no “el llamado” del ser humano, entonces ahí sí nadie tiene por qué objetar tu “llamamiento” porque viene de Dios [y] es irrevocable.*

*El llamamiento de Dios, los dones y los carismas que Dios da, no tiene género. El discipulado de Jesús, o sea cuando Jesús dice: “vayan y proclamen mi palabra hasta el fin del mundo”, no están solamente los doce discípulos varones ahí, está la comunidad, de discípulos donde había hombres y mujeres. Por eso me interesó mucho empezar a estudiar, [...] Jesús siempre estuvo con discípulas y discípulos, el que la lectura bíblica y los textos bíblicos lo escriben los hombres... bueno!, que solamente había hombres, creo que ya es un argumento muy rebasado (Pastora Bautista, 58 años).*

## Relaboración teológica y/o hermenéutica, contextual y política

Se hace una reinterpretación a partir del texto bíblico y del conocimiento teológico exegético y hermenéutico y esta reinterpretación se vincula con un posicionamiento personal y político que fusiona la visión teológica con el trabajo religioso desempeñado.

*“Y tus hijos y tus hijas profetizarán”, entonces la profecía, no solo es el anuncio y la denuncia, sino movería el conmovedor. Incluye a las mujeres, luego, toda una experiencia de Jesús.*

*Hay una mujer, la mujer que tiene un sangrado muy fuerte y Jesús camina y dice: “¿quién me tocó?, no seas payaso, te están apretando todo el mundo ¿Cómo que quién me tocó? Si, alguien, alguien me tocó, salió una fuerza de mí, entonces la mujer se siente como si... fui yo”. Me gustó mucho, porque no son las condiciones para curarla a ella, él va de paso, él va a curar a otra niña y va con una autoridad de iglesia, que su hija está casi muerta, entonces ella le arrebató el milagro, yo digo, que si hay condiciones que no se dan para nosotras mujeres en cualquier acción en que estemos, pues a veces hay que arrebatarlo, decir: pues sí aquí estoy, y yo lo agarré para esto, para lo otro, porque en eso me va la vida, porque no estoy dispuesta a perder este proyecto, esta salud o esta vida, ya le luché mucho. Ahí se hablaba de no sé cuántos años de sangrado, de perder todo, de no poder entrar al templo, porque pues era impura, el*

*tener una enfermedad y a lo mejor haber invertido en curanderos o en médicos, quién sabe, dijo: “yo no voy a perder”, entonces yo creo que así muchas mujeres tenemos que arrebatar espacios, experiencias, hasta personas queridas, de decir: “pues yo digo que me lo merezco”, entonces él no le dice: “regrésame la energía” o “has una solicitud”, no, le dice “qué bueno, adelante”. (Religiosa Consagrada, 45 años).*

### 5.5.3 Para la igualdad... equidad, aunque la desigualdad surja como inevitable

La construcción de la igualdad como un derecho para las mujeres de acuerdo a la concepción de las entrevistadas, pone de manifiesto el supuesto común de una aparente tensión en la relación entre igualdad y diferencia que puede ser resuelta con la equidad como categoría intermedia. La equidad resulta doblemente valorada, por un lado, se le prioriza sobre la igualdad como una forma de reconocimiento de la diferencia, y por otro, frente a la identificación de la desigualdad vivida, la equidad es reforzada como una forma de equilibrio para la mediación equitativa de las condiciones.

La igualdad de género se concibe como algo que niega la diferencia entre mujeres y hombres de manera identitaria y no axiológica, por lo que la equidad resulta la categoría más amigable para mediar con la diferencia o la diversidad.

*La igualdad no tan igual, porque no podemos, hablando de mujeres y hombres, no podemos ser iguales, desde nuestro cuerpo, la forma de pensar, es diferente. Hablaría más de equidad, las mismas oportunidades para todos, reconocer que, que yo no tengo las cualidades o las facilidades que tiene el varón, pero yo sí digo: él las tienes pero yo no, reconocer también que, yo soy vulnerable y a lo mejor el hombre me puede dar fuerza en esta vulnerabilidad, y también de lado contrario, creo que esta parte de reconocernos en dónde somos vulnerables, dónde podemos compartir, dónde podemos ayudar (Pastora Luterana, 46 años).*

La relación con la igualdad se da en un sentido más incluyente cuando se vincula a otras categorías como clase o raza y se identifican estructuras de opresión comunes a

todas ellas, es decir, la igualdad surge como una categoría más general, mientras que la equidad sirve para explicar las diferencias genéricas.

*Yo más que igualdad, creo que en la equidad porque, iguales nadie somos, y yo siempre les digo a mi hijo varón o a los otros, somos diferentes, biológicamente en muchas cosas. Más bien, creo en la equidad porque, la equidad es la que busca, es mi propio concepto de mujer, busca que tengamos acceso al mismo bienestar, a los mismos derechos, siendo diferentes.*

*La equidad de género, pero desde las perspectiva feminista y de masculinidades, porque aun los hombres, digo todos estamos bajo la cuestión patriarcal hombres, mujeres, indígenas y todo, nadie se escapa de ella, entonces desde esa situación patriarcal, donde hombres y mujeres sufrimos, porque son los más poderosos y son hombres, entonces tenemos que aprender a caminar con ellos, pero que ellos también aprendan a ser hombres y a caminar con nosotras, en ese sentido estamos llevando, lo que es equidad de género, desde la perspectiva feminista, pero también de masculinidades, que aprendan a llorar con nosotras, que aprendan a ser tiernos, como nosotras y que nosotras aprendamos a tomar decisiones en conjunto con ellos, entonces desde esa parte vamos caminando (Pastora Presbiteriana, 50 años).*

La equidad entonces es la categoría que aparece relacionada al ejercicio de derechos.

*El principio del valor de las personas, todos somos personas independientemente de la orientación sexual, religiosa, moral que tengamos, o sea el principio son los Derechos, y los Derechos de las personas el respeto, y pues la dignidad de cada persona por ser persona, para mí eso es la equidad, más que igualdad hablaría de equidad. Y la equidad también implica que todos tengamos derecho a la salud, a la economía, al bienestar, a la educación, a expresar la religión que queramos, a optar sexualmente por la orientación que tengamos y si no queremos pues también (Religiosa Consagrada, 45 años).*

Sin embargo, como Lagarde lo menciona,

Existe una permanente confusión ideológica entre desigualdad y diferencia, un juego a veces perverso, cultural e ideológico, en las visiones hegemónicas de nuestras sociedades que hace suponer que la diferencia es positiva por sí misma. Conectan este ideograma con la creencia de que la desigualdad está asociada a la diferencia. Por lo

tanto, desaparecer las desigualdades sería arrasar con la valiosísima diferencia (Lagarde, 1999: 13).

Y es probablemente debido a esta confusión, que frente a una igualdad aparentemente desestimada en las narraciones y una equidad que aparece como respuesta conciliadora e integradora, surge de la propia experiencia casi como una expresión visceral, la desigualdad que reafirma que, tras un discurso conciliatorio e incluyente, está la desigualdad de género vivida.

*¡Ah! bueno, la igualdad no existe, o sea ese es un principio, yo creo que es una palabra que necesita ser siempre explicada porque las mujeres dentro de la iglesia no nos vemos como iguales, porque desde el momento en que tú entras a una celebración ves a un varón que dirige la asamblea y un mundo de mujeres que lo escucha, no hay igualdad ¿estamos de acuerdo? Y todas las mujeres peleamos por la igualdad pues somos entonces censuradas o desprestigiadas; por ejemplo: las feministas somos desprestigiadas porque estamos enojadas con los hombres, somos lesbianas, con todo respeto y cariño para mis Hermanas lesbianas, el desprestigio de somos abortistas [...] La Iglesia Católica ha creado desprestigio sobre lo que no conoce, entonces la táctica es el desprestigio cuando se quiere quitar al enemigo y parece que a las mujeres nos ve como enemigos...(Religiosa Consagrada, 45 años).*

La construcción entonces de posiciones y una participación diferente para las mujeres desde la paridad, se concibe a través del cambio en el ejercicio del propio poder como en el caso de la siguiente narración, en la que es posible visualizar una idea de poder generado desde sí mismas y compartido con otras, al menos en un sentido discursivo, lo que no es garantía de una práctica generalizada por parte de las mujeres entrevistadas, quienes también manifiestan resistencia incluso hacia el propio concepto debido a la experiencia del poder vivida desde *el poder sobre* (León, 1997) que las lleva en muchas ocasiones a repudiar cualquier relación con éste.

*Todos tenemos poder, más o menos, todos tenemos poder, creo que las mujeres necesitamos empoderarnos más, no el poder asociado a lo masculino o a la masculinización del poder que es lo que hoy tenemos en México, una masculinización del poder [...] me refiero a un poder lograr que las cosas sucedan, a un poder decidir, a un poder optar, a un poder de libertad, a un poder de autonomía, a un poder de auto... pues*

*autoeducación, autoformación, auto suspensión económica, la capacidad de ser independientes, a ese tipo de poder me refiero, no al poder masculinizado que ejercemos muchas mujeres aunque nos llamemos feministas pero lo ejercemos patriarcalmente.*

*Yo creo que lo tenemos que hacer las mujeres desde la base, o sea el poder no nos lo van a otorgar las iglesias, nosotras tenemos que conquistarlo y nosotras tenemos que tomarlo y nosotras tenemos que pactar, los pactos de las mujeres son muy importantes porque mientras no pactemos no vamos a tener ningún poder (Religiosa Consagrada, 45 años).*

## **CAPITULO VI. EL CAMPO RELIGIOSO PROPIO DE LAS MUJERES**

### **Discusión**

#### **Sobre los objetivos...**

Al inicio de esta investigación, y como resultado de un primer acercamiento al campo religioso en el que participaban las mujeres, surgió la pregunta acerca de la manera en cómo ellas ejercían sus derechos dentro de este espacio, desde sus diferentes posiciones, más allá de los lugares comunes y supuestos que se pudiesen tener al respecto desde una visión secularizada. A esta pregunta inicial, se sumaron las interrogantes sobre las diferencias que pudiesen existir en el ejercicio de derechos en los diferentes espacios en que ellas participaban y sí la desigualdad vivida dentro del campo religioso sería algo común a todas, sin distingo de sus diferentes denominaciones religiosas.

Estas preguntas dieron origen a la pregunta central de investigación y a los objetivos planteados al inicio de este documento. Tanto el objetivo general como sus respectivos objetivos específicos, estuvieron centrados en la exploración y comprensión acerca de la construcción de la igualdad como un derecho, a partir de la experiencia de vida religiosa y el tipo de participación que las mujeres tenían dentro de este campo, quedando finalmente de la siguiente manera:

#### **Objetivo general**

Analizar el proceso de construcción de la igualdad como un derecho, dentro de los espacios personal-familiar, pastoral y político-social, en mujeres ordenadas y consagradas, pertenecientes a iglesias de tradición bautista, católica, luterana, metodista y presbiteriana.

#### **Específicos**

- Explorar el proceso de construcción de igualdad y ejercicio de derechos dentro del espacio personal-familiar, pastoral y político-social, así como las diferencias

vividas en estos, en la experiencia de las pastoras ordenadas de las iglesias cristianas históricas y las religiosas católicas consagradas.

- Identificar los elementos personales, contextuales e institucionales que han favorecido transformaciones y movimientos hacia ciertas posiciones diferentes de las tradicionalmente ocupadas por las mujeres en el campo religioso.
- Analizar a través de las trayectorias ministeriales los procesos de cambio en los cuales se realiza un tránsito de una participación dentro de las normatividades y dogmas eclesiales tradicionales, hacia una participación de tipo agencial desde posiciones que antes fueron negadas para las mujeres; tanto a nivel institucional como congregacional y político-social.

Conforme se fue desarrollando la investigación, resultó evidente que la delimitación de los espacios de análisis serviría solo como una delimitación metodológica que facilitaría el análisis de los datos, dado que el primer hallazgo –correspondiente al primer objetivo específico- fue, que el espacio, en la vida de las mujeres ordenadas y consagradas es difuso en sus fronteras; el trabajo y la vida religiosa se mixturán con la propia experiencia vital; la vida familiar también es religiosa y el trabajo pastoral y religioso es también personal, político y social.

Este hallazgo fue de gran importancia puesto que permitió entender que el tipo de trabajo realizado por las mujeres, su tiempo de trabajo, los objetivos de vida y el desarrollo de las relaciones interpersonales, eclesiales, sociales e institucionales estarían todo el tiempo mediados por su identidad religiosa, no como algo ajeno o externo, sino como parte de un tejido vital del que, para comprender un aspecto fundamental, como lo es el ejercicio de derechos, era necesario comprender también todo su contexto.

Esto llevó a la búsqueda de los elementos personales, contextuales e institucionales específicos del campo al que ellas pertenecen, que a su vez, resultaban fundamentales para entender las transformaciones y las posiciones que las mujeres experimentan dentro del campo religioso en general, además de, los movimientos dentro del propio campo que estaban favoreciendo la transformación de sus posiciones, y que

corresponden al segundo y tercero de los objetivos específicos. Dentro de estos elementos se encontró que:

- La formación académica y los estudios realizados en otras disciplinas del conocimiento, proveen de un capital intelectual, social e incluso político, que les permite cuestionar y transformar las normas del campo utilizando los recursos, el lenguaje y la dinámica del propio campo.
- La vinculación al campo religioso desde edades muy tempranas –en las pastoras ordenadas-, así como sus relaciones de parentesco, que en un primer momento las dotaron de ciertos recursos y reconocimiento, fueron un factor desencadenante –en la mayoría de los casos- en la construcción de una trayectoria religiosa propia y reconocida.
- En el caso de las religiosas católicas consagradas -cuya pertenencia religioso-eclesial es limitante frente a la participación de las mujeres de otras denominaciones en puestos de poder-, fue la formación académica superior, y/o el desempeño de un trabajo con funciones que requerían alto grado de especialización, junto con una participación política destacada, lo que resultó un factor clave en el desarrollo de autonomía y agencia por parte de las religiosas, colocándolas en muchos casos en el centro de las acciones y con ello también dejándolas fuera, en cierto modo, de un control más estricto o de tipo discrecional por parte de la propia institución.
- La visión teológica proveniente de la Teología de la Liberación y de la Teología Feminista posibilitó la creación de hermenéuticas propias que aumentaron su capital y con ello el poder como especialistas dentro del campo.
- El origen y la práctica religiosa de tradición cristiana histórica, a partir del ejercicio de cierta autonomía -al menos en algunos aspectos como son la libre interpretación de la Biblia y la autonomía local de las iglesias- y de una estructura menos piramidal y global, ha favorecido la participación de las mujeres desde algunas posiciones de poder, si no en todos los casos reconocidas y legitimadas, sí al menos posibles, en comparación con la

tradición católica, lo cual da un rango de posibilidad a una posición de participación más agencial por parte de las mujeres.

- Las disputas entre las diferentes iglesias al interior del campo por el capital religioso y las y los creyentes que participan en él, proveen de condiciones para obstaculizar o favorecer la participación de las mujeres. Se observaron situaciones en las que, aún con el reforzamiento de los fundamentalismos, las mujeres segregadas y/o expulsadas fueron recibidas en otras comunidades y se convirtieron en creadoras de otras formaciones eclesiales; o bien, que, con la apertura mostrada en las iglesias más progresistas, lograran iniciar una construcción religiosa propia, que entre otras cosas provee de un mayor capital para estas denominaciones y sus iglesias.
- La desigualdad del pobre como sujeto teológico ha contribuido ralentizar la visibilización de las mujeres, no solo por las instituciones eclesiales y las congregaciones, sino también, por las propias mujeres que buscan la transformación, descolocándose del centro todo el tiempo y colocando las propias necesidades en un segundo plano.
- Las trayectorias de las mujeres entrevistadas son valiosas en sí mismas por su lucha personal y también valiosas dentro del campo como un elemento de transformación que abre caminos hacia la *redistribución, el reconocimiento y la representación* (Fraser, 2008<sup>b</sup>), como elementos de justicia dentro del campo religioso, sin embargo, sus trayectorias y su trabajo, siguen siendo excepciones dentro de un ámbito que se transforma muy lentamente; muestra de ello, es el hecho de que sus trayectorias no hayan traído consigo una participación más numerosa por parte de otras mujeres, ni la creación de colectivos de mayor fuerza en búsqueda de una igualdad de derechos para todas dentro del campo religioso.
- La igualdad como un derecho dentro del campo religioso no es una construcción que se hace solo desde de los parámetros del mundo secularizado –aunque cuenta con ellos para su defensa y construcción-. Sin lugar a dudas, la vivencia fuera del campo religioso y las propias acciones de transformación de las iglesias contribuyen irremediamente –a pesar de algunas fuertes

oposiciones- a cuestionarse acerca de la participación de las mujeres y sus derechos dentro de este campo.; sin embargo, la construcción de la igualdad como un derecho en este campo tiene sus propias especificidades.

Por un lado, participar no solo significa estar ahí y contribuir al mantenimiento y funcionamiento religioso-eclesial, sino también ser reconocida como sujeto teológico, como sujeto especialista en el campo, como sujeto administrador de los bienes, como sujeto transformador del campo y como sujeto en igualdad de condiciones para ser representante y representada. El ejercicio de derechos significa que se tienen los mismos recursos y posibilidades de acceder al poder como cualquier otro agente en el campo, y es esto, lo que aún es un horizonte lejano.

Por otro lado, la trasgresión y toma del poder de algunas de estas mujeres dentro del campo, haciendo uso de sus propios recursos personales, relacionales, morales, teológicos, religiosos, sociales y políticos, son parte del movimiento que transforma el campo religioso y contribuye a la construcción de igualdad a pesar de las tensiones, rupturas y demás obstáculos que sirven también como sustentos –en oposición- para el mantenimiento de las instituciones que lo componen.

### **Sobre los abordajes teóricos...**

#### *La condición*

Dentro del campo religioso –al igual que en otros campos seculares-, las mujeres comparten una condición histórica opresiva, a la que se adiciona una opresión histórica de tipo religioso y divino y, aunque dentro de éste campo sus posiciones también son diferentes, podemos hablar de una subordinación religiosa compartida, no solo como una réplica de la subordinación social de una estructura patriarcal, sino como una de las fuentes primarias de alimentación de dicha estructura.

Las mujeres pueden ocupar diferentes posiciones dentro de las estructuras institucionales-eclesiales, pero estas posiciones estarán siempre en íntima relación

con las posiciones a las que han sido destinadas desde los supuestos de interpretación de un imaginario religioso-divino que se erige como hegemónico y universal. Considerando lo anterior es que no podemos hablar de una democracia alternativa desde la especificidad (Lagarde, 1996) y desde sus intereses como algo ganado; por el contrario, para reconocer la especificidad y con ello su lugar en el campo religioso y divino desde el reconocimiento y la agencia, se requeriría reconocer que su condición histórica dentro de este campo no ha sido de igualdad sino de subordinación disfrazada de amor incondicional y de fe sacrificial, lo que pondría, entre otras cosas, bajo sospecha la organización y jerarquización en la que se basan estas instituciones, pero sobre todo la propia calidad y estimación de lo divino –imágenes religiosas femeninas- como elemento de explicación del mundo, de su estructura y por supuesto, la desigualdad de sus relaciones genéricas.

Las construcciones teológicas -reivindicativas, reinterpretativas, contextuales y políticas-, de estas mujeres que participan activamente en el campo y que logran acceder a la disputa del poder especialista, son parte de la contribución para el reconocimiento de la especificidad y con ello un aporte al ejercicio de derechos en el campo religioso.

Pero lo anterior no puede ser la única herramienta y no basta con ello para lograr cambios sustanciales al interior de los espacios religiosos, dado que las mujeres no son los únicos agentes que participan dentro del él y tampoco las únicas responsables de transformaciones en este sentido. Los cambios más significativos posiblemente provengan de las reflexiones críticas de mujeres, hombres e instituciones, cuando la reivindicación y la reinterpretación de las relaciones de género dentro del campo, sean visualizadas desde el reconocimiento de la dominación y de que el poder se ejerce en las interacciones (Lagarde, 1990<sup>b</sup>), incluso en aquéllas que se establecen desde *la fe, el amor y la voluntad de una casa común*.

### *El poder*

Pensar que el poder -traducido como el control de los bienes, los recursos y la ideología (Batliwala, 1997)- debe ser repartido entre los agentes desde la paridad,

puede sonar ingenuo e ilusorio, cuando el capital en disputa provee de tantos privilegios para quién lo tiene; sin embargo, si consideramos que la autoafirmación individual y la resistencia colectiva (Batliwala, 1997) son herramientas fundamentales en el proceso de empoderamiento de las mujeres, será necesario que las trayectorias de estas mujeres dejen de ser atípicas, no solo debido a la diferencia genérica, sino también por el tipo de vida religiosa que viven, profesan y extienden hacia otras y otros desde su carácter de excepciones.

Las mujeres son sujetas a un “poder sobre” (León, 1997) de manera constante dentro de este espacio, pero eso no significa que sean sujetos sin poder: a) Ellas ejercen el poder: del dominado, siendo objeto de poder de otros (Lagarde, 1990<sup>b</sup>), lo que no se reduce solo a hombres y mujeres o al poder jerárquico de quien es parte de la estructura institucional, sino también al ser objeto de una divinidad patriarcalizada; b) Ejercen el poder a través de la especialización de aquellos deberes que solo ellas pueden hacer (Lagarde, 1990<sup>b</sup>), es decir, cuando los deberes de ser-para-otros, de atención de necesidades de forma incondicional, de despersonalización como muestra de amor y todas aquellas actividades de cuidado y servicio que se realizan en los espacios familiares y domésticos del espacio privado, son extendidos a una familia *super-extensa* de creyentes con los que se establece una relación de maternaje extendido y c) Lo ejercen cuando se afirman y satisfacen necesidades propias que trascienden a los demás (Lagarde, 1990<sup>b</sup>), como por ejemplo, cuando construyen un espacio propio, toman la palabra, ejercen su derecho a la participación y se asumen como sujetos de poder dentro del campo. Todo lo anterior, no entendido como aspectos excluyentes, sino como aspectos que coexisten en el campo y poderes que se ejercen dependiendo de las situaciones y contextos específicos que les son presentados, en los que a veces las mujeres se resisten al poder, y otros, en los que se suman a él.

*La delimitación del campo y el uso del capital*

Para continuar con esta discusión acerca del campo religioso propio de las mujeres, quiero retomar algunos aspectos de la propuesta teórica de Pierre Bourdieu, que se mencionaron en el marco teórico y que me parecen de pertinencia ahora.

Respecto al campo y sus límites, para Bourdieu la delimitación del campo “no puede estar solo en las propiedades intrínsecas del objeto sino donde los efectos del campo cesan (Bourdieu & Wacquant, 2005:152)”. Por lo tanto, cabe hacernos la pregunta acerca de los límites del campo religioso propio de las mujeres y su delimitación en función del cese de sus efectos, así como del manejo del capital que éstas hacen al interior del campo.

Considero que si pensamos que dentro de este campo de juego, -en el que sus agentes buscan “individual o colectivamente, salvaguardar o mejorar su posición e imponer los principios de jerarquización más favorables para sus propios productos (Bourdieu & Wacquant 2005:155-156)”- las mujeres, como parte de estos agentes que buscan aumentar su capital-valor que les permita disponer de un poder y con ello mejorar su posición, para así entrar en el lugar de la consideración, deben hacer uso de todos aquellos recursos a los que dentro del campo tienen acceso, lo que no implica la renuncia de unos a cambio de otros, sino la suma de todos ellos, aunque esto pueda incluso implicar un mayor desgaste o el aumento de cargas de responsabilidad.

Lo anterior puede explicarse si pensamos que, por un lado, para mejorar su posición y aumentar su capital ellas deberán obtener algunos recursos valiosos dentro del campo -como el saber teológico, la ordenación formal de sus ministerios o un posicionamiento político destacado-, pero que por otro, la obtención de estos recursos no significa la renuncia a los anteriores que, aunque tradicionalmente han contribuido al mantenimiento de sus posiciones de sumisión, siguen siendo recursos de consideración que -en este caso- no solo funcionan en relación con el campo -como lo afirma Bourdieu- sino también fuera de él, como lo son: la obediencia, la incondicionalidad, la desposesión, el sacrificio y ser siempre un segundo lugar, en referencia a cualquier otro sujeto teológico.

Estas características provenientes de las figuras religiosas femeninas y también del lugar de lo femenino en las estructuras eclesiales, provee a las mujeres de un capital que debe mantenerse para poder tener acceso a nuevos valores y con ello, al poder; , Es decir, la trasgresión y búsqueda hacia el poder formalmente instituido y su reconocimiento, requieren de las mujeres seguir siendo un sujeto cuya especialización del cuidado se mantiene como equivalente de una calidad moral que las hace elegibles y que les provee de herramientas para negociar y contar con el aprecio de quien pertenece al campo. Ejercer un ministerio ordenado o consagrado con características que incluyen la participación y el ejercicio de cierto tipo de poder desde el reconocimiento y la representación, requiere mantener características fuertemente valoradas y asociadas con lo femenino, como el cuidado, el interés maternal y fraterno por las y los otros, la conciliación y el poder de los afectos, ejercido desde un aparente desinterés. Esto permite que dentro de la estructura -estructurante- existan aliados, que garanticen la permanencia dentro del campo versus la expulsión del mismo, que sería la consecuencia extrema de la transgresión a las normas explícitas, pero sobre todo implícitas y requeridas para la sobrevivencia del campo sin la pérdida de sus efectos.

Es por eso que encuentro que el límite del campo religioso propio de las mujeres se encuentra en la *moderación* entre la obediencia y la libertad. Se puede transgredir y ser relativamente independiente para decidir, siempre y cuando se mantengan ciertas características valoradas dentro del campo que permitan la contención y que las fisuras no se transformen en rupturas. Los efectos del campo cesan cuando se acaba la obediencia –si es que esto pudiese ser posible tanto a nivel concreto como simbólico- o cuando se ejerce la libertad religiosa para construir un lugar propio, dado que con ello, tanto las instituciones, como sus normatividades son factibles de ser relativizadas.

Las mujeres juegan con las reglas institucionalizadas del campo como forma de asirse a la estructura, aunque en ocasiones la posición de poder jugada sea la tradicionalmente ocupada por los varones –que puede contener ciertas variantes y construcciones propias-. Su posicionamiento, estatus, jerarquía y sobrevivencia en el

campo, también dependen de la calidad de sus relaciones genéricas, para lo cual existe un doble desafío relacional; frente a los varones, las alianzas para la conciliación se construyen desde un lugar de poder ubicado ya sea en una posición *desde abajo* o bien, en algunos casos en una de igualdad; y frente a las mujeres, las alianzas para la conciliación se establecen desde un lugar de poder ubicado en la indiferenciación de la especificidad y la complicidad que aparentemente no busca ningún ejercicio del poder.

Esto requiere revalorar las relaciones entre mujeres (...) Ahí surge otro problema vinculado con la igualdad: la dificultad de las mujeres para constituir jerarquías mínimamente sanas.

[Amorós] insiste en distinguir que una relación igualitaria no borra elementos jerárquicos. Amorós muestra como la dinámica de las idénticas genera vicios y autocomplacencias (Lamas, en Amorós, 2001:16)

### **Sobre la propuesta metodológica...**

La elección de una epistemología y metodología feministas, que colocara a las mujeres y sus experiencias en el centro de la investigación, que considerara sus distintos emplazamientos y que contemplara las relaciones de poder en que están inmersas, fue fundamental en la comprensión del campo religioso propio de las mujeres. La perspectiva metodológica feminista permitió además, entender que las y los agentes dentro del campo serían afectados alguna manera por la intervención, no inocente y no desinteresada de la investigadora y que ésta, a su vez, también sería afectada en su comprensión sobre el campo religioso.

El proceso a través del cual se realizó la investigación me permitió comprender que la propuesta metodológica no es la selección de un método y de las técnicas de recolección de datos correspondientes que encuentra su fin cuando los datos se han obtenido. Por el contrario, la propuesta metodológica implica un complejo y dinámico proceso de alimentación-retroalimentación que *construye el objeto de estudio y a la*

*vez, se construye con el objeto de estudio, mientras los sujetos que participan son irremediamente afectados por el análisis y la interacción entre sí.*

No hay nada de inocencia ni desinterés en ello, también existen relaciones de poder que se juegan dentro de un campo de investigación específico que, aunque esté determinado por una temporalidad y cuyos límites sean establecidos por un propósito concreto, también son parte del tejido conceptual-práctico y experiencial que se construye a la par del desarrollo de la investigación.

Comprender un campo y las relaciones dentro de él, requiere de conocer e interactuar con sus agentes, sus espacios, sus posicionamientos y sus simbolismos, sin pretender asepsia y neutralidad, sino por el contrario, entendiéndose como un sujeto situado que participa e interviene en mayor o menor medida durante un tiempo determinado, con el objetivo de comprender el campo desde la experiencia de sus ocupantes, entendiendo las experiencias individuales, colectivas y sociales, tanto en sus especificidades como siendo parte de una complejidad indisoluble.

## Conclusiones

### Del espacio límbico e intersticial a la construcción de un *ubi* religioso de las mujeres

Anteriormente hablé de los *no lugares* como una forma de explicar que la participación de las mujeres en los espacios de poder y toma de decisiones tiende a ser desde la periferia, desde un lugar no reconocido en el que sus derechos son mutilados o ejercidos de manera incompleta.

Sin embargo, considero que esta idea puede ser complementada y explicada desde su especificidad dentro del campo religioso a través de dos categorías que llamaré *espacio límbico* y *espacio intersticial*. Ambas buscan explicar el lugar que ocupan las mujeres en el campo religioso a partir de una visión dimensional que no se encuentra delimitada por fronteras claramente definidas desde la arbitrariedad del espacio y los puestos jerárquicos solamente, sino que también considera la importancia de las fronteras de lo *simbólico-divino* y *simbólico-social*, como dos vertientes que se alimentan y refuerzan mutuamente y, a partir de las cuales, este campo se encuentra organizado; dichas fronteras, por otro lado, son permeables a los requerimientos funcionales de dicha estructura.

#### *El espacio límbico*

Durante varios siglos, dentro de la tradición católica y como parte de las enseñanzas tradicionales del catecismo, se acostumbraba formar a las y los creyentes sobre el futuro que tendrían sus almas de acuerdo a la vida llevada y a las acciones realizadas en este mundo. Estas enseñanzas contemplaban la existencia de lugares destino para las almas, como el cielo, el infierno, el purgatorio y el limbo, de tal manera que los actos buenos eran recompensados con el cielo y los malos con las penurias del purgatorio o del infierno.

El limbo, un lugar sin premio ni castigo, se convirtió en el sitio en que habitaban las almas de los no bautizados, de los nacidos antes de la llegada de Cristo y de los que no habían oído hablar de él, lo que, entre otras cosas, proveyó de una explicación

teológica plausible frente a las inconsistencias de esta tradición, que se mostraba como rígida y determinante en la valoración y medición del bien y del mal, permitiendo que dichas inconsistencias, como el valor del pecado original de los recién nacidos y no bautizados, fueran relativizadas a través de un espacio que permitía la contención y estadía eterna de las almas, sin que con esto se transgredieran los parámetros establecidos para una vida en el cielo o el infierno, todo ello a partir de esta estructura de clasificación moral dicotómica.

Ocupo la siguiente descripción de José Manuel Vidal (2004) sobre el significado de estos espacios, pues considero que permite comprender con sencillez y claridad el papel que cada uno de ellos tenía dentro de esta tradición religiosa.

Decían los catecismos clásicos que el limbo de los niños o «de los justos» era el lugar al que iban a parar quienes **morían sin uso de razón** y sin haber sido bautizados. Un lugar sin pena ni gloria. Una especie de Babia para toda la eternidad.

Porque el castigo para los que tenían la desgracia de ir allí consistía, como explica el Concilio de Trento, en ir «a una tercera clase de cavidad, en donde, sin sentir dolor alguno, disfrutaban de pacífica morada». Un lugar distinto del cielo, del infierno y del purgatorio, en el que las almas cándidas eran felices, pero quedaban privadas de la gloria y sufrían la condena de estar eternamente separadas no sólo de Dios sino también de sus amigos y familiares.

La doctrina del limbo servía también para encontrar acomodo a todos los que, siendo buenos, murieron antes de que Cristo viniese al mundo o a los que nunca creyeron en Jesucristo porque nadie les habló de Él. Esos tales iban al «limbo de los justos». A partir del Concilio Vaticano II (1962-1965), la doctrina del limbo desaparece de la circulación y, desde entonces, la Iglesia sostiene que los niños y los justos sin bautizar se salvan «en la misericordia de Dios».

Estar en el limbo: En el limbo, simplemente se es feliz con la felicidad natural que cualquier persona puede alcanzar en la tierra. Un lugar sin tormentos, pero alejado de Dios eternamente [...]<sup>9</sup>. (Vidal, 2004)

---

<sup>9</sup> El uso de comillas castellanas y resaltado son parte del texto original.

Estos componentes del espacio divino, difusos en fronteras geográficas asequibles, pero claros en sus fronteras simbólicas, brindaron argumentos ante ciertas interrogantes teológicas; esto forma parte de una estructura moral que aún hoy sigue vigente en el imaginario social -al menos en lo que al cielo y el infierno se refiere- como un mecanismo de algún tipo de justicia. Éstos resultan ser incluso, una expresión didáctica, si pensamos que es a través de este tipo de presupuestos sobre el orden del espacio divino, lo que ha justificado la existencia de estructuras concretas de administración terrenal que, al igual que estas *cavidades*, requieren de responsables (dígase también especialistas en sentido bourdiano) de salvaguardar la distribución del espacio, determinar el grado de pertenencia y establecer quién es poseedor del capital y los bienes de salvación para el mantenimiento de las mismas.

Hago uso de esta analogía católica acerca de los espacios, para tratar de explicar el lugar que las mujeres ocupan dentro del campo religioso en relación con el ejercicio de sus derechos dentro de lo que podría considerarse una tensión entre su espacio religioso privado y su espacio religioso público.

Esta situación provoca, en parte, que el ejercicio de derechos y el acceso a una justicia de *distribución, reconocimiento y representación* (Fraser, 2008<sup>b</sup>) para las mujeres en este campo, quede dentro de un espacio límbico, es decir, dentro de un espacio de salvaguarda y contención en el que no existen directrices claras para su ejercicio y reconocimiento desde una visión de igualdad de derechos; un espacio donde cabe todo aquello que no tiene una explicación consistente sobre la capacidad y el derecho de las mujeres para tener acceso a los puestos de poder y toma de decisiones, donde las mujeres quedan en un estado de suspensión entre el ejercicio público y secular de sus derechos frente al difuso espacio religioso-ecclesial-espiritual que idealiza figuras femeninas que no existen y niega la presencia agencial de las mujeres concretas que lo componen; un espacio de *suave contención* -haciendo referencia a la suave violencia de la que habla Bourdieu<sup>10</sup> (2009<sup>b</sup>), y que cuenta con el apoyo de las y los

---

<sup>10</sup> “La violencia simbólica, violencia suave, invisible, desconocida en cuanto tal, elegida tanto como sufrida, la de la confianza, la de la obligación, la fidelidad personal, la hospitalidad, el don, la deuda, el reconocimiento, la piedad, la de todas las virtudes, en una palabra, honradas por la moral del honor”. (Bourdieu, 2009: 205)

subordinados-, donde los papeles tradicionales del cuidado y del ser-para-otros se extienden con el refuerzo de las imágenes religiosas, “como pacífica morada de las almas cándidas que son felices” (Vidal 2004) y todo ello bajo una idea de justicia, en cuyo sustento coexisten tanto la interpretación de lo divino, como la continuidad de su repetición, teniendo como resultado la naturalización de la estructura y la legitimación de la desigualdad desde un poder divino que resulta irrefutable, ya sea por miedo al castigo o simplemente porque se considera algo que ya está dado.

(...) la costumbre es la ley por la sencilla razón de que ha sido heredada: ésta es el fundamento místico de su autoridad. (Geertz, 1983, citado en Bourdieu, 1999:126)

Y Bourdieu continúa diciendo:

(...) en el origen no hay más que costumbre, es decir, la arbitrariedad histórica de la institución histórica que se hace olvidar en tanto que tal tratando de fundarse en razón mítica, con las teorías del contrato, verdaderos mitos de origen de las religiones democráticas [...] (1999:127)

En este espacio límbico, no hay reconocimiento sobre la importancia de la presencia de las mujeres, es el espacio sobrante entre aquello que sí está claramente definido; el espacio de tránsito y, por lo tanto, el costo asumido por la diferencia entre el ejercicio de derechos en la vida pública y la mutilación de algunos de ellos en su paso hacia la vida religiosa; o bien, el lugar donde las mujeres deben permanecer, en una situación ambigua e indefinida: por un lado, algunas acceden a ciertas formas de poder pero, la recompensa por este poder no les puede ser otorgada, lo que delata la falta de igualdad en este espacio y del valor que ellas representan debido al género.

Salir de este espacio de suspensión indeterminada, significa transgredir, exigir que derechos fundamentales como el derecho a decidir sobre el propio cuerpo, la participación y la toma de decisiones, sean reconocidos en un espacio al que de manera tradicional no han pertenecido. Implica dejar un estado de suspensión o contención, para exigir un espacio propio que puede llevarlas a algún tipo de cielo, infierno o purgatorio, en el que se premie, se castigue o se adquiera una deuda en

busca de perdón pero que, cualquiera que sea el espacio hacia el que se dirijan en esta salida, significará la visibilización y una entrada directa al campo de juego.

(...) no hay más que dos maneras de tener a alguien de manera perdurable: el don o la deuda, las obligaciones abiertamente económicas que impone el usurero o las obligaciones morales y los apegos afectivos que crea y mantiene el don generoso.  
(Bourdieu, 2009<sup>b</sup>:202)

El valor que adquieren las trayectorias pastorales y religiosas de las mujeres entrevistadas, no está por sí solo en el acceso a la ordenación, en el número de mujeres ordenadas o en el número de religiosas consagradas que realizan trabajos político-sociales, lo que ya de por sí es un valor en sí mismo; sino también en el significado que estos movimiento tienen en el equilibrio y configuración del campo religioso al que pertenecen. Sus trayectorias, el trabajo que realizan y las construcciones que hacen a partir de sus propias experiencias religiosas, ya sea con su presencia y/o con la formalización de sus cargos, significa que han modificado la permeabilidad de las membranas que dan contención a la estructura institucional-ecclesial. Traspasar dichas membranas o fronteras es ya una transgresión por sí misma, pues ya sea con la intención de hacerlo o no, la balanza del poder al interior del campo tanto en el espacio real como en el simbólico es irremediabilmente modificada.

Los caminos por los que cada una ha transitado y los obstáculos que ha sorteado para lograr el reconocimiento y cierta legitimación dentro del campo desde un lugar de especialistas, son la muestra de que se trata de una transgresión y no un camino usualmente recorrido por las mujeres. Las dudas y cuestionamientos personales, comunitarios, sociales, eclesiales e institucionales son un ejemplo de lo atípico del movimiento.

Su presencia advierte la posibilidad de acceso de otro(s) sujeto(s) social(es) y teológico(s) a los espacios de poder que administran el campo y sus bienes de salvación; al cuestionar la legitimidad de estos nuevos sujetos, también se cuestiona la veracidad de los argumentos utilizados y la validez de los procesos y criterios desde otras interpretaciones sobre los derechos, la igualdad y la justicia.

Emerger del espacio límbico significa acceder al poder y a la lucha por el espacio; la modificación de la balanza en el campo de juego y el tipo de permeabilidad que se da en sus fronteras no es un acto inocente por parte del sistema, dado que permite algún tipo de homeostasis. El acceso de las mujeres a los espacios del poder y toma de decisiones desde la propia autonomía o desde la legitimación de su lugar como especialistas de capital religioso, es una acción que permite al sistema autorregularse, ya sea a través de la punición frente a la transgresión –como en el caso de las mujeres que han sido excomulgadas, des-ordenadas o expulsadas de sus congregaciones e iglesias- para reafirmar sus posicionamientos; de la aceptación como alianza –como un dividendo de progreso- o bien, de la integración como una política de justicia social e incluso teológica –en el caso de las construcciones que surgen de la propuesta de los propios sujetos que la integran-. Todas estas posibilidades coexisten como parte de la dinámica de subsistencia del propio campo.

La trasgresión del espacio se da, tanto a nivel simbólico, como en el terreno concreto de las prácticas religiosas cotidianas y se hace a través de la participación activa y la transformación de imágenes y ritos. Si bien es cierto que la posición jerárquica de un ministerio, no significa en todos los casos que el poder ha sido otorgado o compartido, también es cierto que la ocupación simbólica del espacio a través de la participación directa en cultos, el uso de vestimentas propias del pastorado como la estola y la administración de sacramentos, son elementos disruptores de un imaginario sagrado-masculino que parecía inamovible y en el cual empiezan las transformaciones, puesto que aún a pesar de las resistencias de algunos sectores, la visibilidad de las mujeres desde estos lugares de poder, permite también la creación de nuevos espacios simbólicos que a su vez facilitan el uso de los espacios concretos y viceversa.

La investidura sagrada que los varones adquieren en el ejercicio de sus ministerios pastorales o religiosos adquiere un carácter atemporal y aespacial de sacralidad, y aun cuando éstos después puedan declinar el trabajo ministerial y salir de la estructura oficial de las iglesias, nunca pierden la investidura que les ha dado la autoridad, que, a veces, pareciera asumida como una segunda piel que llevan consigo al resto de los espacios. En el caso de las mujeres y sus ministerios ordenados y

consagrados, la investidura de lo sagrado generalmente es de carácter dubitativo en cuanto a su desempeño y a la autoridad que pueden ostentar frente al puesto ocupado; como se vio en sus propias narraciones, ellas requieren de una constante demostración de capacidades, habilidades y valores, para poder sustentar su presencia como parte de la estructura de poder, por lo que las rupturas y transformaciones de lo simbólico religioso son puertas que brindan y refuerzan su papel en el campo, aun cuando en algunas ocasiones el ejercicio y uso de los simbolismos sean una continuidad -y no una transformación- de la misma estructura que las ha tenido sujetas a lugares menos reconocidos.

Se trata de un camino por la participación y la visibilización que se da tanto en el terreno de las acciones concretas, como en el terreno de lo simbólico y, en el caso de las mujeres, se requiere de ambos para lograr la legitimación dentro del campo.

Pero, el que las mujeres hayan permanecido en un espacio de características límbicas en cuanto a la legitimación de su participación en espacios de poder, no significa que carecen de él, o que no participan y nutren otros espacios, por el contrario, de manera paradójica, en la práctica cotidiana podemos ver el trabajo de las mujeres en todos los espacios que componen este campo.

### *El espacio intersticial*

Tal vez la parte más importante del trabajo que han realizado y realizan las mujeres en los ámbitos eclesiales, pueda ser comprendida si la pensamos como un trabajo que se realiza en el espacio intersticial, es decir, el trabajo que se lleva a cabo en los espacios más pequeños y en cada uno de los recovecos de este campo.

Los líquidos corporales dan un medio para disolver, mezclar y transportar sustancias, y llevar a cabo reacciones químicas. Entre los líquidos corporales se encuentra el líquido intersticial, el líquido que llena los espacios microscópicos (espacios intersticiales), y el plasma [...]. (Tortora & Anagnostakos, 1993:86-87)

No se trata de un trabajo menor, pues gran parte de la funcionalidad de las iglesias y las comunidades de fe depende de este tipo de trabajo. Se trata de un trabajo vital para la sobrevivencia de las instituciones eclesiales, en el que las mujeres, no

participan como dueñas del capital religioso –ya sea de tipo *especialista teológico*, *especialista institucional-jerárquico* o *especialista administrador-de- los-bienes-*, pero sí como encargadas de llevar a cabo funciones de sostenibilidad, que a su vez posibilitan el mantenimiento y la continuidad de la estructura que administra dicho capital.

Su trabajo es visto como algo sencillo o incluso irrelevante -en el sentido de que cualquiera puede hacerlo-, que no puede ser reconocido como central, al considerarse parte de la extensión del trabajo de los afectos y los cuidados que las mujeres pueden proveer *casi por instinto* hacia otras y otros.

“Entre varias excelentes amas de casa, todas ellas son igualmente excelentes, pues no hay manera de objetivarlo, de acuerdo con unos parámetros.

Todas pueden ser muy valoradas de puertas adentro, pero es imposible establecer unas pautas homologables que trasciendan esos límites de lo que no *se ve*, es lo que llamo el ámbito de la indiscernibilidad. (Amorós, 2001:25)

La dedicación a tareas de mantenimiento que permiten la funcionalidad hace que la condición histórica y las posiciones de subalternidad se extiendan y mantengan en este espacio, y que en la indiferenciación entre ellas, la desigualdad aparezca como naturalizada.

Para Amorós (2001) el poder es el factor clave en la diferenciación del espacio:

En el espacio de lo privado no se produce lo que en filosofía llamamos principio de individuación. Dentro de lo genérico femenino es como si no se produjera ese principio, como si no se diera un operador distributivo que troquelara individualidades. Si no se produce individuación es por ser ésta lo característico de los espacios públicos, donde cada cual marca su *ubi*, su lugar diferencial (...) (p.25)

El espacio de las idénticas, el espacio de la indiscernibilidad, porque es un espacio en el cual no hay nada sustantivo que repartir en cuanto a poder ni en cuanto a prestigio ni en cuanto a reconocimiento, porque son las mujeres las repartidas en el espacio (...) No hay razón para marcar el *ubi* diferencial. (p.26)

Salir de estos espacios funcionales de sostenimiento, al igual que del espacio simbólico de lo límbico, requiere por lo tanto que el flujo del capital sea re-direccionado y los espacios ocupados.

Las mujeres que traspasan las fronteras simbólicas para ser visibles y/o que dejan de tener actividades de mantenimiento intersticial como única función o tipo participación, son claramente identificadas como no idénticas, característica de diferenciación que las coloca en un lugar distinto dentro del campo, y con el que pueden tener acceso al poder. Lo anterior, no necesariamente significa que han adquirido un lugar de igualdad, -dado que, como ya se ha mencionado, para hablar de construcción de igualdad como derecho dentro del campo religioso, es necesario que tanto el capital como el espacio concreto sean tomados por otros sujetos-, pero sí de visibilidad y de cierto tipo de reconocimiento y de representatividad.

El principio de individuación no sólo es un tema ontológico, sino que también es un tema político.

Se produce en el espacio público como espacio de los iguales o pares -que no quiere decir espacio igualitario-. Es el espacio de los que se autoinstituyen en sujetos del contrato social, donde no todos tienen el poder, pero al menos pueden tenerlo, son percibidos como posibles candidatos o sujetos de poder. (Amorós, 2001:26)

El poder entonces es el elemento que modifica el equilibrio dentro del campo y con ello al propio campo.

### ***La Palabra***

Tomar la palabra significa hacer uso de la voz. Dejar el silencio de la oración que se ubica solo en la escucha, para convertirse en el sonido que se pronuncia desde el púlpito y el estrado haciéndose público. Es también un tránsito del espacio íntimo y privado, al espacio público; el tránsito de un espacio de indiferenciación del creyente, al de visibilización de un sujeto con características específicas.

Tomar la palabra es tomar el texto bíblico para decirlo en voz alta, resignificarlo, interpretarlo o transformarlo; es tomar el poder en el campo y salir del espacio límbico e intersticial para posicionarse. No es una voz que acompaña solamente, sino una voz que produce, aunque en este proceso deba hacer ambos.

La palabra desde esta perspectiva, también es un ejercicio de derechos, de construcción de igualdad, porque es herramienta y fin; por lo tanto, se puede decir, que: el campo religioso se fragmenta, se construye y se reconfigura con la participación de las mujeres que toman la palabra, para construir un espacio religioso propio y diferencial.

## Referencias

- Althaus-Reid, Marcela. (2005). *Teología Indecente. Perversiones teológicas en sexo, género y política*. Barcelona: Bellaterra. Pág. 23-72
- Abramo, Laís. (2004) ¿Inserción laboral de las mujeres en américa latina: una fuerza de trabajo secundaria? *Estudos Feministas*, Florianópolis, 12(2):264, maio-agosto/2004
- Amorós, Celia (2001). *Feminismo: igualdad y diferencia*. México: PUEG.
- Arana, Ma. José. (1994). *Mujeres Sacerdotes ¿Por qué No...? Reflexiones históricas, teológicas y ecuménicas*. Publicaciones Claretianas, Madrid 1994; ISBN: 84-7966-078-3; consultado en [http://www.womenpriests.org/sp/aran\\_sal/ara\\_cont.asp](http://www.womenpriests.org/sp/aran_sal/ara_cont.asp)
- Armstrong Dave. (2005/2008). ¿Cuántas denominaciones protestantes existen? (Alejandro Villareal traducción). *Biblia y tradición*. How many Protestant Denominations Are There? Recuperado de <https://bibliaytradicion.wordpress.com/6protestantismo/63-cuantas-denominaciones-protestantes-existen/>
- Bandini, Claudirene. (2015). Ide e pregai: Os desafios sociais de jovens missionárias e suas possibilidades de equidade de genero no universo religioso. Ponencia presentada durante el IV Congresso Latino-Americano Género e Religiao celebrado del 5 al 8 de agosto en San Leopoldo, Rio Grande Brasil por la Facultade EST.
- Batliwala, Srilatha. (1997). El significado del empoderamiento de las mujeres: nuevos conceptos desde la acción. En Magdalena León (coord.), *Poder y empoderamiento de las mujeres*. (pp.187-211). Bogotá: TM Editores
- Bertaux, Daniel (2005). *Los relatos de vida: perspectiva etnosociológica*. Barcelona: Bellaterra.

- Berzosa, Raúl. (2007) Los ministerios, especialmente laicales, en una iglesia “misterio de comunión para la misión”. Aula de teología Diócesis de Cartagena Murcia. Recuperado de [http: www.mercaba.org/pastoral/m/ministerios\\_laicales.htm](http://www.mercaba.org/pastoral/m/ministerios_laicales.htm)
- Blázquez, Norma (2010). Epistemología feminista: temas centrales. En Norma Blazquez & Fátima Flores & Maribel Ríos. *Investigación feminista: epistemología, metodología y representaciones sociales* (pp. 21-38). México: UNAM, CEIICH, CRIM y Facultad de psicología.
- Bolos, Silvia (2008). La construcción y ejercicio de la ciudadanía de las mujeres participantes en organizaciones civiles. En *Mujeres y espacio público: construcción y ejercicio de ciudadanía* (pp.29-86). México: Universidad Iberoamericana.
- Bourdieu, Pierre. (1999). *Meditaciones Pascalianas*. Barcelona: Anagrama
- Bourdieu, Pierre & Wacquant, Loic. (2005). *Una invitación a la sociología reflexiva*. Buenos Aires: SIGLO XXI Editores Argentina.
- Bourdieu, Pierre. (2006). Génesis y estructura del campo religioso. *Relaciones*, vol. XXVII (108), 29-83.
- Bourdieu, Pierre (2009<sup>a</sup>). *La eficacia simbólica, religión y política*. Buenos Aires: Biblos.
- Bourdieu, Pierre (2009<sup>b</sup>). *El sentido práctico*. México: Siglo XXI
- Burin, Mabel (2008). Las “fronteras de cristal” en la carrera laboral de las mujeres. Género, subjetividad y globalización. *Anuario de Psicología*, vol. 39 (1), 75-86  
Recuperado de <http://www.raco.cat/index.php/AnuarioPsicologia/article/download/99355/159762>
- Campos Machado Maria Das Dores. & Mariz Celia. (2004). Mujeres en tres grupos religiosos en Brasil: una comparación entre pentecostales y católicas. En Sylvia Marcos (ed.), *Religión y género* (203-230). Madrid: Trotta.

- Campos Machado Maria Das Dores (2005). Representacoes e relacoes de género nos grupos pentecostais, *Estudos feministas*, 13(2), 387-396.
- Campos Machado, Maria das Dores, dos Passos Guimares, Christiane, Bandeira de Oliveira, Clara y Rabelo, Carla. (2006). La política: un nuevo espacio de articulación de las identidades religiosas y de género. *Revista de Estudios Transfronterizos* 2006, VIII (2), 87-108. Recuperado de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=337930325006>
- Camurca, Marcelo. (2014). A religião e o censo: enfoques metodológicos. Uma reflexão a partir das consultorias do ISER ao IBGE sobre o dado religioso nos censos. En *Religiões em conexão: números, direitos, pessoas*. Christina Vital da Cunha & Renata de Castro Menezes (Org.) Rio de Janeiro: ISER & FAPERJ. Comunicações do ISER Nº69 Publicação Sazonal do Instituto de Estudos da Religião Rio de Janeiro–setembro.
- Careaga, Gloria (2010). Género, etnia y raza. Ponencia presentada durante el Diplomado *El feminismo en américa latina: aportaciones teóricas y vindicaciones políticas* de 2010-08-05 al 2010-08-06 México: UNAM, CEIICH
- Castañeda Patricia (2008). *Metodología de la investigación feminista*. Fundación Guatemala México: UNAM, CEIICH
- Castañeda, Patricia (2010). Etnografía feminista. En Norma Blazquez & Fátima Flores & Maribel Ríos. *Investigación feminista: epistemología, metodología y representaciones sociales* (pp. 217-238). México: UNAM, CEIICH, CRIM y Facultad de psicología.. México: UNAM, CEIICH, CRIM y Facultad de psicología.
- Cervantes-Ortiz, Leopoldo. (2011). Ministerios eclesiásticos y ordenación de mujeres desde una visión reformada y actual. *Concilio Teológico de la Iglesia Nacional Presbiteriana de México*, iglesia el divino salvador, Xonacatlán, Estado de México, 17-18 de agosto.
- Conferencia del Episcopado Mexicano. (2014). La Iglesia Católica en México y su organización. Recuperado de <http://www.cem.org.mx/contenido/2-iglesia-catolica-mexico-cristo-jesus-parroquias-obispo-diocesis.html>

- De la Torre, Renée & Fortuny, Patricia. (1991). La mujer en la Luz del Mundo. Participación y representación simbólica. *Estudios sobre las culturas contemporáneas*, Universidad de Colima vol. IV (12) 125-150
- De la Torre, Renée. (2012). *Religiosidades Nómadas. Creencias y prácticas heterodoxas en Guadalajara*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- De Souza, Rosane Aparecida, (2015). Igrejas fundadas por mulheres na região Industrial de contagem, mg. Ponencia presentada durante el IV Congresso Latino-Americano Género e Religiao celebrado del 5 al 8 de agosto en San Leopoldo, Rio Grande Brasil por la Facultade EST.
- Del Castillo, Ramón. (s/a). El feminismo pragmático de Nancy Fraser: crítica cultural y género en el capitalismo tardío (pp.259-293). Recuperado de [http://www.mujiresenred.net/doc/ramon\\_del\\_castillo\\_Fraser.pdf](http://www.mujiresenred.net/doc/ramon_del_castillo_Fraser.pdf)
- Dirección General de Asociaciones Religiosas (2016). Numeralia. México: Secretaría de Gobernación. Recuperado de <http://asociacionesreligiosas.gob.mx/work/models/AsociacionesReligiosas/pdf/NumeraliaAsociacionesReligiosas.pdf>
- Durand, Víctor. (2010). *Desigualdad social y ciudadanía precaria:¿Estado de excepción permanente*. México: Siglo XXI: UNAM, Instituto de Investigaciones Sociales.
- Durkheim, Emile. (1982). *Las formas elementales de la vida religiosa: el sistema totémico en Australia*. Ramón Ramos (Trad). Madrid: Akal Editor.
- Federación Luterana Mundial (2014). Política de justicia de género. Ginebra, Suiza: FLM Una Comunidad de Iglesias. Recuperado de [https://www.lutheranworld.org/sites/default/files/DTPW-WICAS\\_Gender\\_Justice-ES.pdf](https://www.lutheranworld.org/sites/default/files/DTPW-WICAS_Gender_Justice-ES.pdf)
- Fortuny, Patricia. (2001<sup>a</sup>) Religión y figura femenina: entre la norma y la práctica *Revista de Estudios de Género La ventana* 14 (Diciembre) 126-158. Universidad

de Guadalajara, México. Recuperado de <http://www.redalyc.org/pdf/884/88412394006.pdf>

Fortuny, Patricia. (2001<sup>b</sup>). Diversidad y especificidad de los protestantes. *Alteridades*, julio-diciembre, vol. 11 (022) 75-92. Universidad Autónoma Metropolitana –Iztapalapa, Distrito Federal, México.

Fraser, Nancy (2006). La justicia social en la era de la política de la identidad: redistribución, reconocimiento y participación, Cap. 1. En *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político filosófico*. Nancy Fraser y Axel Honneth Madrid: Morata.

Fraser, Nancy (2008a). La justicia social en la era de la política de identidad: redistribución, reconocimiento y participación. *Revista de Trabajo*, Año 4 (6)83-99. Recuperado de [http://www.trabajo.gob.ar/downloads/cegiot/08ago-dic\\_fraser.pdf](http://www.trabajo.gob.ar/downloads/cegiot/08ago-dic_fraser.pdf)

Fraser, Nancy (2008b). *Escalas de justicia*. España: Herder

Furlin, Neiva (2011). Teología feminista: uma voz que emerge nas margens do discurso teológico hegemónico em *Rever Revista da Estudos da Religiao: desigualdades de género e religião*. Rever. Ano 11(01). Jan/Jun

Gálvez, Lina & Rodríguez, Paula (2011/2012). Las desigualdades de género en las crisis económicas. *Investigaciones Feministas*, vol 2, 113-132.

Giménez, Gilberto (2000). Identidades globales. *Espiral, estudios sobre Estado y Sociedad*. Vol VII (19). Septiembre Diciembre, Recuperado de <http://148.202.18.157/sitios/publicacionesite/ppperiod/espiral/espiralpdf/Espiral19/39-60.pdf>

Gutiérrez, Cristina, De la Torre, Renée & Ávila Diana (2007). Censo y diversidad religiosa: alcances y límites, capítulo 1 (pp.21-34). En *Atlas de la diversidad religiosa en México*, Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez Zúñiga (Coord.). México: Conacyt

- Gutiérrez, Rolando. (1990). La participación de la mujer en la acción pastoral de la iglesia. México: Kyrios
- Hita, María G. (1992). El modelo mariano de identidad religiosa a fines del siglo XX: elementos hacia la construcción de nuevos parámetros de emancipación femenina. *En La voluntad de ser. Mujeres en los noventa* (pp.85-112). María Luisa Tarrés (Comp.) México: Colegio de México
- Iglesia Metodista de México, A.R. (2014) Constitución de la Iglesia Metodista de México. Recuperado de [www.iglesia-metodista.org.mx](http://www.iglesia-metodista.org.mx)
- Iglesia Nacional Presbiteriana, A.R. (2002). Libro de Orden y Gobierno. En *Constitución General de Iglesia Nacional Presbiteriana*. México: El Faro. Recuperado de [http://inpsanmarcos.org/documentos/constitucion\\_inp2012.pdf](http://inpsanmarcos.org/documentos/constitucion_inp2012.pdf)
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía (2005). Diversidad Religiosa en México, Instituto Nacional de Estadística y Geografía, Secretaría de Gobernación. México: INEGI.
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía (2010). Panorama de las religiones en México. México: INEGI/Secretaría de Gobernación. [www.inegi.org.mx/prod\\_serv/.../2010/...religion/religiones\\_2010.pdf](http://www.inegi.org.mx/prod_serv/.../2010/...religion/religiones_2010.pdf)
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía (2011). Panorama de las religiones en México 2010 / Instituto Nacional de Estadística y Geografía, Secretaría de Gobernación. México: INEGI, c2011.
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía (2015). Clasificación de religiones 2010 / Instituto Nacional de Estadística y Geografía, Secretaría de Gobernación. México: INEGI, c2015. Recuperado de [http://internet.contenidos.inegi.org.mx/contenidos/productos/prod\\_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/nueva\\_estruc/702825064983.pdf](http://internet.contenidos.inegi.org.mx/contenidos/productos/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/nueva_estruc/702825064983.pdf)
- Jelin, Elizabeth. (s/f). Igualdad y Diferencia: Dilemas de la Ciudadanía de las Mujeres en América Latina, en Universidad de Buenos Aires: CONICET recuperado de [www.unida.org.ar/Bibliografia/.../Igualdad\\_y\\_Diferencia\\_EG\\_5.doc](http://www.unida.org.ar/Bibliografia/.../Igualdad_y_Diferencia_EG_5.doc)

- Jelin, Elizabeth (1996). Las mujeres y la cultura ciudadana en América Latina. Trabajo preparado dentro del programa Women in the service of civil peace de la División de Cultura, UNESCO, UBA – CONICET Buenos Aires, Argentina.
- Jiménez Perona, Ángeles. (1995). Igualdad. *En 10 palabras clave sobre la mujer*. Celia Amorós (Comp). UNAM, PUEG. España: Verbo Divino
- Juárez Elizabeth & Ávila Diana (2007). Perfiles de la diversidad religiosa capítulo 4 (161-184). En *Atlas de la diversidad religiosa en México*, Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez Zúñiga (Coord.). México: Conacyt
- Juárez, Elizabeth (2000). Re-creando identidades en dos grupos religiosos. *Revista de estudios de género. La Ventana*, núm. 12, diciembre, 74-111. México. Universidad de Guadalajara.
- Kawulich, Barbara (2006). La observación participante como método de recolección de datos. *FQS* 6(2), Art. 43, Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social. Recuperado de <http://www.qualitative-research.net/fqs/>
- Lagarde, Marcela. (1990<sup>a</sup>). Identidad Femenina. Texto difundido por CIDHAL (Comunicación, Intercambio y Desarrollo Humano en América Latina, A. C. México). <http://www.laneta.apc.org/cidhal/lectura/identidad/texto3.htm>
- Lagarde, Marcela (1990<sup>b</sup>). *Cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas*. México: Coordinación de estudios de posgrado, Facultad de Filosofía y Letras.
- Lagarde, Marcela (1996). *Género y feminismo: desarrollo humano y democracia*. España: Horas y horas.
- Lagarde, Marcela (1999). *Claves feministas para liderazgos entrañables*. Managua: Puntos de Encuentro.
- Lagarde, Marcela (2013). Metodologías feministas para la formación de mujeres líderes. En *Perspectivas feministas para fortalecer los liderazgos de mujeres jóvenes*. Martha Patricia Castañeda (Coord). México: UNAM-CEIICH

- Lamas, Marta (2001). Prologo. En Amorós, C. *Feminismo: igualdad y diferencia*. México: PUEG.
- León, Magdala. (1997). Empoderamiento: relación de las mujeres con el poder. Versión introductoria de libro *Poder y Empoderamiento de las Mujeres*. Magdalena León (Ed.). Bogotá: Tercer Mundo.
- Lerín, Amparo. (2011). Tesis a favor de la ordenación de las mujeres a los diversos ministerios eclesiásticos. Concilio Teológico Sobre la Ordenación de la Mujer, I.N.P.M., Xonacatlán, Estado de México, 17-18 de agosto de 2011
- Lorente, Belén. (2004). Género, ciencia y trabajo. Las profesiones feminizadas y las prácticas de cuidado y ayuda social. *Scripta Ethnologica*, (26)39-53. Centro Argentino de Etnología Americana: Argentina en <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=14802602>
- Maffia, Diana (2010). Contra las dicotomías: feminismo y epistemología crítica. *Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género*. Universidad de Buenos Aires. Diplomado Internacional El Feminismo en América Latina. UNAM-CEIICH. México, D.F.
- Masferrer, Elio. (2007). La antropología de las religiones. Aportes para su desarrollo en América Latina. *Pensar. Epistemología, política y ciencias sociales*. (2) Intersecciones. Universidad Nacional de Rosario.
- Masferrer, Elio. (2013). *Religión, política y metodologías, aportes al estudio de los sistemas religiosos*. Argentina: Libros de la Araucaria.
- Moha, Oscar. (2013). Inequidad de género en las iglesias, en Asuntos religiosos consultado en [http://www.puntopropunto.com/Opinion/asuntos-religiosos-oscar-moha/asuntos\\_religiosos\\_inequidad\\_d.php](http://www.puntopropunto.com/Opinion/asuntos-religiosos-oscar-moha/asuntos_religiosos_inequidad_d.php)
- Musskopf. André Sidnei (2015). Cuerpo, gracia y placer, para teologías no-sacrificiales. Texto en prensa
- Pérez, Amaia (2004). Estrategias feministas de deconstrucción del objeto de estudio de la economía. *Foro Interno*. (4) 87-117 Universidad Complutense de Madrid.

En <http://revistas.ucm.es/index.php/FOIN/article/view/FOIN0404110087A>  
Consultado 13/04/2016

Reina-Valera (1960). Biblia Versión Reina-Valera. Sociedades Bíblicas en América Latina, 1960. Renovado Sociedades Bíblicas Unidas, 1988.

Sagrada Congregación Para la Doctrina de la Fe. (1976). *Inter Insigniores*. Declaración sobre la cuestión de la admisión de las mujeres. [www.vatican.va/.../rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_19761015](http://www.vatican.va/.../rc_con_cfaith_doc_19761015) consultado 19/03/2014

Tamayo, Juan (2011). *Otra teología es posible: pluralismo religioso, interculturalidad y feminismo*. España: Herder

Tamayo, Juan (2013a). Teología feminista. Referido de <http://www.aimdigital.com/2013/07/11/la-teologia-feminista>

Tamez, Elsa (2004). Hermenéutica feminista Latinoamérica, una mirada retrospectiva. En Sylvia Marcos (Ed), *Religión y género*. Enciclopedia Iberoamericana de Religiones. Madrid: Trotta

Tarducci, Mónica (2001). *Estudios feministas de religión: una mirada muy parcial*. Cadernos Pagu. Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

Tortora, Gerard J. & Anagnostakos, Nicholas P. (1993). *Principios de anatomía y fisiología*. Sexta edición. México: Harla

Velázquez, Alberto. (2013). La institucionalización religiosa del género en Ticul, Yucatán. Un estudio comparativo de tres grupos religiosos. *Desacatos*, (42), 161-180, mayo-agosto 2013. Centro de Investigaciones Superiores en Antropología Social-Sureste, San Cristóbal de las Casas, Chiapas, México.

Vélez, Graciela (2005). Género y ciudadanía, las mujeres en el proceso de construcción de la ciudadanía. *Espacios Públicos*, número 017 (9), 376-390. UAEM. Toluca: México.

Vélez, Olga Consuelo. (2013). Feminista Latinoamericana Teología de la Liberación: En balance y el futuro. En *VOCES*

- Vol. XXXV, (2013/4)131-139, octubre-diciembre, Referido de <https://evangelizadorasdelosapostoles.wordpress.com/2014/01/12/feminista-latinoamericano-teologia-de-la-liberacion-en-balance-y-el-futuro/>
- Vidal, José. (2004). El limbo, felices pero sin Dios. Referido de <http://www.elmundo.es/cronica/2004/470/1098112953.html> el 12/06/2016
- Voula, Elina. (2000). *Teología feminista y teología de la liberación*. Madrid: IEPALA
- Weber, Max. (1989). *Sociología de la religión*. México: Colofón
- Weber, Max. (2002). *Economía y sociedad: Esbozo de sociología comprensiva*. Johannes Winckelmann (Ed). José Medina Echavarría, Juan Roura Farella, Eugenio Ímaz, Eduardo Garcela Maynez y José Ferrater Mora (Trad.). España: Fondo de Cultura Económica.

## **Anexo 1**

Guía final de entrevista para el relato de vida, organizada a partir de la trayectoria religiosa y el tipo de participación por espacios.

### **Trayectoria**

¿A qué denominación/congregación perteneces? ¿Cuáles son los carismas por los que se guían? ¿Cuál es el cargo que desempeñas?  
¿Cómo llegaste a la vida religiosa? ¿Por qué continuas en ella? ¿Fuiste ordenada?  
¿En qué consistió el proceso? ¿Este proceso es igual para todos? ¿Por qué elegiste esta iglesia/congregación?  
¿Tuviste que renunciar a algo? ¿Qué satisfacciones recibes de la vida religiosa?  
¿Hiciste votos? ¿Cuáles? ¿Cómo los vives?  
¿Qué significa para ti pertenecer a la iglesia\_\_\_/congregación?  
¿Por qué te involucraste en las acciones sociales? ¿Cómo fue el proceso?  
¿Por qué te dedicas a esto?

### **Espacio personal-familiar**

Cuéntame lo que haces en un día de tu vida, desde que te levantas, hasta que duermes...  
¿En qué lugar de la casa pasas más tiempo? ¿Qué actividades realizas en ese espacio?  
¿Quiénes son las personas con las que vives? ¿Tienes pareja? ¿Hijos/as?  
¿Qué quehaceres de la casa le corresponden a cada integrante de la familia? Lavar platos, cocinar, planchar, barrer etc... ¿Cuánto tiempo dedicas diario a estas actividades?  
¿Cómo decidieron el número de hijos que tendrían? ¿Cómo decidiste no tener hijos?  
¿De dónde provienen tus ingresos? ¿Cuánto ganas al mes? ¿Cómo distribuyes este dinero? ¿Con cuánto te quedas para ti? ¿Quién más aporta económicamente a la casa?  
¿A quién cuidas? ¿Quién te cuida cuando te enfermas?  
¿Quiénes son tus amigas/os?  
¿Qué haces en tu tiempo libre?

### **Espacio Pastoral**

¿A qué tienes derecho como integrante de esta iglesia o congregación? ¿Qué

obligaciones tienes?

¿Cuáles son las actividades que realizas como parte de la iglesia/congregación?

¿Quién te ayuda?

¿Qué hacen las mujeres en tu iglesia/congregación? ¿Cuál es la participación de los varones?

¿Recibes alguna remuneración del trabajo religioso? ¿En que la gastas?

¿Qué te gustaría cambiar en tu iglesia/congregación?

¿Con qué normas no estás de acuerdo?

¿Cómo se decide en tu iglesia/congregación quien realiza cada actividad y cuánto dinero se usa para cada cosa?

¿Cuál es el argumento teológico desde tu congregación/denominación para la participación de las mujeres?

## **Espacio**

### **político social**

¿Cuál consideras que es el problema más grave que vivimos en el país?

¿Tú iglesia/congregación tiene una agenda de trabajo al respecto? ¿Cómo participas en ello?

¿En dónde realizas este trabajo?

Describeme un día de trabajo...

¿Cómo se decide la agenda de trabajo?

¿Tienes alguna prestación por realizar este trabajo?

¿Cómo llegaste a este movimiento (causa)?

¿Dónde te ves en 10 años?

## Anexo 2

*Datos sobre la relación entre funciones laborales desempeñadas, horas dedicadas al trabajo, remuneraciones y tiempo libre*

Relación entre funciones laborales desempeñadas, horas dedicadas al trabajo, remuneraciones y tiempo libre

<i>Entr evista ada</i>	<i>Actividades Realizadas</i>	<i>Secular</i>	<i>Pastoral/religioso</i>	<i>Secular</i>	<i>Pastoral/religioso</i>	<i>Seguridad social</i>	<i>Jubilación y vivienda</i>	<i>Horas</i>	<i>Actividades</i>
1	- Pastorado		11 hrs semanales		La congregación da el sueldo al esposo y "compartimos"			1-2 hrs diarias	Descanso
	-Coordinación de seminario							"Muy poco"	Ver TV
	- Docencia		"No sé cuántas horas... muchas horas"		Honorarios	No	No		Películas
	- Consejo Directivo de la CT				Honorarios				Estudiar
					S/R				"Híjole, lo tengo que buscar"
2	-Pastorado: predicación, evangelización, acompañamiento		"mejor pregúntame cuántas horas dedico a mis hijos... son como cuatro"		S/R	Seguro popular sin ser		Domingo	Tiempo de juego y esparcimiento con los hijos
	-Red, asociación civil, Coordinación Comunidad de Iglesias				\$3,000 (cuando estuvo laborando)	prestación por el trabajo realizado	No		
3	-Vicaría de Pastoral			S/R					
	-Asociaciones civiles: trabajos de paz en zonas de conflicto, trabajo en calles, talleres, atención a víctimas y familias de desaparecidos, acompañamiento a víctimas en denuncias, recuperación de espacio público.		8 a 10 hrs diarias		\$4,000 Entregado al fondo común de la	La Congregación asume los gastos médicos	No		

			Congregación				
	-Pastorado: predicación, consejería, acompañamiento, administración de la iglesia.	4 hrs diarias	\$2,500				Bailar Oír música
4	-Docencia: cursos en línea, administración de páginas y promoción	2 a 4 hrs diarias	\$3,000	Inst. Nacional Nutrición	No	Si	
	-Secretaría Consejo Directivo		S/R				"a veces lo que no hay es dinero para el tiempo libre"
	- Secretaria de Mov Estudiantil Cristiano	3 hrs diarias	S/R				
	- Pastorado: acompañamiento espiritual, organización litúrgica, coordinación, difusión y promoción.	10 a 12 hrs semanales	S/R	Seguro social por vínculo matrimonial	No	4 a 6 hrs diarias	Organizar la casa Estudiar Ir al cine, presentaciones de libros y conferencias.
5	-Coordinación de capellanía	12 hrs semanales	\$4,400				
	-Coord. Comunidad Eucarística Ecuánica		\$700				
	- Asistente de Rectoría						
	-Docencia						
	-Pastorado: predica, enseñanza a niños, jóvenes y adultos, visitas pastorales, visitas evangelísticas, consejería pastoral,, visitas a enfermos. Preparación, excepto bautismo y Santa cena por ser mujer.	"No tengo horario"	\$7,000 (antes de ser excomulgada)	Ella asumirá el pago del seguro para no perderlo	No	1 día a la semana	Limpiar la casa Arreglar la ropa Relajarse Visitar a amiga
6							
	-Pastorado: elaborar liturgia, clase en escuela dominical, acompañamiento espiritual,	24 a 30 hrs semanales	\$7,000			"No tengo"	Fin de semana estudia inglés sábados
7							

	visitas, comunicación electrónica y telefónica con congregantes durante la semana.						de 8 a 14:00
		40 hrs semanales	Remuneración		Issste por trabajo secular	Si	Actividades con hijos y familia
	- Docencia en bachillerato y jefatura de planeación y evaluación						
8	Pastorado: estar frente a congregación, resguardo del templo, predicación, juntas administrativas, acompañamiento a familias y apoyo en bautizos y bodas.	Jueves y viernes 8:00 a 20:00 Sábado y domingo 10:00 a 15:00	\$4,500	\$4,500	Seguro social Cubierto por la iglesia	Si	<i>"Es algo a lo que apelé al principio...quiero un día de descanso...pero tristemente nadie me escucho"</i>
	-Contabilidad en área administrativa dentro de institución religiosa.	Lunes a miércoles <i>"hasta que se acabe el trabajo"</i>					
	-Formación religiosa						
9	- Atención y defensoría de personas migrantes y refugiados víctimas de delitos.	Lun a viernes		\$11,000		Si	Sábado y domingo Planchar Ver tv Oír música
	- Acompañamiento a defensores de derechos humanos. -Atención psicosocial y legal a migrantes y refugiados. - vinculación y redes, sistematización de tema migratorio.			Entregado al fondo común de la Congregación  <i>"tomo para camiones y cuentas, para mi uso personal, no tengo"</i>			<i>"Yo creo que sí, pero no lo sé usar"</i>

10	-Docencia: docente en Ciudad de México y Puebla.	33.5 hrs semanales	16,000	Seguro Social	No	8 a 10 hrs por semana	Ir al cine, ver tv, una vez al año ir a la playa
	-Producción y publicaciones teológicas.	sin contar las horas	50% devuelto				
	-Asesoría a Congregaciones	de	a la				
	-Conferencias y presentaciones	preparación de clase.	Congregación				
11	-Pastora: bautizo, eucaristía, evangelización, escuela dominical.	<i>"Tiempo completo"</i>	12,000	Seguro médico	No	<i>"No existe...eso me confronta"</i>	
	-Asociación civil: Proyectos comunitarios, educación popular, acompañamiento pastoral.	Lun-Vie 9:00 a 5:00	10,000	brindado por la congregación			
	-Iglesias por la paz						
	-Docencia						

