



# LIDERAZGO(S) EN MOVIMIENTO

EJERCICIO DEL PODER DE LAS  
MUJERES METODISTAS  
DE LEÓN, GUANAJUATO

Hilda María Cristina Mazariegos Herrera



# LIDERAZGO(S) EN MOVIMIENTO

EJERCICIO DEL PODER DE LAS  
MUJERES METODISTAS  
DE LEÓN, GUANAJUATO



# LIDERAZGO(S) EN MOVIMIENTO

EJERCICIO DEL PODER DE LAS  
MUJERES METODISTAS  
DE LEÓN, GUANAJUATO

Hilda María Cristina Mazariegos Herrera

UNIVERSIDAD DE  
GUANAJUATO



**UTO • GRAPO**  
S.A. de C.V.

**P** GRASÉN  
**PORRÚA**  
1945

MÉXICO, 2020



IMPRESO EN MÉXICO  
PRINTED IN MEXICO

Colima 35, Tizapán,  
01080 Ciudad de México.

Primera edición, diciembre de 2020

D.R. © Hilda María Cristina Mazariegos Herrera,  
autora de “LA OBRA”, 2020

D.R. © Lito Grapo, 2020  
Calle Cerros de Tabasco no. 85, Colonia Colinas de San Mateo;  
C.P. 53218, Naucalpan Estado de México

D.R. © Universidad de Guanajuato, 2020  
Lascuráin de Retana núm. 5, col. Centro,  
C.P. 36000, Guanajuato, Guanajuato, México  
[www.ugto.mx](http://www.ugto.mx)  
ISBN 978-607-441-787-6 IMPRESO  
ISBN 978-607-8758-15-9 DIGITAL

Impreso en los talleres de LITO-GRAPO, S.A. de C.V.  
ISBN 978-607-8758-14-2 IMPRESO  
ISBN 978-607-8758-15-9 DIGITAL

Derechos reservados conforme a la ley.

Queda prohibida la reproducción parcial o total, directa o indirecta del contenido de la presente obra, sin contar previamente con la autorización expresa y por escrito de los editores, en términos de lo así previsto por la *Ley Federal del Derecho de Autor* y, en su caso, por los tratados internacionales aplicables.

# Índice

Agradecimientos	9
Presentación	13
Introducción	15
Prólogo	23
Descripción del capitulado	29
CAPÍTULO I	
El punto de partida	33
CAPÍTULO II	
La apropiación del espacio sagrado	101
CAPÍTULO III	
Hacia una comprensión de los liderazgos femeninos metodistas de León	153

CAPÍTULO IV	
El deber resignificado: conocimiento y emociones	185
CAPÍTULO V	
Voces discordantes.	
El camino al reconocimiento de la diversidad	223
Conclusiones	245
Fuentes consultadas	263
Anexos	279

*A Cristina Herrera, mi madre.  
Ejemplo de vida, lucha y resistencia. Mi razón más grande.  
De quien he aprendido la importancia de reinventarse, adueñarse de una misma  
y construir un camino propio con esfuerzo, alegría y amor.*



## Agradecimientos

**E**ste trabajo es el resultado de mi investigación doctoral, realizada durante el posgrado en Ciencias Antropológicas de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, con el apoyo y financiamiento del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Conacyt), cuyo título es homólogo al del escrito que ustedes están por leer: *Liderazgo(s) en movimiento. El ejercicio del poder de las mujeres metodistas de León, Guanajuato. Liderazgos en movimiento* refiere a una serie de mecanismos y diversas formas en las que mujeres metodistas de León construyen espacios de participación y reconocimiento en el interior de su iglesia, pero también plantea cuestionamientos y reflexiones metodológicas y epistemológicas sobre el papel de las y los antropólogos “al estar ahí”.

La escritura de este trabajo fue todo un viaje o, más bien, una serie de viajes que pusieron a prueba mi resistencia, mi concentración, mi vocación y mi fortaleza. Este trabajo caminó y se movió conmigo. Fue escrito desde diferentes lugares: California, Guatemala, Montevideo, Chiapas, Oaxaca, Ciudad de México, León, Guanajuato... Siempre en movimiento. Y dentro de esos lugares, distintos espacios: cocinas, jardines, salones, salas de estar, inclusive baños, recámaras y cafeterías. Siempre acompañada por diversas personas que me cobijaron y me abrieron las puertas de sus hogares y de sus corazones.

Principalmente, agradezco a la Mesa Directiva Femenil de la Iglesia metodista La Santísima Trinidad de León, Guanajuato, por su apoyo y colaboración: por ser inspiración para este trabajo y por enseñarme sobre el esfuerzo y la perseverancia; por ser motivación para seguir construyendo espacios de participación femenina no sólo en el ámbito religioso, sino en el social. Me han enseñado que es importante cuestionarnos y también reconocer el avance y los logros. “Se hace camino al andar”, diría Antonio Machado, y ustedes lo están haciendo.

Agradezco también al pastor Carballo, por su apertura y amabilidad; al pastor Hugo, de la Misión Metodista Fuente de Agua Viva, en León, por su disposición constante para aclarar mis dudas y reflexionar sobre algunos puntos de esta tesis; a la Conferencia Anual Septentrional de Sociedades Misioneras Femeniles Metodistas, por recibirme cálidamente y por facilitar mi estancia en los distintos lugares donde coincidimos. A las mujeres y hombres metodistas que forman parte de este trabajo, gracias infinitas por hacerlo posible.

Tuve el privilegio de ser asesorada y acompañada por un gran investigador y, sobre todo, un gran ser humano, el doctor Carlos Garma Navarro, a quien admiro y respeto profesional y personalmente. Gracias por la confianza otorgada a mí y a mi trabajo, por su sencillez, calidez, empatía y solidaridad. Siempre dispuesto a apoyar y a enseñar, reconociendo al otro/a con mucha humildad. Sin duda, me ha dado grandes lecciones —desde lo académico— que han marcado mi vida. Soy afortunada por haber coincidido con usted, siempre estaré agradecida por ello.

A la doctora Margarita Zárate Vidal y al doctor Luis Arturo Jiménez Medina, muchas gracias por aceptar formar parte de este camino, por sus comentarios y retroalimentación, que nutrieron varias de las reflexiones. A mis compañeros/as de generación, ha sido un gusto enorme aprender de/con ustedes. Cada uno/a ha abonado a mi trabajo desde las innumerables charlas e intercambios. Gracias por la motivación constante y por las valiosas amistades que hemos alimentado.

A José Carlos González, le agradezco la paciencia, el apoyo y el amor que recibí durante once años. Junto a mí, le tocó asimilar los cam-

bios. Lo hicimos bien, debemos estar orgullosos; gracias por ser amigo y cómplice en este camino. Francisco Villegas, hermano elegido, gracias por tu escucha y solidaridad. Javier Torres, tu ser noble me dio mucha calma en los momentos más complicados, gracias por todo. A Ariel Corpus, por tu apoyo invaluable; gracias por orientarme y estar siempre dispuesto a echarme una mano; eres un amigo y colega generoso y solidario. Jorge Padilla y Sebastián, mis queridos chatos, atesoro su presencia, refugio y cariño, en esta etapa fueron una parte muy importante; gracias a ustedes, el cierre fue más disfrutable.

En este proceso he estado acompañada por diversas mujeres. Mujeres inteligentes, hermosas, rotundas. Mujeres que se han hecho de “una habitación propia”, como diría Woolf, y me han inspirado a construir la mía. Las mujeres de mi vida han sido motor y sostén, compañeras y amigas. A Karla Pérez, por su agudeza y claridad, y porque fue la voz en mi cabeza que decía: “¡no pares de escribir, no pares de escribir!”; a Karla Yáñez, por su fortaleza y enseñanza constante; a Carla Vargas, con quien comencé la aventura en la antropología de las emociones, lo que me llevó a descubrir un nuevo universo de análisis, una forma distinta de hacer antropología y ser antropóloga, reconociendo y reflexionando sobre las distintas dimensiones de la existencia. A la doctora Frida Jacobo, por impulsarme y apoyarme. Gracias.

A Arely Medina: estuviste siempre al tanto de mis distintos procesos, académicos y personales, animando, empujando e inspirando; Claudia Yebra y Ángeles Maya, fueron cuidadoras en los días de ausencia, mi hogar estuvo seguro gracias a ustedes; no tengo cómo retribuir tanto apoyo y cariño. Geovanna Ayala, querida amiga y comadre, siempre al pie del cañón, gracias por tanto; Kena Gutiérrez, atesoro tu estar en los cambios y el movimiento, aprendimos a crear nuevas melodías juntas. Jatziri García, amiga y colega, agradezco tu llegada a mi vida, compartir contigo el gusto por estudiar religión y género, tus palabras de aliento y por ser parte de esta aventura; gracias por construir tiempo para verme, escuchar y apapachar; tu amistad es invaluable. Lila Simón y Jimena Rivera, gracias por estar, por retroalimentar y por el cariño.

Cames, eres una mujer que transmite mucha fuerza, gracias por cuidarme y por ser refugio.

Sara Nah —una de esas bellas coincidencias de la vida—, gracias por llenar mis días de sonrisas, cariño y reflexiones; Betzabé Márquez, gracias por la buena onda, por acompañar en algunas de las frustraciones, siempre animando y, principalmente, por compartir la alegría con mucho cariño; Ruth Juracán, amiga y compañera, siempre prestando el oído para orientar, apoyando en la distancia, gracias por todo lo compartido y por enseñarme tanto. A Miroslava Santiago, Helen Orozco y Fátima Centeno, brujas, luchadoras, compañeras: gracias por guiar y por sostener.

Mónica Marín, mi amiga, colega y hermana, te quiero y agradezco tanto; me has acompañado a lo largo de todos estos años de andadura y juntas nos hemos transformado y hemos crecido, compartiendo el amor por la carrera que elegimos. Joselin Barja, mi churris, mi hermana elegida y pilar; has sido un gran apoyo y motivación. Gracias por tu estar, por tu lectura y sugerencias sabias; te quiero y admiro profundamente, sin duda, has marcado mi camino y mi vida. A mi linaje de mujeres Montes: Exi, Susana, Yalina, Metzneri, Ángela, Teté, Isis y Yareni; a Mercedes Cabrera y Martha Pedrero, mujeres sabias y amorosas, de mis razones más fuertes; han sido inspiración toda mi vida. A mis padres, Cristina Herrera y Carlos Zaccagnini, piedra angular, mi certeza. Las palabras no son suficientes para agradecerles todo su apoyo, confianza y amor. Gracias a ustedes, este logro es posible. Los amo.

No me queda más que decir gracias por los brazos que me recibieron en los distintos trayectos, los desayunos, el baile, las chelas, las largas charlas, el cariño inmenso de todas las personas que me sostuvieron y alentaron a lo largo de este proceso. Este libro es fruto del trabajo colectivo.

# Presentación

*María Eugenia Patiño López*

**L**as mujeres en las historias de las Iglesias han sido poco estudiadas o relegadas a un segundo plano, lo que es una paradoja porque son ellas las que dan vitalidad y animan con su presencia a las instituciones eclesiásticas, las que participan en los cultos y reproducen en sus hogares la doctrina aprendida. La autora elige colocar su mirada en ellas, pero, además, agrega un elemento adicional, ser miembro y ejercer un liderazgo en una Iglesia minoritaria.

La investigación se lleva a cabo en la ciudad de León, Guanajuato, el estado con el mayor porcentaje de católicos en el país —93.8 por ciento de la población así lo declaran (Inegi, 2010). Por ello, el catolicismo impregna muchas de las prácticas socioculturales de los habitantes de la zona, dejando su impronta en la vida pública y privada. Ser miembro de una Iglesia distinta en dicho contexto es *remar a contracorriente*. Éste es el marco desde el cual la autora indaga de manera creativa y con gran sensibilidad en los liderazgos ejercidos por las mujeres metodistas. Desde su agencia, que procede de procesos individuales y colectivos reflexivos, cuestionan, inspiran, alientan y reproducen discursos reforzados por estereotipos de género. Mazariegos indaga en las estrategias que construyen y utilizan de acuerdo a la situación, el momento y el lugar del que se trata.

La autora se niega a reproducir los esquemas tradicionales de la academia y, más que hablar de perfiles de mujeres o de tipos de liderazgos, las observa en movimiento y sigue sus estrategias, que se trasladan de lo material a lo simbólico. Las actividades cotidianas son el lugar para observarlas: talleres terapéuticos de emociones, una boda, las reuniones semanales y las asambleas nacionales son algunos de los lugares elegidos.

El texto se ubica en la intersección de las categorías de género, poder y las emociones, abordadas desde la perspectiva de género. Constantemente, hace referencia a su propia experiencia en el campo y va desplegando a lo largo del texto elementos de sumo interés metodológico y epistemológico que le cuestionan y animan a reflexionar sobre el papel de la investigadora y su cuerpo como herramienta de investigación.

El estudio de las emociones y el cuerpo guardan un lugar especial en la narración y el análisis del texto, ambas se convierten en herramientas analíticas que permiten acercarnos a la heterogeneidad de miradas, pensamientos y experiencias. Son una ventana privilegiada a las disputas de sentido, a los acuerdos y las voces discordantes.

Un capítulo de especial relevancia es el que la autora dedica a las mujeres que cuestionan los discursos eclesiásticos tradicionales ante las problemáticas contemporáneas que les interpelan de muy variadas maneras: el aborto, el uso de los métodos anticonceptivos y la homosexualidad, articulados a través de la concepción tradicional judeocristiana de la familia natural. Todos ellos son discutidos y, en ocasiones, no son aceptados por las mujeres metodistas, quienes parten del principio fundamental que les ofrece su propia Iglesia: la capacidad de razonar y pensar por sí mismas.

Celebro la llegada de este libro y le invito a seguir adelante en su lectura. Ser mujer y ejercer un liderazgo en las estructuras eclesiales nunca ha sido una tarea sencilla. La tensión entre el deber ser, dictado desde la doctrina y la tradición, y el impulso del ser, forjado en la experiencia, la emoción y la razón, hace camino y abre paso a las generaciones por venir. El trabajo de Cristina Mazariegos nos muestra que siempre hay esperanza.

Aguascalientes, 13 de octubre de 2020

## Introducción

**P**roveniente de Chiapas, llegué a Guanajuato hace trece años. Sorprendida por el fuerte arraigo al catolicismo que hay en la entidad, me di a la tarea de rastrear las agrupaciones no católicas y, centrándome en el estudio de las conversiones, realicé mi primera tesis —en 2010— sobre protestantismo en León. El primer vínculo con protestantes fue a través de un conocido, quien me contactó con uno de sus compañeros de trabajo, un converso bautista. Posteriormente, conocí a su esposa e hijos; este vínculo me permitió un acercamiento a su Iglesia y a otros/as miembros de la congregación; simultáneamente, comencé a identificar otras Iglesias protestantes.

Así, supe que bautistas y metodistas llevan más de un siglo en la ciudad, y que las iglesias pentecostales, tales como Apostólicos, La Luz del Mundo, Asambleas de Dios, de Santidad Pentecostal y el Movimiento de Iglesias Evangélicas Pentecostales Independientes (MIEPI), así como Adventistas del Séptimo Día, Santos de los Últimos Días, Testigos de Jehová y presbiterianos —además de algunas asociaciones civiles encabezadas por protestantes que operan como grupos de ayuda para personas con problemas de alcoholismo y drogadicción— formaban parte del campo religioso leonés pero que, en cierta medida, algunas de ellas trabajaban en la clandestinidad, pues recibían agresiones verbales

y físicas debido a la poca receptividad y apertura que había hacia ellas (Mazariegos, 2010).

A pesar de que en ese momento no estaba interesada en trabajar específicamente con mujeres protestantes, me sorprendió mucho encontrar que, a diferencia de las demás Iglesias que había conocido, la Iglesia Metodista era la única que contaba con una pastora a su cargo. Mi desconocimiento sobre la historia del metodismo y mis propios prejuicios sobre la poca inclusión de las mujeres en el ámbito religioso hicieron que la sorpresa fuera mayor y sembrara en mí una semilla de curiosidad e interés con respecto a la participación de las mujeres en el campo religioso. Desde ese momento, mi mirada se centró en los diferentes rostros del mundo protestante en León: un sinnúmero de agrupaciones religiosas con distintas características, con una historia particular sobre su llegada a la ciudad, diferentes discursos y posturas, y una presencia femenil fuerte y numerosa que apuntaba a la consolidación de varias de las obras evangélicas en la localidad.

Con la incorporación de nuevas agrupaciones protestantes a León, se ha dado paso a una mayor apertura no sólo en cuanto a la pluralidad religiosa, sino respecto a la participación de las mujeres en el ámbito público. De ahí que otro fenómeno vinculado a lo religioso que despertó mi interés fue el cuestionamiento constante —desde las propias instituciones políticas y religiosas, pasando por el espacio doméstico— sobre los derechos de las mujeres y su participación en la vida pública, particularmente entre las mujeres que pertenecen a estas asociaciones protestantes.

Por mencionar algunas de las discusiones más importantes, en cuanto a los temas de salud reproductiva y género, por ejemplo, el tema sobre el aborto y el uso de métodos anticonceptivos ha tenido un debate álgido y polémico. En él están involucradas no sólo fuerzas políticas, sino también religiosas que siguen influyendo en la vida reproductiva y familiar leonesa, así como también en las concepciones sobre la vida, la salud y el cuerpo de las mujeres (Mazariegos, 2014). En el estado de Guanajuato, las mujeres que pretenden o hayan abortado son castigadas legalmente con cárcel, adjudicándoles el delito de *Homicidio en razón*

*de parentesco*. Son privadas de su libertad con la justificación de que legalmente (y moralmente) se está “protegiendo el derecho a la vida”. Como señalan Das y Poole (2004), el poder del estado no es ejercido solamente sobre el territorio, sino sobre la vida y los cuerpos.

Estas concepciones sobre las mujeres y sus cuerpos, mediadas por discursos religiosos y políticos, y un contexto conservador marcado por el catolicismo, influyeron en mi inquietud por conocer la realidad de las mujeres en Iglesias no católicas. Comencé a preguntarme: ¿cómo se conciben las mujeres a sí mismas dentro de su contexto religioso y fuera de él?, ¿cómo influye su religión en la construcción de su identidad y su forma de relacionarse con las y los demás? Fue así como empecé el recorrido por el universo femenino protestante en la ciudad de León.

Mi tesis de maestría sobre la participación de las mujeres en La Luz del Mundo fue mi inauguración. Descubrir que existían distintas formas de ser y estar desde la propia construcción del *ser mujer* para posicionarse de acuerdo a intereses particulares y así hacerse de un lugar para obtener un reconocimiento en el ámbito doméstico, religioso y social, fue un panorama alentador para comprender cómo y de qué manera las mujeres participan en sus iglesias, reinterpretan y resignifican el discurso hegemónico sobre su *deber ser* (Mazariegos, 2015). El trabajo mencionado alimentó mi interés por el estudio de la participación de las mujeres protestantes y motivó mi decisión de continuar con el tema, pero ahora con las mujeres metodistas.

El propósito de este trabajo es reflexionar en torno a los liderazgos femeninos metodistas de León, identificando los mecanismos que construyen las mujeres para desenvolverse y ganar mayores espacios de acción y reconocimiento en el interior de su iglesia. Desde mi perspectiva, los liderazgos son llevados a cabo a través de la capacidad de agencia, mediante la cual las mujeres se desenvuelven en un espacio donde se disputa un capital que va de lo material a lo simbólico. Para el análisis, se utilizó un marco teórico-metodológico con perspectiva de género en el que las categorías *poder*, *agencia* y *reflexividad* son centrales.

Hubo varios escenarios y escalas a través de las cuales realicé el registro de datos. Dicho registro fue marcado por el constante despla-

zamiento que las mujeres realizaron a distintos lugares, por lo que la movilidad espacial fue fundamental en el trabajo de campo. Por ello, recurrí a la etnografía multisituada (Marcus, 1995) como metodología para esta investigación. Este movimiento no sólo permitió ver el alcance del trabajo femenino, sino comprender que según el contexto en el que las mujeres se desenvuelven es el tipo de liderazgo que llevan a cabo. Existen distintas dimensiones de participación femenina donde el poder que se ejerce se encuentra atravesado por diversos elementos: estructurales, simbólicos, discursivos, afectivos y corporales. Por esta razón, he elegido nombrar a esta tesis: “Liderazgo(s) en movimiento. El ejercicio de poder de las mujeres metodistas de León, Guanajuato”.

A lo largo del trabajo de campo pude reconocer ciertos aspectos que, llevados a la actividad eclesial, demuestran su importancia en la vida cotidiana de las mujeres y son fundamentales en el ejercicio de los liderazgos. Por ejemplo, las cuestiones relacionadas con la salud, referidas a través de la petición de oraciones conjuntas e individuales en las que se solicita la solidaridad y la unión de plegarias para salir adelante del mal que les aqueja. De igual importancia es el trabajo enfocado en la autoestima, que intentan reforzar a través de actividades y talleres de “superación personal”, lo que provocó la identificación de la dimensión emocional como algo central en la práctica religiosa de las mujeres metodistas, por lo que fue imprescindible incorporarla como parte del cuerpo teórico-metodológico de esta investigación.

Por otra parte, la intersección entre el espacio público y el privado se observa durante reuniones, cultos y asambleas, donde, por un lado, se exige igualdad de condiciones entre hombres y mujeres durante la predicación en púlpito y, por el otro, se hace una crítica sobre el acceso de las mujeres al ministerio como el ultraje de un papel que no les corresponde. A su vez, la externalización de un discurso —en apariencia de igualdad— en el que hay una reproducción de “símbolos culturales” (Scott, 1996) para hacer llegar el mensaje doctrinal a través del enaltecimiento de personajes femeninos bíblicos, tales como la profetisa y primera jueza de Israel, Débora o la samaritana, que aparentemente salen de “la norma” con la intención de acrecentar la participación

femenina dentro de la iglesia y extender la obra, pero que tienen una condición ambivalente, siempre enmarcada en una serie de parámetros permitidos institucionalmente.

En este sentido, resulta interesante que son los varones quienes recurren a estas imágenes bíblicas para reivindicar el papel de las mujeres mediante los sermones, como veremos más adelante. Si bien el sujeto de estudio de esta tesis son las mujeres metodistas, no puedo ignorar las relaciones que se establecen dentro de la iglesia entre hombres y mujeres, ya que no existe una agrupación varonil que realice un trabajo constante en la iglesia; recurrí al registro de sermones y actividades que llevaron a cabo en conjunto para observar la dinámica entre unos y otras.

Por otra parte, hay dos tipos de tensiones manifestadas: aquellas que tienen que ver con el ejercicio de la autoridad, encuadrada en un cargo oficial y, por otro lado, una que surge de las diferencias en cuanto a las opiniones emitidas. Es decir, hay una tensión que va desde lo institucional —soportado mediante un discurso religioso que legitima cierto rol femenino— hasta aquella que se construye desde la subjetividad de cada una de las mujeres y sus propias experiencias de vida, la introyección del discurso religioso y la posterior interpretación que se efectúa del mismo para explicar su postura y reposicionarse en la iglesia y en la familia. En consecuencia, hay una evaluación de los esquemas sociales sobre los cuales descansa y se justifica su papel; esta evaluación es tamizada mediante ciertos parámetros de conducta que no obedecen únicamente a una expectativa moral (que la hay), sino intelectual —por ejemplo, una de las informantes menciona que en la iglesia están cerrados a aprender cosas nuevas— y humana —al señalar los prejuicios que hay en la iglesia sobre las y los homosexuales.

Asimismo, puede verse una participación activa dentro de los distintos niveles organizacionales de la iglesia, y cómo el cargo oficial implica una serie de compromisos y supervisiones por las que algunas de las mujeres no están dispuestas a pasar. Es así como la participación se realiza también de manera autónoma, decidiendo los momentos, actividades y tiempos respecto a los que están dispuestas a formar parte. Además, se han identificado las relaciones de poder en las que se acentúa una diná-

mica de competencia por los espacios de control y toma de decisiones no solamente entre hombres y mujeres, sino entre congéneres.

A su vez, la reinterpretación que algunas de las mujeres realizan sobre el papel de “ayuda idónea”<sup>1</sup> permite comprender el uso y manejo del discurso bíblico para construir espacios emancipatorios no solamente en la iglesia, sino en el hogar, y así manifestarse como mujeres independientes y libres, pese a la amplia, compleja y discordante red de valores y expectativas que hay en torno a su *deber ser*. Por otro lado, las concepciones sobre el matrimonio, la sexualidad, los derechos sexuales y la familia —que son repensados no solamente a partir de los valores doctrinales, sino a la luz de los cambios sociales que hombres y mujeres experimentan— manifiestan las tensiones y las opiniones divergentes de las y los miembros de la iglesia.

Por otra parte, existe una serie de acotaciones en cuanto al control del cuerpo y los métodos anticonceptivos. Por ejemplo, se acepta la anticoncepción mientras haya un vínculo matrimonial, pero se sigue asumiendo que las mujeres deben “guardarse” porque son ellas las que deben cuidar el honor. En este sentido, la concepción de honor y de “darse su lugar” determina una escala de valores que están sobre todo dirigidos a los “comportamientos femeninos”. Sobre la expectativa del comportamiento femenino, resulta interesante ver cómo el nivel educativo demarca cierto margen de acción y posición en el interior de la iglesia.

<sup>1</sup> “Y dijo Jehová Dios: No es bueno que el hombre esté solo; le haré ayuda idónea para él. Jehová Dios formó, pues, de la tierra toda bestia del campo, y toda ave de los cielos, y las trajo a Adán para que viese cómo las había de llamar; y todo lo que Adán llamó a los animales vivientes, ese es su nombre. Y puso Adán nombre a toda bestia y ave de los cielos y a todo ganado del campo; mas para Adán no se halló ayuda idónea para él. Entonces Jehová Dios hizo caer sueño profundo sobre Adán, y mientras éste dormía, tomó una de sus costillas, y cerró la carne en su lugar. Y de la costilla que Jehová Dios tomó del hombre, hizo una mujer, y la trajo al hombre. Dijo entonces Adán: Esto es ahora hueso de mis huesos y carne de mi carne; ésta será llamada Varona, porque del varón fue tomada. Por tanto, dejará el hombre a su padre y a su madre, y se unirá a su mujer, y serán una sola carne. Y estaban ambos desnudos, Adán y su mujer, y no se avergonzaban”. (Génesis 2: 18-25)

Si bien, discursivamente, tanto mujeres como hombres siguen reafirmando los roles de género establecidos socialmente, en la práctica las mujeres se desdican, en un intento por ratificar su condición de mujeres trabajadoras, emprendedoras y, además, “revolucionarias”. Al respecto, se ha observado una exploración de nuevos espacios para aprender diferentes oficios o habilidades, en la búsqueda de cierta autonomía económica y toma de decisiones para poder encarar las complicaciones cotidianas que se les presentan. Además, está la preocupación por resolver y contener problemáticas tales como la violencia de género o la violencia intrafamiliar, situaciones que, según lo relatado por las y los informantes a través de la exposición de algunos casos cercanos, suelen ser frecuentes y requieren de contención. En este sentido, los lineamientos doctrinales funcionan como una herramienta de soporte y prevención al condenar estas conductas machistas.

Es así como, a través de todo este entramado discursivo y práctico, las mujeres se colocan en el centro como mujeres de acción, ejerciendo, resignificando y reposicionándose en su práctica eclesial. Todo esto enmarcado en una participación femenina atravesada por ambivalencias, contradicciones y divergencias. Esto permite ver que, para avanzar en el camino a la inclusión de las mujeres no sólo en el ámbito religioso sino en el social, en el político y en el laboral, hace falta andar un largo trecho. Pero antes de seguir con el recorrido, es necesario analizar las condiciones en las que se desenvuelven las mujeres en los espacios ya conquistados.



# Prólogo

*Carlos Garma*

Departamento de Antropología  
Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa

**E**s un honor especial escribir el prólogo de este libro, *Liderazgos en movimiento. El ejercicio del poder de las mujeres metodistas de León, Guanajuato*. Fui el director de la tesis de doctorado de Cristina Mazariegos, que fue la base de este libro. Esta investigación obtuvo el segundo lugar de los premios honorarios a las mejores tesis de doctorado en ciencias sociales 2020 de la Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México (RIFREM).

Mi relación con el estado de Guanajuato tiene antecedentes que vienen desde tiempo atrás. Mi madre creció en Celaya y mi padre nació en Valle de Santiago. Después de casarse, mis progenitores se mudaron a Chicago, Illinois, Estados Unidos, donde yo nací. Como tal, soy un resultado más de los grandes movimientos migratorios guanajuatenses que se han dado desde el siglo pasado (Arias y Durand, 2008). Por ese motivo, la dirección de la tesis de doctorado de Cristina Mazariegos me provocó una profunda satisfacción, que fue reforzada al constatar la entrega de un trabajo académico del más alto nivel de calidad.

A continuación, voy a señalar algunos elementos por los cuales este trabajo es importante:

1. Este libro es una contribución a la antropología del estado de Guanajuato. Es llamativa la escasez de trabajos antropológicos sobre

dicho estado, particularmente cuando se compara con la producción desde las ciencias sociales sobre otras entidades federativas del país. En este caso, se relaciona con una errónea concepción común sobre la antropología, según la cual la disciplina tiene como objeto de estudio principal a los grupos étnicos indígenas. Es notable que muchos habitantes del estado incluso afirman que en Guanajuato no hay poblaciones indígenas, lo cual es totalmente falso (Uzeta, 2016). Existen varias localidades de la entidad federativa con población chichimeca y otomí o ñahñu, que es su término de autoadscripción. Es interesante que no existe para Guanajuato un texto comparable al de Prieto (2006) sobre la población indígena de Querétaro. Sin embargo, la antropología se define más por su enfoque de análisis —la etnografía— que por una temática limitada (Geertz, 1987).

Sí existen algunos textos notables que versan sobre Guanajuato desde las ciencias sociales, como por ejemplo sobre la migración (Montes de Oca *et al.*, 2009), las elecciones y la política (Rionda, 1997), la población obrera (Bazán, Estrada, Nieto y Sánchez, 1988) y la cuestión campesina (Sepúlveda, 2004). Los textos antropológicos sobre sistemas de creencias se han orientado más hacia la religiosidad popular católica (Uzeta, 1997), y es notable que la utilidad de la antropología todavía tiene que ser justificada en diversos ámbitos estatales. Este texto muestra un análisis etnográfico sólido de un sujeto social que no había recibido atención en la antropología de Guanajuato: las mujeres protestantes.

2. Este libro es una contribución al estudio del pluralismo religioso en Guanajuato. Según el censo de 2010, fue el estado con mayor porcentaje de creyentes católicos del país. Esta entidad federativa tiene dos diócesis importantes, León y Celaya. Forma parte del llamado núcleo duro del catolicismo nacional, la región centro occidental, que incluye Jalisco, Aguascalientes, Querétaro y Michoacán. Tiene un santuario importante que recibe muchas peregrinaciones, que es el Cerro del Cubilete, con su figura del Cristo Rey. Fue uno de los escenarios más importantes de la Guerra Cristera. Y sabemos que la fuerte migración a Estados Unidos ha afectado la afiliación católica (Garma y Leiva, 2015).

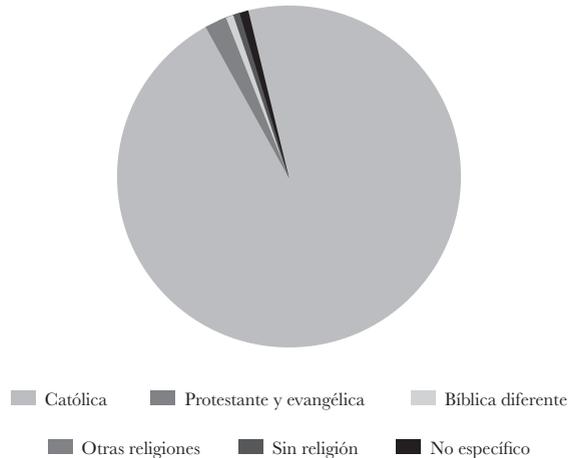
Según el censo mencionado, la población protestante es de las más bajas del país. Incluye Iglesias pentecostales e históricas. Hay algunas agrupaciones de testigos de Jehová y mormones que fueron clasificadas censalmente como “Bíblicas diferentes a evangélicas”. Junto a la población sin religión y que no dio datos sobre su credo, igualaron el porcentaje de población protestante de la entidad (Inegi, 2011).

TABLA I  
DISTRIBUCIÓN RELIGIOSA, GUANAJUATO

Guanajuato	Católica	Protestante y evangélica	Bíblica diferente a evangélica	Otras religiones	Sin religión	No especificó
Censo Inegi 2010	93.8%	2.5%	0.8%	0.04%	1.3%	1.2%

Fuente: Inegi, 2010.

FIGURA I  
DISTRIBUCIÓN DE RELIGIONES; GUANAJUATO 2010



Se observa la distribución mayoritaria de religión católica en el estado.

Sin embargo, los datos censales, aunque son útiles no dan cuenta de la realidad completa. Como nuestra autora muestra claramente, la presencia de las minorías religiosas en Guanajuato, y particularmente en la ciudad de León, ha crecido notablemente en las últimas décadas. Nuevas Iglesias y agrupaciones de creyentes de diversas afiliaciones continúan desarrollándose, aunque su presencia sea disimulada. Esto puede deberse, en parte, a que la tolerancia hacia la diversidad social es un elemento que no siempre fue aceptado en el Bajío (Rionda, 1997). La autora de este libro escribió su tesis de licenciatura precisamente sobre la conversión a las Iglesias protestantes diversas en la ciudad de León (2010). En un artículo derivado de esta tesis, nuestra autora señala como causas del cambio religioso los contextos de crisis de vida, el mensaje de salvación, la migración, el ascenso económico y las prácticas de sanación (Mazariegos, 2016).

3. Este libro es una contribución al estudio del papel de las mujeres en las minorías religiosas de México. Un campo importante dentro del estudio de dichas minorías está enfocado al papel de las mujeres dentro de las asociaciones y colectividades. Cabe recordar que en la Iglesia Católica Apostólica Romana la ordenación de las mujeres como sacerdotes está prohibida, así como la realización activa de los sacramentos más importantes, como la eucaristía. En Latinoamérica y el Mediterráneo, el culto mariano difunde ideales, valores y normas que son muy difíciles de lograr para las creyentes (Alfie, Rueda y Serret, 1994). En diversas religiones y espiritualidades no cristianas, la participación femenina es más aceptada. Tal es el caso de las religiones de origen africano (Segato, 1993). La situación de género en las Iglesias protestantes y evangélicas es muy compleja (Garma, 2004). Al exigir que los ministros de culto sean personas casadas, las Iglesias protestantes, evangélicas y pentecostales han creado un rol especial para las esposas de los pastores y predicadores. Es cada vez mayor el número de Iglesias que aceptan posiciones de liderazgo para las mujeres, particularmente al frente de ministerios o sociedades femeninas (Juárez, 2018). Sin embargo, en las mismas Iglesias persisten muchas limitaciones impuestas a las creyentes debido a las

interpretaciones literales de una lectura rígida de ciertos pasajes bíblicos y una clara orientación patriarcal en las organizaciones (Mazariegos, 2015). El peso de este tradicionalismo de género puede variar según las diferentes asociaciones religiosas, pero, aun así, persiste la agencia de las mujeres para expresar su punto de vista y avanzar en los asuntos que son más importantes para ellas (Mazariegos, 2018). Estos puntos que son tan novedosos van a ser ampliamente expuestos en este libro.

Sólo me queda invitar a las lectoras y lectores a que aprendan y disfruten de esta singular obra que seguramente va a invitar a nuevas investigaciones en esta temática, tan interesante como apasionante.



## Descripción del capitulado

**E**ste trabajo está organizado en cinco capítulos. El Capítulo I: “El punto de partida” está conformado por cinco apartados, en el primero de ellos, 1. Rumbo a una etnografía de los liderazgos femeninos metodistas de León, expongo las preguntas y objetivos centrales de la investigación, así como la forma en la que fui construyendo la misma. En el apartado 1.1. Entre el vaivén de lo sagrado y lo profano: la experiencia de la investigadora en el trabajo de campo como herramienta metodológica, describo cómo mi experiencia personal como sujeto que hace investigación, pero también como sujeto inmerso en la investigación,<sup>1</sup> se convirtió en una herramienta metodológica que me permitió identificar los espacios y temas de interés de las mujeres metodistas. En el apartado 1.2. La presencia femenina en los estudios sobre religión: abordajes y posturas, incorporo el estado del arte del tema de interés para conocer algunos de los estudios que han surgido en torno a la participación y al liderazgo femenino religioso. Finalmente, en los

<sup>1</sup> Cuando hablo de ser sujeto inmerso en la investigación me refiero al hecho de que la investigadora se posiciona como un actor que intercambia, interactúa e identifica elementos de análisis a través de su convivencia y experiencia en el proceso de investigación.

apartados de la sección 1.3. Lentes teóricos: poder, agencia y reflexividad, defino la perspectiva teórica desde la cual analizaré el liderazgo femenino.

En el Capítulo II: “La apropiación del espacio sagrado” expondré algunos de los momentos decisivos en el proceso de apropiación y/o negociación de los espacios religiosos a los que las mujeres protestantes han llegado. En el apartado 2. *Antecedentes de los liderazgos femeninos protestantes* haré una revisión cronológica sobre algunas congregaciones religiosas con la finalidad de visibilizar la participación femenina a lo largo de la historia. En la sección 2.1. *La Iglesia Metodista y el papel de las mujeres* abordaré la historia particular de la Iglesia, su fundación, sus creencias centrales, así como la participación de las mujeres en los *revival* en Estados Unidos y su vinculación con el feminismo para comprender su influencia y presencia en México. En los apartados 2.2. *Entre indios, criollos, mestizos y cristeros: breve recorrido histórico por el protestantismo en Guanajuato* y 2.3. *Contexto actual: rasgos sociales, políticos y religiosos*, a través de un breve recorrido histórico, presentaré la llegada de la Iglesia Metodista a la ciudad y del contexto sobre el cual se inscribe el fenómeno en cuestión, realizaré una especie de *escaneo* sobre la situación religiosa de la entidad.

En el Capítulo III: “Hacia una comprensión del liderazgo femenino metodista”, en el apartado 3. “*Las femeniles*” metodistas, hablo sobre la estructura organizativa de la iglesia; en el 3.1. *Disidentes y disidencias respecto al papel de las mujeres metodistas: reuniones periódicas y asambleas nacionales* y 3.2. *Más allá de los límites: “las mujeres cristianas trabajan”*, me dedico a los espacios de participación de las mujeres y cómo ejercen el poder dentro de su iglesia y se posicionan frente a las demás cuando ocupan, o no, un cargo de autoridad. Con la idea del poder, reflexionaré sobre cómo y a partir de qué elementos se construyen los liderazgos femeninos.

La información etnográfica del Capítulo IV: “El deber resignificado: conocimiento y emociones” está distribuida en cuatro secciones: 4. *Dinámica colectiva: repensando los roles de género*, 4.1. *La oración como una herramienta terapéutica y reivindicativa*, 4.2. “*Muñecas rotas*”: *la gestión de las emociones como un mecanismo de agencia de las mujeres metodistas de León* y 4.3. “*Mujeres libres para servir al Señor*”: *la reivindicación en el discurso*. Este capítu-

lo versará sobre cómo los roles de género se reproducen o resignifican mientras que las y los agentes reflexionan su papel social y doméstico. Al mismo tiempo, discutiré sobre la oración por sanación como otro escenario importante de participación femenina y, finalmente, sobre cómo se promueve la emancipación de las mujeres por medio de los sermones, mediante la legitimación de personajes femeninos bíblicos como ejemplo de lucha y libertad.

El Capítulo V: “Voces discordantes. El camino al reconocimiento de la diversidad”, consta de tres apartados. En el primero, 5. “*Uno solo puede ser vencido, pero dos pueden resistir*”: *el matrimonio*, abordaré las reglas del matrimonio y cómo responden las mujeres a los mandatos sociales y religiosos que les atribuyen un rol determinado. En los siguientes apartados, 5.1. “*Sí, para todas*”: *Métodos anticonceptivos y el aborto* y 5.2. *La lucha por “la familia verdadera”*: *sobre las uniones igualitarias*, la reflexión estará enfocada en cómo las posturas relacionadas con el matrimonio, los métodos anticonceptivos, la maternidad y la familia, muestran la capacidad de agencia de las mujeres metodistas para posicionarse de una manera distinta a la que se promueve desde la institución frente a tales problemáticas.

Finalmente, en las Conclusiones, a través del entramado de reflexiones que realizaré mediante el análisis de los datos, perfilaré los aportes que este trabajo puede ofrecer a los estudios antropológicos de la(s) religión(es) con el propósito de proponer algunas áreas que considero importante estudiar como una contribución al conocimiento y entendimiento de la realidad social y religiosa del estado de Guanajuato.



## CAPÍTULO I

# El punto de partida

### INTRODUCCIÓN

**E**n este capítulo presentaré cómo construí el tema de estudio y cuáles son los espacios y elementos que se abordarán a lo largo de este proyecto. Posteriormente, hablaré sobre las experiencias a las que me enfrenté como investigadora durante el trabajo de campo, las cuales me ayudaron a identificar los escenarios, relaciones y situaciones que son importantes para la labor femenil dentro de la iglesia y que, además, me permitieron identificar la dimensión emocional como un elemento medular en la práctica religiosa de las mujeres metodistas. Estas experiencias arrojaron algunas reflexiones en cuanto a la construcción del conocimiento antropológico y se convirtieron en una herramienta metodológica para esta investigación. En un tercer momento, expondré algunos trabajos que han abordado el tema de la participación femenina en diversas corrientes religiosas y espirituales —ancladas en distintos contextos mexicanos y latinoamericanos— con el propósito de presentar desde qué perspectivas se ha analizado el tema en cuestión.

Finalmente, plantearé el andamiaje teórico desde el cual analizo el liderazgo femenino de León, donde retomo la perspectiva de Joan Scott (1996), que concibe el género como relaciones de poder atravesadas e

inscritas en tres niveles distintos pero articulados: estructural, simbólico y subjetivo. En este sentido, la dimensión emocional recobró mucha importancia para el análisis de ciertas prácticas llevadas a cabo por las mujeres, por lo que es necesario exponer la forma en que dicha dimensión fue incorporada en este trabajo.

## RUMBO A UNA ETNOGRAFÍA DE LOS LIDERAZGOS FEMENINOS METODISTAS DE LEÓN

Para responder a la pregunta de investigación: ¿cómo se construyen las relaciones de poder dentro de la Iglesia Metodista de León y, en consecuencia, cómo se reconfigura el discurso religioso sobre el *deber ser* femenino cuando las mujeres desempeñan algún tipo de liderazgo?, me centré en reflexionar en torno a los distintos mecanismos de apropiación de las mujeres con el fin de contrastar las formas en que construyen espacios de participación, reflexión y resignificación de su papel eclesial y social a través del ejercicio de su capacidad de agencia para ser reconocidas dentro de su iglesia; lo anterior sugiere que, independientemente del lugar que las mujeres ocupan en la jerarquía eclesial, el liderazgo que llevan a cabo trasciende las normas y el discurso religioso sobre el *deber ser* femenino.

Por consiguiente, consideré importante poner atención en las acciones que las mujeres llevan a cabo: ¿cómo están entendiendo y reflexionando sobre sus rangos de participación?, ¿cómo se definen a sí mismas y a su trabajo *versus* cómo son definidas social, religiosa y políticamente?, ¿cómo ellas comprenden su posición en la sociedad y en la iglesia en la que se desenvuelven?, ¿cómo y de qué manera las relaciones de género cambian y se reestructuran según la circunstancia en la que hombres y mujeres se encuentren dentro de su comunidad religiosa, la familia y el trabajo?

Los cuestionamientos que orientan este trabajo surgieron con el propósito de establecer un vínculo con la tesis de maestría en la que trabajé con mujeres de La Luz del Mundo. En dicha tesis, se dio cuenta

de que, a pesar de la estructura eclesial —primordialmente patriarcal— sobre la que está organizada la iglesia, las mujeres construyen espacios de acción, desplegando actitudes de liderazgo (Mazariegos, 2015). Lo anterior me llevó a pensar en que si esto sucedía en una estructura estrictamente jerarquizada donde aparecen subordinadas a los distintos niveles de autoridad, en una institución religiosa donde han podido acceder a los niveles más altos de la jerarquía —como sucede en la Iglesia Metodista— las relaciones podrían ser diferentes.

En un principio, consideré oportuno llevar a cabo un estudio comparativo con la finalidad de contrastar el contexto sociorreligioso de las mujeres en las dos iglesias mencionadas, donde aparentemente ocupan lugares totalmente disímiles, unas con mayor jerarquía que las otras. Esto permitiría observar, identificar y analizar las relaciones que se establecen entre quienes —aparentemente— ejercen el control y quienes “siguen al pie” las normas establecidas, pero que se repositionan y hacen uso de ellas para ejercer el poder. Sin embargo, en el trabajo de campo con las mujeres metodistas revalué la viabilidad del estudio comparativo, lo que me llevó a delimitar y replantear la propuesta inicial. Llevar a cabo un estudio comparativo implicaría una temporada de campo más extensa que arrojaría elementos más o menos iguales sobre ambas iglesias para establecer algún análisis.

No obstante, el trabajo de campo se organizó en función del calendario que las mujeres metodistas tienen establecido y con un año de anticipación. Dicho calendario incluía actividades a nivel local, pero también a nivel regional, lo que implicó una serie de ajustes —tanto de movilidad como de tiempo y económicos— que fueron complicando el seguimiento de ambas iglesias, pues en muchas ocasiones las actividades de una y otra coincidían. Por estas razones, decidí centrar el trabajo de investigación de doctorado únicamente en la Iglesia Metodista de León, pero tomando como referente mi trabajo previo de investigación.

Al tener un sujeto de estudio móvil y múltiplemente situado, fue necesario recurrir a una metodología que me permitiera dar cuenta del alcance de la actividad femenina metodista: la etnografía multisituada (Marcus, 1995). Si bien esta perspectiva se ha empleado en trabajos

sobre el sistema político y económico mundial, las migraciones transnacionales y el impacto de las nuevas tecnologías de la información, considero que también puede aplicarse en contextos interlocales en los que se lleva a cabo la práctica religiosa, como en este caso. El seguimiento de las mujeres metodistas me obligó a llevar un acompañamiento donde la movilidad espacial fue importante para comprender su participación. Su dinámica está ligada a la de la iglesia nacional; cada una de las actividades son consecuencia de acuerdos tomados en conjunto con las demás iglesias del resto del país. De tal suerte que para entender los liderazgos femeninos metodistas fue necesario salir de los lindes de la iglesia local de León y conocer cómo y hacia dónde se extiende el trabajo femenino.

Esta etnografía móvil toma trayectorias inesperadas al trazar una formación cultural a través de y en múltiples sitios de actividad: tales trayectorias desestabilizan la distinción, por ejemplo, entre mundo de la vida y sistema, por la que la mayor parte de la etnografía ha sido concebida. Precisamente en la medida en que de este modo se investiga y construye etnográficamente los mundos de la vida de sujetos diversamente situados, también se construyen etnográficamente aspectos del sistema mismo a través de las asociaciones y conexiones que sugiere entre los sitios (Marcus, 1995, p. 96).

Con el paso del tiempo, descubrí que desde la propia estructura eclesial y las formas organizativas de los conjuntos femeniles se proyecta un trabajo eclesial femenino a diferentes escalas, todas vinculadas mediante distintos equipos de trabajo, conformados por mujeres de diferentes lugares que no sólo ocupan cargos dentro de sus iglesias locales, sino cargos distritales y/o conferenciales —en el capítulo III explicaré a qué se refieren los cargos en este nivel organizativo—.<sup>1</sup> Es decir, una sola

<sup>1</sup> El liderazgo y la participación activa de las mujeres tiene que ver con la propia historicidad, constitución y organización de la iglesia, vinculada a movimientos sociales como el feminismo. Por lo anterior, realicé una revisión de trabajos de corte

persona podía estar desempeñando distintos cargos a la vez, lo cual dibujaba una participación femenina más compleja, pues dicho liderazgo no siempre correspondía al cargo oficial, sino a una serie de características, actividades y negociaciones al interior de la iglesia. Por lo anterior, fue importante documentar cómo esta participación femenina se llevaba a cabo en los distintos niveles de actividad. Esto me llevó a identificar un *liderazgo femenino en movimiento*, que tiene matices según el contexto y el tipo de relaciones que las mujeres van construyendo en el interior de su iglesia local, pero también en su vinculación con otras iglesias a través de sus actividades regionales.

La participación de las mujeres en León no se podría explicar aislada de los demás escenarios puesto que “las actividades de la gente, las relaciones sociales, las formas culturales y las identidades no se construyen ni se representan sólo en un lugar y un contexto local, sino en y por las conexiones entre varios lugares” (Hirai, 2012: 82). El “lugar base” del trabajo de campo fue la Iglesia Metodista La Santísima Trinidad de León, sin embargo, “los lugares de movimiento” fueron Suchitlán y Cortazar —ambos en Guanajuato—; Guadalajara, Jalisco; y Ciudad Sahagún, en Hidalgo. Todos, lugares conectados a través de las Mesas Directivas Femeniles.

Lo que generó la movilidad no fue una elección arbitraria, sino que fue marcada por la propia dinámica organizativa de la iglesia; esto trajo el descubrimiento de los lazos que establecen las metodistas de León con otras de diferentes lugares, por lo que al referirme a etnografía multisituada estoy hablando de la capacidad —tanto de las informantes como de la investigadora— para acoplarse a diferentes contextos, interactuar e identificar la forma en que la práctica religiosa es llevada a cabo en distintos lugares, estableciendo diferentes relaciones según el sitio donde se encuentren, lo que le otorga diversas tonalidades y expresiones al li-

---

histórico, periódicos en línea y la página oficial de la Iglesia Metodista de México para conocer la trayectoria histórica de la iglesia en el país, así como la trayectoria sobre la conformación de las agrupaciones femeniles y la ordenación de mujeres pastoras, que será presentado en el capítulo II.

derazgo femenil. Esta movilidad implicó el intercambio e identificación de distintos discursos sobre el papel de las mujeres dentro de su iglesia. Tales discursos son, o no, asumidos por las mujeres de León y de tal forma son llevados, o no, a la práctica, pero siempre en una interacción con las mujeres “de afuera”. El “estar ahí” se definió por el principio de “seguir” (Marcus, 2012 ), de acompañar e interactuar con las mujeres en sus distintas actividades. En este sentido:

lo que encontramos en el campo no son culturas integradas y delimitadas, sino sujetos que en sus prácticas cotidianas ponen en juego *local* una multiplicidad de códigos relativamente restringidos y relativamente elaborados, relativamente inmediatos a su experiencia y relativamente apartados de ella, relativamente familiares y relativamente extraños; naturalmente, cada sujeto se las apaña para dar sentido a ese jaleo (cada sujeto busca, a su manera, la totalidad). Pero si buscamos en ese jaleo algún conocimiento antropológico, los únicos responsables de tal tarea constructiva de sentido somos nosotros, al poner en juego nuestra propia intuición teórica, y al perseguir literalmente a nuestros sujetos, situación tras situación, por el recorrido de un contexto que incluirá escenas de familia, ceremonias de amistad y rituales de pueblo; pero también, a buen seguro, despachos oficiales, pasillos, escuelas, planificaciones documentales y textos jurídicos (Díaz, 2003: 260).

Esto se traduce en la ejecución de la técnica de observación participante y la identificación de las dimensiones que atraviesan la actividad de las mujeres: la estructural, la subjetiva y la simbólica. De ahí que la movilidad y el desplazamiento de las mujeres no sólo sean llevados a través de fronteras geográficas y/o políticas, sino simbólicas y culturales, que delimitan el quehacer eclesial, es decir, “a través de redes de significados y de interacciones de los sujetos de estudio” (Dumont, 2012: 76).

En consecuencia, recorrí junto con las mujeres metodistas varios lugares en los que llevan a cabo su práctica religiosa: lugares físicos, como las distintas iglesias regionales y locales, pero también lugares en otros niveles de interacción, por ejemplo, el intercambio de correos electró-

nicos con algunos/as miembros y el uso de redes sociales, lo que está readecuando los espacios de acción, pues la experiencia religiosa *también* es vivida fuera de los límites de la iglesia, lo que genera una mayor participación al construir *comunidades virtuales*, como las llama Arely Torres. Éstas funcionan *online* como una forma de “suplemento y no sustituto de la práctica *offline*”. Esta comunidad es más bien una creación complementaria que logra llenar necesidades específicas de las y los usuarios, de ahí que no está desconectada de la comunidad *offline*” (Torres, 2017: 127). Si bien esta actividad se inició pocas semanas antes de terminar mi trabajo de campo, pude observar —ya que yo también fui parte de esa “comunidad virtual”— la importancia que tenía en la cotidianidad de las mujeres.

De tal suerte que el imperativo del “estar ahí” se dio de diferentes maneras, inclusive desde distintas dimensiones subjetivas, como la emocional, la cual atravesaba mi propia presencia y corporalidad. Como Hirai menciona, “el investigador puede utilizar, además de sus ojos y oídos para observar y escuchar, su cuerpo como un ‘instrumento’ de investigación cualitativa” (2012: 79). La *observación participante* como herramienta metodológica permitió esta interacción con las informantes, ya que la investigadora “no sólo observa, sino que tiene que demostrar sus conocimientos, capacidades y comprometerse, compartir referencias y condiciones de vida” (Dumont, 2011 : 2). Esto implicó un involucramiento distinto con las y los sujetos de estudio, y devino en un (re)posicionamiento constante sobre mi práctica antropológica. Un diálogo y diferenciación entre el enfoque *emic* y *etic* fue necesario para establecer lo que Marcus (2001) llamaría mi posición como “activista circunstancial”.

Al realizar investigación multilocal, uno se encuentra con todo tipo de compromisos personales contradictorios. Estos conflictos se resuelven, tal vez de manera ambivalente, no al refugiarse en ser un antropólogo académico distanciado, sino en ser una especie de etnógrafo-activista, renegociando identidades en diferentes lugares mientras uno aprende más sobre una parte del sistema mundo (Marcus, 2001: 123).

Los espacios y situaciones en las que me encontré en el proceso de investigación, sobre todo aquellos donde la charla fue informal y espontánea, y en los que tuve complicaciones en el momento de posicionarme frente a las y los informantes, brindaron un paisaje particular sobre las relaciones de poder, negociación y acuerdo, mostrando las diversas formas de participar y actuar de las mujeres metodistas. En consecuencia, el registro etnográfico implicó una readecuación de las estrategias metodológicas al momento del acercamiento y la vinculación con las mujeres. Las técnicas como la entrevista a profundidad o la observación dentro de su contexto religioso no fueron los únicos medios para entablar un diálogo o un intercambio con las y los informantes. Las experiencias a las que me enfrenté como investigadora durante mi trabajo de campo arrojaron algunas reflexiones metodológicas y epistemológicas sobre el trabajo antropológico. En consecuencia, el trabajo de campo es, en sí mismo, “un viaje antropológico”:

El *viaje* antropológico es como cualquier viaje, experiencia personal y también formas científicas de reunir información, de ponderar sus partes, de reformular las preguntas e hipótesis iniciales, de presentar los resultados de la pesquisa en la que intervienen, como en cualquier viaje, los miedos y las ansias, las simpatías y las antipatías, las predisposiciones *afectivas*, perceptivas y teóricas del viajero, además de sus experiencias de viaje previas (Krotz, 1991: 53).

En este sentido, el papel de “activista”, en tanto se define por la interacción entre investigadora e informantes, implica un ejercicio reflexivo donde ambas partes determinan, condicionan y establecen su participación en el proceso de investigación, pero, a su vez, dialogan, interpretan y analizan dicha participación. Por ello, utilizo y defino los conceptos *agencia* y *reflexividad* desde la perspectiva de Giddens (1995), como una bisagra que permite vincular las distintas dimensiones de observación, ya que aportan al análisis una visión macro y micro del liderazgo femenino metodista.

El trabajo de campo comprendió el periodo de mayo de 2015 a marzo de 2017. Las actividades que realicé fueron las siguientes:

- Seguimiento del trabajo de la Mesa Directiva Femenil Metodista de León a través de la asistencia a juntas semanales, llevadas a cabo los martes a las 5:00 p.m.
- Registro de dos conferencias sobre violencia intrafamiliar organizadas por la Mesa Directiva Femenil en las que participaron hombres y mujeres mediante el intercambio de opiniones y reflexiones sobre la violencia y los roles de género, los días 14 de mayo y 19 de junio de 2015.
- Registro de la actividad de evangelización en la Misión León II, de León, Guanajuato, el día 13 de junio de 2015.
- Asistencia esporádica a los cultos dominicales, básicamente a aquellos señalados como “especiales”: dos bodas, dos ceremonias de Santa Cena y la bienvenida a una nueva integrante conversa a la iglesia.
- Asistencia a la Asamblea Nacional de Sociedades Misioneras Femeniles, del 3 al 5 de julio de 2015 en Ciudad Sahagún, Hidalgo.
- Asistencia al Instituto Femenil, el día 7 de noviembre de 2015 en Guadalajara, Jalisco.
- Convivio navideño de Sociedades Misioneras Femeniles en Suchitlán, municipio de Villagrán, Guanajuato, el día 12 de diciembre de 2015.
- Desayuno evangelístico el día 11 de junio de 2016, en León, Guanajuato.
- Asamblea de Sociedades Misionera femeniles en Cortazar, Guanajuato, del 8 al 10 de julio de 2016.
- Registro de la Escuelita Cristiana de Verano, del 18 al 24 de julio de 2016, León, Guanajuato.
- Registro de la marcha del Frente Nacional por la Familia, el día 10 de septiembre de 2016, en León, Guanajuato.

- Registro del convivio navideño del Distrito Norte,<sup>2</sup> organizado por la Mesa directiva de León el día 10 de diciembre de 2016.

El registro y observación en los escenarios antes mencionados arrojó siete entrevistas<sup>3</sup> a profundidad, hechas a mujeres de edades que van de los 24 a los 82 años; cuatro son nacidas en León; una, en Ciudad de México; una, en Puebla; y otra es procedente de Zitácuaro, Michoacán. Excepto una,<sup>4</sup> todas son pertenecientes a la Mesa Directiva Femenil; dos cuentan con un nivel educativo de secundaria; dos estudiaron en el magisterio; una de ellas cuenta con una maestría; una es estudiante de arquitectura; y una estudió en la Escuela de Diaconisas de la Iglesia Metodista. Cuatro de ellas están casadas, dos son divorciadas y una es soltera; seis tuvieron una socialización religiosa metodista y una de ellas es conversa hace doce años (véase cuadro de entrevistas en el Anexo). Asimismo, se realizaron seis entrevistas informales a miembros de iglesias metodistas de distintos lugares, registro de sermones, celebraciones e intercambios verbales. También se hizo un registro fotográfico de cada una de las actividades realizadas, compuesto por 987 fotografías.

Para el registro de las actividades señaladas se utilizaron cinco diarios de campo, cada uno contiene una etapa de campo organizada por fechas: el primero comprende las fechas del 5 al 10 de mayo de 2015, periodo en el que establecí contacto con la Iglesia Metodista; el segundo abarca información recabada del 12 de mayo de 2015, fecha en la que empecé a asistir a las reuniones semanales, al 4 de julio del mismo año, cuando asistí a la primera asamblea de sociedades misioneras femeniles;

<sup>2</sup>En capítulos siguientes se describirán las formas organizativas de la Iglesia Metodista.

<sup>3</sup>Cada una de las entrevistas fue realizada en el domicilio de las informantes y grabada con previa autorización. Los nombres de las informantes han sido modificados para preservar su privacidad; varios de los seudónimos fueron elegidos por las propias entrevistadas.

<sup>4</sup>Si bien esta informante no forma parte de la Mesa Directiva Femenil, sí tiene un puesto como Maestra de Educación Cristiana en la Escuelita Cristiana de Verano, que es encabezada y organizada por la agrupación femenil.

el tercer diario de campo continúa con el registro de la asamblea en Ciudad Sahagún, Hidalgo, el día 4 de julio, y termina el 8 de diciembre de 2015; el cuarto comienza con el registro del convivio navideño en Suchitlán, Guanajuato, el día 12 de diciembre de 2015, y termina el 10 de julio de 2016, con la descripción de la asamblea de sociedades misioneras femeniles en Cortazar, Guanajuato; y finalmente, el quinto diario de campo comprende un periodo de ocho meses, que va del 12 de julio de 2016 al 3 de marzo de 2017. En este último periodo comencé el cierre de mi trabajo de campo, por lo que mi asistencia a la iglesia fue esporádica y me limité a acudir a actividades muy específicas, tales como la Escuelita Cristiana de Verano, el convivio navideño o alguna celebración de cumpleaños. A partir de marzo de 2017, di por concluido el registro etnográfico.

Por otra parte, es importante acentuar que el trabajo de investigación se inscribió en un momento coyuntural de gran relevancia para el país: la legalización del matrimonio igualitario. En 2016, la legalización del matrimonio igualitario fue una discusión central en la agenda pública de México y provocó un intercambio acalorado entre distintas organizaciones e instituciones políticas, civiles, académicas y religiosas, en el que fue evidente la diversidad de posturas sobre el tema. La participación de las iglesias cristianas para frenar dicha legalización, especialmente la intervención de la Iglesia católica, convocando a miles de personas a movilizarse a favor de la llamada “familia natural”, trajo a la mesa el debate sobre el Estado laico, la diversidad de familias, la discriminación visibilizada que existe sobre un actor colectivo de la sociedad —la comunidad LGBTIQ+—, además de plantear nuevas discusiones en torno a la diversidad religiosa, a los roles de género, a los derechos sexuales y reproductivos, y el cuestionamiento del avance que ha habido en materia de inclusión en algunas iglesias.

El posicionamiento contra el matrimonio igualitario ha estado respaldado desde un discurso religioso institucional; sin embargo, dentro de algunas iglesias, la discusión y postura sobre el tema no ha sido unánime; tal es el caso de la Iglesia Metodista, que oficialmente declaró su rechazo hacia la iniciativa. Sin embargo, dentro de la iglesia de León,

algunas mujeres se manifestaron a favor y cuestionaron la postura institucional, por lo que fue preciso abordar dicha temática e incluirla como parte del análisis de esta tesis.

En consecuencia, surgieron algunas preguntas al respecto: ¿dónde quedan las voces de las y los creyentes más allá de los discursos religiosos aprendidos?, ¿cómo se concilia la manera personal de pensar, vivir la cotidianidad y posicionarse frente a esta polémica con la doctrina religiosa en la que se crece?, ¿qué efectos tiene entre las y los miembros de las iglesias la postura sobre la “familia natural”, cuando ellos mismos/as integran una diversidad de familias en las que, en algunos casos, son las mujeres quienes las encabezan?

Estas preguntas alimentaron varios diálogos y posteriores reflexiones en conjunto con las informantes durante las entrevistas, lo que me permitió establecer una comparación entre el discurso externado en la privacidad de la entrevista y aquel expuesto durante su práctica religiosa, que pone en juego una serie de intercambios, relaciones y negociaciones.

*Entre el vaivén de lo sagrado y lo profano: la experiencia de la investigadora en el trabajo de campo como una herramienta metodológica*

Mi acercamiento con la Iglesia Metodista de León sucedió el 5 de mayo de 2015;<sup>5</sup> con carta de la universidad, fui decidida a presentarme, toqué el timbre de la iglesia y me atendió una mujer. La esposa del pastor<sup>6</sup> fue la primera a quien conocí y a quien le expliqué mi interés de conocer su trabajo; le entregó mi carta de autorización al pastor y posteriormente me reuní con él. Una de las primeras cosas que mencionó el pastor fue:

<sup>5</sup> Registro en Diario de Campo 1, 05 de mayo de 2015.

<sup>6</sup> La llamo “esposa del pastor” porque, cuando la conocí, ella se presentó de esta manera.

El trabajo aquí es muy difícil, y aunque estamos trabajando en ello, la labor de las mujeres no es tan fuerte como en la Ciudad de México. Pero para la iglesia, la participación de las mujeres es muy importante. Varias iglesias, entre ellas la romana, no dejan que las mujeres entren al sacerdocio y la Iglesia Metodista ya tiene su primera obispa. El día de ayer hubo reunión femenil, les comenté a las mujeres su interés de trabajar con ellas, porque ellas son las que deben decidir si quieren o no. Todas estuvieron de acuerdo. La presidenta de la organización femenil quería hablar con usted, pero hoy no pudo venir, me dice que si el viernes se pueden ver para que platicuen y usted le indique lo que necesita para que ella la ayude en todo lo que pueda. Aquí en la iglesia, estamos con toda la disposición (pastor de la Iglesia Metodista de León, Diario de campo 1, León, Guanajuato, 06 de mayo de 2016).

Unos días después, me reuní nuevamente con la esposa del pastor y la presidenta de la organización femenil en León, con quienes tuve una charla para contarles sobre el interés de trabajar con ellas; comentaron lo siguiente:

Cuando el pastor nos leyó tu carta me quedé pensando, hizo que reflexionara sobre lo que hemos hecho aquí en la iglesia, pero como mujeres metodistas no hemos hecho nada en la iglesia. Pero yo, yo hablo por mí, yo he hecho muchas cosas fuera de la iglesia, yo estoy orgullosa de lo que he hecho. Aquí en la iglesia tengo intención de hacer algo con mujeres solteras, divorciadas o viudas, pero todavía es sólo una idea (presidenta de la Sociedad Misionera Femenil de León, Diario de campo 1, León, Guanajuato, 08 de mayo de 2015).

O con mujeres maltratadas [interrumpió la esposa del pastor], bueno, yo, en la misión que estábamos, antes trabajaba con mujeres que sufrían maltrato, algunas muy pobres; yo sí les decía: “¿para qué tiene más hijos si ya no puede mantenerlos?” Está bien que una deba atender al esposo, pero nadie tiene derecho a maltratarnos, no, no, no (esposa del pastor, miembro de la Sociedad Misionera Femenil, Diario de Campo 1, León, Guanajuato, 08 de mayo 2015).

Llamó mi atención la autocrítica que tanto el pastor como la presidenta de la Sociedad Misionera Femenil hicieron sobre el trabajo de las mujeres dentro de la iglesia. Uno de los señalamientos fue que la sociedad leonesa “es muy difícil y no está preparada para credos diferentes al de la Iglesia Católica” y tampoco para el trabajo femenino. Sin embargo, pese a estas observaciones, aseguraron que están trabajando para tener una mayor participación y que la sociedad femenil sea más vista. Esto, desde un principio, me dejó entrever una manera “más abierta” de pensar y de proceder frente a la situación de la reproducción familiar, los derechos y la participación de las mujeres, tanto al interior de la iglesia como fuera de ella. La única condición que me pusieron fue que me integrara a todas las actividades que realizan, entre las que se incluían una clase de cocina al mes y el ensayo del coro cada ocho días. Accedí y, desde luego, a partir de ese momento hubo distintos acercamientos y escenarios a través de los cuales llevé a cabo el registro etnográfico. Dichos escenarios, más que ser elegidos, fueron identificados como medulares en la práctica cotidiana de las mujeres durante mi proceso de convivencia con ellas, así como el registro de actividades dentro y fuera de la iglesia.

La primera vez que me presenté ante el grupo pude identificar la cercanía o lo parecida que era a estas mujeres no sólo por la familiaridad del género compartido, sino por un cierto principio de “extranjería” que nos unía; yo por ser migrante, una mujer que llegó desde otro punto del país donde se vive una realidad marcada por el pluralismo religioso y la efervescencia política, como es la chiapaneca; y ellas, por ser protestantes en un contexto primordialmente católico.

El primer filtro fue el estético: inmediatamente me sentí cómoda estando con ellas, era evidente que no había un reglamento rígido sobre el vestuario o el maquillaje, a diferencia de La Luz del Mundo, donde hay una serie de normas dirigidas específicamente al vestuario, sobre todo femenino; otro filtro importante fue la cuestión educativa, me encontré con mujeres que en su mayoría habían estudiado, eran profesionistas o amas de casa con un nivel educativo de secundaria en adelante; las edades de estas mujeres van desde de los 30 a los 82 años, es decir, son mu-

eres adultas con una cierta estabilidad económica y familiar; uno más fue el estado civil, son mujeres casadas, separadas, divorciadas o viudas, lo que permitió el intercambio de opiniones con respecto al hogar, las relaciones matrimoniales y la vida en general. Estar casada en ese momento me colocó en una posición favorable al retomar estas cuestiones, ya sea en las entrevistas, las liturgias o en otro tipo de actividades, pues conforme avanzó el tiempo, me di cuenta de que el estado civil influye en los temas de los que se habla durante las reuniones y en la forma de relacionarse unas con otras.

Poco a poco, según su asistencia, fui conociendo a cada una, explicando el motivo de mi presencia en sus reuniones. En una ocasión, una de las mujeres me preguntó qué hacía; después de que la presidenta de la mesa directiva y yo le explicamos, ella dijo: “Yo siempre he dicho que una mujer debe prepararse, entre más conocimiento tiene más se proyecta, como autodefensa, como una lámpara para hacer la luz” (reunión femenil, Diario de campo 1, León, Guanajuato, 02 de junio 2015). La Mesa Directiva Femenil se convirtió en una especie de grupo focal con el que me relacioné desde el comienzo del trabajo de campo.

Fue muy interesante notar cómo las mujeres asimilaban mi presencia dentro de la iglesia y cómo ellas mismas les explicaban a las demás mi interés de estar ahí y lo que estaba haciendo: “Cristi está haciendo su tesis de doctorado, quiere conocer nuestro trabajo aquí en la iglesia y cómo lo proyectamos afuera” (reunión femenil, Diario de campo 1, León, Guanajuato, 26 de mayo de 2015). Asimismo, fue interesante ver cómo se convirtieron en inspectoras del trabajo de campo: indicaban dónde tomar una foto y qué anotar, “¿Ya apuntaste eso Cristi? Eso te puede servir”, solían decirme.

Estos filtros facilitaron el registro de datos, ya que me encontré en una posición de horizontalidad frente a ellas, pero también implicaron el cuestionamiento de mi propia forma de pensar, de mi vida y de mi no maternidad, lo que me convirtió en un “elemento de disputa” entre algunas de las mujeres. Sin querer, fui parte de este tipo de relaciones, siendo mensajera o intermediaria. Dicho papel fue “imputado”, y mu-

chas veces me daba cuenta hasta que se externaba alguna opinión de juicio hacia alguna otra.

Debo reconocer que esta situación —“¿Puede decirle a la hermana que toque esta canción?” o, entre risas, “Ya se fue tu amiga”— a veces fue molesta, otras tantas, chusca, y en ocasiones me colocó en una posición estratégica. No obstante, fue necesario marcar un límite de manera explícita y manifestar que yo estaba haciendo mi tesis y que era “amiga” —en sus propios términos— de todas. Esto me generó confusiones respecto a mi proceder metodológico y la manera en la que debía constantemente “tomar distancia”. Descubrí que, como señala Jorge Durand, “es la práctica la que hace al investigador y la mejor metodología es la que surge de la práctica de la investigación, y no de la especulación” (Durand, 2014: 262).

A través de estos encuentros y desencuentros, aparecieron nuevas formas de relación y vínculos entre las mujeres. Su comportamiento es supervisado en función de los valores y esquemas sociales y afectivos que el grupo establece. En “el amor en Cristo”, intentan establecer una relación de respeto y de entendimiento entre ellas. Sin embargo, es complicado, ya que cada una se ha conocido en diferentes momentos y escenarios, y comparten experiencias de formación o crecimiento dentro de la fe metodista. Se conocen a través de las historias que circulan en la organización femenil, por haber coincidido en alguna misión o iglesia, y por la relación entre familias. Esto genera una serie de lazos sociales, mediados y establecidos por diferentes factores, algunos de ellos relacionados con chismes o secretos a voces que generan tensión, desacuerdos, disputas y distanciamientos entre algunas de ellas, que, aunque trabajando en el mismo proyecto, no se dirigen la palabra o sus intercambios se limitan a cuestiones operativas.

La confianza es algo que siempre está en juego, se renueva continuamente mediante el culto o la petición directa de algunas mujeres para “cerrar filas” y trabajar en armonía; sin embargo, constantemente está latente el conflicto y la tensión, pues son mujeres que manifiestan abiertamente sus diferencias.

En una ocasión, durante una de las reuniones de “la femenil” — como suelen decir las y los miembros de la iglesia— se discutía la elección de una de las delegadas que iría a la asamblea anual femenil. Mientras proponían a las candidatas, una de ellas dijo: “A lo mejor a Cristina le conviene ir para ver las cosas de más macro. Si Cristi decide ir, yo pago o dono mil pesos para sus gastos, porque el trabajo que está haciendo es muy interesante” (reunión femenil, Diario de campo 1, León, Guanajuato, 16 de junio de 2015). “Ya salió tu hada madrina”, me dijo, mientras sonreía, otra de las integrantes.

Agradecí el gesto y, antes de responder, el pastor intervino diciendo: “Cristi no puede ir como representante de la iglesia. Puede ir por motivos de investigación, pero aparte”; alguien más comentó: “Sí, además se debe redactar una carta porque hay que avisar que va” (reunión femenil, Diario de campo 1, León, Guanajuato, 16 de junio de 2015). Me uní al comentario del pastor, diciendo que eso era una decisión que yo debía tomar en conjunto con mi director de tesis y acordar si era necesario para efectos de la investigación y que, en caso de decidir que iba, yo les avisaría con tiempo para que ellos/as pudieran hacer sus gestiones. Todas asintieron y se zanjó el asunto.

Fue un momento incómodo, ya que provocó un “estallido” de opiniones durante la reunión, pero que me permitió ver cómo discuten y exponen sus puntos de vista, sus acuerdos y desacuerdos, y la forma en la que se toman las decisiones, en qué momento y quién tiene la última palabra. En este caso, el pastor fue quien dio por terminada la discusión. Las relaciones de poder y negociación fueron evidenciándose. Lo anterior, a su vez, demostró cómo la presencia de un externo, directa o indirectamente, influye en la dinámica del grupo que se está estudiando. Eso implica un ir y venir, y una reiteración constante del por qué y para qué estamos ahí.

Por ejemplo, hubo tareas que quisieron imponerme sin preguntar si quería o si estaba dispuesta a hacerlas; en dichos casos, dialogaba con ellas para establecer en qué podía incluirme y en cuáles tareas podía ayudar sin involucrarme directamente: dar opinión sobre sus acuerdos, hablar sobre el trabajo realizado como si formara parte de él, dar al-

gún informe, entre otras. Esto causó molestias a una de las integrantes, quien con desplantes y retirándome la palabra en determinados momentos, externó su disgusto. Haber sido parte de sus juegos de poder me permitió identificar la manera en la que se relacionan, desenvuelven y también reproducen o interpelan algunos de los estereotipos del ser mujer, y del “ser mujer cristiana”, que existen en la sociedad. De tal manera que el trabajo de campo con mujeres creyentes representó para mí un reto en el desenvolvimiento dentro del contexto religioso.

El estereotipo de conservadora, sumisa, callada y obediente que hay sobre la mujer cristiana se presentó como ambiguo, pero también funcionó como un elemento de contraste. Por consiguiente, al momento de establecer contacto, y en la medida en la que se iba desarrollando la investigación, dicho estereotipo se iba modificando y adquirió nuevas formas; estas nuevas formas son las que he tenido la oportunidad de registrar y de contrastar con aquella idea preconcebida del *deber ser* y del *ser*. Es decir, contrastando y cuestionando la agencia en los marcos del *deber ser*.

El mote de la reportera de “la femenil” que me colocaron me sirvió para entablar conversaciones con mujeres de otras iglesias del estado o de estados vecinos a Guanajuato; también me otorgó cierto reconocimiento dentro de la organización femenil, tanto local como distrital y regional, lo que facilitó en gran medida la apertura de las integrantes hacia mi presencia, así como mi trabajo de registro fotográfico y el llenado del diario de campo. Durante sus reuniones o asambleas, podía tomar anotaciones y fotografiar sin ningún inconveniente, pues tenía la autorización previa para hacerlo.

Por otro lado, la Iglesia Metodista de León tiene una única misión en la ciudad, ubicada en la colonia León II, una zona con un alto índice de delincuencia y con población de clase económica baja. El pequeño templo tiene cupo para aproximadamente cuarenta personas, cuenta con una cocina. Fue fundada el 10 de abril de 1994. Tiene un pastor que, junto con su esposa, están a cargo de la misma y trabajan de forma conjunta con la iglesia de La Santísima Trinidad. Durante las evangelizaciones, suelen darse consultas médicas y ropa gratuita. Estos servicios son prestados por miembros —hombres y mujeres— según su profesión. Conocer

la Misión León II resultó muy fructífero, pues a raíz de participar como observadora en dicha actividad pude establecer vínculos con otros posibles colaboradores/as, quienes me proporcionaron sus datos para contactarles y entrevistarlos. Tales intercambios se dieron a través de correos electrónicos e inclusive mediante redes sociales como WhatsApp, lo que adecuó el trabajo de campo a todo nivel de interacción.

Uno de los pastores me compartió, vía electrónica, su tesis de licenciatura, en la que desarrolla en uno de los capítulos el trabajo de las Sociedades Misioneras Femeniles, y me solicitó leerla para después discutir la información. Esto fue enriquecedor a nivel de la investigación, pues se me presentó “otra forma” de hacer trabajo de campo, es decir, en constante retroalimentación y discusión con las y los sujetos de estudio sobre la realidad que viven y que se estudia. En este sentido, De la Torre señala que la descripción densa “se basa en una doble hermenéutica: interpretar las prácticas sociales con base en las interpretaciones propias de los actores sociales” (De la Torre 1995: 43).

Otro factor que considero importante recalcar es que la comida fue en muchas ocasiones el elemento en torno al cual surgieron charlas grupales en las que se intercambiaron consejos de cocina, recuerdos y vivencias. La comida fue un punto de unión y de convivencia en el que afloraron tristezas, nostalgias y fortalezas. Compartiendo el alimento se intercambiaron sonrisas y palabras de aliento. Fue en ese espacio en el que pude hacer un mayor registro y tener un mayor involucramiento con sus sentires y pensamientos, y relacionarme con ellas desde algo que todas conocemos: el gusto por la buena sazón y el calor de la complicidad humana que se construye alrededor del fuego, del olor a especias y el arte de cocinar.

Estos encuentros grupales permitieron hacerme de más elementos para el análisis de la participación de las mujeres en su iglesia, notar cómo construyen sus relaciones y cuáles son las actividades y experiencias nodales en su “vivir cotidiano”, en el que resalta su actividad eclesial. Como diría Oehmichen: “cuando a nivel del grupo se presenta una discusión, generalmente el sujeto busca el apoyo o el consenso, o bien, trata de evitar discusiones desgastantes. Se llegan a crear ciertos consensos sobre algún problema determinado y eso permite a la etnógrafa contar con nuevos

elementos para profundizar en su estudio” (Oehmichen, 2014: 291). Viéndolas y aprendiendo a cocinar con ellas, conocí sus reivindicaciones, sus afirmaciones del *ser*, las interpelaciones a su rol, y la manera en la que resignifican sus espacios de acción. Con “Jehová por delante”, se alientan a “no darse por vencidas” frente a los conflictos de la vida cotidiana, a ser valientes y así salir siempre victoriosas, porque “no somos un sexo débil, somos un sexo fuerte” (Manuela, Asamblea Anual Septentrional de Sociedades Misioneras femeniles, 10 de julio de 2016).



Foto: Cristina Mazariegos. Clase de cocina de “la femenil”. León, Guanajuato, 26 de mayo de 2015.

A su vez, es importante mencionar que llegué a ser “sujeto de sanación”. En una ocasión, asistí a la iglesia con un fuerte dolor de cabeza; una de las integrantes de la Mesa Directiva Femenil se dio cuenta de mi dolencia, puesto que me era difícil disimular. Me preguntó qué tenía; le platiqué que sufro fuertes migrañas, pero que estaba controlándolas y que tenía cita con la neuróloga. A la reunión posterior, falté por mi visita a la doctora; la presidenta de “la femenil” me llamó y así fue como la puse al tanto. A la semana siguiente, acudí a su reunión y el pastor, quien aguardaba la llegada de las demás, me preguntó cómo me sentía y qué me había dicho la neuróloga; le conté.





Foto: Cristina Mazariegos. Oración colectiva de sanación, reunión de “la femenil”. León, Guanajuato, 02 de junio de 2015.

Comenzaron la reunión y varias manifestaron su preocupación por la salud del pastor y algunos otros/as miembros de la congregación que estaban pasando por situaciones muy delicadas; acordaron hacer una oración grupal, distribuyéndose a las y los enfermas, así, cada una oraba en voz alta por quienes lo necesitaran. La tarde fue pasando entre oraciones, algunos sollozos y peticiones. De repente, sentí sobre mi cabeza la mano del pastor, quien con los ojos cerrados y con una voz solemne pedía por mí, por mi salud: “Señor, Tú has traído a Cristi aquí por una razón, te damos gracias por su presencia; bendice su vida, sólo Tú sabes lo que ella siente, pero en tus manos Señor sé que ella encontrará sanidad, guárdala, protégela y sánala. Utilízame como tu instrumento, Tú eres el mejor doctor, queda hecho” (reunión femenil, oración de sanación, León, 26 de enero de 2016). Mientras el pastor hacía la oración, algunas de las mujeres repetían en voz baja lo que él iba diciendo, otras me dedicaban su oración de forma discreta. Fue un momento emotivo; no negaré que ver a todas esas personas preocuparse por mi

salud fue conmovedor. Al término de la reunión, agradecí las palabras y oraciones, deseándoles lo mismo, salud y larga vida. Ser ese “sujeto de sanación”, además de algo nuevo para mí, me permitió ser testigo y protagonista de dos elementos que para la Iglesia Metodista son muy importantes: la oración y la sanación. Ambas prácticas son llevadas a cabo en todas las reuniones, cultos o asambleas en las que acompañé a las mujeres.

Andrade (2008) señala que la sanación mediante la oración es una “práctica de poder”, “la salud del cuerpo en manos de quien sana, recrea un embriagador momento cargado de símbolos, donde lo sagrado permite trasladar al paciente a una experiencia religiosa que se traduce en él, a través de la percepción; los sentidos son los más involucrados, el cuerpo toma vida al pertenecer al universo simbólico” (Andrade, 2008: 26). De tal suerte que mi experiencia de sanación me colocó en una situación emotiva interesante, puesto que la idea de “objetividad” que prevalece en el discurso científico muchas veces nos priva de participar e interpretar desde otra posición al sujeto de estudio; en mi opinión, esta experiencia de oración/sanación me posicionó de manera distinta frente a mi práctica antropológica, permitió el intercambio, desde otra “dimensión del ser”, con las mujeres, entre el vaivén de lo “sagrado y lo profano” (Durkheim, 1992).

Por otra parte, la práctica de la sanación adquirió relevancia desde la dimensión emocional mediante la utilización de recursos o técnicas de corte psicológico que las mujeres están implementando en su actividad eclesial. A través de la gestión de las emociones mediante el discurso religioso vinculado a una lógica terapéutica de “autoayuda” se evidencian las relaciones de poder y se promueve la idea del liderazgo, la armonía y la productividad, que constituyen un nuevo orden afectivo por medio del cual las mujeres se identifican y se colocan en el centro de su proceso de crecimiento espiritual y humano, esforzándose por superar las circunstancias que las vulneran y colocan en una posición de desventaja, tanto en su práctica eclesial como en su vida diaria. Razón por la cual las emociones, como una variable vista desde la perspectiva de género, recobraron importancia para este trabajo y

se volvieron un punto fundamental de análisis, sobre todo como uno de los mecanismos a través de los cuales las mujeres agencian y reflexionan sobre su realidad.

Antes de plantear cómo utilizaré los conceptos *poder*, *agencia* y *reflexividad*, es necesario dar un recorrido por algunos trabajos que han abordado el tema de la participación femenina en la religión, para trazar la línea teórica sobre la cual se inscribe este trabajo.

### *La presencia femenina en los estudios sobre religión: abordajes y posturas*

En México, han sido varios los estudios que se han realizado en torno al fenómeno religioso. En primera instancia, dichos estudios trataban sobre las transformaciones y disputas que existían entre la Iglesia Católica y el Estado. En los años setenta del siglo pasado, gran parte de los estudios apostaban por una teoría de la secularización, la cual pronosticaba la desaparición de las creencias y el triunfo del laicismo (Mazariegos, 2016). En la década de los ochenta, con la incorporación del Instituto Lingüístico de Verano, se pensaba en las iglesias protestantes como las aliadas del imperialismo norteamericano, que iba contra la unidad y la identidad nacional (Juárez, 2006). De tal forma que se comenzaron a desarrollar una serie de investigaciones que reconocían y daban mayor peso a la pluralidad religiosa y a los procesos de conversión, tales como las realizadas por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) en coedición con el Consejo Nacional de Fomento Educativo (Conafe) y el Programa Cultural de las Fronteras, titulada *Religión y Sociedad en el Sureste de México* (Casillas, 1996).

Al respecto, los estudios históricos han sido muy importantes en tanto que han detallado la trayectoria de las agrupaciones protestantes en el país y su contribución a “la construcción de la nación” (Meyer, 1989; Bastian, 1982 y 1989 ; Gaxiola, 1994, citado por De la Torre, 2007: 9). “La antropología, por su parte, fue destacando la apropiación cultural a partir de la cual nacían nuevas versiones nacionales y éticas del protestantismo” (De la Torre, 2007: 9). Pese al gran avance en los estudios

religiosos, Juárez señala que “los estudiosos del fenómeno religioso poco se habían preocupado por tomar en cuenta a las mujeres en los grupos que investigaban” (Juárez, 2006: 25). Como consecuencia de los movimientos feministas, alrededor de las décadas de los setenta y ochenta, algunos/as antropólogos/as comenzaron a documentar la participación de las mujeres en la práctica religiosa, inspirados por estudios feministas de otras áreas (Klass y Weisgrau, 1999: 81). Esto permitió poner mayor atención, evidenciar y tomar conciencia sobre la situación de subordinación de las mujeres dentro de distintos escenarios, tales como el familiar, el educativo y el social, pero también darles un matiz diferente a los estudios religiosos, pues la dupla religión y género hizo surgir una diversidad de temas de análisis en los que se posicionaba a las mujeres desde otra perspectiva.

The gendered nature of religious experience is now fully grounded in the discussion of the political, economic, and social manifestations on gendered religious experience. Women in religious systems are no longer portrayed as passive recipients of male restrictions but rather as active participants in the conceptualizing and fashioning of their socioreligious identities (Klass y Weisgrau, 1999: 81).

Sin embargo, en México han sido pocos los trabajos que se han hecho sobre el papel de las mujeres en la religión. Entre los investigadores/as que han abordado el tema están, desde los estudios históricos, Alvarado (2009), Bastian (2006), Carner (2006) y Monteil (1985), quienes han permitido, en cierta medida, comprender el papel de las mujeres dentro del protestantismo, cómo y de qué manera se ha transformado o si, por el contrario, se siguen reproduciendo las relaciones asimétricas entre hombres y mujeres. Desde la antropología y la sociología, también se han generado una serie de trabajos que han abordado el tema: Garma (2004 y 2008), De la Torre y Fortuny (1991), Ortiz (1993 y 1999), Lagarriga (1999), Alfie *et al.* (1994) y Juárez (2006).

Monteil (1985), en su trabajo “Las mujeres, instrumento de la iglesia institucional para mantener las estructuras de dominación”, analizó la

manera en que las mujeres son utilizadas como objeto de dominación dentro de la Iglesia Católica bajo la afirmación de que la vida de la mujer consiste en el sacrificio y el dolor, y en la idea de que Dios establece las jerarquías y éstas deben ser respetadas. La autora sostiene que la Iglesia y la sociedad exigen de las mujeres, principalmente, una conducta moral, sobre todo afirmada en el supuesto de que la principal responsabilidad de las mujeres es la procreación y la transmisión de los valores. Las mujeres deben asumir y predicar una conducta pasiva, sumisa y de obediencia casi absoluta ante el varón, todo eso sustentado a partir de estatutos religiosos y culturales. Esto, según Monteil (1985), no beneficia solamente a la institución religiosa que mantiene el dominio sobre la mujer, sino que influye, de manera importante, en las decisiones políticas y económicas de cierto sector, donde las mujeres asumen su papel subordinado y se someten o son sometidas a cualquier poder. De tal forma que, a lo largo de la historia, se ha asumido que el lugar de las mujeres debe ser el de lo privado, relegadas a las actividades del hogar y de la crianza: su papel como las que sirven y obedecen.

Por otro lado, en el texto “Modelos de mujer protestante: ideología religiosa y educación femenina, 1880-1910”, Bastian cuenta que la misión educativa de las agrupaciones protestantes se centró en la educación superior, primordialmente de las mujeres, ya que el proyecto misionero tenía como principal objetivo construir un modelo de mujer en México basado en “la feminidad, el nacionalismo liberal, la ilustración y el cristianismo” (Bastian, 2006: 171). Como consecuencia del rechazo hacia las agrupaciones protestantes por parte de las clases económicas altas, éstas trabajaron, principalmente, en los sectores marginados: los alumnos/as eran buscados en orfanatorios o escuelas populares. Se convirtió, entonces, en una obra de “redención de la mujer”; “esta atención a las mujeres pobres se justificaba porque las mismas maestras eran hijas del pueblo” (Bastian, 2006: 172). Su lucha, a decir de Bastian, era más amplia y consistía en la “regeneración de pueblo” a partir de la educación, ya que las maestras de escuela se convertían en el modelo a seguir para muchas mujeres jóvenes. Pero este proyecto educativo era mucho más ambicioso: “combatir la influencia del catolicismo en la sociedad

mexicana” no solamente en las prácticas religiosas, sino en los comportamientos y valores del catolicismo en la sociedad y, en especial, en la vida de la mujer (Bastian, 2006: 175).

Para Bastian, el catolicismo era la causa del “atraso moral” del pueblo y esto se reflejaba sobre todo en la situación de las mujeres (2006: 176). Esta situación sólo podría cambiar a través de la educación. “Era la educación la que debía ofrecer a la mujer mexicana los tres componentes indisociables de la educación moderna: el intelectual, el moral y el físico” (2006: 177). Las mujeres (y hombres) protestantes intentaron difundir una nueva imagen de la mujer “que pudiese movilizar a la mujer mexicana en torno a actividades intelectuales y sociales” (Bastian, 2006: 170). Las maestras egresadas que fueron influenciadas por el modelo de organización feminista estadounidense crearon la sociedad de madres, de temperancia y ahorro, y escuelas nocturnas para adultos. Esta influencia feminista estadounidense provocó una serie de debates entre las mujeres y los hombres acerca del rol que la sociedad y la religión les ha impuesto. Feminismo era igual a educación, pero esto no significaba una liberación de la mujer en todos los ámbitos sociales...

La educación se volvió, en palabras de Bastian, “disciplinadora y moralizadora”, es decir, esta educación basada en un modelo de mujer estadounidense preparó a las mujeres mexicanas para ser la fuerza de trabajo en las actividades económicas del capitalismo en expansión (2006: 179). Pero ello no garantizaba su participación y acceso al poder político. Según Carner (2006), el propio Estado, a través de políticas específicas sobre familia, matrimonio, reproducción biológica y sistema social, ha permitido la visión de la mujer como subordinada y dependiente de la tutela masculina.

Carner (2006) apunta que en el siglo XIX ya había una mayor conciencia de la inferioridad de las mujeres, y se intentó a través de la educación terminar con este problema; sin embargo, en concordancia con Bastian, Carner (2006) nos dice que esta educación ilustrada prepararía a las mujeres para poder solucionar problemas que tenían que ver con la esfera privada, la educación de los hijos y las hijas, la defensa de su matrimonio y de su familia, pero que no les posibilitaría acceder a los

distintos trabajos remunerados. Si bien, a decir de Bastian, el acceso de las mujeres a la educación superior “traspasó el límite de lo privado hacia lo público, lo público que le estaba reservado era sólo una prolongación civil de lo privado, la educación de los hijos y la moralización de la sociedad” (Bastian, 2006: 179). El trabajo de Bastian es muy útil, ya que nos ayuda a contextualizar la situación de las mujeres en la religión protestante en México y de qué manera ésta ha impactado en la vida de las mismas, en su forma de concebirse, de situarse y actuar en sociedad. Nos permite identificar y conocer los procesos a través de los cuales el papel de las mujeres se ha transformado y ha tenido efectos en el contenido social y cultural mexicano, en algunos grupos de mujeres y, específicamente, en las mujeres metodistas.

Alvarado (2009), en su tesis de licenciatura *Las mujeres diaconisas en México, 1904-1979*, discute sobre el papel de las mujeres metodistas en México y su importancia y legado en la educación, pero también en lo social y lo político. Este trabajo, sin duda, es un referente importante para comprender la labor de las mujeres metodistas en el país. Otro trabajo del mismo autor, importante para el conocimiento de la historia del metodismo en México y el quehacer femenino, es el titulado “Lucha metodista por la templanza en Estados Unidos y México, 1873-1892”; en éste, Alvarado (2010) da cuenta de cómo la lucha por la erradicación del alcoholismo en Estados Unidos y México, encabezada por las mujeres metodistas, tuvo repercusiones en la sociedad mexicana, pues permitió la instauración de diversas instituciones educativas, ya que se consideraba que a través de la educación podrían combatirse varios de los males de la sociedad y así alcanzar la “perfección cristiana”. Por su lado, Carner (2006), en su texto “Estereotipos femeninos en el siglo XIX”, discute cómo el ideal de mujer, influido por la religión, el honor y la valía, se ha centrado en su sexualidad, su cuerpo y su reputación: “lo específico de la actividad biológica de la mujer, su función reproductora, determina en gran parte la forma en que es concebida por la sociedad y, a fin de cuentas, cómo se concibe la mujer a sí misma” (Carner, 2006: 100). Carner señala que “si bien la doctrina evangélica reconoció a las mujeres una igualdad espiritual frente a Dios”, se incluyeron en el

cristianismo ideas sobre la maldad de la carne y de la naturaleza pecaminosa de la mujer, lo que la ha hecho ver como débil —moral y religiosamente— y a consecuencia de ello, ésta tiene que “someterse a los hombres para ser guiada por el camino del bien” (Carner, 2006, p. 101).

En la religión cristiana (como en muchas otras), el cuerpo de la mujer ha sido el centro de disputa y discusión sobre lo que conlleva *ser mujer*. Como dice Entwistle (2002), la mujer se explica a partir de su cuerpo, mientras que el hombre trasciende su cuerpo. Ya lo decía el fraile dominico Emilio García Estébanez:

Para la religión judeocristiana, el sexo femenino no es un sexo diferente, que lo es, sino un sexo deficiente y culpable. Por eso no puede ser signo de nada que evoque algún tipo de excelencia, mucho menos de Jesucristo, que es “poder y sabiduría de Dios”, “primogénito de toda criatura”, “maestro, rector y defensor del género humano” (García, 1992 : XI).

Desde la Antigüedad, algunas religiones han mantenido a las mujeres ajenas no solamente de la jerarquía eclesial, sino de los espacios de conocimiento. Las diversas interpretaciones bíblicas en las sociedades judeocristianas han reforzado una serie de supuestos y concepciones sobre el papel que les corresponde social, política y jurídicamente. A lo largo de la historia, las mujeres aparecen como seres inferiores, brujas, locas o pecadoras, y muchas otras ni siquiera aparecen. Una de las instituciones que llevó hasta el límite estas representaciones femeninas a través del castigo o, en muchos casos, la muerte, fue la Santa Inquisición durante el siglo XVI, tema que Alberro (2006) retoma en su texto titulado “Herejes, brujas y beatas: mujeres ante el Santo Oficio de la Inquisición en Nueva España”. Estas concepciones fuertemente sustentadas en estatutos religiosos han determinado su calidad moral, intelectual, humana y social, que ha influido en la forma no sólo de ver a las mujeres, sino que también ha provocado una serie de reglas de comportamiento, de relación y ejecución de “su papel”, lo que ha llevado a delimitar su campo de acción, enfocadas en la reproducción y la crianza como sello de un destino incuestionable. Es así como, a través del rasgo biológico —el

sexo— se ha justificado la dominación y exclusión de las mujeres de los espacios públicos y de poder.

El constitucionalismo burgués, el sistema político que había triunfado en una buena parte del mundo después del período ilustrado, excluía a las mujeres del ámbito público bajo el argumento de sus supuestas aptitudes y carencias naturales: la mujer carecía de los atributos “masculinos” identificados con la racionalidad, la inteligencia, la capacidad de juicio y la competitividad. Sin embargo, el mismo sistema llevaba implícito el elemento contradictorio de este principio de exclusión, al afirmar la igualdad de derechos naturales (Rodríguez, 2008: 1159).

Así, el destino de las mujeres habría estado marcado desde el origen del pensamiento consciente, por un lado, por la observación de la diferencia sexuada que condiciona la aparición del pensamiento de categorías binarias, jerarquizadas y valorizadas porque son connotadas respectivamente por los signos de lo masculino y lo femenino y, por otro lado, por el hecho de que los hombres deben pasar por las mujeres para reproducir a su igual, lo que implica la apropiación y el avasallamiento de estas últimas a esta tarea, y su inferiorización (Héritier, 2007: 25).

Según Bock, el vocablo *biology* fue creado por los “hombres alemanes y franceses del siglo XIX que se dedicaban a la erudición [...] se puso en circulación y se extendió en el período de cambio del siglo, primero en los países de habla alemana e inglesa, después en las lenguas romances, especialmente en el contexto del debate que se desarrolló en esa época sobre el tema de ‘naturaleza contra crianza’” (Bock, 1991: 9). Con el tiempo, los significados de este término han ido cambiando, sin embargo, no puede ocultarse

su carácter sociocultural, que se manifiesta en distintos niveles. Comporta un claro prejuicio de género, puesto que normalmente se utiliza cuando se habla del sexo femenino, pero no del masculino [...] La biología es una metáfora moderna de una vieja creencia: que los hombres carecen de género y las mujeres son seres con género, que los hombres son el

“sexo principal” y las mujeres el “otro sexo” [...] Por encima de todo, esta apreciación comporta un juicio de valor. La biología puede estar cargada de esperanzas y miedos, puede ser considerada como un obstáculo o un recurso; tiene contenidos específicos, aunque variables. El contenido que más poder ha tenido histórica y políticamente es el que entraña un juicio negativo sobre el valor humano. La biología es, de este modo, una metáfora de lo que carece de valor, de lo inferior (*Minderwertigkeit*). Ésa es la razón de que haya sido aplicada a las esferas y actividades de las vidas de las mujeres que se juzgan inferiores a las de los hombres, esferas y actividades como el parto, la crianza y las labores domésticas, que no cuentan como trabajo [...] El uso del término *biology*, parte de la convicción de que las diferencias entre las personas justifican la desigualdad social y política, y de que la igualdad debería ser otorgada únicamente a los que son físicamente iguales (Bock, 1991: 64).

En este sentido, Rodríguez (2008) señala que el propósito del naturalismo fue justificar la jerarquización social a través de las características biológicas y describir

a ese “otro” del que se afirma su continuidad con la naturaleza, su distancia de lo humano. Por otra parte [...] el naturalismo tenía que subrayar la continuidad genérica de las mujeres, que afectaba también a las de las castas superiores. Las mujeres no tenían categoría, todas ellas eran “la mujer”. Se negaba para ellas el principio de individuación porque la individuación era la característica del reino del espíritu y la mujer no era espíritu, pues su esencia estaba próxima a lo vegetativo (Rodríguez, 2008; 1161).

De ahí que el trabajo de varios investigadores e investigadoras (Beauvoir, 1997; De Barbieri, 1993; Bourdieu, 2000 ; Douglas, 1978 [1970] y 1980; Lagarde, 1996; Lamas, 1986; Godelier, 2000; Héritier, 1996 y 2007; Tarrés, 2013; Scott, 1996; Zimbalist, 1979; Ortner, 2006, entre muchos otros/as) ha consistido en discutir y reflexionar en torno al binomio naturaleza/cultura, sexo/género como una medida analítica

para comprender el origen social y cultural de la subordinación femenina, así como romper estereotipos y esquemas que siguen ubicando a las mujeres como seres inferiores.

Recordemos que desde el *Génesis* se ubica a las mujeres como las responsables del pecado y el fracaso del varón frente a su propia voluntad. Desde entonces, las mujeres somos las responsables de “los males” de la humanidad, por desobedientes, por flaquear ante la tentación. Esta concepción ha fortalecido y justificado la opresión de las mujeres a lo largo de la historia, una historia con sesgos, omisiones y ocultamiento. La concepción de la mujer ha sido la de “ser compañera”, aquella que Dios eligió para ser el apoyo y sostén del hombre (Amestoy, 2012: 61). El mito fundador de la Iglesia judeocristiana ha trazado la línea a partir de la cual se establecen las diferencias entre hombres y mujeres. Mediante este mito, el cuerpo de la mujer adquiere mayor relevancia, puesto que sobre él recae el peso de la historia de la humanidad. Eva surge de la costilla de Adán como un ser inferior, una parte del todo. Es decir, la mujer es concebida como una metonimia del hombre = totalidad y no como un individuo-persona independiente.

A partir de la creación de Eva, ambos deben presentar una conducta moral determinada para poder vivir en el Edén, sin embargo, la serpiente (representación del mal) tienta a Eva y ésta muerde la manzana, “Fruto del Conocimiento”. Acción que determinará la culpabilidad de la mujer al provocar que Adán caiga en el pecado de la carne, pecado que los expulsará del paraíso y establecerá el rol de cada uno: el de Adán como proveedor, y el de Eva como instrumento de reproducción, como el instrumento auxiliar para dar vida: la que la contiene, pero no la que la genera. Como señala Rosario Ramírez:

En el orden simbólico, los mitos han tenido también un papel relevante en la forma de representar a las mujeres, situándolas en distintos lugares: como acompañantes del hombre —como en el caso de Eva—, como mediadoras entre Dios y los hombres —como en el caso de las vírgenes— y hasta como santas [...] De cierto modo, han funcionado históricamente

como los referentes por excelencia en la construcción de la identidad femenina (Ramírez, 2015: 134-135).

Es así como se han ido construyendo los roles de género y el estereotipo de lo que es ser hombre y de lo que es ser mujer. A partir de lo anterior, se establecen las normas y reglas a seguir, lo que es bueno y lo que es malo. La sociedad se ha organizado a partir de las concepciones y valoraciones del cuerpo, por medio de las clasificaciones sociales que se construyen y mediante las prohibiciones que se imponen y que determinan la forma de relación entre las y los individuos. De ahí que se establezcan jerarquías donde las y los individuos son ubicados según los significados que se les atribuyen a los cuerpos, tanto masculinos como femeninos. Y es justamente en el contexto religioso donde el cuerpo se ritualiza y simboliza de una manera más compleja: se establece el valor de los cuerpos partiendo de una idea naturalizada que es interpretada, clasificada, jerarquizada y posteriormente normalizada de tal forma que termina siendo nuevamente naturalizada, según Hérítier (1996 y 2007). Sin embargo, no es la anatomía o las capacidades reproductoras lo que genera dicha desigualdad, sino la “cultura disfrazada de biología”, que es utilizada para “legitimar las relaciones de poder” (Bock, 1991).

Al respecto, uno de los trabajos más representativos sobre la participación de las mujeres en la religión es el que realizan Alfie *et al.* (1994), *Identidad femenina y religión*. Este estudio se centra en la reflexión y el análisis teórico de lo femenino como construcción simbólica, es decir, la idea de feminidad a partir de un orden simbólico religioso. La religión, vista por estas investigadoras, tiene la capacidad de ordenar, explicar y regular todos los espacios de la vida social, otorga sentido y es un ordenador de significados. Las autoras parten del concepto de modernidad<sup>7</sup>

<sup>7</sup> Las autoras entienden a la modernidad como “una forma de racionalidad surgida a partir de la escisión con el pensamiento teológico, en el momento en que el hombre concibe la posibilidad de transformar su entorno y asimismo, independientemente de factores externos o superiores a la razón humana” (Martínez Hernández, 1991, citado por Alfie *et al.* 1994).

para explicar la visión y definición de la identidad femenina, y nos dicen que se ha creado una concepción de la mujer basada en los elementos simbólicos de la religión judeocristiana en combinación con los nuevos elementos que la Iglesia ha adoptado de la modernidad; sin embargo, y pese a que el discurso religioso sobre lo femenino ha cambiado en esencia, en la práctica se sigue viendo y tratando a la mujer como subordinada frente al hombre.

Por tanto, Alfie *et al.* (1994) nos hablan sobre los mitos fundadores de la religión judeocristiana para explicarnos que la génesis de la subordinación de la mujer parte de la propia historia de la creación del mundo, a partir de ésta, la definición de identidad femenina es asociada al cuerpo y lo que éste implica para dicha religión, se relaciona con lo maligno y contiene una valoración negativa. Mujer, dentro de este marco, “es básicamente, cuerpo, sexualidad, impureza, tentación, pecado” (Alfie *et al.* 1994: 137). “En tanto que la mujer es esencialmente asociada al cuerpo y al deseo, representa exactamente aquello contra lo que debe luchar quien pretenda integrarse con Dios” (Alfie *et al.*, 1994:106). Su salvación y realización personal dependen de su subordinación a otros, de esta manera se justifica el papel que se le ha asignado a las mujeres dentro de las iglesias y dentro de la sociedad, como madres, esposas, hijas, etcétera. Por lo tanto, la cabeza de la mujer es el hombre y, como tal, éste es su protector, “su sostén, su guía y su autoridad” (Alfie *et al.*, 1994: 119); en consecuencia, la salvación y realización personal de las mujeres dependen de su subordinación frente a otros: Dios, esposo, hermano, hijo, etcétera. Esta subordinación —causada por elementos simbólicos religiosos— ha tenido influencia en cómo se dan las relaciones sociales entre hombres y mujeres, pero también las relaciones entre congéneres.

Por su parte, Porcile (1993) desarrolla un trabajo interesante a partir de la antropología teológica. La intención de la autora es aportar una nueva manera de analizar el problema de la subordinación de la mujer y la reflexión sobre “la dignidad e identidad humana y la igualdad ante Dios” (Porcile, 1993: 173). La autora hace hincapié en que es necesario que en el análisis de esta subordinación incluyamos la corporeidad humana, ya que es a partir de este cuerpo que se explican las diferencias

entre varón y hembra: “la distinción es para *incluir* las diferencias de los modos del ser humano como base para la acogida de toda diferencia, en el respeto, la reciprocidad y la mutualidad como dimensión esencial de toda relación humana” (Porcile, 1993: 176). La autora señala que es necesario retomar la dimensión de la persona y el significado que le da a su propia corporeidad.

De ahí la importancia de enfatizar tanto la concientización del ser mujer en su identidad propia, como lo relativo a su corporeidad concreta: si la opresión de la mujer se exterioriza en su cuerpo, habrá que personalizar, humanizar, y también teologizar, precisamente ese cuerpo de mujer y partir de él. La antropología que atienda al ser de la mujer tiene que integrar su cuerpo [...] Es la búsqueda de una antropología específica del ser femenino en la dignidad e igualdad de todo ser humano creado, pero también en la acogida y en la integración de la diferencia (Porcile, 1993: 42).

De tal forma que el cuerpo funciona como un espacio de construcción cultural, como la materia prima de simbolización (Douglas, 1978) a partir de la cual se establecen las diferencias que clasifican y jerarquizan lo masculino y lo femenino (Héritier, 1996 y 2007). Diría Douglas que el cuerpo es un símbolo natural por excelencia, éste puede simbolizar cualquier cosa, y cualquier cosa puede ser simbolizada por el cuerpo (Douglas, 1978 y 1980).

Bourdieu (2000) señala que esta diferencia que se establece entre el cuerpo masculino y el cuerpo femenino es el resultado de una construcción social arbitraria de lo biológico por la que se lleva a cabo una naturalización de la dominación masculina sobre las mujeres. A través de esta naturalización, se realiza una especie de formación que está dirigida a marcar las diferencias de los usos legítimos del cuerpo masculino y el cuerpo femenino, y por ende las diferencias sociales de lo que a cada uno le corresponde hacer. En este sentido, esa construcción social arbitraria de la diferencia biológica deviene en una división sexual del trabajo.

En gran parte es el efecto automático y sin agente de un orden físico y social enteramente organizado de acuerdo con un principio de división androcéntrica (lo que explica la fuerza extrema del dominio que ejerce). Inscrito en las cosas, el orden masculino se inscribe también en los cuerpos a través de las conminaciones tácitas implicadas en las rutinas de la división del trabajo o de los rituales colectivos o privados (Bourdieu, 2000: 38).

Desde este punto de vista, las mujeres pertenecientes a un grupo religioso tendrán como referencia la imagen masculina, y a partir de ésta contrastarán o se identificarán elementos comunes, ya que la identidad es un proceso de relación, de comunicación y de contraste donde los actores se reconocen a sí mismos/as reconociéndose (o no) en el otro (De la Torre, 1995). A partir de lo anterior es que las mujeres construyen la idea de alteridad y establecen lo que las hace diferentes, y hasta cierto punto ajenas a la pureza y la completitud, ya que las restricciones, obligaciones y sanciones se fundamentan sobre una base bíblica, y su cuerpo es básicamente degradado, mientras que se exaltan las cualidades no solamente del cuerpo masculino —bajo la imagen del cuerpo de Cristo porque, finalmente, Dios es explicado a través de atributos masculinos— sino del hombre como un ser que trasciende su cuerpo, dotado de fuerza, inteligencia y espíritu, “un ser perfecto, hecho a imagen y semejanza”.

Tarducci (2005), en su trabajo “‘Sólo respondo al llamado de Dios’: El precario liderazgo de las pastoras pentecostales”, a través de dos ejemplos de liderazgo femenino en una Iglesia pentecostal en Argentina, menciona las distintas estrategias que las mujeres utilizan en el púlpito. Mientras una de ellas realiza su labor de manera prudente —en palabras de Tarducci: “de las que ‘piden permiso’ o intentan a cada paso, con extrema prudencia, ganar un lugar que sabe incomodo, no usual, resistido” (Tarducci, 2005: 7)—, la otra recrea un “estereotipo de pecadora salvada” (Tarducci, 2005), posicionándose frente a la congregación de manera desafiante, utilizando la Biblia para justificar su lugar en la iglesia.

Tarducci señala que, aunque las mujeres tengan un cargo de dirección, siguen reproduciendo los roles de género y la subordinación no es cuestionada. Una de ellas encuentra más rechazo por parte de su congregación por “adoptar un modelo masculino de pastorado”, en el que el carácter, así como la forma de vestir llamativa, no cumplen con la imagen femenina de los ideales pentecostales. Esto rompe con el orden, con lo común, y trastoca los ideales binarios, por lo que incomoda y se le asocia cercano a la masculinidad y no como una mujer con autoridad. Es decir, se le constituye socialmente como una extensión de la masculinidad, pero accidentada y transgresora. El accionar de las mujeres se justifica a través de dos imágenes: la primera, como “madre de la congregación”, mientras que la segunda se refuerza a través de los dones u oficios para los que Dios las ha destinado. “Ninguna de las dos apela a las historias de mujeres pastoras, no hay ‘genealogías’ en las que apoyarse. Paradójicamente, ambas se apegan a la retórica pentecostal que enfatiza la subordinación femenina para legitimar sus deseos de liderazgo. Esta continua tensión entre la feminidad pentecostal y sus roles pastorales, deja poco espacio para trabajar a favor de la equidad de género” (Tarducci, 2005: 18).

Por su parte, Orellana (2009), en su texto sobre la participación de mujeres pentecostales en Chile,<sup>8</sup> “La Iglesia Pentecostal: comunidad de mujeres”, argumenta que el espacio comunitario femenino que construyen les permite afrontar la realidad de pobreza y marginalidad en la que viven. Sin embargo, la división del trabajo en la iglesia está centrada en la división sexual, en la que desarrollan actividades vinculadas a lo reproductivo y lo doméstico, y que son reforzadas mediante un discurso religioso hegemónico que establece las diferencias entre hombres y mujeres, justificando la superioridad masculina. El autor señala que, in-

<sup>8</sup> Otros trabajos sobre el pentecostalismo chileno y la participación femenil son el de Martín Lindhardt (2009), “Poder, género y cambio cultural en el Pentecostalismo Chileno”, en *Revista Cultura y religión*, y el de Sonia Montecino y Alejandra Obach (2001), “Caminar con el espíritu: Perspectivas de género en el Movimiento Evangélico de Chile”, en *Memorias del IV Congreso Chileno de Antropología*, Colegio de Antropólogos de Chile, A.G.

dependientemente de este discurso, las mujeres llevan a cabo un Ministerio<sup>9</sup> independiente a través de los grupos de mujeres adultas, llamados Dorcas. Estas agrupaciones tienen una práctica religiosa constante a través de reuniones en las que se “lleva a cabo un culto breve que es enriquecido con testimonios de la vida personal y familiar, generalmente con historias dramáticas, pero con efectos tranquilizadores” (Orellana, 2009: 114).

Esto les permite construir un sentimiento de pertenencia a su comunidad religiosa, pero también crear lazos sociales que se vuelven su sostén en los momentos difíciles (Orellana, 2009). Las mujeres pentecostales de las que nos habla Orellana ejercen el poder a través de la sanación, del cuidado, no solamente de sus correligionarios, sino de las personas externas a la iglesia; desde su visión, éste es el poder de Dios manifestado en ellas. Sin embargo, desde la perspectiva de este autor, “la iglesia —que podría representar un espacio público— se transforma en un lugar privado en el sentido de que estas se apropian de este espacio ocupando los mismos roles que asumen en sus casas” (Orellana, 2009: 122-123). Es decir, su participación religiosa, aunque activa, no resulta en un cuestionamiento o crítica de los roles de género o en una crítica a la posición subordinada que ocupan en la toma de decisiones. En este sentido, Orellana menciona que el tipo de cambio de las mujeres pentecostales es adaptativo y no subversivo, “pues, aunque adquieren poder para cambiar su vida o su percepción de ésta, e incluso llegan a liberarse de la opresión cotidiana que viven (maltrato, violencia, pobreza), siguen manteniendo pautas de relación de sumisión ante los varones y por su puesto ante Dios, que es un ser implícitamente masculino” (Orellana, 2009).

Desde otra óptica, el trabajo de Mariz y Machado (2004), titulado “Mujeres en tres grupos religiosos en Brasil: una comparación entre pentecostales y católicas”, da cuenta de cómo la participación de las

<sup>9</sup>El Ministerio comprende distintas actividades al servicio de la iglesia, como el acompañamiento a enfermos/as, tocar algún instrumento, la predicación en la calle, entre otras; todas tienen como propósito la evangelización (Orellana, 2009: 126).

mujeres en las Comunidades Eclesiales de Base (CEB), el Movimiento de Renovación Carismática Católica (MRCC) y la Teología de la Prosperidad, les brinda herramientas para desenvolverse no solamente dentro del ámbito religioso, sino del familiar y hasta del político, generando cierta autonomía.

Las autoras plantean que, desde la perspectiva de género, la participación de las mujeres en las CEB construye, sin pretenderlo, discursos que influyen y renuevan su papel, y les abre el camino hacia una visión feminista del mundo (Marcos, 2007). Pero, además, estas organizaciones religiosas ayudan a contener las problemáticas cotidianas a las que se enfrentan las mujeres. El MRCC se vuelve un apoyo y un sostén emocional a partir de explicar y darle solución a dichas problemáticas desde los rituales y el discurso religioso, que rechaza el machismo y que exige tanto a mujeres como hombres un comportamiento moral. Se convierte, por lo tanto, en una red de solidaridad que permite a las mujeres desarrollarse en la esfera pública como evangelizadoras. Así pues, estas organizaciones promueven la autonomía y cierta independencia económica al prepararlas para ser agentes económicamente activas, como en la Teología de la Prosperidad.

Bajo esta tesitura, Robledo y Cruz (2005), en su ensayo titulado “Religión y dinámica familiar en Los Altos de Chiapas. La construcción de nuevas identidades de género”, señala cómo el cambio religioso en Chiapas ha influido en la conformación de nuevas identidades de género. A través de la interacción con otras mujeres dentro de su iglesia y la participación dentro de la Coordinación Diocesana de Mujeres (Codi-muj), se han enarbolado y llevado a cabo demandas específicas sobre su situación (Robledo y Cruz, 2005).

Al respecto, en el caso de las mujeres indígenas conversas al protestantismo en Guatemala, Cantón (1999) señala que éstas son más receptivas hacia el discurso religioso y, una vez incorporadas a las instituciones eclesíásticas, adquieren una participación sumamente activa mediante la lectura de la Biblia y su desempeño en la labor evangelizadora, que, al igual que las mujeres mencionadas en el caso de Brasil, les permite llevar a cabo actividades en el ámbito público. “Las mujeres más recep-

tivas a la cultura religiosa están apropiándose de los espacios abiertos por estos grupos para negociar, frente a cónyuges, padres e hijos, una mejor condición y un mayor margen de autonomía” (Robledo y Cruz, 2005: 519). En este sentido, la conversión religiosa al protestantismo se vuelve también una herramienta para contrarrestar problemas tales como el alcoholismo y la violencia intrafamiliar; ha sido la forma en la que muchas mujeres han podido sobrellevar sus problemas dentro del hogar y, por lo tanto, esto también ha tenido impacto en la calidad de vida de éstas y de sus familias (Robledo y Cruz, 2005).

Otro estudio interesante es el realizado por Susan Sered (1999), quien a través del concepto de *domesticación* o *domestic religion* analiza cómo las mujeres judías de Jerusalén personalizan su religión través del cuidado y protección de su familia, esto les permite ser parte de una gran tradición y explicar su religión mediante los lazos sociales que establecen. “The Oriental Jewish women of Jerusalem participate in the sacred through caring for their kin, and they care for their kin through participating in the sacred” (Sered, 1999: 109). Este trabajo nos muestra cómo las mujeres resignifican su religión, la adecuan a sus propias necesidades y se adaptan a los distintos escenarios donde llevan a cabo los diferentes rituales.

Por otro lado, Lagarriga (1999) señala que, a lo largo de la historia, el papel de las mujeres dentro de la esfera religiosa se ha visto restringido. Sin embargo, para Garma (2004), la participación de las mujeres en la religión tiene que ver con el tipo de iglesia a la que se pertenezca y el ritual que se lleve a cabo. Garma menciona que “la participación de las mujeres en las distintas iglesias también puede verse influenciada por el contexto social, los elementos regionales y étnicos de cada lugar” (2004: 189), ya que algunas religiones son más exigentes en cuanto a los requerimientos, conductas específicas y valores que les solicitan. Estas exigencias de comportamiento van desde el vestido hasta la forma en la que hablan y dan testimonio de una vida digna, el matrimonio, la forma en la que ejercen su sexualidad y la salud reproductiva (Garma, 2004). Sus actividades dentro de la iglesia se establecen o justifican a partir de argumentos bíblicos, lo que quiere decir que pueden ser misioneras,

diaconisas y maestras, pero jamás podrán ejercer el liderazgo de la congregación, es decir, siempre son relegadas a ocupar cargos inferiores a los de los hombres.

A pesar de lo anterior, Garma, al analizar cómo se construye la masculinidad a través de la música cristiana, encuentra que en las iglesias evangélicas “no son realmente misóginos en el sentido de aceptar una visión degradante que justifica la sumisión violenta de las mujeres” (Garma, 2008: 96). Según este autor, “el proceso de cambio al interior de la organización religiosa hacia la mujer es paulatino, pero real” (Garma, 2004: 194). Sin embargo, no se puede decir que esto esté sucediendo a pasos agigantados ni de igual manera en las diferentes iglesias evangélicas.

Es importante mencionar que algunas iglesias protestantes históricas han tenido un papel predominante en la reflexión y la construcción de espacios de participación de las mujeres en sus iglesias. Las reflexiones internas han dado un cierto reconocimiento hacia el trabajo desempeñado por éstas, sobre todo aquellas realizadas por las teólogas feministas, tanto católicas como protestantes, que han puesto las cartas sobre la mesa en lo que respecta a la participación, el reconocimiento y el trabajo desempeñado por las mujeres. Al respecto, Sylvia Marcos (2004) recopila, en el libro titulado *Religión y género*, trabajos de teólogas, etnohistoriadoras, antropólogas y sociólogas que retratan la situación que viven las mujeres en sus diferentes iglesias, así como el trabajo que realizan. Estas investigadoras “buscan rescatarlas de la invisibilidad, conjugarlas con la autoridad religiosa y revalorizar su participación en el fenómeno religioso” (Marcos, 2004: 15). Los trabajos están orientados al análisis de “la diversidad en la experiencia y la práctica religiosa, pero —sobre todo— al acceso al estudio formal religioso y al ejercicio de la autoridad litúrgica y teológica marcado por el género” (Marcos, 2007: 36).

Los análisis de las teólogas feministas han sido realizados desde la hermenéutica bíblica, la moral, la ética y la antropología cristianas. Esta perspectiva ha sido llamada, especialmente en América Latina, “ver con ojos de mujer”, “estudiar con mente de mujer” y, últimamente,

“experimentar con cuerpo de mujer” (Marcos, 2007: 36). A decir de Marcos (2007), se ha hecho un esfuerzo por una reinterpretación y contextualización de los textos sagrados, resaltando que la Biblia ha sido una producción humana de Dios, y no la palabra de Dios. La intención de esta reinterpretación de los textos sagrados es terminar con la visión androcéntrica y sexista de los pasajes bíblicos.

Este esfuerzo de contextualizar históricamente, de desentrañar androcen- trismos implícitos y explícitos en los textos sagrados, de re-traducir para poder interpretar a fondo es una tarea imprescindible de las mujeres. Sólo así podrán llegar a ser sujet(a)os de teología, de hermenéutica y recons- truir sus tradiciones religiosas sin dejar que las sigan marginando (Marcos, 2007: 42).

Otra perspectiva dentro de la teología feminista es la ecofeminista, la cual plantea que “la opresión de la mujer y la destrucción del planeta vienen del mismo sistema patriarcal, de la noción de ‘poder sobre’, que niega la unión primordial de todo el cosmos. Reconstruir el cuerpo de la tierra, el cuerpo humano y nuestra relación con todos los cuerpos vi- vientes, tal es la tarea del ecofeminismo” (Ress, 2004, citada por Marcos, 2007: 44). Según Marcos (2007), estas posturas están influenciadas por cosmovisiones indígenas aún vigentes en América Latina que consisten en entender el cuerpo de las mujeres como mediación hermenéutica, el conducto para la revelación de Dios. De tal suerte que estas propuestas se enmarcan dentro de la *Teoría de la Corporalidad*, que ve al cuerpo como el locus específico, el espacio de la significación, reivindicación y la liberación (Marcos, 2007), como lo vimos anteriormente con Porcile (1993).

Loreto Fernández (s/f), en su artículo “Mujeres haciendo teología. Redescubriendo las teologías feministas en América Latina”, nos dice que, a pesar de los esfuerzos de algunas teólogas feministas —sobre todo militantes de la teología de la liberación— para que se incluya a la mujer no solamente en el discurso religioso, sino en la práctica, ha sido muy difícil y hasta el día de hoy las mujeres todavía luchan por obtener un lugar dentro de las esferas sociales, políticas y religiosas, etcétera.

Independientemente de lo anterior, la autora señala que es importante que las teólogas feministas sigan realizando un estudio crítico sobre las categorías de lo sagrado y la trascendencia, con el fin de identificar los discursos religiosos que se vayan generando y que promuevan nuevos imaginarios religiosos y nuevas prácticas liberadoras como una alternativa diferente al modelo patriarcal de los estudios teológicos tradicionales (Fernández, s/f). La teología feminista propone un nuevo modelo de relación social donde se rompa con las relaciones asimétricas y dé paso a la justicia a partir de la “plena integridad humana para cada persona, verdadera autonomía y autodeterminación, desarrollo integral, satisfacción universal de las necesidades básicas, participación efectiva y equilibrio ecológico” (Aquino y Tamez 1998: 20).

Por su parte, Juárez (2006) resalta que dentro de los estudios sobre mujeres en grupos religiosos ha habido dos interpretaciones para tratar de entender lo que implica la adhesión de las mujeres a dichos grupos y lo que sucede a partir de ello. En una primera interpretación, se encuentra que el protestantismo les brinda cierto margen de maniobra donde ejercen un poder simbólico, de esta manera hay una especie de compensación por la falta de espacios sociales donde puedan participar y desenvolverse libremente; en la segunda, se considera que “la conversión al protestantismo les trae algún beneficio a corto plazo” (Juárez, 2006: 26). Es decir, el protestantismo provee a las y los individuos de un nuevo modelo de conducta que, frecuentemente, restringe las actitudes machistas que van en detrimento de las mujeres, aunque esto no quiere decir que “haya una transformación radical de valores explícitos sobre la familia, los códigos sexuales y las funciones sociales de hombres y mujeres” (Juárez, 2006: 29). A pesar de ello, vale la pena reconocer el avance que ha habido en algunas iglesias protestantes, donde las mujeres han ido ganando terreno en los puestos de mayor rango, como en la metodista. Y, a su vez, conocer las posibles formas de dominación masculina que son sutiles pero persistentes dentro de la iglesia para ubicar los claroscuros, los desencuentros, el conflicto, las desigualdades inter e intragenéricas.

Por ejemplo, en el tiempo que estuve haciendo trabajo de campo en León para la tesis de licenciatura *La Conversión religiosa al protestantismo en*

*León, Guanajuato*, en mi aproximación a dicha iglesia pude observar que era una mujer quien tenía el cargo de pastora, y que dentro de la iglesia había asesoría legal a mujeres maltratadas, asesoría psicológica y cursos de derechos humanos. En la Iglesia Bautista, aunque las mujeres no podían tener cargos de mando, tenían una participación notoria dentro de la iglesia. Por otro lado, en algunas iglesias pentecostales se permite a las mujeres ocupar los cargos de dirección, como en la Iglesia Apostólica y Asambleas de Dios, pero esto no es una constante, y se desarrolla de manera discreta (Garma, 2004: 186).

En el caso de las mujeres pertenecientes al grupo religioso de las y los espiritualistas trinitarios marianos, de las que habla Ortiz (1993), éstas se convierten en el intermediario divino para establecer comunicación con lo sagrado. A través del trance, las mujeres obtienen un poder sagrado que funciona como una herramienta de mejora y reconocimiento social dentro de su nueva fe, que posteriormente se reproducirá dentro del núcleo familiar. Al respecto, un texto crucial es el de Juárez (2003), “Mujeres en lucha contra el mal”, en el que da cuenta de cómo las mujeres pertenecientes a un grupo pentecostal contienen y/o explican las diversas problemáticas de la vida cotidiana mediante la creencia en entidades sobrenaturales, entes malignos y negativos que tienen la capacidad de influir en el comportamiento de las personas y sus decisiones. Juárez destaca que esto se vuelve en un “acto creativo que permite señalar cómo la realidad se percibe, se representa y se construye socialmente” (Juárez, 2003: 256).

En este sentido, las mujeres asignan agencia a estas entidades malignas o divinas, y esto permite justificar el comportamiento, tanto de familiares como el propio, y así evitar algún conflicto dentro del hogar y en la iglesia. Es así como las mujeres “activamente seleccionan y dan sentido y significado a los sucesos” (Juárez 2003: 278). Esto les permite ejercer cierto poder para solucionar o, por lo menos, para no agudizar los problemas a los que se enfrentan cotidianamente, ya que, al atribuir la responsabilidad a estas entidades, se evita un juicio o rumor por parte de la comunidad religiosa, que es, en cierta medida, la encargada de evaluar el comportamiento de las y los fieles.

En otro texto clave, *Modelando a las Evas. Mujeres de virtud y rebeldía*, Juárez Cerdi (2006) analiza a mujeres de dos grupos protestantes: bautistas y pentecostales. El análisis se centra en la construcción social de la normatividad con la que se pretende controlar la vida de las mujeres. Desde una perspectiva del actor y el concepto de agencia, la autora pretende dar a conocer cómo las mujeres de estos grupos, pese al poder y control ejercido por la institución religiosa, construyen espacios de resistencia y acción que les permiten tener cierta “autonomía”.

En otra tesitura, De la Torre y Fortuny realizan un trabajo titulado “La mujer en ‘La Luz del Mundo’. Participación y representación simbólica” (1991); las autoras nos hablan de la participación de las mujeres en La Luz del Mundo en Guadalajara y cómo éstas se autodefinen a partir de factores institucionales y simbólicos. De la Torre y Fortuny nos dicen cómo las normas y códigos de conducta de esta iglesia influyen en la vida cotidiana de las mujeres; nos hablan también de la organización jerárquica de dicha iglesia, donde las mujeres, aparentemente, no tienen un papel protagónico en la toma de decisiones y en los actos religiosos.

En mi tesis de maestría, *El papel de las mujeres en La Luz del Mundo en León, Guanajuato*, analicé cómo, a pesar de la estructura eclesial, primordialmente patriarcal sobre la que está organizada la iglesia, las mujeres construyen espacios de acción, desplegando actitudes de liderazgo (Mazariegos, 2015). En el accionar de las mujeres de “La Luz” y en la toma de decisiones, es matizada la norma y éstas se presentan como agentes que están constantemente reflexionando sobre sí mismas, su posición y su quehacer, dentro y fuera de la iglesia. Algunos ejemplos son: usar anticonceptivos, aunque no son permitidos; llegar tarde al culto para mostrar algún descontento; manifestar su opinión sobre las decisiones tomadas por el pastor o permanecer en silencio; elegir trabajar y reducir el tiempo en la iglesia; y, a pesar de estar prohibido, usar maquillaje, joyas, ropa entallada y zapatos de tacón, sobre todo entre las jóvenes, lo que genera molestia a algunas de las mujeres mayores, quienes son las encargadas de enseñarles cómo comportarse, pues es justo en la forma de vestir y presentarse que se cimientan varios de los valores sobre “la buena mujer” (Mazariegos, 2015). Lo anterior demuestra que el apar-

to normativo religioso, los preceptos sobre los roles femeninos y masculinos, y los espacios delimitados como públicos y privados propios de uno y otras son rebasados, cuestionados y transgredidos por las mujeres.

Un ensayo sobre la tesis mencionada fue publicado en el libro *Comprendiendo a los creyentes: la religión y las religiosas en sus manifestaciones sociales*, coordinado por Carlos Garma y Rosario Ramírez (2015), en el cual se dedica un capítulo a las investigaciones que centran su atención tanto en la participación femenina en religiones institucionalizadas como en aquellas religiosidades que suceden al margen de lo institucional. Estos trabajos realizados por investigadoras —“Cuerpos sagrados y cuerpos (re)significados: círculos de mujeres y nuevas espiritualidades”, de Rosario Ramírez; “¿Más que sólo Evas y Marías?: de la reproducción a la transgresión de la feminidad en la Primera Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús, en Tijuana”, de Ester Espinoza Reyes; “Ministerios femeninos: experiencias de igualdad y participación de mujeres católicas, luteranas, presbiterianas y bautistas”, de Sandra Villalobos; y finalmente, “La participación de las mujeres de La Luz del Mundo en León, Guanajuato”, de mi autoría— resaltan la importancia del estudio de lo religioso desde un enfoque de género que permita comprender los alcances de la participación femenina no solamente en el escenario religioso-espiritual, sino cuando dicha participación trasciende estos márgenes y permite, tanto a académicas como a las y los sujetos de estudio, repensar y resignificar el papel social de las mujeres.

Como podemos notar, los estudios antropológicos y sociológicos han puesto énfasis en la importancia de las prácticas religiosas en la interacción de las y los sujetos, y cómo la religión brinda normas de comportamiento que influyen en el actuar de las y los individuos dentro de su sociedad y la forma en la que se relacionan. En este sentido, el papel de las mujeres dentro de la religión ha estado enmarcado dentro de una serie de pautas que han determinado su lugar dentro de sus iglesias y, también, su posición dentro de la sociedad. Es así como varios de los estudios sobre la participación de las mujeres en la religión se han basado en un enfoque de género para dar cuenta de las formas de interacción entre hombres y mujeres, las luchas de poder, el establecimiento de los roles adjudicados a

hombres y a mujeres, y las luchas de éstas por el reconocimiento dentro de distintos espacios y ámbitos sociales (Ortiz, 1999).

Estos trabajos permiten enmarcar el tema de estudio de esta tesis para así identificar las diferencias y los matices. Es necesario hacer hincapié en que este trabajo se basa primordialmente en la forma en la que las mujeres ejercen un *liderazgo en movimiento* a través de su capacidad de agencia y reflexión con respecto a su quehacer eclesial en los distintos niveles de la jerarquía, resaltando el ejercicio del poder y la dimensión emocional como propia de sus intercambios, sus reflexiones y su posicionamiento.

### *Lentes teóricos: poder, agencia y reflexividad*

#### Género y perspectiva de género

En los años treinta, Margaret Mead, en su trabajo titulado *Sex and Temperament in Three Primitive Societies* (1935), planteó que el género consistía en una serie de atributos y características culturales y no biológicas. Su postura fue revolucionaria, pues a través de su estudio sobre tres tribus de Nueva Guinea describió y concluyó que los comportamientos asimilados como femeninos o masculinos varían según la cultura y la normatividad de determinada sociedad. La autora mostró que, entre los Arapesh, tanto hombres como mujeres, mostraban atención y cariño, eran pacíficos/as y tenían una responsabilidad muy arraigada hacia la niñez, ambos se involucraban en la crianza; mientras que, entre los Mundugumor, el malhumor y la desconfianza eran característicos del tipo de vínculos que establecían, eran agresivos/as y sexualmente activos/as, con un afecto maternal mínimo. En palabras de Mead, “tanto hombres como mujeres se aproximaban a un tipo de personalidad que en nuestra cultura encontraríamos sólo en un hombre indisciplinado y muy violento” (1935: 279).<sup>10</sup> En los Tchambuli, la autora encontró una

<sup>10</sup> Traducción propia.

inversión en los papeles sociales: las mujeres se ocupaban de las cuestiones económicas, eran proveedoras; por su parte, los hombres se dedicaban al arte, el espectáculo, recibían regalos y elogios de sus esposas. Entre los hombres había desconfianza y celos, mientras que las mujeres trabajaban colectivamente. Mead concluyó lo siguiente:

The material suggests that we may say that many, if not all, of the personality traits which we have called masculine or feminine are as lightly linked to sex as are the clothing, the manners, and the form of head-dress that a society at a given period assigns to either sex. When we consider the behaviour of the typical Arapesh man or woman as contrasted with the behaviour of the typical Mundugumor man or woman, the evidence is overwhelmingly in favour of the strength of social conditioning (Mead, 1935: 280).

La postura de Mead (1935) es un precedente en la reflexión y distinción entre sexo y género, que años más tarde encontraría una base sólida en el libro de Simone de Beauvoir *El Segundo Sexo*, publicado en 1949, el cual se convirtió en un referente en los estudios feministas por su tesis “No se nace mujer, se llega a serlo”. La sentencia de la autora obliga a repensar la construcción del sujeto “mujer” que encasilla a una variedad de personas que se asumen o no en tal categoría, designadas a ella por su sexo. De Beauvoir (1997), se pregunta ¿qué es ser una mujer? A partir de ahí, comienza a tejer su discusión sobre el ser mujer vinculado a la feminidad hegemónica:

Así, pues, todo ser humano hembra no es necesariamente una mujer; tiene que participar de esa realidad misteriosa y amenazada que es la feminidad. Esta feminidad ¿la secretan los ovarios? ¿O está fijada en el fondo de un cielo platónico? ¿Basta el frou-frou de una falda para hacer que descienda a la Tierra? Aunque ciertas mujeres se esfuerzan celosamente por encarnarla, jamás se ha encontrado el modelo (De Beauvoir, 1997: 2).

Esta feminidad hegemónica demarca un *deber ser* estipulado dentro de un sistema patriarcal, donde la mujer tiene un papel subordinado y ciertas pautas de comportamiento establecidas por tener un útero y una vagina. A mediados del siglo XX, la categoría *género* aparece apegada a las ideas biologicistas que atribuían papeles sociales a hombres y mujeres en función de su sexo. Esta repartición del trabajo por sexo ubicaba a los hombres en el trabajo de cara al público, como parte de la sociedad industrializada. La habilidad afectiva de las mujeres para manejar los “aspectos expresivos de la vida familiar y la crianza de los hijos” (Lamas, 2000) se entendía como complementario al papel instrumental de los hombres. A comienzos de los años cincuenta “se basaban en la visión muy común entonces de la modernización, que sostenía que los papeles de género tienen un fundamento biológico y que el proceso de modernización había logrado racionalizar la asignación de estos papeles. Lo que [se] entendía por racionalización era la definición de papeles de género con base en las funciones económicas y sexuales” (Lamas, 2000: 2).

A principios de los años sesenta, con el surgimiento del movimiento feminista, comienza a haber una denuncia sobre la subordinación femenina, resaltando los aspectos sociales y culturales que la justificaban basándose en principios biologicistas. En los setenta, se incorporó la categoría *género* con el propósito de diferenciar las construcciones sociales y culturales de las de la biología (De Barbieri, 1993; Lamas, 1995). El término trajo una serie de confusiones, pues se asumía que hablar y estudiar sobre género era un tema específico de las mujeres (Lamas, 1995); esto derivó en varias discusiones y reflexiones dentro de la academia, así como dentro del movimiento feminista. Llevó a la identificación de las diversas formas de entender el sexo en diferentes sociedades y el papel de hombres y mujeres en las distintas culturas, es decir, “posibilitó el reconocimiento de una variedad de formas de interpretación, simbolización y organización de las diferencias sexuales en las relaciones sociales y perfiló una crítica a la existencia de una esencia femenina” (Lamas, 1995: 10). El trabajo antes citado de Mead (1935) y el de Zimbardo y Rosaldo (1979) titulado *Mujer, cultura y sociedad. Una visión teórica* dan cuenta de estos matices, de las múltiples formas en las que

tanto hombres como mujeres participan y establecen relaciones sociales asimétricas de poder, lo que permite un abanico enorme de posibilidades de entender el género.

De Barbieri señala que una de las hipótesis más importantes arrojadas por las feministas fue que

la subordinación que afecta a todas o casi todas las mujeres es una cuestión de poder, pero éste no se ubica exclusivamente en el Estado y en los aparatos burocráticos. Sería un poder múltiple, localizado en muy diferentes espacios sociales, que puede incluso no vestirse con los ropajes de la autoridad, sino con los más nobles sentimientos de afecto, ternura y amor (De Barbieri, 1993: 2).

Esto permitió entender el género como una cuestión relacional, como lo define Scott (1996), y desprenderse de la idea de que *género* era igual a *mujeres* (Lamas, 1995). Para la historiadora Joan Scott (1996), hablar de género no sólo es hablar de sistemas de relaciones sociales y sexuales, sino de la forma en la que el/la investigador/a se posiciona para analizar la realidad social y los significados que en determinada cultura se les otorgan a tales relaciones (Lamas, 1995). La *perspectiva de género* alude a este posicionamiento; al respecto, Lagarde señala lo siguiente:

*La perspectiva de género* permite analizar y comprender las características que definen a las mujeres y a los hombres de manera específica, así como sus semejanzas y diferencias. Esta perspectiva de género analiza las posibilidades vitales de las mujeres y los hombres; el sentido de sus vidas, sus expectativas y oportunidades, las complejas y diversas relaciones que se dan entre ambos géneros, así como los conflictos institucionales y cotidianos que deben enfrentar a las maneras en que lo hacen. Contabilizar los recursos y la capacidad de acción con que cuentan mujeres y hombres para enfrentar las dificultades de la vida y la realización de los propósitos, es uno de los objetivos de este examen (Lagarde, 1996: 14-15).

Por ello, cuando hablo de perspectiva de género me refiero a un instrumento analítico que dirige la mirada a la forma en la que las relaciones están investidas de poder (González, 1993), considerando los distintos niveles sociales, culturales, simbólicos e históricos a través de los cuales se significan e interpretan las relaciones de género —entre hombres y mujeres, mujeres y mujeres, así como otras representaciones genéricas—, poniendo énfasis en las experiencias y prácticas de las y los sujetos constructores de tales significados e interpretaciones, en este caso la participación de las mujeres metodistas dentro de su iglesia y la manera en la que construyen espacios de acción. En este sentido, “la perspectiva de género expresa las aspiraciones de las mujeres y sus acciones para salir de la enajenación, para actuar cada una como un *ser-para-sí* y, al hacerlo, enfrentar la opresión, mejorar sus condiciones de vida, ocuparse de sí mismas y convertirse por esa vía en *protagonistas* de su vida” (Lagarde, 1996: 17).

Para reflexionar sobre el liderazgo femenino metodista, me basaré en la definición de Joan Scott (1996) sobre género. La historiadora argumenta que el género consta de dos partes:

- 1) Es un elemento constitutivo de las relaciones sociales basadas en las diferencias que distinguen los sexos; y 2) el género es una forma primaria de relaciones significantes de poder [y, agrega] los cambios en la organización de las relaciones sociales corresponden siempre a cambios en las representaciones de poder, pero la dirección del cambio no es necesariamente en un solo sentido (Scott, 1996: 289).

Scott (1996) sugiere tomar en cuenta cuatro elementos interrelacionados —aunque no necesariamente sucedan al mismo tiempo— que componen el género y que en este trabajo serán utilizados como una herramienta metodológica para analizar el liderazgo femenino, ya que permiten identificar los distintos escenarios sobre los que se construyen las relaciones de poder:

- 1) Símbolos culturalmente contruidos que evocan representaciones múltiples [por ejemplo, Eva o María, personajes bíblicos que funcionan como estereotipos femeninos].
- 2) Conceptos normativos que manifiestan las interpretaciones de los significados de los símbolos en un intento de limitar y contener sus posibilidades metafóricas. Esos conceptos se expresan en doctrinas religiosas, educativas, científicas, legales y políticas, que afirman categóricamente y unívocamente el significado de varón y mujer, masculino y femenino.
- 3) Es necesario incluir en el análisis nociones políticas y referencias a las instituciones y organizaciones sociales. Incluir no sólo a la familia, sino al mercado de trabajo, la educación y la política.
- 4) La identidad subjetiva. La forma en la que se construyen esencialmente las identidades genéricas, y relacionar sus hallazgos con una serie de actividades, organizaciones sociales, y representaciones sociales históricamente contruidas (Scott, 1996: 289-291).

Tarrés señala que uno de los logros en la construcción de Scott “fue situar la categoría de género en el nivel simbólico-cultural y definirla desde ahí a partir de relaciones de poder cuyo cambio o reproducción está sujeto a factores vinculados con la historicidad de las instituciones y la organización social de los espacios donde se desarrolla la experiencia de los individuos” (Tarrés, 2013: 11). Al poner en diálogo las tres dimensiones: la estructural, la simbólica y la subjetiva, pude construir una visión integral sobre la participación de las mujeres en su iglesia.

En este sentido, el modelo de análisis constructivista fue útil para observar y analizar no sólo la manera en que las mujeres “reproducen y resisten modelos dominantes, sino que crean espacios de participación y de ejercicio del poder religioso” (Mansilla y Orellana, 2014: 85). En el enfoque constructivista, “la identidad, la ideología y las reivindicaciones, no se entienden como algo dado” (Álvarez, 2003: 129), por el contrario, apelan a la posibilidad “de creación de nuevos marcos de referencia, de nuevos significados para interpretar los hechos” (Álvarez, 2003: 129).

Por lo anterior, fue pertinente ubicar los discursos patriarcales que subyacen en el discurso religioso, y hasta qué grado son asumidos los preceptos religiosos y son llevados a la práctica en la vida cotidiana de las mujeres. A través de esto, pude identificar las formas de negociación, la construcción de espacios de participación y las tensiones que existen en el trayecto cuando las mujeres ejercen alguna forma de liderazgo y autoridad dentro de su iglesia. Por ello, es crucial centrar la mirada en las prácticas de las mujeres e identificar las narrativas que construyen de sí mismas, de los otros y las otras.

### Poder y religión

Una de las instituciones que se ha encargado de la construcción y reproducción de estereotipos y esquemas de género ha sido la institución religiosa, al influir fuertemente en la concepción de hombres y mujeres y su quehacer en la sociedad. Ésta es una institución disciplinaria que constriñe, determina, vigila y sanciona el comportamiento, pero, además, organiza y jerarquiza a las y los individuos según su posición, rango o género, y lleva una evaluación constante de las acciones cimentada en un marco ideológico, un conjunto de saberes y creencias que lo sustentan (Foucault, 1976). De ahí que la institución religiosa como institución disciplinadora se encuentre atravesada por relaciones de poder que controlan, regulan y normalizan las conductas y posiciones de hombres y mujeres.

La idea de poder en la que me baso es en la de Foucault (1976), la cual sostiene que el poder no surge únicamente desde el Estado, sino que se da en los todos niveles sociales. Casi siempre se piensa que el ejercicio del poder se lleva a cabo de “arriba” hacia “abajo”, del Estado hacia al resto de la sociedad, y se entiende como una medida represiva y coercitiva para “mantener el orden social” (Radcliffe-Brown, 2010). Sin embargo, también se efectúa en el seno mismo de la vida cotidiana. Es ahí, en esa red de significaciones inteligibles, que opera el poder como un aparato regulador de las relaciones sociales, esto permite compren-

der que las y los individuos estamos constantemente inmersos en las luchas por el mismo. Éste se ejerce en cualquier tiempo y espacio no solamente dentro de una clase o grupo social, sino dentro de cualquier contexto donde habiten individuos. Como apunta Karina Bárcenas, el poder se ejerce también “desde la subalternidad, desde la resistencia, desde las posiciones marginadas, desde una exclusión que se derriba para redefinir, para resignificar” (Bárcenas, 2014: 37). Esto coloca al individuo como un agente que asume una posición dentro de la sociedad. Dicha posición depende en gran medida del contexto donde se desenvuelva, las personas con las que se relacione y cómo interactúe en los distintos ámbitos de la vida diaria.

En consecuencia, el ejercicio del poder “desde abajo” como un engranaje de intereses, como lo llama Soledad Álvarez (2011), me lleva a pensar que este ejercicio es “circunstancial”, ya que existen planos y negociaciones por los que las y los individuos transitan, porque son conscientes de estar envueltos/as en una red de intercambios que les permite ocupar cierta posición en la sociedad, ejerciendo mayor o menor autoridad según sea el caso. Poder y autoridad deben ser diferenciados. En tanto el poder adquiere un carácter relacional, tiene la habilidad de incidir en las decisiones y en la vida de otros/as (Adams, 2007) y, “si bien es ejercido por medio de la influencia o de la fuerza, es inherentemente competitivo” (Zimbalist, 1979: 157). Siguiendo la lógica foucaultiana, el poder no sólo reprime, sino que produce efectos de verdad y produce saber (Ávila; 2006; Foucault, 1976 y 2012). En cambio, la autoridad responde a una acción delimitada y asegurada por la jerarquía a través de un puesto o cargo de mando y control (Zimbalist, 1979), lo que le otorga legitimidad a quien la ejerce. En este sentido, concuerdo con Liliana Vásquez cuando dice que “el poder es multidireccional y funciona siempre en red. Existen varios niveles en el ejercicio del poder” (Vásquez, 2012: 9). En mi opinión, esto tiene que ver con el establecimiento de alianzas e intereses particulares de quienes participan de los juegos de poder.

Planteo el término *juegos de poder* para demarcar un *ir y venir*, un movimiento constante que invierte la posición de las mujeres metodistas

—en tanto agentes— dentro de la estructura eclesial, de acuerdo con las posibilidades de mando y control, pero también conforme a las estrategias y redes sociales que tejen en el interior de la iglesia, particularmente entre las mujeres que conforman la Mesa Directiva Femenil. Los juegos de poder de las mujeres metodistas se llevan a cabo desde tres dimensiones: *a)* El nivel estructural, la organización de las sociedades misioneras femeniles que desarrollan actividades interlocales y la doctrina religiosa a través de la cual se definen tales actividades y espacios de participación. Con relación a lo anterior, conocer el contexto histórico y social de la participación femenina metodista fue muy importante para entender el papel activo que tienen al día de hoy, lo que será abordado en el siguiente capítulo. *b)* La iglesia local es medular, pues es desde ahí donde planean proyectos, toman decisiones y acuerdos. *c)* El nivel subjetivo e intersubjetivo, la identidad y posicionamiento de cada una desde su experiencia de vida, enmarcados en el trabajo religioso como el espacio donde las mujeres conviven, establecen alianzas y vínculos socioafectivos.

De tal forma, es relevante poner atención en cómo se interceptan el cuerpo individual, el social y el político (Scheper y Bourgois, 1994), pues nos permiten reconocer el vínculo entre los procesos históricos, políticos y sociales que han influido en la determinación de roles de género. Desde esta perspectiva, la participación de las mujeres metodistas en su contexto sociorreligioso se explica a partir de múltiples escenarios y actores, quienes están insertos y legitiman y califican su actuar dentro de la iglesia, pero también fuera de ella, puesto que la normatividad de la misma y las concepciones sobre los géneros determinan el lugar que hombres y mujeres ocupan social, política y religiosamente.

El ejercicio y las luchas por el poder se agudizan y explicitan en el contexto religioso, porque no se trata de una disputa de recursos netamente materiales, sino también simbólicos (Bourdieu, 2007). La religión como un sistema de creencias y de símbolos otorga sentido y significado a todas las acciones del individuo en todas las esferas de su vida (Garma, 2004; Vázquez, 1989). Es decir, la religión tiene una función muy

importante porque ordena y estructura a la sociedad, y funge como un sistema normativo, ya que es inculcadora de valores (Fábregas, 1989).

Por lo tanto, la religión juega un papel determinante en la construcción de identidades, influye en la legitimación de la posición de hombres y mujeres dentro de la sociedad, ya que da explicación y sentido a las relaciones sociales, a la propia existencia y a todo lo que pasa alrededor de las y los individuos y de su vida (Vázquez, 1989). Diría Durkheim, que la religión “es, ante todo, un sistema de nociones por medio de las cuales los individuos se representan a la sociedad de la que son miembros, así como las relaciones, oscuras pero íntimas que mantienen con ella” (Durkheim, 2012 :357). Para Geertz, la religión se entiende:

1) Como un sistema de símbolos que obra para 2) establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres, 3) formulando concepciones de un orden general de existencia y 4) revistiendo estas concepciones con una aureola de efectividad tal que 5) los estados anímicos y motivaciones parezcan un realismo único (Geertz, 1987: 89).

De tal manera que la religión juega un papel muy importante en el establecimiento de los roles y conductas de género, puesto que funciona como un sistema simbólico (Geertz, 1987) y normativo (Durkheim, 2000 ), como un conjunto de interpretaciones y representaciones que incide fuertemente en la vida cotidiana de las personas, en su forma de situarse, organizarse y actuar en sociedad. Dicho sistema simbólico determina e influye en las relaciones entre las personas, les otorga valor y estatus. Lo que vuelve imprescindible observar cómo las y los sujetos se apropian, o no, de los discursos religiosos que establecen cómo deben cada uno ser y actuar.

Este trabajo postula que la manera en que las mujeres participan de los juegos de poder es través de su capacidad de agencia, mediante la cual llevan a cabo un proceso reflexivo en el que cuestionan o resignifican la normatividad y el discurso religioso, lo que les permite un posicionamiento ideológico que podría divergir del hegemónico y proyectar un cambio en la manera de transmitir y llevar a la práctica su creencia

religiosa. Pero, además, podría significar un replanteamiento en la postura de las mujeres metodistas en cuanto a problemáticas tales como la equidad de género, el matrimonio igualitario y/o el aborto, que están muy presentes en la agenda política y en las discusiones sobre derechos humanos del país. Así pues, agencia y reflexividad van de la mano.

### Agencia y reflexividad

El concepto de agencia es determinante para contrastar las transformaciones, reivindicaciones o, en su caso, la reproducción de los roles tradicionales de género por parte de las mujeres metodistas. Fowler y Zavaleta señalan que “el concepto de agencia se relaciona con las ideas sobre la personalidad, la voluntad, la libre determinación y la naturaleza de la conciencia” (2013: 118). Mediante la capacidad de agencia —habilidad de las y los individuos para incidir e intervenir en su entorno— y de su experiencia dentro de su iglesia, las mujeres pueden establecer formas de resistencia y reivindicación (Lagarriga, 1999).

Por su parte, Rivera Farfán llama capacidad de agencia “a la posibilidad que tiene un individuo para procesar la experiencia social y diseñar maneras de realizar la vida, aun bajo formas de coerción y dominio” (Rivera, 2014:73). En otras palabras, el individuo es un actor que se construye y reconstruye constantemente en función de sus propias expectativas, a pesar de estar dentro de un campo social y cultural más amplio que le brinda de herramientas y lo va, hasta cierto punto, encauzando.

Por consiguiente, considero que la capacidad de agencia alude a la acción de adecuarse y reflexionar en torno a los preceptos culturales y sociales en vista de un posible cambio en las condiciones y posibilidades de las y los individuos para potenciar su desenvolvimiento personal, social y afectivo. La capacidad de agencia demarca cierta autonomía, a pesar de que el individuo se encuentre inserto dentro de una estructura. En este sentido, la autonomía se desarrolla conforme surgen los cuestionamientos sobre el funcionamiento de dicha estructura. Esto quiere

decir que la agencia no necesariamente conduce al derrocamiento, sino al replanteamiento de tales andamiajes o a la reflexión crítica. Dicha reflexión pone en diálogo la acción individual y la colectiva, las confronta y juzga, en consecuencia, dota a las personas de elementos para posicionarse y encaminar su acción en el espacio en el que se desenvuelven.

Giddens (1995) propone, a través de la *Teoría de la Estructuración*, cuestionar las dos grandes corrientes del pensamiento sociológico que, por un lado, imponen la primacía del sujeto —el funcionalismo— y, por el otro, la primacía del objeto social —materialismo— (Giddens, 1995). Para el autor, estudiar las prácticas sociales ordenadas en tiempo y espacio evita esta polaridad y permite comprender que las y los sujetos y objetos están constituidos en prácticas recurrentes (Cambiasso, 2015: 221). Sostiene que las prácticas sociales son examinadas constantemente y es ahí donde radica la reflexión de la vida social. A la vez que dichas prácticas son examinadas, también son reformadas “a la luz de la nueva información sobre esas mismas prácticas, y de esa manera, alteran su carácter constituyente [...] Todas las formas de vida social están en parte constituidas por el conocimiento que los actores poseen de las mismas” (Giddens, 1993: 46). En este sentido, la reflexividad es una característica intrínseca de la acción humana (Giddens, 1993):

Los actores tienen la capacidad de comprender lo que hacen en tanto lo hacen; a esto [Giddens] le llama aptitudes reflexivas, que están presentes en la conducta cotidiana de los individuos en los contextos de la actividad social. La reflexividad opera en dos niveles: discursivo y práctico, esto es, los actores saben algo sobre lo que hacen y pueden manifestarlo en su discurso. Ese saber que poseen, y que pueden hacer explícito en palabras, se aplica en la producción y reproducción social y en los encuentros cotidianos, donde los actores usan una gran variedad de procedimientos y tácticas para relacionarse; estrategias que forman parte de un código compartido o saber mutuo (Juárez, 2003: 269).

Al respecto, Rosana Guber define la reflexividad en dos sentidos paralelos y relacionados:

Por una parte, aludimos a la reflexividad en un sentido genérico, como la capacidad de los individuos de llevar a cabo su comportamiento según expectativas, motivos, propósitos, esto es, como agentes o sujetos de su acción. En su cotidianidad, la reflexividad indica que los individuos son los sujetos de una cultura y un sistema social: respetan determinadas normas y transgreden otras; se desempeñan en ciertas áreas de actividad y estas acciones, aunque socialmente determinadas, las desarrollan conforme a su decisión y no por una imposición meramente externa (llámese estructural, biológica o normativa) (Guber, 2004: 49).

La reflexividad está marcada por la interacción de las y los agentes, y de su estructura, pues ésta no existiría si no fuera por los actores que replantean y reproducen los códigos y los valores, así como las reglas de las que les dota la estructura (Giddens, 1993: 2012 ). Esto marca la idea de *dualidad de la estructura*, que constituye el punto central de la *Teoría de la Estructuración*, “en tanto plantea que las estructuras y los agentes no son fenómenos que pueden pensarse uno independientemente del otro, [Giddens] afirma que no constituyen un dualismo, sino una dualidad. En este sentido, entiende que las propiedades estructurales de los sistemas sociales son tanto un medio como un resultado de las prácticas que ellas organizan de modo recursivo” (Cambiasso, 2015: 224).

Es decir, cuando Giddens (2012) habla de la *reproducción*, la piensa no en un sentido mecánico, sino como “un proceso activo de constitución, realizado por los quehaceres de los sujetos activos, y compuestos por estos” (Giddens, 2012: 157). A esta reproducción de las prácticas el autor la denomina la *estructuración*. Y por *dualidad de la estructura* entiende que es “una estructura social constituida por el obrar humano, y al mismo tiempo es el medio de esta constitución” (Giddens, 2012: 158). Al respecto, el concepto de *acción u obrar* es definido por Giddens como “la corriente de intervenciones causales y reales o contempladas de seres corpóreos en el proceso corriente de sucesos-en-el-mundo” (Giddens, 2012: 103). Ligado a este concepto, se encuentra el de prácticas, que entiendo como una serie de actividades progresivas que las y los agentes llevan a cabo en función del orden social al que pertenecen (Giddens,

2012). Las prácticas están determinadas por el saber mutuo, por el intercambio e interacción de las y los individuos.

En este sentido, la reflexividad es el ejercicio que los actores realizan, a través de su conocimiento previo del mundo —por ejemplo, las reglas—, para determinar los límites de su acción. Para Giddens (1993, 1995 y 2012) hay dos componentes de la reflexividad: el discursivo y el práctico. El primero, en tanto ejercicio narrativo, lo analizo desde las liturgias, sermones, testimonios y oraciones de sanación que las mujeres verbalizan en las asambleas y reuniones; el segundo, íntimamente vinculado con el primero, se manifiesta mediante la diversidad de actividades llevadas a cabo dentro de la iglesia, y a través de las cuales las mujeres externalizan las desigualdades que viven, adquiriendo conciencia de su situación, lo que se convierte en un medio para la acción, ya que abre la posibilidad de un futuro cambio en las condiciones sociales y religiosas de las metodistas.

Por otro lado, la reflexión es parte del proceso de construcción de la identidad. Desde esta postura, la participación de las mujeres en su iglesia también forma parte de ese proceso creativo, reflexivo y de interacción constante en la construcción de la identidad. Sin embargo, los procesos de construcción de la identidad no son homogéneos (Díaz, 1993), ni los recursos culturales que cada sujeto adopta de su contexto social son los mismos. Así pues, se dan procesos de apropiación y de resignificación, de descontextualización y recontextualización de los símbolos culturales, de tal suerte que las identidades, la participación y las posturas tienen diferentes matices, tomando en cuenta que se nutren de bienes y símbolos que circulan en el interior de los procesos de intercambio cultural, de la integración o apropiación de estos elementos nuevos, que provienen de diversos contextos y actores con los que entramos en contacto.

Por ello, analizo la manera en que las mujeres responden a la dominación y a los esquemas sociales impuestos sobre su género, cómo los interpelan y resignifican para dar sentido a su práctica religiosa, lo que conlleva una reflexión sobre su participación dentro de la iglesia, así como dentro del hogar: la posibilidad de contravenir las (ciertas)

normas, la construcción de mecanismos de apropiación de los espacios que han sido reservados para los varones y, por otro lado, la creación de nuevos espacios de participación que son significados de acuerdo a las experiencias de vida de las mujeres y que conforman el proceso de construcción identitaria, construyendo a la vez nuevos espacios de participación y liderazgo.

Las narrativas constitutivas de la identidad están permeadas de procesos culturales diversos. Las identidades están atravesadas por múltiples discursos que las y los individuos interiorizan, pero también desarrollan una capacidad selectiva y particular. Con esto quiero decir que los discursos de poder impactan en la concepción que una persona tiene de sí misma (Foucault, 1973), es decir, impactan en la identidad de las personas. Sin embargo, a mi manera de ver, es justo en ese proceso de construcción identitaria que se pueden dar procesos de resistencia en términos de Foucault, ya que, en la medida en que los discursos de poder crean a las y los sujetos, también se dan procesos de negación de la influencia de dichos discursos en la concepción del “Yo”.

En mi opinión, el objetivo de la resistencia es la necesidad de desarrollar la capacidad de ejercer poder para construir y evaluar la propia identidad. Pero la resistencia implica también la búsqueda del reconocimiento, ya que la identidad es reforzada a partir de él, y dicho reconocimiento está basado en una serie de valores y percepciones que las y los sujetos tienen de sí mismos/as y sobre las y los demás. José Carlos Aguado y María Ana Portal (1991) señalan que “sin ideología no hay identidad. Es decir, que producir una identidad particular implica tener un *lugar* desde donde apropiarse y ordenar la experiencia vivida” (Aguado y Portal 1991: 32).

De tal suerte que la ideología es un espacio ordenador de las experiencias y prácticas sociales. La ideología como una visión (parcial) del mundo se alimenta de la experiencia y posibilita la acción. Así, las y los individuos construyen su identidad a partir de referentes culturales históricamente apropiados, que le dan sentido a sus vidas y a su quehacer social; por eso es decisivo ver a las y los individuos como actores, con

capacidad de agencia, con el poder de elegir cómo desean vivir su vida y a partir de qué elementos construir su identidad.

La resistencia, a la que me refiero en líneas anteriores, presumo, tiene que ver con las inquietudes y la búsqueda personal de lo que “se quiere ser”. “Con la palabra ‘identidad’ en gran medida indicamos ese proceso mediante el cual (la persona) va elaborando a lo largo de su historia una caracterización de sí misma que no deja de reconsiderar mientras vive” (Pereda, 1997: 23). El sujeto se cuestiona continuamente sobre quién es, y esa configuración *de ser* va transformándose a través del tiempo y de los acontecimientos que determinan la vida de las y los sujetos. De tal forma que, conforme el individuo va construyendo su identidad, se construye a sí mismo/a como persona, como padre, como trabajador, como hombre o como mujer, como católico o protestante. En este sentido, la construcción de la identidad como un proceso relacional pone en diálogo constante *lo que se quiere ser* y *lo que se espera que se sea*. Puesto que

la identidad de los sujetos y de sus grupos, por un lado, y las identificaciones o adscripciones sociales, por otro, no guardan la misma lógica —aunque estén vinculadas dialécticamente. De hecho, convocan fuertes tensiones porque los sujetos, al posicionarse, deben conjugar tanto las presiones y adscripciones externas, como las del conjunto mismo, así como de la opción individual (Camus, 2002: 23).

La construcción de la identidad es un proceso creativo que se da mediante la participación de los actores en sociedad. Es mediante este proceso que las y los sujetos establecen su posición en la estructura social. A través de la participación, los papeles o roles que los actores desempeñan en la sociedad van creando narrativas. Las identidades se manifiestan a través de narrativas en las que las y los sujetos expresan y explicitan los elementos, sucesos y vivencias mediante las cuales se han ido constituyendo como lo que son. Es por ello que la reflexividad lleva a la comprensión —por parte de las y los sujetos— del papel y la posición que ocupan en determinado contexto; esta comprensión, que está marcada por su experiencia de vida, conduce a la acción. Como sugiere

Barriteau, “la experiencia vivida es un criterio fundamental generador de conocimiento donde las experiencias de las mujeres pueden sustentar las reivindicaciones y crear o refutar generalizaciones” (2007 : 9).

Por su parte, Arendt plantea que la comprensión y la acción llevan a trascender lo dado y a replantear no sólo la propia existencia, sino las formas de coerción y poder que limitan la libertad (Arendt, 1995). Es decir, las y los individuos son “productores de sentido” capaces de “crear un mundo social” (Martínez y Hernández, 2011: 222). Por tanto, “esta habilidad de pensar y de “ponerlo todo en cuestión” dota a la persona del poder de actuar con miras a innovar y poner en marcha proyectos nuevos” (Martínez y Hernández, 2011: 233). “Pensar, juzgar y actuar” son parte de un proceso reflexivo y de cambio en el que las personas se posicionan frente a lo que les acontece, privada y públicamente, individual y colectivamente. Por ello, es muy importante “no perder de vista al sujeto, sino entenderlo en sus múltiples roles e interacciones sociales” (Reguillo, 2012: 34).

En este sentido “la conciencia de sí, que es lo que constituye la subjetividad, no encierra al individuo en sus sentimientos y pensamientos internos, sino que la subjetividad se conforma también mediante un proceso social, hacia fuera de uno mismo, hacia y desde otros” (Jimeno, 2007: 180). La acción de reflexionar se convierte en el puente que permite a las personas actuar, y con ello transformar su realidad y su entorno, reafirmarse como sujetos autónomos/as en la constitución de su propio ser. En esta reafirmación, la dimensión afectiva cobra relevancia y representa otro nivel de análisis del fenómeno religioso que interesa a esta investigación: la gestión de las emociones, que es una forma de reflexividad que las mujeres metodistas ponen en juego para manifestar las desigualdades y variedades del ejercicio del poder.

Las emociones como herramienta analítica

La cultura de la terapia, tan difundida a través de los *best sellers*, donde algunos psicólogos/as y escritores/as han divulgado una serie de pasos

para ayudar al desarrollo integral de las y los individuos, ha contribuido a lo que Eva Illouz llama un *estilo emocional*, que obedece a una “combinación de modos como una cultura comienza a ‘preocuparse’ por ciertas emociones y crea ‘técnicas’ específicas –lingüísticas, científicas, rituales– para aprehenderlas” (2010: 28). Este estilo emocional del que nos habla Illouz está vinculado a una lógica capitalista donde se formula una nueva “imaginación interpersonal”. La autora plantea que, tanto los sistemas de conocimiento experto, las tecnologías de los medios de comunicación y las emociones, se cruzan para dar paso a una nueva conceptualización de las emociones y del “yo” (Illouz, 2010: 28-29), que promueve una liberación del pasado, la idea de la armonía y la productividad.

Las instituciones religiosas no se encuentran ajenas a este discurso y a esta manera de operar socialmente. La gestión de las emociones se vuelve una vía a través de la cual el evangelio es transmitido, pero, a su vez, se convierte en un mecanismo de contención de la población, al acceder a los sentimientos más íntimos que mueven la vida cotidiana y mediante los cuales es posible identificar las situaciones que vulneran a las personas. Por ello, el escenario religioso es campo fértil para el estudio de las emociones. Si bien la presente tesis no es propiamente una tesis sobre el estudio de las emociones, encontré durante el trabajo de campo que la dimensión emocional es medular en la práctica religiosa de las mujeres, pues se vincula con el discurso religioso como una herramienta para acrecentar la participación femenina mediante la contención y la constitución de lo que se podría llamar una *comunidad emocional* (Jimeno, 2007).

A través de la participación en las liturgias y los cultos, así como la implementación de talleres de “autoayuda” llevados a cabo en el escenario eclesial, la externalización del “testimonio” —ya sea de sanidad, por haber atravesado algún problema difícil, así como por algunos momentos de tensión y disputa— funciona como un vínculo que conecta a las mujeres, creando cierta empatía. Mediante “la narración de la experiencia se crea un terreno común, compartido entre narrador y escucha, en el que no sólo se intercambia y pone en común un conteni-

do simbólico –cognitivo–, sino también, y sobre todo, se tiende un lazo emocional que apunta a reconstituir la subjetividad que ha sido herida: se crea una *comunidad emocional*” (Jimeno, 2007: 180).

La actividad llevada a cabo en el terreno eclesial es desplegada hacia otros horizontes —pues no sólo es dirigida a mujeres metodistas— donde la realidad está marcada por la coyuntura política y social de inestabilidad, incertidumbre y violencia extendida. Por ello, el término de *comunidad emocional* me permite explicar la participación femenil más allá de los límites eclesiásticos, a través del vínculo entre agencia y reflexividad. La gestión de emociones se ancla a una matriz no sólo local o individual, sino colectiva y estructural. Cuando hablo de “gestión emocional” me refiero a cómo las mujeres instrumentalizan las emociones, según el contexto, para reafirmar su papel social y religioso. Esto permite darle contenido y sustento a actividades que parecieran estar al margen de la actividad eclesial, pero que se articulan con su práctica religiosa, anclada en los diferentes niveles de acción en los que participan las mujeres metodistas, que van desde la iglesia local hasta las actividades a nivel conferencial y distrital, como veremos más adelante.

La gestión de las emociones se vuelve un mecanismo de acción que no solamente compete al ámbito individual y privado, sino que se relaciona con otros espacios, con el grupo y la comunidad, involucrando y relacionando a todos los actores y escenarios posibles. Por lo tanto, la emoción debe ser analizada desde un nivel intersubjetivo (Cornejo, 2016). “La emoción es a la vez interpretación, expresión, significación, relación, regulación de un intercambio; se modifica de acuerdo con el público, el contexto, se diferencia en su intensidad e incluso en sus manifestaciones de acuerdo a la singularidad de cada persona” (Le Breton, 2013: 77). Si bien la emoción tiene una dimensión individual, está “culturalmente pautada” (Flores, 2010); la experiencia colectiva y las relaciones que las y los sujetos establecen configuran las “formas del sentir” (Flores, 2010). Como señala Le Breton, “para que una emoción sea sentida, percibida y expresada por el individuo, debe pertenecer a una u otra forma del repertorio cultural del grupo al que pertenece” (2013: 73).

De ahí que la emoción no sólo se refiera a un estado emocional que se origina en el interior, sino a la suma de las experiencias de vida, socialización y manejos del afecto que son aprendidos en un determinado contexto (Le Breton, 2013). Dicho de otro modo, “lo que conocemos como emociones son los sitios donde lo social se inserta significativamente —con intensidad sensorial variable— en la realidad viviente, cognitiva y perceptiva, es decir, en la unidad psicofísica de los sujetos sociales” (Bourdin, 2016: 68). La emoción tiene que ver con la construcción de relaciones sociales, la manera en la que se tejen redes, comunidades y alianzas. En este sentido, “hablar de emociones es hablar de la sociedad, y más particularmente de poder y política” (Surrallés, 1998: 295).

Las emociones son “relaciones sociales —fusionadas con significados culturales—, procesos, más que ‘estados’, que se conducen no de un modo ‘natural’, sino mediante pautas y convenciones socioculturales cambiantes en tiempo y espacio” (Flores, 2010: 12). Al poner atención en las emociones como construcciones sociales, podemos romper con las dicotomías que establecen diferencias tajantes entre razón/emoción, cuerpo/mente, sentir/pensar, y posicionarnos desde una perspectiva integral que reconozca la relación e interacción entre los procesos cognitivos y corporales, como plantean algunos autores/as (Besserer, 2014; Cornejo, 2016; Illouz, 2010; Lutz y White, 1986; Rodríguez, 2008; Zimbalist, 1984; Surrallés, 1998, entre otros/as).

Cornejo señala que una vez que se reconoce la dimensión social de las emociones, “es importante pasar al (re)conocimiento de la potencialidad política y politizante de las emociones como categorías de análisis” (Cornejo, 2016: 97). Federico Besserer utiliza el término *regímenes de sentimientos* para analizar “cómo es que los sentimientos son un producto de los procesos políticos y económicos” (Besserer, 2014: 60); para este autor, los regímenes de sentimientos están asociados a tres elementos que los definen:

- a) Están vinculados circularmente a los sistemas de poder (ya sea en el plano de la sociedad, de la política o de la economía). Los

- sentimientos acompañan o producen al poder, a la vez que, los sentimientos son producto del poder;
- b) los afectos se producen, se distribuyen y se consumen; en este proceso la población se los apropia o le son impuestos;
  - c) es posible conocer los mecanismos o tecnologías que regulan, norman y normalizan dichos afectos. Son rituales, leyes y códigos que pueden registrarse etnográficamente y que se expresan en máximas como “amarás a tu prójimo como a ti mismo” (Besserer, 2014: 60).

El planteamiento de Besserer (2014) es útil para identificar las formas y espacios donde las mujeres aprehenden, transmiten, manejan y regulan las emociones con el propósito de conseguir algún fin como, por ejemplo, tomar decisiones con autonomía dentro de su congregación. De ahí que las emociones remiten a la acción y tienen un objeto intencional (Rodríguez, 2008). Besserer hace una distinción entre emociones, afectos y sentimientos. Señala que las emociones están relacionadas al movimiento de las y los sujetos; para definir las, propone una “ortografía que enfatice que se trata de movilización, en este sentido son *e-mociones* [...] un poder productivo, político, que nos hace responder con agencia [...] Las e-mociones están relacionadas con los afectos” (2014: 62). Para este autor, los afectos impactan en la manera en la que las y los sujetos viven su vida cotidiana, es decir, es en el plano de la experiencia donde tienen impacto, pues forman parte de la dimensión intersubjetiva, y es en esa dimensión donde las y los sujetos *afectan* y son *afectados* (Besserer, 2014: 61).

En este sentido, “la producción y transmisión de afecto conecta las distintas instancias de la vida, los diversos sujetos, la relación entre sujeto y acción, entre cuerpo y no cuerpo, entre evento y sujeto” (Moraña, 2012: 318). En consecuencia, “a través del afectar y del ser afectado, el sujeto participa de una dinámica de interpelación que, lejos de ser mecánica o deliberada, se abre imprevisiblemente a la creatividad de la resistencia y el cambio [...] desarrollando formas de agencia” (Moraña, 2012: 326). Por último, Besserer señala que los sentimientos se encuen-

tran “en el plano de lo no dicho [...] Se refiere a una manera en que percibimos el mundo, lo ordenamos, nos percibimos a nosotros mismos en él, y que nos ayuda a reaccionar de manera intuitiva y premonitoria” (2014: 63); es la manera en que se le da sentido a la experiencia.

Si bien las definiciones que nos plantea este autor son importantes para establecer ciertos límites en las categorías, considero que ninguna está aislada de la otra; emociones, sentimientos y afectos son un conjunto de herramientas que nos permiten comprender el accionar de las mujeres metodistas, el funcionamiento de las distintas instancias en el interior de la iglesia y las relaciones de poder, poniendo como centro las subjetividades de quienes forman parte de este trabajo.

## CAPÍTULO II

# La apropiación del espacio sagrado

### INTRODUCCIÓN

**L**a participación femenil en la religión cristiana ha tenido varios matices a lo largo de la historia. Se hallan huellas de la participación y liderazgo de mujeres en varias agrupaciones religiosas no católicas desde el siglo XIII en adelante (Morant, 2005). Alvarado (2009) menciona que

la actividad femenina en las diferentes sociedades misioneras protestantes fue fundamental para llevar adelante sus proyectos. Las diaconisas existieron en el cristianismo primitivo, sin embargo, su figura desapareció, ya que el Concilio de Orange (441 d. C.) decidió prohibir su cargo. El ministerio de las diaconisas resurgió en las iglesias protestantes dentro de un movimiento conocido como ‘evangelismo social’, el cual respondía a las necesidades de amplios sectores de la población en los países en proceso de industrialización (Alvarado, 2009: 7).

La Reforma<sup>1</sup> protestante, provocó una revolución dentro de la Iglesia Católica, pero también en lo político y lo social, dando paso a una serie de cambios que definirían una nueva composición religiosa que ampliaba el camino para la incorporación y el reconocimiento de las mujeres en los ministerios y en la vida pública. Esto sentó un precedente para que, durante el siglo XIX, junto al movimiento feminista, algunas iglesias protestantes, como la Iglesia Metodista, lucharan por la inclusión y una mayor igualdad dentro de sus comunidades religiosas. Como señala Patiño (2015):

Hablar de reformas religiosas no solamente es hablar de periodos históricos, la misma palabra reforma, alude a un cambio profundo. Hablar de reformas religiosas es hablar de cambios significativos en la construcción de identidades en las mujeres que han recibido a Cristo. Un cambio de mentalidad, de acciones. Caminos recorridos y retos por enfrentar (Patiño, 2016, s/p).

Vale la pena resaltar que, independientemente de las discusiones y reticencia que aún existe en algunas iglesias hacia el ministerio femenino, la participación de las mujeres ha sido constante. Por ello, el propósito de esta sección es echar un vistazo hacia atrás para comprender cómo se ha constituido el carácter y los principios de igualdad que algunas iglesias protestantes comparten y que han sido determinantes en la consolidación de la participación femenina o, al menos, en la discusión y lucha por su inclusión en la jerarquía eclesial. Para dar orden al primer apartado de este capítulo, tomaré como referencia el texto de Isabel Gómez (2017), “Comunidades de la Reforma pioneras en la concesión de ministerios a las mujeres: La Tradición común”. Describiré algunas agrupaciones religiosas, tales como los cátaros, las beguinas, la iglesia de

<sup>1</sup> Si bien los inicios de la Reforma datan del siglo XVI con Martín Lutero en Alemania, hubo varias congregaciones alrededor de Europa que, desde antes, comenzaron a cuestionar la forma de proceder de la Iglesia Católica; por ello, en este apartado describiré algunas agrupaciones que tienen sus orígenes en los siglos previos al cisma.

Moravia, los cuáqueros y los *shakers*, en las que ha habido una participación activa de las mujeres, con el fin de visibilizar la presencia femenina a lo largo de la historia del protestantismo.

Posteriormente, me centraré en la Iglesia Metodista, su vínculo con el movimiento feminista durante el siglo XIX, su llegada a México y su legado en el país, para describir cómo los postulados de la Iglesia y la socialización dentro de ésta han influido en la participación de las mujeres metodistas en León y en su posicionamiento político, social y religioso, lo que veremos en los capítulos siguientes. Este capítulo brinda elementos de análisis para comprender cómo la dimensión histórica-estructural incide en las prácticas religiosas actuales, lo que abona a la reflexión de los datos etnográficos donde se muestran las diversas formas de participación femenil. Parafraseando a Joan Scott, se trata de establecer un vínculo entre la historia pasada y la práctica actual (Scott, 1996).

La información aquí presentada permite contextualizar y comprender la manera en la que las mujeres metodistas han transitado por un largo proceso de reconocimiento, construcción y lucha al interior de su iglesia, y cómo sus *liderazgos en movimiento* son el resultado de dicho proceso, aún inacabado. Hablar de la historia de las mujeres implica no sólo evidenciar el dominio que ha existido sobre ellas, sino las innumerables muestras de emancipación y micro-resistencias (Abu-Lughod, 1990) que han dado un cariz ambivalente a su quehacer religioso, indispensable para el reconocimiento de su presencia y perseverancia.

### *Antecedentes de los liderazgos femeninos protestantes*

La Edad Media ha sido un periodo de la historia en el que se asume el silencio y ocultamiento de las mujeres; sin embargo, algunas historiadoras<sup>2</sup> se han encargado de desmentir estos prejuicios, visibilizando la

<sup>2</sup>Un libro muy interesante que aborda la presencia femenina durante la Edad Media desde diferentes ámbitos es el dirigido por Isabel Morant y coordinado por Querol, Martínez, Pastor y Lavrin: *Historia de las mujeres en España y América Latina. De la prehistoria a la Edad Media*, publicado en 2005.

presencia femenina y su papel social, cultural, político y religioso (Díaz, 2014). En este sentido, el papel de las mujeres cátaras fue pionero en el contexto social de su época.

Entre los siglos XII y XIII surgió en Francia una comunidad religiosa conocida como los cátaros<sup>3</sup> o *albigenses*. Se consideraba que su origen se encontraba en el maniqueísmo<sup>4</sup> del siglo IV y el gnosticismo<sup>5</sup> cristiano (Díaz, 2014). También hubo una fuerte presencia en Cataluña e Italia (Rivera, 2005).

Rechazaban las prácticas religiosas supersticiosas, la jerarquía de la Iglesia, los sacramentos de la Iglesia de Roma [en especial, el matrimonio], reivindicando el ideal de la vida apostólica, piedad, ascetismo, aceptando la autoridad del Nuevo Testamento y negando la naturaleza humana de Cristo en beneficio de su única naturaleza divina (Rivera, 2005: 10).

Los cátaros se organizaban en obispados constituidos por hombres y mujeres, aunque vivían de forma separada. Díaz (2014) refiere que, a pesar de que la actividad de las mujeres era más sedentaria que la de los hombres, las comunidades, conventos o castillos que ellas administraban representaron una fuerza para esta religión, ya que desarrollaron un gusto intelectual, económico, de moda y un fuerte anticlericalismo,

<sup>3</sup>Díaz (2014) señala que el término cátaro —del griego *Katharos*, que significa “puro”— fue utilizado por la Iglesia Católica de manera peyorativa. También les denominaban los “usurpadores de la iglesia”. Sin embargo, “tanto los cátaros como los seguidores de los mismos llamaban a su iglesia como *Gleisa de Dio*, *Sancta Gleisa*, y de forma más inusual como Iglesia de los Amigos de Dios, Iglesia de los Buenos Cristianos, Iglesia de los Amigos del Bien o Iglesia de los Bons Homes”, y dependiendo del lugar se les nombraba de diferentes maneras: “en Oriente se conocían como *bogomilos*; en Italia por *patarinos*; en Flandes por *pifles*; en Francia, por *arrianos*, *texerants*, *poplicans*, *bugres*. Y los católicos a menudo los designaban como *maniqueos*” (Díaz, 214: 6).

<sup>4</sup>“Doctrina creada por el persa Manes, basada en la existencia de dos principios eternos, contrarios y absolutos, el bien y el mal” (Díaz, 2014: 9).

<sup>5</sup>“Doctrina religiosa y filosófica creada en los inicios de la Iglesia que pretendía tener un conocimiento de las cosas divinas a través de la intuición, no de la fe o de la razón” (Díaz, 2014).

que influyó y acrecentó las conversiones. Las mujeres cáticas no necesitaban intermediación de ninguna institución religiosa para predicar; su quehacer, a decir de Ruiz, tenía como punto de reunión la calle, el lugar de trabajo o la casa.

Su palabra es la de las sagradas escrituras, pero su ejemplo de acción es la de un camino de perfección que debe llevar a las almas de regreso a su mundo originario tras haber viajado en sucesivos encierros corpóreos cuyo sexo es mero azar [...] El hecho de que la mujer cática participara en los concilios de su iglesia y en los debates que enfrentaron a cáticos y católicos es importante por varias cuestiones. Una de ellas es que elide la mediación masculina, ya que en la palabra hablada no existe el acto reflexivo de la lectura masculina previa, que va a decidir si se trata de un discurso válido o no, que va a decidir su difusión o su condena (Ruiz, 1994: 119).

Su organización era similar a la de la Iglesia católica primitiva, conformada por obispos, diáconos y ancianos (Barreras y Durán, 2012:16; Díaz, 2014; Gómez, 2017), con la excepción de que las mujeres no podían acceder al episcopado, aunque podían recibir y administrar el *consolamentum*, una especie de sacerdocio que las posibilitaba para ordenar a hombres y mujeres y bendecir el pan de la comida ritual (Díaz, 2014: 20; Gómez, 2017; Ruiz, 1994).

Para ellos el *consolamentum* era un poder que Dios había dado a la Iglesia cática para absolver a los arrepentidos. Éste era un bautismo con el cual salvaban su alma y que sólo se otorgaba a los creyentes; por ello, los niños al no “creer”, no eran bautizados hasta una edad más adulta, siendo otro aspecto en el cual chocaban las dos Iglesias (Díaz, 2014: 10).

Si bien la mayoría de las mujeres pertenecían a la aristocracia feudal, los conventos estaban integrados por personas de distintos estratos sociales que trabajaban para afrontar los problemas de hambre, enfermedad e injusticia (Díaz, 2014). Pero, sobre todo, se volvían espacios de pro-

tección para las mujeres, que en su mayoría eran viudas o habían sido repudiadas.

Las guerras feudales contribuyeron a aumentar el número de mujeres que iban a estos conventos, muchas veces porque enviudaban o porque se quedaban sin recursos. Hubo mujeres jóvenes que también formaron parte de ese movimiento al quedarse sin herencia, por enfermedades, entre otros motivos. Mientras, las campesinas y trabajadoras que vivían en pueblos alejados y que se encontraban en situaciones complejas, eran discriminadas, atacadas, prefiriendo formar parte de los conventos cátaros para poder sobrevivir (Díaz, 2014: 28).

Sobre las mujeres cátaras, Ruiz agrega que “se encontraban desde las aspirantes a ser ordenadas a mujeres maltratadas por sus maridos, las que carecían de dote, las que querían vivir independientes de la tutela masculina o, simplemente, *nifias* que acudían para ser alimentadas e instruidas” (1994: 121). En este sentido, el papel de las también conocidas como “las perfectas” y “los perfectos”, por su búsqueda constante de la purificación a través de la ascesis,<sup>6</sup> fue muy importante en la reflexión en torno a la idea de impureza y peligro que se ha atribuido al cuerpo en general y al cuerpo femenino en particular, y que ha adjudicado el carácter privado de la práctica femenina.

¿Qué significa este acceso a lo que se considera territorio masculino? Los perfectos y perfectas han seguido un camino de purificación que ha ido dejando el cuerpo atrás; son lo más cercano a las almas puras que, con la muerte, regresan a su comunidad de origen. Si ya los cátaros ven en los cuerpos particulares un sexo que es puro accidente, en el caso de los perfectos, la diferencia se anula más, si cabe, debido a la perfección de sus almas [y agrega] ¿cómo podemos afirmar que esta voz de mujer elide las mediaciones masculinas si debe su poder a la anulación del cuerpo que la

<sup>6</sup> Conjunto de prácticas que se llevan a cabo para alcanzar la perfección espiritual y moral.

sume en la indiferencia genérica de las almas? La creencia de que el estado de perfecta pone de manifiesto que ha habido un alejamiento del cuerpo va unida a la creencia de que este estado comporta una responsabilidad sobre la acción, el verbo y el pensamiento que no se tiene cuando se es una simple creyente. Esta responsabilidad proviene de la clarividencia en que se halla su estado de conciencia, que se muestra en el dominio de sí y recae sobre el cuerpo y sus potencias. Si pensamos en la imagen que se tiene de la mujer en este periodo veremos que bien pocas se salvan de ser un mero objeto cuyo dominio suele ser diabólico y orientado hacia la perdición de los hombres (Ruiz, 1994: 122).

Esto fue fundamental, puesto que, en la Iglesia de Roma, las concepciones sobre lo femenino, determinadas por el naturalismo, les impedían desempeñar cargos de autoridad, pues lo divino, como ya se dijo, estaba apegado a lo masculino. Lo que se había logrado, en términos de inclusión de las mujeres, se comenzó a desmoronar una vez que el Santo Oficio estigmatizó a las mujeres y validó, a través de la Biblia, su subordinación, empezando las pesquisas contra herejes, brujas y detractoras.

Posiblemente las mujeres estaban en mejor relación con los hombres antes de la Inquisición, ya que los dos sexos rendían homenaje a su religión, iban a escuchar las predicaciones, reuniones, rituales, y fue tras la llegada de la cruzada y posterior Inquisición cuando se formó una atmósfera tensa y amenazadora, momento en el cual las relaciones entre hombres y mujeres que formaban parte del catarismo cambió (Paterson, 1997: 233, citado en Díaz, 2014: 33).

Como señala Gómez, “todo el protagonismo muere por varias razones: la sospecha de la impureza femenina, la adopción del concepto aristotélico de la subordinación de la mujer y la composición de una sociedad que daba prioridad a los varones” (Gómez, 2017: 203). Sin embargo, a pesar de su desaparición, las mujeres cátaras dejaron un precedente en la historia de las mujeres y de la religión. Se dice que algunas de ellas

lucharon junto a sus hermanos y esposos contra el ejército cruzado, escondiéndose y resistiendo en los bosques (Díaz, 2014).

La participación de las cátaras en su comunidad religiosa, el apoyo de su religión para su emancipación —a través de los conventos y su desenvolvimiento intelectual y artístico, así como la mejora económica—, su papel en la administración de los sacramentos, su crítica a la jerarquía católica y su interés por la poesía,<sup>7</sup> era revolucionario para su tiempo, un periodo en el que la misoginia estaba muy extendida (Díaz, 2014).

Otro ejemplo representativo del liderazgo femenino que subsistió varios siglos es el de las beguinas, en Bélgica. Éstas eran mujeres cristianas en comunidades que asistían a los enfermos/as y a los necesitados/as; se asentaban en pequeñas casas, viviendo una vida austera y orando, como propósito de una práctica religiosa apegada a los principios de la Iglesia primitiva. Eran mujeres primordialmente de clase media-baja, aunque también se incorporaron a su comunidad mujeres aristócratas. Debido a sus intercambios verbales y escritos, y principalmente a sus viajes, la forma de vida beguina se extendió por varios países de Europa, teniendo una presencia importante en el sur de España, en Andalucía.

<sup>7</sup> Díaz cuenta que las mujeres cátaras tuvieron una relación cercana con los trovadores e inclusive varias de ellas fueron trovadoras reconocidas en su época. “Se han podido identificar unas 20 mujeres trovadoras o *trobairitz*, que también tuvieron un papel importante, las cuales dejaron unas cincuenta composiciones. Sobre estas mujeres poetas se sabe relativamente poco, sólo unas de ellas han sido estudiadas o traducidas, como son Azalais de Porcairagues, Castelhoza, o Comtessa de Dia. Sobre los estudios de estas mujeres destaca la obra de Angelica Rieger, *Trobairitz*, la de Oscar Schultz, *Die provenzalischen Dichterinnen*, y las obras de Mariri Martinengo, entre otras” (Díaz, 2014: 23). La autora añade que “los trovadores, a inicios del siglo XIII, generaron una poesía de tipo “militante” donde comentaban los hechos de la Cruzada, la actividad de la Inquisición, junto con la desintegración de la civilización occitana. Esas poesías de amor pasaban a ser de tipo político-religiosas, reflejándose en sus poemas la simpatía a esa religión, siendo poetas que incluso formaban parte de la misma. Se creaba así una ‘resistencia occitana’ a través de la poesía” (Díaz, 2014: 26).

En la Edad Media, entre la rigidez de los estamentos religiosos, empezaron a aparecer comunas de estas mujeres que iban por libre, eran democráticas y trabajaban para obtener su propio alimento y hacer labores caritativas. Eran comunidades de mujeres espirituales y laicas, entregadas a Dios, pero independientes de la jerarquía eclesiástica y de los hombres [...] Tuvieron dos siglos de expansión rápida pero las denuncias de herejía las frenaron cuando la Iglesia empezó a ver que atraían donaciones “que les pertenecían”. Se instalaron en todas las grandes ciudades francesas y alemanas, pero la persecución las hizo volver a recogerse en Bélgica, de donde venían. Pagaron por las libertades que habían adquirido, económica, social y religiosa, incluso con la muerte [...] Las acusaban de aturdir a los monjes y de encandilarlos cuando acudían a confesarse a los monasterios vecinos y las trataron como a las únicas mujeres libres de la época: las brujas (Valdés, 2013, s/p).

Rivera (2005) menciona que esta época se distingue por la fe en el amor, una de las formas libres de la vida femenina:

Tanto las beguinas y beatas, como las trovadoras y las cátaras nutrieron las relaciones en las que se reconocieron las mujeres y los hombres que se denominaron *fidelis amoris*, fieles al amor: el amor, no a la jerarquía feudal fundada en una fidelidad muy distinta. Para referirse a su amor, usan la expresión ‘amor de Dios’. Esta expresión no se refiere al Dios padre de la teología escolástica, siendo, sin embargo, difícil precisar su sentido íntimo (Rivera, 2005: 747).

La autora destaca que el amor es una experiencia que está vinculada a la historia y política de las mujeres, más que a la de los hombres. Esto, en cierta medida, generó el ocultamiento de la historia de las mujeres, pues se ha asumido que el amor es un tema propio de la teología (Rivera, 2005). El amor se encontraba ligado a las ideas de orden, libertad, mediación y trascendencia, las cuales son importantes para comprender la historia de las beguinas y cátaras, puesto que ellas entendieron y cre-

yeron en “el amor como principio que ordena las relaciones humanas y, también, como mediador de la trascendencia” (Rivera, 2005: 749).

Para estas comunidades de mujeres, el amor era entendido como algo divino que se encarnaba en una criatura humana y que no estaba peleado con la sexualidad. Por ello, todas las personas eran capaces de manifestarlo y experimentarlo en cuerpo y espíritu, “es decir, no dejaron a Dios para la teología, sino que lo incorporaron a su vida corriente, a sus prácticas de relación con el mundo” (Rivera, 2005: 749). Esto, sin duda, incomodó a la jerarquía eclesial, hasta entonces dueña y administradora de los afectos, representados en la figura masculina. La Iglesia Católica persiguió a las beguinas desde el siglo XIV e intentó controlarlas incorporándolas a la vida monástica reglada durante el siglo XV, pero no tuvo mucho éxito (Rivera, 2005).

A decir de Rivera, su concepción sobre el amor abrió las puertas a una vida donde la experiencia corporal, espiritual, económica y política femenina estaba marcada por la autonomía. Es necesario puntualizar cómo el amor, sentimiento utilizado para el control femenino —ya que se ha vinculado a la idea de sacrificio—, en el caso de las beguinas funcionó como discurso reivindicativo y liberador.

Las beguinas querían ser espirituales, pero no religiosas, querían vivir entre mujeres, pero no ser monjas ni canonesas, querían rezar y trabajar, pero no en el monasterio, querían ser fieles a sí mismas, pero sin votos, querían ser cristianas, pero no en la Iglesia constituida ni, tampoco, en la herejía, querían experimentar su corporeidad, pero sin ser canonizadas ni demonizadas. Para hacer viable en su mundo ese deseo personal, inventaron la forma de vida beguina, una forma de vida exquisitamente política, que supo situarse más allá de la ley, no en contra de ella (Rivera, 2005: 752).

Las beguinas lograron establecer una forma de vida religiosa independiente y autónoma con respecto a la jerarquía eclesial, un espacio que resultaba transgresor, pues cuestionaba el espacio social y eclesial patriarcal. Lograron sobrevivir hasta nuestros días, dejando una huella

fuerte y marcando un cambio en la forma de practicar la religión y posicionarse frente a una sociedad que limita el accionar de las mujeres.

Por otro lado, una de las comunidades protestantes más antiguas fue la Iglesia de Moravia, fundada en Bohemia, República Checa, por el reformador Jan Hus en el siglo xv (Gómez, 2017). Fue conocida también como la Congregación de los Hermanos husitas o moravos. Los moravos fueron los primeros predicadores protestantes que enviaron a hombres y mujeres a establecer misiones fuera de Europa (Patiño, 2016). La época de su surgimiento fue una época de crisis, cambios sociales y económicos; “desde la óptica religiosa, los siglos xiv y xv aparecen como tiempos de inseguridad, de malestar profundo y de decadencia religiosa” (Mitre, 2001: 37-38). Liderados por Jan Hus —quemado en la hoguera alrededor de 1415—, los husitas cuestionaban las prácticas de la Iglesia Católica y el incumplimiento de los mandatos divinos representado en la acumulación de poder y propiedades a costa de las y los fieles. Por ello, luchaban por reformar a la Iglesia y regresar a la Iglesia primitiva y a la libre predicación de Dios.

Sin embargo, estos principios no eran compartidos por el clero y la monarquía, por lo que checos y alemanes entraron en cruentas batallas. Sufrieron persecuciones y ejecuciones por parte del imperio de Austria, lo que los obligó a huir y esconderse para practicar su religión (Gómez, 2017). Un siglo más tarde, se establecieron en Berthelsdorf, Alemania, donde el propietario de las tierras, el conde Zinzerdorf, lideró a la comunidad. Según Gómez,

esta comunidad tendía al igualitarismo y la fraternidad entre todos sus miembros, unas ideas que llevaron a la práctica impartiendo a los dos sexos los mismos ministerios [...] en la temprana fecha de 1745, permitieron que las mujeres fueran diáconos y sacerdotes, pero no obispos y 15 años más tarde, sus anales contabilizaban 202 diaconisas y 14 presbíteras (2017: 207).

Estas formas de proceder provocaban malestar en algunas otras congregaciones protestantes, así como en la Iglesia Católica, que no es-

taba de acuerdo con que las mujeres desempeñaran cargos eclesiales. Mitre (2001) menciona que esta presencia femenina fue combatida por una parte de la sociedad y la Iglesia y, por otro lado, utilizada por algunos correligionarios, pues “una vez superado el cisma, se les invitaría a hacerse a un lado y a devolver a la gente docta [es decir, los varones] una autoridad que, se suponía, habían ostentado de forma provisional” (Mitre, 2001: 44). A pesar de la convicción del conde y de su lucha, junto a su comunidad, por mantener el carácter igualitario entre sus miembros, después de su muerte, la Iglesia de Moravia se debilitó, pero “su influencia perduró, renovada, en los Estados Unidos y en otros reformadores como los hermanos Wesley, fundadores del metodismo” (Gómez, 2017: 208).

Otra agrupación en la que la participación femenina tuvo (tiene) un lugar preponderante es la de los cuáqueros, también conocida como Sociedad Religiosa de los Amigos, constituida en Inglaterra a mediados del siglo XVII. George Fox fue uno de los líderes más destacados de esta corriente religiosa; a través de una visión en la que recibió un mensaje de Dios, postuló el fin del sacerdocio, ya que, según su creencia, Dios se encontraba en cada uno.

En cuestión de unos pocos años, Fox ya estaba predicando frente a grandes multitudes, y provocando la persecución de las autoridades, que se sentían amenazadas por su postura contra el sacerdocio. En las décadas subsecuentes, sus fieles escaparon de la persecución emigrando a las colonias americanas, donde la fe se extendió y sentó raíces que perduran, con exponentes como William Penn, quien fundó Pensilvania en 1681, y los presidentes Richard Nixon y Herbert Hoover (Redacción BBC, 2015, s/p).

El principio que promulgaba Fox permitió a las mujeres predicar, profetizar y tener tareas de gobierno. Gómez señala que “en los Estados Unidos, sus anales demuestran que entre los 87 ministros ordenados que fueron a misionar, entre 1656 y 1700, el 33% eran mujeres, y en ese número no se cuenta las que viajaban con sus maridos [...] En Fila-

delfia, en 1954, se abrió el primer colegio para niñas, donde aprendían religión, francés, aritmética y los clásicos” (Gómez, 2017: 211).

La primera ministra ordenada en esta comunidad religiosa fue Elizabeth Hooton (1600-1672). Otra cuáquera prominente fue Margaret Fell (1614-1702), conocida como “la nodriza de los cuáqueros”; fue una de sus principales predicadoras y tuvo que afrontar varias veces la cárcel por pronunciarse a favor de que las mujeres predicaran; sustentando su postura por medio de la Biblia (Gómez, 2017), escribió un libro titulado *Women speaking justified* en 1666. Vista por algunos como una de las pioneras feministas,<sup>8</sup> inspiró la escritura de varias mujeres. “En general, las escrituras de las mujeres cuáqueras sentaron un precedente importante para las actividades editoriales de las mujeres en el siglo xvii, tanto sobre temas religiosos como no religiosos<sup>9</sup> (Broad, 2016, s/p).

No obstante, Broad afirma que “a pesar de sus creencias antiautoritarias, Fell no era una defensora de la resistencia activa a la autoridad política. Ella fue, de hecho, una de las primeras escritoras en articular la filosofía cuáquera de la paz y la no resistencia” (Broad, 2016, s/p).<sup>10</sup> Además de su participación dentro de su iglesia, “las mujeres se unieron también a los movimientos nacionales y a la disidencia religiosa. Las reuniones para rezar de las cuáqueras, en Estados Unidos y Gran Bretaña, y las obras filantrópicas del *revival* en Suiza y en Holanda durante los años 1830-1840, permitieron a las mujeres de la clase media huir de su rol tradicional” (Rodríguez, 2008:1157). A decir de Gómez, al día de hoy, ésta es una agrupación religiosa muy extendida en Estados Unidos, que cuenta con aproximadamente 115 mil fieles en dicho país, y alrededor de 200 mil esparcidos por todo el mundo (2017: 211).

Su postura a favor del fin de la esclavitud, de los derechos de los negros y del sexo femenino, les valió ser acusados de haber abandonado sus creen-

<sup>8</sup>Según Broad (2016), esto fue cuestionado por varios estudiosos/as, pues consideraban que la posibilidad de hablar en público se limitaba en la medida en que “son portavoces de cristo”.

<sup>9</sup>Traducción propia.

<sup>10</sup>Traducción propia.

cias religiosas [...] No nos puede extrañar que, con estos orígenes, las mujeres cuáqueras fueran pioneras en la defensa del voto femenino y en las sucesivas reformas de la sociedad norteamericana en pos de la igualdad entre hombres y mujeres (Gómez, 2017: 212).

Durante el siglo xvii aparece en Inglaterra otro referente de liderazgo femenino. Mother Ann Lee, fundadora de la Iglesia de la Segunda Aparición de Cristo o los *shakers*. Ann Lee “abogaba por alejarse del mundo, la confesión pública, el celibato, la equidad de género y la sacralidad del trabajo” (Little, 1992: 195). Su obra dio comienzo a través de una visión en la que se le comunica la reencarnación de Cristo en una mujer; desde ese momento se autodenominó “Ann, la palabra” o “madre Ann” (Gómez, 2017). A raíz de la persecución y deslegitimación por parte de la Iglesia Anglicana, que la catalogaba de ignorante y atemorizaba a sus seguidores, partió hacia Estados Unidos en 1774.

Su llegada a América coincidió con la guerra contra Inglaterra, un momento de efervescencia religiosa, pues las personas pensaban en la muerte, temían el juicio final y la condena por sus pecados. Fueron predicadores itinerantes y cientos de americanos los que se sintieron atraídos por sus creencias, en las que el espíritu de Cristo se manifestaba a través de la madre Ann (Gómez, 2017: 212-113).

Después de su muerte en 1784, se comenzó con la consolidación de las comunidades de *shakers*. A cargo de James Whittaker y Lucy Wright, y mediante la idea de disciplina y una doctrina que permitiera la cohesión de los miembros, lograron hacer crecer su número de fieles y formaron “19 comunidades dispersas desde Maine hasta Kentucky, con una membresía de 600 000 alrededor de 1950” (Little, 1992 y 1996).<sup>11</sup> Cada comunidad realizaba diversas tareas, su actividad económica era primordialmente agrícola y se regían por la idea del trabajo y la propiedad colectiva. Su jerarquía eclesial estaba representada por hombres

<sup>11</sup> Traducción personal.

y mujeres, diáconos y diáconas, ancianos y ancianas, administradores y administradoras. No obstante, fue a Joseph Meacham al que se le reconoció la formalización de las enseñanzas sobre género, familia, trabajo y las relaciones de propiedad que la “madre Ann” inculcaba a sus seguidores.

Según Little, “los *shakers* profesaban la equidad de género en sus comunidades, transformando la jerarquía masculina de la familia tradicional por un sistema de doble liderazgo, masculino/femenino en asuntos temporales y espirituales” (Little, 1996: 196-197). Sin embargo, a decir de la autora, algunas interpretaciones señalan que este liderazgo dual solamente llevaba a una división sexual del trabajo en el que las mujeres estaban destinadas a realizar labores que tenían un vínculo con lo doméstico, mientras que los varones podían desempeñar actividades fuera de la comunidad.

Como vemos, los límites entre el discurso y la acción se han difuminado y, otras veces, fortalecido, según el contexto desde el cual surgen las interpretaciones bíblicas y el ejercicio religioso. La participación de las mujeres a lo largo de la historia ha sido constante, pero también cambiante; las formas desde las que esta participación ha sido desarrollada son diversas y obedecen a distintos intereses, tanto políticos como religiosos.

### *La Iglesia Metodista y el papel de las mujeres*

Los inicios del metodismo se remontan a mediados del siglo XVIII en Inglaterra. Una época difícil para los sectores que no ostentaban ningún tipo de propiedad sobre la tierra. Esto provocó una migración del campo a las ciudades en todo Gran Bretaña, trazando los inicios de la sociedad industrializada y de la economía capitalista (Alvarado, 2009). Fue el “siglo de las luces, hubo acontecimientos que marcaron la civilización occidental, como, por ejemplo, la Revolución Francesa o la Independencia de las Trece Colonias norteamericanas” (Alvarado, 2009: 15).

A decir de Alvarado (2009), a pesar de los grandes cambios, políticos, intelectuales y económicos, una gran parte de la población vivía en situaciones marginales, provocadas por las guerras; “este amplio sector de la población que trataba de adaptarse a las nuevas condiciones que el contexto imponía, era despreciado por el resto de la sociedad, y ni siquiera la iglesia oficial (la anglicana) tenía lugar para ellos” (Alvarado, 2009: 15-16). En este ambiente de cambios y crisis surge la Iglesia Metodista. Weber (2005) señala que el metodismo nació “dentro de la Iglesia Anglicana oficial y en la intención de sus fundadores no aspiraba a ser tanto una nueva Iglesia como una renovación del espíritu ascético dentro de la Iglesia antigua; sólo más tarde, y sobre todo al pasar a América se separó de la Iglesia Anglicana” (Weber, 2005: 115).

Los iniciadores del metodismo fueron el matrimonio Wesley, Samuel y Susana, quienes crecieron y fueron educados en familias anglicanas. Tuvieron 19 hijos, de los cuales solamente nueve sobrevivieron. La crianza de los hijos e hijas recayó en Susana Wesley, quien los formó dentro de la fe cristiana, poniendo énfasis en la educación bajo la premisa del orden, la disciplina y la oración. Era una mujer interesada en los estudios, sabía latín, griego y francés (Gómez, 2017). Durante el tiempo que Samuel Wesley estuvo preso por deudas, Susana “consiguió montar en su hogar una escuela para sus hijos e hijas y, como sus vecinos no tenían pastor, organizó, también en su casa, unas reuniones en las que leía sermones, rezaba y conversaba con sus rústicos paisanos” (Gómez, 2017: 214).

Se les enseñaba el respeto a la propiedad privada, incluso de las cosas más íntimas, la obligación de cumplir las promesas, aborrecer la mentira, etc. Susana pensaba que, así como las personas dedican momentos para las actividades cotidianas, tenían que dedicarle tiempo a Dios y ser metódicos en todo: le comunicó a sus hijos la piedad ardiente, práctica y organizadora, y esto animaría toda su vida a John (Leonard, 1967, citado en Alvarado, 2009: 18).

Se puede decir que Susana estableció los puntos centrales de la doctrina metodista y, a través de la crianza de sus hijos e hijas, fue forjando los pilares de la iglesia.

Los metodistas son trinitarios, creen que Dios se ha revelado en el Padre, en el Hijo y en el Espíritu Santo. Creen en la universalidad de la Gracia y la Justificación sólo por la fe, es decir, en el perdón de Dios a través del sacrificio de Jesús; en el Testimonio del Espíritu Santo y en la Santidad o Perfección Cristiana. Realizan el bautismo por inmersión y la comunión.<sup>12</sup> Alvarado menciona:

Susana Wesley caía en un perfeccionamiento. La doctrina luterana apuntaba al pecado absoluto, original, metafísico, subyacente a toda la actividad humana, mientras que el metodismo piensa ante todo en los pecados conscientes, de los cuales la experiencia demuestra que podemos librarlos. Además de esbozar esta característica metodista, la Sra. Wesley manifestó un anticalvinismo decidido, el cual inspiró a su hijo contra la tesis de la predestinación (Calvino<sup>13</sup> cree en la Predestinación del hombre: sólo unos serán salvos) (Alvarado, 2009:19).

John Wesley fue el décimo tercer hijo del matrimonio Wesley y fundador de la Iglesia Metodista. Junto con su hermano Charles —quien escribió

<sup>12</sup> Página de la Iglesia Metodista de México A.R. [www.iglesia-metodista.org.mx](http://www.iglesia-metodista.org.mx)

<sup>13</sup> Calvino, teólogo francés (1509-1564), fue considerado uno de los principales personajes de la Reforma protestante, cuyos postulados sobre la soberanía de Dios provocaron innumerables discusiones entre distintas corrientes religiosas reformistas. Para la tesis calvinista, en palabras de Weber, “toda criatura está separada de Dios por un abismo insondable, y ante Él, todos merecemos muerte eterna, salvo decisión propia en contrario, con el fin de hacer honra a su propia majestad. Lo único que sabemos es que una parte de los hombres se salvará y la otra se condenará. Suponer que el mérito o la culpa humanas colaboran en este destino, significaría tanto como pensar que los decretos eternos y absolutamente libres de Dios podían ser modificados por obra del hombre: lo que es absurdo” (Weber, 2005: 126). En cambio, para Lutero, teólogo alemán (1483- 1546) iniciador de la Reforma, era posible alcanzar la comunión con Dios a través del arrepentimiento “como medio de conservar la sencillez y la humildad indispensable para la remisión de los pecados” (Weber, 2005: 145).

infinidad de himnos—, fueron, después de sus padres, los referentes del metodismo y lo extendieron hasta el continente americano. John Wesley estudió en Oxford; cuando tenía 22 años comenzó su trayectoria como pastor en la Iglesia Anglicana. Tiempo después, cuando su hermano Charles ingresó a la Universidad de Oxford, fundó el Club de Santidad, agrupación de la que John fue líder y en la que realizaban actividades de predicación, comulgaban y realizaban visitas a los enfermos/as y presos/as (Alvarado, 2009; Gómez, 2017).

Para 1745, interesado en las nuevas colonias inglesas, John viajó a Norteamérica como misionero a cargo de uno de los templos. Alvarado (2009) señala que en la embarcación en la que viajaba junto a su hermano, había un grupo de hermanos moravos que llamó su atención y se interesó en conocer su doctrina. La experiencia en Estados Unidos no fue muy grata para los Wesley, sin embargo, encontraron un respaldo en los moravos durante su estancia en ese país, dejando una importante huella en el metodismo que, años más tarde, se notaría por el número de ministros y templos que se conformaron (Alvarado, 2009).

A su regreso a Inglaterra, desencantado de la Iglesia Anglicana, que descuidaba a la población y sus colonias por estar más enfocada en asuntos militares, decidió acercarse a la Iglesia Moravia con el propósito de abrir espacios para ayudar a la población que vivía en situación marginal. Sin embargo, pese a su vínculo con los moravos, John Wesley regresó a Inglaterra y comenzó a predicar en las calles a la par de uno de sus compañeros del Club de Santidad, Whitefield. Así empezó a delinear lo que ahora es la práctica religiosa metodista, que consistía en reuniones de ‘tipo espiritual’ donde se practicaba la confesión pública de los pecados y las experiencias. Al cerrarse las iglesias regulares a gente que no pertenecía a las parroquias y a quienes no recomendaban sus modales, Wesley estableció unos lugares de culto, en Bristol primero y después en Londres. Al mismo tiempo, se crearon escuelas para anal-fabetas y para los niños, así como la fundación del primer dispensario (Alvarado, 2009: 21).

De esta manera, Wesley consolidó la forma de trabajar metodista, una práctica comunitaria centrada en la evangelización y el servicio, mediante actividades de carácter social que tenían como objetivo ayudar a los necesitados/as no sólo a través de la caridad, sino de la educación como herramienta para mejorar la vida de las personas; esto provocó muchas conversiones y el seguimiento de los conversos a través del cuidado de la comunidad y del “testimonio” público. La reunión de clase o *class meeting* se convirtió en una característica del metodismo no sólo en sus inicios, sino que perduró hasta hoy en día, lo que se refleja en la organización y estructura de la iglesia, así como en sus múltiples actividades, lo que será retratado en capítulos posteriores.

Las reuniones-clase parecen “haber sido el primer y probablemente más poderoso factor de nivelación que ayudó a romper el rígido sistema de clases británico, proveyendo movilidad social ascendente. La ‘sesión de clase’ fue un medio de expresión para gente que de otra manera no habría tenido la oportunidad de hablar “(Alvarado, 2009: 23).

Este rasgo permitió la participación tanto de hombres como de mujeres, que podían estar al frente de las reuniones predicando, dando apoyo y asesoría a los demás miembros.

Además de procurar visitas a los enfermos, el metodismo temprano reconocía y entrenaba a hombres y mujeres en el ministerio como líderes de “reuniones de clase”; líderes de bandas —hombres y mujeres—, exhortadores/as y predicadores/as laicos/as —locales e itinerantes—, los/as cuales cumplían funciones pastorales delegadas por los clérigos, resultando en la práctica verdaderos/as asistentes pastorales. También se preparaban mayordomos, diáconos y diaconisas (Alvarado, 2009: 23).

Los metodistas experimentaron diversos ataques por parte de la Iglesia Anglicana. Por esta razón, Wesley decidió formalizar civilmente sus templos para poder llevar a cabo sus predicaciones y sacramentos (Alvarado, 2009). La idea metodista sobre la disciplina no solamente se llevó a cabo en su práctica religiosa, sino en la social y económica, pues impulsaban a las y los feligreses a trabajar guiados por un fuerte sentido de

responsabilidad, lo que provocó la incorporación al trabajo industrial de numerosos trabajadores metodistas.

La intención del metodismo de llegar a los sectores más vulnerables determinó una de sus características: era una religión para y de las masas, en las que el poder de la evangelización era evidente conforme fue creciendo y constituyendo nuevos espacios de consagración. Había una práctica religiosa basada en la experiencia espiritual y social que constituyó la génesis de un movimiento que dio paso a la creación de distintas actividades y agrupaciones filantrópicas que marcarían el resurgimiento de las diaconisas (Alvarado, 2009), pues estas actividades eran primordialmente llevadas a cabo por mujeres.

Estas ideas y formas de organización cruzaron el Atlántico y se comenzaron a establecer templos en Estados Unidos. El éxito de la iglesia obedecía a la herencia que Wesley dejó en ese país durante su primer viaje a América, donde tuvo contacto con cuáqueros y moravos, quienes adquirieron y reprodujeron algunas de sus ideas, sobre todo aquellas contra la esclavitud y el alcoholismo, pues para él, evitar los malos hábitos provocaba que las personas realizaran mejor sus actividades, tuvieran relaciones sociales más sanas y de respeto. Según Alvarado (2009), para 1791, año en que John Wesley murió, la Iglesia Metodista “contaba con 540 predicadores, de los cuales 313 estaban en Gran Bretaña y 227 en Estados Unidos; 134 599 miembros, de los cuales 76 968 estaban en Europa y 57 631 en Estados Unidos” (Alvarado, 2009: 27). La fundación de la primera Iglesia Metodista en Estados Unidos, en 1766, se le atribuye a una mujer irlandesa llamada Bárbara Heck, quien funda la Iglesia Metodista Episcopal en Nueva York.

Para 1850, metodistas y bautistas eran las iglesias más importantes, con un creciente número de adeptos y congregaciones en Estados Unidos. Su éxito se debió en gran parte a que eran agrupaciones conformadas por el pueblo, las clases sociales más bajas; eran “las religiones de los desheredados”, como las llama Alvarado (2009). Preocupadas por la educación, se centraban en la enseñanza —rasgo que sería determinante en el quehacer femenino metodista en México—, procuraban preparar a sus miembros dentro de la fe metodista bajo la idea del trabajo y la

perfección cristiana, además de tener un énfasis en lo emotivo y experiencial.

La Iglesia Metodista era vista como una institución flexible, pues daba cabida a una gran diversidad de miembros. Su interés por impactar en la vida cotidiana de las y los feligreses trajo una participación activa en el cuestionamiento de la situación política y social del contexto en el que vivían. Esto incidió en la creación de agrupaciones como las sociedades de templanza y su posterior vinculación con el movimiento sufragista, aportando nuevos elementos a la práctica religiosa femenil.

La primera de éstas fue la Sociedad Evangélica Americana por la Templanza, creada en 1826, la cual tuvo una influencia muy fuerte entre el gremio de comerciantes y fabricantes, pues gran parte de los obreros consumían bebidas alcohólicas, lo que disminuía las ganancias y la productividad (Alvarado, 2009). La Iglesia Metodista se posicionó contra la ingesta de alcohol y comenzó una intensa campaña, con Biblia en mano, de concientización sobre los efectos contraproducentes de las bebidas embriagantes. La época de mayor auge de las sociedades de templanza fue posterior a la Guerra Civil en Estados Unidos (1861-1865), cuando las mujeres se dieron a la tarea de visitar bares y cantinas para orar y hacer llegar el mensaje de la perfección cristiana, principalmente entre los varones, pues el consumo de alcohol influía en el ejercicio de la violencia intrafamiliar.

Un personaje que fortaleció la Sociedad de Templanza y, a la vez, contribuyó al reconocimiento de las mujeres como personas con poder de decisión, fue Frances Willard, presidenta de la Unión de Templanza de Mujeres Cristianas (en inglés, WCTU Woman's Christian Temperance Union). Morone menciona que la WCTU fue el “primer movimiento femenino masivo en Estados Unidos” (Morone, 2003: 290), las mujeres que conformaban la unión de templanza ratificaban la necesidad del sufragio femenino y del pago equitativo. Esto las vinculó al movimiento sufragista, convirtiéndolas en activistas a favor de los derechos de las mujeres.

Willard consideraba “la necesidad de un partido político que protegiera del alcohol a las mujeres y a sus hogares, pensaba que el géne-

ro femenino debía trabajar para lograr ese objetivo [...] el lugar de las mujeres estaba en la política” (Alvarado, 2010: 59). En 1893, debido a diferencias entre algunos/as de sus miembros que no estaban de acuerdo con que hubiera un vínculo con partidos políticos, la Unión de Templanza de Mujeres Cristianas se fracturó y se convirtió en la Liga Antibares (ASL, en inglés, Anti Saloon League), que habría reducido la lucha de “reforma social”, que durante varios años Willard había liderado, a una lucha únicamente contra el alcoholismo. De esta manera, los avances que se habían logrado en materia de derechos civiles para las mujeres habían dado varios pasos atrás.

A pesar de estos retrocesos, el siglo XIX marcó una nueva etapa en el trabajo eclesial dentro de las iglesias protestantes, en la que las mujeres no sólo participaban de manera más activa demandando igualdad, reconocimiento y derechos dentro de sus iglesias, sino fuera de ellas. Amestoy (2011) señala que en el Segundo Gran Despertar en Estados Unidos (1790-1840) los *revival* produjeron cambios significativos en las experiencias religiosas, así como en la noción de progreso y la idea del crecimiento en la perfección, estimulando iniciativas filantrópicas y oponiéndose a la esclavitud, pero, además, “significaron una apertura del ministerio a los que ‘sentían el llamado’ y nuevos roles para las mujeres protestantes” (Amestoy, 2011: 39). Sin embargo, pese a que históricamente algunas iglesias protestantes han manifestado un interés en cuanto a la educación y la participación de las mujeres, esto no ha impedido que se continúe con una concepción patriarcal sobre el “rol femenino” y es por ello que algunos investigadores señalan que “el rol y las condiciones de las mujeres protestantes han estado históricamente señaladas por la ambivalencia” (Amestoy, 2011: 46).

Según Amestoy, el trabajo misionero representó para las mujeres protestantes la ampliación de su universo de acción. Esta posibilidad de movimiento, hasta entonces, solamente la podían gozar las monjas dentro de la Iglesia Católica, quienes eran enviadas por sus congregaciones (Amestoy, 2012: 66). El trabajo misionero integró a las mujeres como educadoras en el evangelio, así como en otras materias. Lo que les abrió puertas y nuevos espacios de participación. Esto sucedió a la par de los cambios producidos

en Estados Unidos por el creciente progreso y la democratización. Es decir, el avance en cuanto a lo político, social y económico presionó e influyó en algunas instituciones religiosas, a través de los líderes *revivalistas*, a tener más apertura en cuanto a la participación de las y los feligreses.

Fue así como las mujeres cristianas comenzaron a participar en la esfera pública a través de la evangelización, de las predicaciones en el púlpito y de la inclusión por parte de algunas a la esfera política. Frances Wright (1795-1852), escritora, activista y abolicionista, abrió una puerta para las campañas feministas que denunciaban la subordinación y sumisión de las mujeres abogando por su independencia económica, social y cultural (Amestoy, 2011). Al movimiento abolicionista se sumó la lucha por el sufragio y por el reconocimiento de los derechos de las mujeres, y esto impactó en el quehacer religioso protestante. La lucha por la inclusión de las mujeres en el ámbito religioso ha estado permeada por un sinnúmero de fenómenos sociales que no se reducen únicamente a las actividades eclesiales. El movimiento feminista puso sobre la mesa la participación femenina en el espacio público y en la manera en la que eran ejercidos los diversos cargos de autoridad, tanto en lo laboral, en el hogar, así como en las propias iglesias.

Para Nicodemus (2004), el inicio del movimiento moderno feminista dentro de las iglesias cristianas protestantes se marcó a partir de la publicación, en 1952, del libro de Katherine Bliss *El trabajo y el estatus de la mujer en la Iglesia*. Bliss realizó encuestas sobre las actividades y ministerios en los que participaban las mujeres; identificó, que a pesar de que el número de mujeres era mayor en las congregaciones, su participación se limitaba a papeles auxiliares, como la enseñanza en la escuela dominical o las misiones, por lo que el trabajo de Bliss “sirvió como munición para los activistas cristianos en la lucha por los derechos civiles y políticos en 1961” (Nicodemus, 2004: 1), donde las demandas y cuestionamientos se centraban en las diferencias y desigualdades que vivían las mujeres con relación a su sexo, lo que las colocaba en un lugar subordinado y al margen de las actividades de autoridad. Conforme el movimiento feminista secular comenzó a tomar fuerza, en paralelo, las feministas cristianas reforzaron sus demandas.

Ya en 1961 el Consejo Mundial de Iglesias distribuyó un panfleto intitolado *En cuanto a la ordenación de las mujeres*, llamando a las iglesias afiliadas a que hicieran un “re-examen de sus tradiciones y leyes canónicas”. Varias denominaciones comenzaron a aceptar que el cristianismo había incorporado en sus valores una actitud patriarcal dominante de la cultura de sus orígenes. Muchos católicos, metodistas, bautistas, episcopales, presbiterianos, congregacionalistas y luteranos estaban de acuerdo: la mujer en la Iglesia necesitaba liberación. Con esta conclusión en mente, de que la mujer necesitaba de liberación dentro de la Iglesia, se estableció un camino de acción que tenía como meta abrir el ministerio ordenado tanto para la mujer como para el hombre [...] El tema dominante fue la necesidad de que la mujer se definiera a sí misma. Las feministas creían que a las mujeres se debía permitirles hacer todo lo que el hombre puede hacer, de la misma manera y con el mismo reconocimiento que es conferido al hombre. Esto, según ellas creían, constituía la verdadera igualdad (Nicomdemus, 2004: 3).

Es en este contexto en el que surge una nueva concepción de las mujeres cristianas, lideradas por la Iglesia Metodista, la cual tuvo un papel muy importante en la formación de agrupaciones femeniles y la capacitación de misioneras, lo que incluía no solamente una educación basada en la Biblia, sino una educación que les permitiera desenvolverse en otros espacios de la sociedad civil. La Iglesia Metodista ha sido una de las iglesias protestantes que ha encabezado la lucha por construir un carácter más incluyente en el quehacer religioso, aunque esta postura no es compartida por todos los y las feligreses, ni por las autoridades eclesiales.<sup>14</sup>

La inclusión de las mujeres en los ministerios metodistas tiene su origen en el siglo XVIII, época en la que tanto hombres como mujeres

<sup>14</sup>Una de las iglesias en las que la incorporación de las mujeres al ministerio ha formado parte de un largo y acalorado debate es la iglesia presbiteriana; Corpus (2011) señala que “la ordenación de las mujeres atraviesa un problema institucional, pues [...] la iglesia no sólo es carisma, también *poder*” (p. 2).

podían hablar en público, encabezando los cultos; “fue la década de los 60 del siglo XVIII cuando (con aprobación de Wesley), Sarah Crosby (1729-1804) y Mary Bosanquet-Fletcher (1739-1815) habían dado el paso de ‘exhortar’ a predicar el evangelio” (Alvarado, 2009: 34). Se dice que estas predicadoras alentaron a Wesley a reconocer y aceptar la participación femenina en el ministerio; aunque éste había aceptado, algunos/as miembros de la iglesia mostraban su desacuerdo. No obstante, la presión y la convicción por el trabajo evangelizador de las predicadoras provocó que, años más tarde, se consolidara el ministerio femenino, como lo menciona Gómez:

Estos precedentes están en el hecho de que la *United Methodist Church* fuera una de las primeras iglesias reformadas en conceder la ordenación femenina. En 1880 fue ordenada Anna Howard Shaw y en otra denominación metodista, La *United Brethren Church*, Eliza Noswonger, en 1889. A partir de la fusión de estas dos ramas, la Iglesia Metodista americana concedió, en 1956, plenos derechos de ordenación a las mujeres y 21 han sido elevadas al episcopado (Gómez, 2017: 216).

Por su parte, Patiño (2016) señala que:

La iglesia metodista Wesleyana ordenó a su primera mujer en 1863. La iglesia Nazarena y otras de santidad fundadas a finales del siglo XIX, también ordenaron mujeres [...] Para 1929 el instituto Moody ofreció cursos pastorales a las mujeres y A.B. Simpson, fundador de la Alianza Misionera Cristiana —AMC—, incluyó mujeres en todos los niveles de liderazgo (Patiño, 2006, s/p).

La herencia metodista norteamericana llegó a México a través de dos conferencias:<sup>15</sup> la Iglesia Metodista Episcopal del Norte y la del Sur. Sin embargo, fue la Iglesia Episcopal del Sur la que tuvo una fuerte influen-

<sup>15</sup> Esto tiene que ver con una forma de organización basada en la ubicación geográfica.

cia, mediante el trabajo de la Sociedad de Templanza y en el fortalecimiento de instituciones educativas donde las mujeres podían prepararse al igual que los varones y en las que la educación iba desde la elemental hasta la “fundación de centros más especializados, por ejemplo, para formar predicadores (as) o trabajadores (as) del área de la salud” (Alvarado, 2010: 72). Esta característica permeó varios ámbitos sociales y permitió la participación en el espacio público de una buena parte de la población femenil mexicana. La intención de las iglesias protestantes era desbancar a la Iglesia Católica, y así acabar con la ignorancia y la pobreza que, desde su visión, eran responsabilidad del catolicismo, por descuidar a la población y mantenerla en la marginalidad.

## CONCLUSIÓN

Para entender la participación de las mujeres metodistas es necesario conocer la trayectoria histórica de aquellas iglesias o congregaciones que se vinculan a la historia de la iglesia a la que pertenecen. Dicha trayectoria ha influido en la forma organizativa y participativa femenil. Las distintas agrupaciones femeniles —cátaras, beguinas, la iglesia de Moravia, los cuáqueros y *shakers*— referidas en este capítulo han desarrollado liderazgos desde diferentes escenarios y niveles participativos, que van desde cargos oficiales, como el caso de las diaconisas o predicadoras, a la decisión de permanecer fuera de la jerarquía eclesial como una forma de manifestación en contra de la lógica patriarcal, como en el caso de las beguinas.

Esto nos muestra un mosaico de posibilidades en las que se percibe un liderazgo ambivalente, pues está mediado por una serie de situaciones, preceptos e intereses que trascienden el aspecto religioso-espiritual y lo convierten en un asunto en el que “lo personal es político”. Esto posiciona a las mujeres como un agente colectivo en la lucha por una mayor equidad de género, reconociendo su situación como un proceso histórico y social, marcando pautas para transformarla. Este lema —“lo personal es político”— fue el eslogan del feminismo de los años

setenta, y nos permite romper en cierta medida con la dicotomía entre lo público y lo privado. Es preciso entender que las experiencias y problemáticas que suceden en la vida cotidiana —en el hogar, en la familia y en la sexualidad— obedecen a una estructura más amplia y que, por lo tanto, no pueden desvincularse, es decir, la opresión que se vive en la vida personal es un reflejo del sistema que permite tal opresión.

La participación femenil dentro de las congregaciones religiosas ha dado pie a una serie de interpretaciones que, en su mayoría, colocan a las mujeres en un lugar subordinado por no poder ocupar los cargos más altos dentro de la jerarquía. Sin embargo, es necesario reflexionar en torno a la vasta gama de formas de participación y liderazgo, y analizar cómo las mujeres construyen nuevos espacios de acción, resignificando su posición doméstica y social. Hay aspectos que forman parte de la participación femenil y que, en cierta medida, han influido en el avance en cuanto a los ministerios femeniles y al reconocimiento de las múltiples formas de participación. Por un lado, hay un fuerte sentido de comunidad, la organización grupal posibilita fortalecer las demandas, así como la hermenéutica bíblica, que ha dado paso a cambios y reacomodos dentro de las iglesias; por el otro, está la reflexión crítica a través de la vinculación con movimientos sociales y políticos como el feminismo.

El hincapié que la Iglesia Metodista ha puesto en la educación abrió la puerta a un universo más amplio de participación para las mujeres. Esto, si bien para algunos investigadores e investigadoras ha representado la reproducción de los papeles atribuidos culturalmente a las mujeres, en palabras de Zimbalist, también nos sugiere que dichas “concepciones muy simbólicas y sociales, que sirven para relegar a las mujeres y limitar sus actividades, pueden ser usadas por éstas como base para la solidaridad y consideración femenina” (Zimbalist, 1979: 175).

De modo que “las mujeres obtienen poder y un sentido de importancia en cuanto son capaces de trascender los límites domésticos, ya sea introduciéndose en el mundo de los hombres o creando una sociedad entre ellas” (Zimbalist, 1979: 177). En el caso del metodismo, la participación femenil ha sido fundamental para trascender tales límites;

ha formado parte de un proceso en el que las situaciones coyunturales, la crítica hacia el catolicismo y el reconocimiento de sectores vulnerables (negros, mujeres, adictos) trazó su postura política y religiosa. Esta postura se ha extendido hasta el día de hoy, con matices propios del contexto en el que se inscribe la práctica metodista, en este caso, León.

En el apartado siguiente, hablaré sobre la presencia del protestantismo en México, desde el contexto guanajuatense, para conocer la composición de la población del estado, específicamente de la población leonesa, y así, posteriormente, describir el contexto actual político, religioso y social sobre el que se inscribe el tema que me interesa desarrollar. Para tal labor, retomaré mi trabajo previo, *El papel de las mujeres en la Luz del Mundo en León, Guanajuato*. A través de este recorrido histórico, describiré la aparición de algunas agrupaciones no católicas en Guanajuato y cómo su establecimiento y posterior desarrollo ha estado marcado por los cambios sociales y políticos de la entidad.

*Entre indios, criollos, mestizos y cristeros. Breve recorrido histórico por el protestantismo en Guanajuato*

En Guanajuato han convergido diversos grupos étnicos, sociales, políticos y religiosos que nos muestran un estado con rasgos culturales heterogéneos, lo que se vuelve imprescindible retratar, pues identificar los cambios y matices de la sociedad guanajuatense —más allá de colocarla en la etiqueta de la homogeneidad, principalmente religiosa— posibilita comprender los elementos que se interceptan y le dan una característica particular a la práctica religiosa protestante en León.

Antes de la conquista, Guanajuato fue habitado por otomíes, pames, cuachichiles, guamares y chichimecas, quienes se encontraban dispersos por todo el territorio. “En el transcurso de la Colonia, fue un territorio poblado mayoritariamente por migrantes indígenas, mestizos, criollos y españoles” (Valencia, 1998: 17) En términos generales, se puede dividir la geografía del estado de Guanajuato en tres partes: norte, Bajío y sur (Nieto, 1988: 94).

El complejo colonial de El Bajío inició su formación en el siglo XVI, cuando el territorio actual del estado de Guanajuato era parte de la frontera norte de la Nueva España [...] Los primeros asentamientos no indígenas en el estado datan de 1526. El descubrimiento de las minas de Zacatecas en 1546 y la necesidad de conectarlas con la ciudad de México auspició el establecimiento y fundación de varias poblaciones. Además, el hallazgo de las riquezas mineras de Guanajuato, en 1552, y la creciente prosperidad de los reales estimuló la construcción de caminos nuevos, multiplicó el tránsito de los carros con plata y otras mercancías, y suscitó los ataques de tribus merodeadoras. Los caminos y poblados no fueron los únicos resultados importantes de la explotación de las ricas minas de Guanajuato. Durante los siglos XVI, XVII, y XVIII se dio un complejo proceso de creación y desarrollo de actividades complementarias, como la agricultura de cereales [...] Desde entonces, las áreas de El Bajío se especializaron: el centro, en la explotación minera; el sur, en la producción agrícola; y el norte, en las explotaciones agroganaderas y la incipiente industria textil (Valencia, 1998: 17).

Giménez (1988) menciona que durante la época precolombina el “reino” de los Tarascos dominaba la parte sur del río Lerma y un poco más al norte, en los límites de lo que actualmente son los linderos de Guanajuato con San Luis Potosí (Giménez, 1988: 23). Este grupo, al someterse a los españoles, no pudo evitar la invasión de los nómadas, aunque Giménez señala que es “probable que aún antes de la conquista, los pueblos sedentarios que hayan vivido al norte del río Lerma debieron tener el amago constante de los llamados ‘chichimecas’. Los chichimecas eran conocidos por ser aguerridos, un grupo invasor y feroz. Los tarascos los conocían como *Téochichimecas*, es decir, ‘chichimecas auténticos’” (Giménez, 1988: 24). El autor señala que “Sahagún aplicaba el nombre de ‘chichimecas’ a tres grupos de pueblos”: los otomíes; los *tamime* (= flechadores), “que parecen identificarse con aquellos pames que estaban entremetidos dentro de la zona otomí y que iban siendo lentamente

aculturados a un nivel superior; y por último, los *teochichimecas*, a quienes los españoles llamaron “teules chichimecas” (Giménez, 1988: 24).

En Guanajuato hubo varias luchas entre los españoles y diversos grupos étnicos; en 1560, las autoridades de la Alcaldía Mayor lucharon durante un año contra los “negros cimarrones”. En 1561 “estalló una rebelión terrible de zacatecas y cuachichiles, que abarcaba el actual estado de Zacatecas y las porciones más inmediatas de los estados de San Luis Potosí, Jalisco, etc., estando confederados con ellos algunos indios de Guanajuato, tales como los guamares” (Giménez, 1988: 41). Los chichimecas siempre estuvieron al acecho de los jefes españoles. Alrededor de 1563-1564, estos incursionaron a Pénjamo y los destruyeron; entre 1568-1569 atacaron Comanja, asesinando a los españoles que la habitaban. Cansados ya de los constantes ataques por parte de los chichimecas, las autoridades españolas comienzan a organizarse para hacer crecer su ejército y darles batalla a los “malhechores” y castigarlos (Giménez, 1988).

En 1576 se funda la Villa de León, su establecimiento y crecimiento fueron complicados, ya que la amenaza de los ataques de los chichimecas era constante; además, según Giménez, también había surgido “un nuevo peligro: el de los mulatos. Los negros y mulatos eran numerosos en regiones inmediatas como la de los actuales municipios de San Francisco y Purísima, y todavía nos habla de su antigua influencia el nombre de una localidad: Cañada de negros” (Giménez, 1988: 44). Los mulatos eran empleados como vaqueros en las haciendas; los españoles se quejaban de los constantes desmanes que éstos hacían en la villa. Por todos estos inconvenientes, la Villa de León fue erigida como Alcaldía Mayor hasta 1580, “dándosele jurisdicción sobre los actuales municipios de León, San Francisco y Purísima del Rincón, Piedra Gorda y Pénjamo; esta demarcación subsistió hasta el siglo XIX” (Giménez, 1988: 45).

Para 1582 se creó la parroquia de León, que estaba a cargo del bachiller Alonso Espino, quien un año después fue asesinado por los chichimecas; esto generó el miedo entre los eclesiásticos, quienes se rehusaban a construir conventos, hasta 1589, que llegaron los franciscanos (Giménez, 1988). Ese mismo año, según Giménez, se da una empresa

evangélica muy fuerte por parte de los jesuitas, quienes comenzaron a predicar entre los chichimecas. Dicha obra se estableció en San Luis de la Paz, conocida también como Misión de Chichimecas. En 1590 se sometió a los chichimecas por medio de la “palabra de Dios”. Los jesuitas fueron expulsados el 1767 y, después de su regreso en 1816, es retomada su residencia. Al día de hoy, ésta sigue funcionando y aún existen algunas comunidades campesinas de tradición chichimeca en el estado de Guanajuato (Mazariegos, 2010 y 2014 ).

Jorge Uzeta (1999) señala que “lo chichimeca es una construcción colonial que mezcla varios grupos indígenas a partir de una forma de organización dirigida por misioneros, incorporando a ello relaciones clientelares con el estado colonial” (Uzeta, 1999 : 58). Este mismo autor indica, retomando a Wolf (1972 ), que “durante el periodo colonial, trabajadores libres —atraídos por el proceso agrícola, ganadero y minero relacionado con el Bajío— tuvieron una importancia fundamental en la creación del mestizo como nuevo actor social” (Uzeta, 1999: 58), pero que la Sierra Gorda se mantuvo ajena a estos procesos, pues las comunidades indígenas se mantenían sólidamente (Mazariegos, 2014).

Durante la colonia, entre 1630 y 1647, 1712 y 1778, y en 1803, Villa de León sufrió pestes, sequías, hambrunas e inundaciones frecuentes, así como constantes luchas por el territorio. En 1731, el arribo de los jesuitas representó la fundación de la Compañía Vieja en el lugar del Templo Moderno del Inmaculado, y se construyó el Templo de la Compañía Nueva que, al paso del tiempo y con la expulsión de los jesuitas en 1767 de los dominios españoles, se convirtió en la Catedral. El siglo XVIII fue una época importante en la cual la Villa de León consolidó su economía agrícola y su prestigio como centro de población importante (González, 1990 ). Significó, además, el inicio de sus actividades culturales y de una vida religiosa basada en la venerada imagen de la Santísima Virgen de la Luz. “En 1872, el papa Pío IX declara a dicha virgen patrona principal del obispado de León; durante esta época, la influencia franciscana decayó” (Mazariegos, 2010: 53-54).

“En el siglo XIX, la Sierra Gorda —que incluye territorio de Guanajuato, Querétaro y San Luis Potosí— fue escenario de rebeliones de

grupos campesinos que estaban en contra de las “leyes de ocupación de manos muertas y de Reforma.” Uzeta recomienda necesario ubicar estas manifestaciones en un “periodo de conformación del Estado-nación como entidad laica, desvinculado ya a formas organizativas de la Iglesia Católica” (Uzeta, 1999: 58). Dichas leyes propiciaron el crecimiento de las haciendas sobre los pueblos campesinos; esto afectó fuertemente a las comunidades indígenas, aunque “no lograron anular los lazos comunitarios” (Uzeta, 1999). Para el año de 1830, León fue reconocida como ciudad, recibiendo el nombre de León de los Aldama.

Unos años más tarde, en 1882, la ciudad de León se comunicó con la capital del país a través del ferrocarril. En este mismo año, la Iglesia Metodista de México comenzó su labor de evangelización en dicha ciudad (Mazariegos, 2010). En este mismo periodo, la presencia de agrupaciones protestantes se evidenció con mayor fuerza. Rodolfo Casillas asegura que, en 1876, fueron reconocidas 129 congregaciones y se localizaban principalmente

en las regiones Centro, Occidente y Norte [...] durante la segunda mitad del siglo XIX misioneros de las iglesias presbiteriana, bautista, congregacionalista y metodista, todas procedentes de los Estados Unidos, serán los que realizarán la labor evangelizadora y educativa del protestantismo en México (Casillas, 2005 : 5).

El desarrollo y fortalecimiento de estos grupos tuvo que ver con la afinidad que sus proyectos de educación y evangelización tenían con los proyectos del Estado liberal de finales del siglo XIX, en los que el mayor interés era normar a la sociedad a través de los valores seculares e ir creando una nueva identidad cívica, en la que existiera mayor tolerancia a la pluralidad religiosa y social. Fue así como las organizaciones protestantes tuvieron un estrecho vínculo con el Estado hasta los tres primeros decenios del siglo XX (Casillas, 2005). Estos vínculos y formas de aproximación no sólo permitieron a la Iglesia Metodista hacerse de un lugar dentro de la población mexicana, sino también consolidarse y constituir un proyecto educativo con miras a convertir

a la población mediante la búsqueda de la perfección cristiana. Esta perfección, desde la ideología metodista, solamente podría alcanzarse mediante la educación.

A través de las costumbres y las ideas puestas en práctica por los grupos metodistas, sus congregaciones se convirtieron en instrumentos para la mejoría de la localidad: asociaciones mutualistas, clubes literarios, organizaciones sindicales, ligas antialcohólicas, empresas educativas y laborales de regeneración material y moral tuvieron su origen en estas iglesias. Podemos decir que los fines religiosos tuvieron manifestaciones palpables para cada converso (Alvarado, 2010: 72).

Los misioneros que llegaban al país eran personas con distintas profesiones, especialmente maestros y médicos, en su mayoría jóvenes que se dedicaban a la evangelización proporcionando sus servicios a la población, primordialmente indígena (Alvarado, 2009); “para sectores sociales cuya situación económica era precaria, el protestantismo era, en cierta manera, un medio de contar con servicios escolares y sociales de calidad, y de participar de la modernidad religiosa y política” (Bastian, 1994 : 148).

El protestantismo fue notable en ciudades con amplio flujo migratorio, áreas periféricas y con economía agrícola en expansión, principalmente las vinculadas con la producción especializada en la exportación (Casillas, 2005: 6) en estados como Puebla, Tabasco, Chiapas, Chihuahua, Tlaxcala, Zacatecas, Nuevo León, Guanajuato, San Luis Potosí e Hidalgo. Sin embargo, Bastian asegura que el Bajío, con una economía tradicional basada en las grandes y medianas propiedades, y con una estructura institucional católica bastante firme, se mostró renuente al protestantismo (Bastian, 1994 ). A pesar de ello, agrupaciones bautistas y metodistas lograron asentarse y tener una presencia constante, aunque las disputas entre católicos y protestantes se agudizaban. Alvarado (2009) señala que los “obispos católicos de Tulancingo, San Luis Potosí, León y el arzobispado de Guadalajara reclamaron contra la diseminación del protestantismo” (Alvarado, 2009: 46). Esto no tuvo

mucho eco, pues la libertad de cultos impulsada por los liberales continuaba favoreciendo la presencia de las agrupaciones protestantes.

A su llegada a México, la Iglesia Metodista Episcopal y la Iglesia Metodista Episcopal del Sur, a diferencia de otras congregaciones protestantes, se preocuparon, más que por enviar matrimonios a evangelizar, por hacerse de propiedades. Su intención fue instalarse en el país y constituir una base desde donde podían coordinar sus actividades (Alvarado, 2009). Es decir, su consolidación estaba vinculada a la apropiación del espacio y no sólo desde la práctica evangelizadora.

El primer templo metodista se fundó en 1873, en la Ciudad de México, con el nombre de La Santísima Trinidad. En enero de 1885, se celebró la primera Conferencia Anual de la Iglesia Metodista Episcopal y, ese mismo año, en el mes de octubre, la Iglesia Metodista del Sur llevó a cabo la primera Conferencia Anual Fronteriza en San Antonio, Texas.<sup>16</sup> Alvarado (2009) señala que ambas iglesias contaban con dos organizaciones femeniles: “la junta misionera y la junta misionera femenina, las cuales de forma autónoma desarrollaban diversos aspectos del trabajo misionero. Las juntas femeninas fueron creadas, dirigidas y sostenidas por mujeres con el fin de promover obras dirigidas específicamente a sus congéneres” (Alvarado, 2009: 53).

A la par del crecimiento del protestantismo, a finales del siglo XIX y durante el siglo XX se dio el desarrollo minero del noreste del estado de Guanajuato. Esto permitió un crecimiento económico y el vínculo de distintas zonas geográficas a través del tránsito del carbón y de madera, que ayudaban a la extracción del mineral (Uzeta, 1999). Las y los habitantes de Misión de Chichimecas trabajaban en las minas, mientras que otro sector, el de los mestizos, laboraba en las haciendas. Uzeta (1999) puntea que, a pesar de que los trabajadores indígenas se desempeñaron como mineros hasta finales del siglo XIX, no se asumían como obreros y se mantenían al margen “de los sindicatos emergentes, que pelearon

<sup>16</sup> Información obtenida de la página oficial de la Iglesia Metodista de México A.R. <http://www.iglesia-metodista.org.mx/nosotros.html>, consultada el 27 de marzo de 2018.

con los patrones mejoras en las condiciones laborales en el primer tercio del siglo xx” (Uzeta, 1999: 59). Éstos, menciona el autor, eran muy buenos jornaleros, trabajando, lo mismo en las minas que en las haciendas; sin embargo, mantenían una “restringida producción de autoconsumo dentro de su comunidad”. El sistema haciendas-minas-comunidades propiciaba una movilidad de los trabajadores en la región, por lo que llegaron a Misión de Chichimecas mujeres que se casaban con trabajadores de la zona (Uzeta, 1999). En este mismo periodo, la ciudad de León comenzó a desarrollar la agricultura, la ganadería y el comercio; hubo una proliferación de industrias como la imprenta, el calzado y la curtiduría. Estas últimas constituirían una de las principales actividades económicas de la entidad, que estaría muy vinculada a la identidad leonesa (Mazariegos, 2010). A su vez, fueron fundados varios centros educativos y la infraestructura de la ciudad mejoró.

En 1908, se creó la Cámara Agrícola Nacional de León, y pocos años después, se instauró la Cámara Nacional de Comercio de León. El periodo de 1900 a 1940 fue una época de muchos cambios y movi- lidades poblacionales; el clima político generó varias crisis económicas, hubo hambruna y epidemias de tifoidea, viruela y cólera, así como una fuerte migración a la capital y a Estados Unidos a trabajar. En esta época, se estableció la primera iglesia protestante en la ciudad, la Primera Iglesia Bautista de León “Cristo la única esperanza”, en 1900<sup>17</sup> (Ma- zariegos, 2010). A nivel nacional, en ese año, la obra bautista progresó enormemente y para 1903 se fundó la Convención Nacional Bautista de México; en ese mismo año, los nazarenos llegaron a Chiapas. Para 1905, la Convención colaboró con la creación de la Alianza Mundial Bautista y, pocos años después, en 1908, se establecieron en la Ciudad de México (Gutiérrez, 2007: 50). Después del establecimiento de la Pri- mera Iglesia Bautista de León, se fundó, en 1909, la Iglesia Metodista de México La Santísima Trinidad, en León. El número de miembros con los que comenzó fue de doce y su primer pastor fue el doctor Igna- cio de Chamboyan.

<sup>17</sup> Información otorgada por la Primera Iglesia Bautista de León, 2009.

En 1917, agrupaciones protestantes con mayor presencia en México pusieron en marcha el Plan Cincinnati, el cual consistió en dividir el territorio mexicano en jurisdicciones en las que cada iglesia llevaría a cabo su labor; esto permitió la constitución de agrupaciones ecuménicas que compartían fondos y se cedían templos para poder realizar su labor evangelizadora. Es decir, sin importar sus diferencias doctrinales, las iglesias protestantes trabajaban juntas con un objetivo común: desbancar al catolicismo y tener influencia política, social y religiosa en el país. El propósito era construir una nueva *conciencia nacional*, en la que la idea del progreso fuera central (Martín Díaz, 2016) y la población se desprendiera de los obstáculos que venía cargando históricamente, y que no le permitían consolidar el proceso civilizatorio. Martín Díaz (2016) señala que

la solución ofrecida por los misioneros consistía en un estilo de vida que, en síntesis, puede ser descrito como un *ascetismo moderno*, a partir de la conversión espiritual y las prácticas religiosas. Incluía, además, el énfasis en una instrucción bíblica sistemática y en una preparación académica *secular*, es decir, de acuerdo al conocimiento de las ciencias en general (Martín Díaz, 2016: 70).

Para los protestantes, la elevación de las personas a través de los libros y del fortalecimiento de la intelectualidad significaba la construcción de una nación moderna. En este sentido, la formación de hombres y mujeres permitiría conformar las nuevas generaciones de protestantes en el país, quienes serían los que consolidarían las obras evangélicas —principalmente bautistas, metodistas y presbiterianas— y un nuevo proyecto de Estado nación. De esta manera, las primeras generaciones de protestantes mexicanos se convirtieron en ministros/as, misioneros/as, pastores y maestros/as (Martín Díaz, 2016). La formación científica, así como la libre lectura e interpretación bíblica que implementaban, amplió las formas de instrucción y permitió la educación de mujeres que se graduaron de enfermeras, maestras y misioneras (Martín Díaz,

2016: 71). Estos nuevos papeles, a decir de Díaz (2014), continuaban siendo una extensión de los roles ligados al ser femenino.

A partir de 1917, año crucial en la construcción de la identidad nacional, se dio un proceso de resocialización que resultó en espacios propios para las mujeres donde se podían ejercer “diversos niveles de autonomía, autorregulación y poder” (Díaz, 2014: 5). Esto devino en una serie de alcances a nivel comunitario, estatal, regional y nacional, específicamente en los ámbitos de la salud y la educación, aunque los méritos logrados eran invisibilizados y atribuidos a actores masculinos o como un logro de las instituciones religiosas (Díaz, 2014; Martín Díaz, 2016).

Entre los años 1928 y 1930 se llevó a cabo la negociación para que las dos iglesias metodistas se constituyeran en una sola, y en 1930 se estableció formalmente la Iglesia Metodista de México.<sup>18</sup> Para el siglo xx, Guanajuato se colocó en el centro de atención. La Guerra de Independencia y, posteriormente, la Revolución Mexicana hicieron de esta entidad el escenario en el que se cimentaban los “valores mexicanos”.

En la esfera política, la identidad de los guanajuatenses se nutre de dos ingredientes en apariencia contradictorios: el anticentralismo, por un lado; y, por el otro, la defensa de la entidad como la mejor representación de la esencia de la mexicanidad. Para entender tal singularidad habría que recurrir a la historia lejana. A la Revolución de Independencia que, con todos sus mitos, símbolos y representaciones colectivas, se ha convertido en la ideología oficial de “lo guanajuatense”, y que alimenta, también la idea de que Guanajuato otorgó al país la independencia nacional. Allí, se finca, sin duda, la percepción compartida de que ser guanajuatense significa, también, portar las huellas de la más pura mexicanidad: del mestizaje y de la independencia nacional (Valencia, 1998: 168).

<sup>18</sup> Información obtenida de la página oficial de la Iglesia Metodista de México A.R. <http://www.iglesia-metodista.org.mx/nosotros.html>, consultada el 27 de marzo, 2018.

Años después, la Guerra Cristera, que duró de 1926 a 1929 aproximadamente, ofreció un nuevo panorama a la entidad. La fuerza de la Iglesia Católica como “defensora” de la libre creencia se posicionó muy fuerte en el estado, pues atraía a la población hacia la lucha por los valores y símbolos religiosos, primordialmente. Aunque era un movimiento religioso, también estaba ligado a cuestiones políticas y económicas, vinculadas con la propiedad de la tierra. “León, San Luis de la Paz, Irapuato y San Felipe fueron los municipios que se distinguieron por la participación y apoyo al movimiento cristero” (Labarthe y Ortega, 2000; Mazariegos, 2010: 66). En esta época, se constituyó una iglesia que se convertiría en un referente clave dentro del panorama religioso del país: La Iglesia del Dios Vivo Columna y Apoyo de la Verdad: La Luz del Mundo. Esta iglesia fue creada en 1926 por un hombre llamado Eusebio Joaquín González, quien afirmó haber recibido mediante una “manifestación divina” un mensaje y un mandato de Dios para restaurar “la Iglesia del Señor Jesucristo”, asignándole a éste un nuevo nombre, Aarón; a partir de este momento, las y los miembros de La Luz del Mundo son llamados/as “aaronitas”. Aarón no era visto simplemente como un profeta, sino como el “siervo de Dios”; “las palabras de Aarón eran consideradas las palabras mismas de Dios” (De la Torre, 1995: 78).

En ese entonces, la sociedad guanajuatense estaba estructurada por el sistema de castas y caciques ligados a la Iglesia Católica (Sánchez, 2005), por lo que el conflicto bélico generó, por un lado, el descuido de la sociedad, que no permanecía activa frente al movimiento y, por el otro, favoreció la entrada de agrupaciones no católicas a la ciudad de León. Según Barranco (2014), el clima político de ese momento pudo haber facilitado las condiciones para que varias agrupaciones religiosas evangélicas, como La Luz del Mundo y otras de corte pentecostal, tuvieran mayores posibilidades de expansión y consolidación. Hay quienes manejan la hipótesis de que el nacimiento de La Luz del Mundo pudo haber sido un proyecto callista “para contrarrestar la fuerza y poder político” de la Iglesia Católica sobre la población (Fortuny, 2000: 133).

Durante los años treinta, apareció un mayor número de iglesias protestantes en la entidad, sobre todo pentecostales, como el Movimiento

de Iglesias Evangélicas Pentecostales Independientes (MIEPI) (Mazariegos, 2010). Asimismo, se da una mayor consolidación de la industria del calzado en León y un desarrollo en el crecimiento urbano, la producción y el comercio (Labarthe y Ortega, 2000). Años después, en 1937, es fundado el Movimiento Sinarquista que, con pinceladas de la religión católica, intentaba posicionarse como una nueva opción política (Mazariegos, 2010). Valencia señala que

el Sinarquismo fue un movimiento cuya organización, ideología, programa y, sobre todo, estrategias de movilización, le permitieron aglutinar bajo una gran identidad patriótica y católica a diversas identidad clasistas, grupales, sectoriales y locales. Fue, además, un movimiento en constante renovación: las formas de lucha, los discursos o incluso los sectores incorporados, fueron transformándose durante 15 años en función de las coyunturas nacionales y regionales; y también de la postura de los jefes que se sucedieron como líderes nacionales [...] Puede caracterizarse como un movimiento social de carácter nacional, aunque con mayor presencia y eficacia en el centro del país. Dicho movimiento se propuso unir a los mexicanos para salvar a la patria de los peligros de la Revolución. Fue, pues, un proyecto de nación divergente del dominante, sustentado en una doctrina de acción que se nutrió tanto de las Encíclicas papales de la época como de la tradición hispanista, del anticomunismo y de las múltiples formas de catolicismo tradicional (Valencia, 1998: 36).

De ahí que tanto el movimiento sinarquista como el cristero hayan sido esenciales en la construcción de una identidad guanajuatense cimentada en los valores patrios y, sobre todo, en la religión católica (Valencia, 1998). Entre 1940 y 1970 continuó el desarrollo urbano, económico, industrial y social en la entidad. Es importante señalar que este desarrollo, a nivel estatal y local, se daba a la par del desarrollo y la modernización de casi todo el país. Hubo un crecimiento acelerado de la población; la migración del campo a la ciudad era más evidente; el sector terciario se multiplicó. Como consecuencia de este acelerado crecimiento urbano, hubo que poner mayor atención en cuestiones de infraestructura en la

ciudad de León y en las nuevas necesidades que surgían con el incremento poblacional. A la par de estos cambios, entre los años cincuenta y sesenta, surgen nuevas denominaciones religiosas en la ciudad, como los Adventistas del Séptimo Día, en 1954; Asambleas de Dios, en 1956 y los Testigos de Jehová —no se conoce el año exacto de su establecimiento en la ciudad (Mazariegos, 2010).

En la década de los cincuenta y posteriores, la industria zapatera de León se consolidó como la más importante a nivel nacional; en 1978, una amplia parte de la población del municipio se dedicaba a actividades ligadas a la industria del calzado, que daba empleo aproximadamente a 62 000 trabajadores (Villanueva, 1980). La Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días comenzó su prédica en el año de 1963, y se constituyó como iglesia, formalmente, en el año de 1967 (Mazariegos, 2010). Los años setenta fueron determinantes para el reconocimiento de las mujeres en los ministerios ordenados. En México, la Iglesia Congregacional ordenó a la primera mujer como ministra en 1974, en Guadalajara, Jalisco, y en 1975, la Iglesia Metodista de México inició la ordenación de mujeres como pastoras (Montemayor, 2004 : 182). Según otras fuentes consultadas, en la Iglesia Metodista de Durango, se ordenó a la primera mujer como pastora en 1977 (Andrade, 2006: 20); Garma señala que

la Iglesia Metodista ya tiene una mujer, que es la primera obispa de cualquier grupo religioso en México, y es parte de su ala más progresista. La obispa Graciela Álvarez Delgado estudió para ser diaconisa en 1965, ella ha sido pastora y superintendente, llegando a ser ordenada como obispa en 1994. Es la primera mujer que ocupa esta posición en cualquier iglesia protestante de América Latina (Garma, 2004: 192).

A decir de Corpus,

es hasta 1975, a raíz del Año Internacional de la Mujer, que se abre el tema de un modo diferente, ya que en los artículos se empieza a notar a la mujer fuera del ámbito doméstico o de los roles preestablecidos para ella.

Por ello, en esta coyuntura se elaboran nuevas lecturas bíblicas, que reconocen una mujer diferente en los textos bíblicos al aparecer en diferentes esferas y no sólo en la familiar: en la acción política y en la transformación radical, buscando una igualdad de condiciones entre géneros. De igual modo, ante la oleada de la liberación femenina en el ámbito secular, las mujeres evangélicas también tuvieron una opinión al respecto, que la llevaron a un terreno donde espiritualizaban la liberación, reconociendo su marginación en el terreno de la práctica cúllica (Corpus, 2011: 6).

Alrededor de los años ochenta, aparecen en la ciudad de León la Nueva Iglesia de Jerusalén —afiliada a la Iglesia de Santidad pentecostal— y la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús, también de corriente pentecostal. En esa misma década, se fundó la primera iglesia de La luz del Mundo, cuya fuerte capacidad de adaptación al contexto y de expansión posibilitó su consolidación en Guanajuato. Desde la fundación de su primera iglesia en León, en 1980 y, posteriormente, con su expansión e inauguración de la Torre de la Fe en Silao, Guanajuato, ha logrado tener un crecimiento muy notorio e imponerse como fuerza religiosa en un estado marcado fuertemente por el catolicismo. Aunque con un número menor de fieles que el que poseen las iglesias históricas<sup>19</sup> juntas, La Luz del Mundo se ha convertido en una de las fuerzas religiosas de esta entidad, me atrevería a decir que esta iglesia ensanchó la puerta para que otras iglesias no católicas comenzaran a visibilizarse en el paisaje. Y es que, aunque la diversificación del campo religioso en Guanajuato ha sido lenta, en los últimos años ha comenzado a ser más notoria la pre-

<sup>19</sup>Se les llama históricas porque se desarrollaron a partir de elementos que el protestantismo del siglo xvi proponía, basado en las doctrinas de Lutero y Calvino (Bastian, 1990). Las iglesias consideradas dentro de esta clasificación son: bautistas, metodistas, presbiterianas y nazarenas. La Primera Iglesia Bautista de León llegó a la ciudad en 1900, años después, en 1909, se funda la Iglesia Metodista de León La Santísima Trinidad. Pese a su presencia de más de un siglo en la entidad, su feligresía no ha tenido un crecimiento acelerado. Según información del Inegi en el Censo de Población y Vivienda de 2010, las iglesias históricas cuentan con una feligresía de 1 mil 323 personas, mientras que La Luz del Mundo cuenta con 678 fieles.

sencia de agrupaciones religiosas no católicas que, pese a su paulatino crecimiento y poca feligresía —en comparación con la católica—, están logrando una importante penetración en el contexto guanajuatense.

*Contexto actual: rasgos sociales, políticos y religiosos*

Actualmente, el estado de Guanajuato está constituido por 46 municipios y formado por las regiones Sierra Gorda, Llanos Altos, Sierra Central, Bajío y los Valles Abajeños. Limita al norte con Zacatecas y San Luis Potosí; al oriente con Querétaro; al sur con Michoacán; y al poniente con Jalisco (véase figura 1 en Anexo). La población del estado es de 5 millones 853 mil 677 habitantes. Del total de la población de 12 años y más, 51.7 por ciento es económicamente activa, mientras que 47.9 por ciento no está activa. El nivel de escolaridad de 15 años y más refiere que 91 de cada 100 personas saben leer y escribir. El promedio de escolaridad es de 8 años y 50 por ciento no tiene concluida la instrucción básica. De los 46 municipios de Guanajuato, los más poblados son León, con 1 millón 436 mil 480 habitantes; Irapuato, con 529 mil 440; y, por último, Celaya, con 468 mil 469 habitantes.

Guanajuato forma parte de la región denominada Centro Occidente de México, que se conforma por los estados de Zacatecas, Colima, Nayarit, Jalisco, Michoacán, Guanajuato, Querétaro y San Luis Potosí (Hernández y Rivera, 2009). Estos estados no sólo comparten la vecindad territorial, sino también elementos culturales y, sobre todo, un alto índice de movilidad poblacional con diferentes características, como el movimiento

del campo a la ciudad, intramunicipal e interestatal, asociado a la apertura y existencia de polos de desarrollo económico, como los corredores industriales y las zonas de producción a gran escala de productos del campo destinados a la exportación internacional. La movilidad de los habitantes de estos estados no sólo se da en los márgenes de este país, sino que desde

hace décadas es cada vez más numerosa hacia Estados Unidos (Hernández y Rivera, 2009: 181).

Con respecto a la migración interna, en 2005, salieron del estado de Guanajuato 74 mil 636 personas para radicar en otra entidad, principalmente hacia los estados de Querétaro, Jalisco, Estado de México, Michoacán y Ciudad de México; asimismo, llegaron al estado 91 mil 456 personas, procedentes de los estados referidos. “Al 2010, de cada 100 migrantes internacionales del estado de Guanajuato, 97 se fueron a Estados Unidos. El dato, a nivel nacional es de 89 de cada 100” (Instituto Nacional de Estadística y Geografía [Inegi] 2010). Lo que nos habla de un flujo poblacional muy dinámico en la entidad, de constantes movimientos que van acompañados de cambios a nivel económico y cultural.

El estado de Guanajuato cuenta con presencia de distintos grupos indígenas, lo que habla de una diversidad cultural, pero también económica, ya que coexisten diferentes tipos de agriculturas con las formas industrializadas de tratar el campo. Entre los grupos indígenas que se localizan en esta entidad están: chichimecas-jonaz, nahuas y otomíes (Hernández y Rivera, 2009), así como mazahuas. De la población de 3 años y más, 15 mil 204 hablan una lengua indígena; de estos, 114 no hablan español. De la población casada o unida, 73.9 por ciento declara un matrimonio religioso. Mientras que la población femenina de 15 a 49 años registra un promedio de 1.8 hijos/as nacidos vivos (Inegi, 2010).

Por otro lado, la región Centro Occidente se ha caracterizado también por ser una región minera y agricultora. El Bajío, una zona geográfica a la que pertenecen los estados de Querétaro y Guanajuato, se ha destacado en términos económicos y productivos por la calidad del suelo, el clima y la fuerte inversión en el campo que se ha hecho. A esta zona se le ha conocido como “el granero de México” (Hernández y Rivera, 2009). Guanajuato se ha distinguido por producir minerales y granos. Según el Inegi, en el censo de 2010, el estado de Guanajuato ocupaba el primer lugar en producción del total nacional de brócoli,

fresa y cebada de grano, 60.2 por ciento 58.1 por ciento y 42.0 por ciento, respectivamente.

Sin embargo, como mencionan Hernández y Rivera (2009), el desarrollo económico en los diferentes municipios del estado no se ha dado de igual manera. Hay municipios que presentan escasez de empleo, lo que genera la expulsión de población a las zonas urbanas, principalmente a los municipios de Silao, Irapuato, León y Celaya. Según estos autores/as, la extensión de tierra en la zona del Bajío ha ido disminuyendo, ya que han tomado lugar algunas empresas transnacionales y se han “formado corredores industriales con empresas procesadoras de productos del campo, en las que trabajan principalmente mujeres” (Hernández y Rivera, 2009: 182).

La desigualdad en el crecimiento económico de los diferentes municipios puede estar vinculada a la “propiciación de las condiciones ambientales, la disponibilidad de mano de obra, los estímulos y obstáculos para la inversión privada, estatal y federal, y al interés de las clases sociales en el poder político y económico para fomentar, reprimir o deprimir determinadas actividades económicas” (Hernández y Rivera, 2009: 182). Por otro lado, López Levi (2002) señala que Guanajuato “está integrado por sectores agrícola, minero e industrial, en donde los procesos socioeconómicos y demográficos varían a lo largo y ancho del estado. De esta forma, los espacios desarrollados y urbanos en torno al Bajío difieren de aquellos situados en la parte norte del estado, mucho más rurales y menos comunicados” (López, 2002: 6).

Ante esto, Luis Miguel Rionda (2000) dice que el desarrollo en Guanajuato se ha dado de una manera desequilibrada y contradictoria. El autor señala algunos puntos de la situación contrastante dentro del estado:

1. Convivencia contradictoria de bajos índices educativos generales con una destacada situación de la educación superior y la investigación científica;
2. un equilibrado sistema de ciudades medias que coexiste con una elevada dispersión de las comunidades rurales que dificulta la prestación de servicios;
3. adecuadas vías de comunicación carreteras y electrónicas

junto a importantes zonas marginadas y casi inaccesibles; 4. una pujante clase empresarial que se impone a una agónica clase media urbana; 5. la coexistencia entre un modelo de producción agrícola altamente eficiente y capitalizado, como es el que predomina en el Bajío industrializado, con esquemas de producción marginales y precarios, como la agricultura temporalera, el sistema de “huamiles”, y cultivos de subsistencia (Rionda, 2000: 291).

Estas desigualdades que Rionda (2000) señala son evidentes no solamente si hablamos de lo macro, sino en el seno de las diferentes ciudades, localidades y colonias que integran el estado.

En cuanto a la religión, el 94 por ciento de la población del estado de Guanajuato pertenece a la Iglesia Católica, lo que significa que 5 millones 147 mil 812 de personas profesan dicho culto; aquellos que profesan una religión distinta a la católica son 142 mil 529; dentro de esta cifra, según la clasificación del Inegi (2010), se encuentran las iglesias históricas con 5 mil 665 elementos; las cristianas y evangélicas, con 136 mil 864, entre las que está La Luz del Mundo, con 2 mil 474 fieles; y las bíblicas no evangélicas, con 48 mil 729 fieles. Existen otras religiones, como las de origen oriental, con 635 fieles; las judaicas, con 574; la islámica, con 111; las de raíces étnicas, con 63; la espiritualista, con 445; otras religiones, con 553; sin religión, con 76 mil 052 personas; y no especificado, con 68 mil 869. El número de asociaciones religiosas católicas es de 381; mientras que 298 y 83 son de otras tradiciones religiosas (véanse figuras 2 y 3 en Anexo).<sup>20</sup>

Pese a que, en términos numéricos, la religión católica sigue predominando, en el último censo del Inegi (2010) se puede ver un decrecimiento de fieles en dicha iglesia, mientras que

<sup>20</sup> Este mapa cuenta con información recabada durante la redacción de mi tesis de licenciatura *La conversión religiosa al protestantismo en León, Guanajuato*, entre 2008 y 2010; es posible que varias de estas iglesias hayan crecido a lo largo de los años. El propósito de retomarla es ilustrar la creciente pluralidad religiosa en el estado.

las confesiones protestantes/evangélicas tuvieron su mayor crecimiento porcentual desde 1930, ya que en los años que van de 2000 a 2010 aumentaron su población en casi tres puntos porcentuales. En los años que van de 2000 a 2010, el catolicismo mexicano declinó cuatro puntos porcentuales, pasó de 88 a 84. Fue la baja porcentual más pronunciada desde 1930. La media nacional tiene extremos muy dispares. Mientras en Guanajuato prácticamente 94 por ciento de los censados respondió ser católico; en Chiapas lo hizo 58 por ciento. La diferencia es abismal: 36 puntos porcentuales, que nos hablan de dos realidades sociorreligiosas muy dispares (Martínez, 2011: s/p).

Esto demuestra el crecimiento acentuado de la diversidad religiosa, lo que podría derivar en cambios sociales trascendentales, perfilando nuevas formas de vivir la creencia. La influencia del catolicismo dentro de Guanajuato ha sido parte de un proceso histórico, de cambios sociales y de disputas por el territorio simbólico. Es importante mencionar que, como señalé anteriormente, este estado tuvo una participación predominante en el movimiento de la Guerra Cristera, lo que ha influido en la ideología política y religiosa de esta zona del país, definiéndola como el Bastión del Catolicismo. Sin embargo,

la religiosidad guanajuatense, como seguramente la de otras regiones del país, está lejos de ser un todo homogéneo; de ahí su complejidad y de ahí, también, su enorme eficacia simbólica. Prácticas campesinas, populares y urbanas (de los trabajadores, de las clases medias y de las altas) expresan múltiples identidades católicas que se articulan o se disocian y se reproducen o adecuan a las nuevas formas de relación entre grupos y clases en el ámbito local (Valencia, 1998: 173).

Como ya mencioné, el siglo xx fue muy importante para la historia del estado de Guanajuato. Con el movimiento cristero y el sinarquismo, se fue perfilando la tendencia política de esta entidad: ideologías conservadoras y tradicionalistas íntimamente ligadas a la religiosidad católica (Rionda, 1996a ; López, 2002). Estos movimientos, que tenían una

fuerte influencia en la población guanajuatense, crearon asociaciones político-sociales con la finalidad de tener mayor presencia e influencia en las decisiones políticas del estado y desplazar a los grupos que interferían con sus intereses y que estaban en contra de la Iglesia Católica y los grupos conservadores (Mazariegos, 2010).

Entre los grupos religiosos que han tenido un fuerte impacto en la vida política de la entidad están “la Unión Católica Mexicana, la Acción Católica de la Juventud Mexicana, la Compañía de Jesús, la Congregación de los Hermanos Lasallistas, la Tercera Orden de San Francisco, los Legionarios de Cristo, la Congregación del Oratorio de San Felipe Neri, el Seminario Mayor de Maristas o de la Divina Infantita, Madres del Sagrado Corazón y las Madres Guadalupanas” (López, 2002: 6).

Por otra parte, en lo político, el Partido Revolucionario Institucional (PRI) fue por muchos años el dominante en la entidad. Sin embargo, el Partido Acción Nacional (PAN) fue siempre el mayor opositor, aunque se concentraba en pocos municipios de Guanajuato, principalmente en la ciudad de León (Rionda, 1996b). En 1964, ganó sus primeras elecciones en León, pero hasta los últimos años del siglo XX comenzó a haber un cambio político notorio en el estado. Soledad Loaeza (1999) asegura que, pese a la fuerza política del PAN en Guanajuato, fue hasta los años ochenta que tuvo mayor peso, y comenzó realmente a tomar fuerza cuando Vicente Fox se postuló, en 1991 para la gubernatura del estado; después, con las elecciones federales de 2000, en las que obtuvo el pase a la presidencia, el partido consolidó su influencia política en varios de los municipios del estado. En el caso de León, su presencia había sido continua desde 1988 (Mazariegos, 2009). Esto tiene que ver, según López (2002), con que el sector empresarial ha tenido una fuerte influencia en la vida política de la entidad, ya que se organiza en cámaras y asociaciones, y los empresarios/as son quienes se postulan para las contiendas electorales.

Han sido la consolidación de la industria en León y las nuevas inversiones las que han fortalecido al Partido Acción Nacional, que encuentra su mayor apoyo en este sector. Para López (2002), también es importante recalcar que varios de los candidatos del PAN en los diferentes niveles políticos tienen en común una relación cercana con la Iglesia

Católica, la cual tiene un importante dominio en la entidad, como se ha visto (López 2002, citado en Mazariegos, 2010).

Pese a lo anterior, el año 2012 representó un cambio importante en los poderes políticos. El PAN se había encargado, durante años, de tener sus filas muy cerradas, sin embargo, según Arnoldo Cuéllar, en su artículo “En León se reedita el peor PRI”, el triunfo del PRI se debió a los excesos panistas, ya que dio cabida a la cúpula religiosa de tener opinión y decisión en cuestiones políticas; esto no sólo le otorgaba mayor poder a la religión institucional frente al Estado, sino ante la población.

Se han dado el lujo de imponer asuntos doctrinales en la Constitución local, como el de establecer el reconocimiento de derechos a la persona desde la concepción, a fin de inhibir el aborto en cualquier modalidad [...] lo único que importó a los militantes de ese partido, y provocó batallas memorables, fueron los cargos de representación proporcional: la lista plurinominal al Congreso local; la primera fórmula del Senado; la inclusión en los primeros sitios de la lista de la circunscripción federal; los primeros lugares de la lista de regidores. El PAN, ante la falta de una oposición militante y medianamente efectiva, se despachó a placer: modificó la estructura del estado, pasó por encima de la división de poderes, empanizó el Poder Judicial, le entregó la educación a los grupos de ultraderecha, incurrió en el patrimonialismo, favoreció empresas, construyó una estructura electoral financiada desde el erario público. Es decir, se convirtió en el nuevo PRI (Cuéllar, 2013: s/p).

Fue así como el PRI logró retomar el poder en la ciudad de León a través de su candidata Bárbara Botello Santibáñez, aunque no el control del gobierno del estado. Vemos cómo León es una de las ciudades más importantes del estado de Guanajuato, no sólo por la cantidad de población, sino por su peso político y porque pertenece a uno de los corredores industriales más importantes del país, el que conecta las economías de tres estados vecinos: Querétaro, Jalisco y la Ciudad de México (Mazariegos, 2010).

La ciudad de León, ubicada al este del estado de Guanajuato, colinda al norte con el municipio de San Felipe y Lagos de Moreno (Jalisco);

al sur, con San Francisco del Rincón y Romita; al este, con Guanajuato capital y Silao; y al oeste, con Purísima del Rincón y Unión de San Antonio (Jalisco) (véase figura 4 en Anexo). Es el municipio con mayor número de habitantes, como se señaló anteriormente, y es el principal expulsor de emigrantes hacia Estados Unidos.<sup>21</sup>

A nivel económico, León cuenta con una fuerte industria de calzado, tenerías, talabarterías y marroquinerías en pieles finas.<sup>22</sup> También cuenta con una industria textil, de harina de trigo y con una especialización muy importante en el sector de servicios, comercio, comunicaciones y transporte. Según el periódico *El Economista*,<sup>23</sup> León es una de las ciudades en América Latina con mejor costo-beneficio en cuanto a las metrópolis grandes. Sin embargo, también cuenta con importantes cinturones de pobreza, colonias y localidades con bajos recursos, tales como la colonia Diez de Mayo, Jacinto López, Las Joyas, entre otras, donde los problemas de delincuencia y la falta de servicios son cotidianos.

León cuenta con una población masculina de 517 mil 546 personas de 12 años y más; mientras que la femenina asciende a 555 mil 798. La población económicamente activa es de 619 mil 614; de ésta, la población femenina es de 223 mil 273 y la masculina, de 396 mil 341. La población masculina no económicamente activa es de 119 mil 166, mientras que la población femenina no económicamente activa escala a 330 mil 943. La población en hogares con jefatura masculina cuenta con 1 millón 127 mil 881 individuos; mientras que la jefatura femenina contempla 296 mil 613.<sup>24</sup>

Según datos del Inegi basados en el cuarto trimestre de 2013, la mayor parte de la población se encuentra laborando dentro del sector terciario, es decir, comercios, restaurantes y servicios, transportes y comu-

<sup>21</sup> Según el Breviario Municipal de Población y su entorno del Gobierno del Estado, Inegi.

<sup>22</sup> Véase página del Gobierno Municipal de León: [www.leon-gto.com.mx](http://www.leon-gto.com.mx)

<sup>23</sup> “México tiene 11 ciudades del futuro”, *El economista* (2011, 17 de abril). Consultado en línea el 23 de febrero de 2014.

<sup>24</sup> Datos obtenidos del Centro de Información del Inegi en León, basados en el Censo de Población y Vivienda de 2010.

nicaciones, servicios financieros, profesionales y corporativos, servicios sociales y servicios diversos, entre otros. En este sector, se ve una mayor presencia de mujeres participando: 198 mil 726; mientras que hombres son 192 mil 921. Le sigue el sector secundario, correspondiente a la industria extractiva y de la electricidad, la industria manufacturera y construcción, en el que hay 185 mil 034 hombres y 69 mil 546 mujeres. Por último, en el sector primario, que incluye agricultura, ganadería, silvicultura, caza y pesca, los datos arrojan que son 1 mil 365 hombres y 251 mujeres las que se dedican a estas actividades.

Por otro lado, en cuanto a lo religioso, León es la ciudad del estado de Guanajuato con mayor índice de fieles católicos: 1 millón 349 mil 040 habitantes profesan esta religión. En números absolutos, la población que profesa alguna religión, tanto protestantes evangélicas como bíblicas diferentes de la evangélica, es de 48 mil 352. Las religiones con mayor número de fieles son, según la clasificación del Inegi: protestantes históricas, con 1 mil 323, entre las que destaca la bautista, con 947, le siguen la metodista y la presbiteriana, con 64 fieles, y la luterana, con 44; en la clasificación de pentecostales, evangélicas y cristianas hay 35 mil 357; la Iglesia del Dios Vivo Columna y Apoyo de la Verdad cuenta con 678 fieles. Las iglesias pentecostales han ido ganando mayor terreno en la ciudad; aunque las agrupaciones históricas, como bautistas y metodistas, ya tienen más de cien años en León y se han mantenido, las iglesias pentecostales, con sus innumerables denominaciones —además de asociaciones civiles que operan como centros de readaptación para drogadictos y alcohólicos—, han logrado involucrarse más en la vida cotidiana leonesa (véase figura 5 en Anexo).

## CONCLUSIÓN

Sobresalen ciertos factores que han contribuido a la incorporación de agrupaciones no católicas en León. Durante el siglo xx, la ciudad comenzó a florecer y a ampliar los lazos económicos con otras regiones del país; las constantes movilidades poblacionales que se han dado a lo lar-

go de los años en Guanajuato, y en particular en León, han contribuido a la incorporación de nuevas concepciones religiosas en la entidad (Mazariegos, 2010). La constitución de 1857 y las Leyes de Reforma propiciaron una separación entre la Iglesia Católica y el Estado, provocaron una secularización social y promovieron el pluralismo religioso, lo que generó una fragmentación del campo espiritual y permitió la entrada de nuevas agrupaciones religiosas no católicas (Bastian, 1997). La Guerra Cristera fue sustancial y demostró que ciertos grupos hegemónicos estaban en contra de cualquier agente externo que intentara irrumpir y promover cambios ideológicos y sociales en el centro del país, y con ello cambiar la identidad de una sociedad conservadora, forjada en torno al fuerte arraigo del catolicismo.

Lo anterior no impidió que varias iglesias —principalmente de corte pentecostal— se expandieran, por el contrario, el ambiente político nacional pudo haber propiciado una coyuntura favorable para el establecimiento de éstas con el apoyo de ciertos sectores políticos. Otro elemento que destaca para el crecimiento y consolidación de iglesias no católicas es su habilidad para establecer alianzas, acuerdos y negociaciones con los grupos de poder, y así poder incidir en decisiones de “carácter político” que repercuten en la sociedad. Vemos cómo el campo político se vuelve el escenario principal de disputa religiosa, es decir, la religión no se limita al ámbito de lo privado, sino que encuentra en la esfera pública su mayor espacio de acción y, en este sentido, la participación femenil, más allá de lo eclesial, interpela los roles de género tradicionalmente instituidos.

El cometido de este capítulo ha sido evidenciar la diversidad en el ejercicio del liderazgo femenino y del contexto guanajuatense en particular, para sacudir las lógicas que construyen estereotipos de las mujeres creyentes, y del propio Guanajuato como un estado donde la diversidad no tiene cabida, pues, como diría Carlos Garma, “el pluralismo es un objetivo indispensable en la construcción de las sociedades contemporáneas, tanto en los campos de lo religioso, lo político y lo étnico, y los investigadores podemos tener un papel importante para lograr su aceptación” (Garma, 1996: 184).



### CAPÍTULO III

## Hacia una comprensión de los liderazgos femeninos metodistas de León

### INTRODUCCIÓN

• A partir de qué elementos se construye el liderazgo femenino metodista?, ¿podemos hablar de un solo tipo de liderazgo? Dichas preguntas orientan la reflexión de este capítulo, centrado en explicar y analizar la participación de las mujeres desde el nivel institucional.

Comenzaré describiendo la forma organizativa de la Iglesia Metodista y los distintos niveles de participación femenil dentro de la jerarquía eclesial. Posteriormente, hablaré sobre las formas de participación—desde las reuniones periódicas y asambleas nacionales— con el propósito de reflexionar en torno a las distintas narrativas sobre el *deber ser* que evidencian los diversos posicionamientos y planteamientos de las mujeres con respecto a su práctica religiosa y doméstica, y cómo esto incide en el ejercicio del poder dentro de su iglesia, constituyendo así *liderazgos femeninos en movimiento*, en constante resignificación. Veremos también cómo las mujeres negocian los espacios de poder dentro de la organización femenil y de qué manera cuestionan y dialogan sobre sus rangos de participación.

## “LAS FEMENILES” METODISTAS

A nivel nacional, la Iglesia Metodista se organiza a través de seis conferencias<sup>1</sup> constituidas por iglesias de estados vecinos. Cada conferencia anual es encabezada por un obispo/a. Dichas conferencias, a su vez, se dividen en distritos,<sup>2</sup> dirigidos por un/una superintendente (véase figura 6 en Anexo). Según información proporcionada por la Mesa Directiva Femenil de León, las conferencias están organizadas de la siguiente manera:

- Conferencia Anual del Noroeste (CANO): Sinaloa, Sonora, Baja California y Baja California Sur.
- Conferencia Anual Norcentral (CANCEN): Chihuahua, Coahuila, Durango y Zacatecas.
- Conferencia Anual Oriental (CAO): Tamaulipas, Nuevo León y San Luis Potosí.
- Conferencia Anual Septentrional (CAS): Nayarit, Jalisco, Colima, Michoacán, Querétaro, Guanajuato, Aguascalientes e Hidalgo.
- Conferencia Anual de México (CAM): Ciudad de México, Estado de México, Tlaxcala y Morelos.
- Conferencia Anual Sureste (CASE): Veracruz, Puebla, Guerrero, Oaxaca, Tabasco, Campeche, Yucatán y Quintana Roo.<sup>3</sup>

La iglesia de León forma parte de la Conferencia Anual Septentrional y del Distrito Bajío Norte, constituido por iglesias locales de Guadalajara, Guanajuato capital, León y Aguascalientes. Esta forma de organización

<sup>1</sup> Esta información ha sido obtenida de la *Disciplina* IMMAR (Iglesia Metodista de México, A.R.) 2014-2018. La *Disciplina* es un libro en el que se incluye la doctrina y la organización de la iglesia. En ella se establecen los reglamentos y estatutos.

<sup>2</sup> Los distritos están conformados por iglesias locales de un mismo estado o por las de los estados más próximos.

<sup>3</sup> Llama la atención que, dentro de esta conferencia, no esté incluido el estado de Chiapas; al preguntar la razón a la mesa directiva, no hubo respuesta.

corresponde a una serie de actividades que las iglesias cercanas geográficamente deben llevar a cabo durante todo el año.



Foto: Cristina Mazariegos. Asamblea Anual de Sociedades Misioneras Femeniles. Conferencia Anual Septentrional. Cortazar, Guanajuato, 10 de julio de 2016.

Cada conferencia, así como cada distrito e iglesia local, cuenta con una mesa directiva o un gabinete, integrado por miembros de la iglesia que han sido votados para desempeñar algún cargo. Se proponen candidatos/as para ser elegidos/as de manera democrática a través del voto de la población en plena comunión.<sup>4</sup> Existen cinco organizaciones oficiales que componen a una iglesia y se organizan a nivel local, distrital y conferencial:

<sup>4</sup>Un miembro en plena comunión es aquel que se ha bautizado y ha aceptado la doctrina metodista. Es una persona que es reconocida y se reconoce como parte de la comunidad religiosa y trabaja al servicio de la iglesia.

- Fraternidad de Hombres Metodistas
- Sociedades Misioneras Femeniles
- Legión Blanca de Servicio Cristiano
- Liga Metodista de Jóvenes e Intermedios
- Grupo de Matrimonios

Cada una de estas organizaciones cuenta con un gabinete, conformado por un presidente/a, un tesorero/a y un secretario/a; y áreas de trabajo: evangelismo, social, hogar y espiritual (véase figura 7 en Anexo). Estas áreas son dirigidas por algún/a miembro/a electo/a. Los cargos que existen dentro de la iglesia son el de obispo/a, superintendente, presbítero/a itinerante, presbítero/a local de tiempo completo, pastor/a local de tiempo completo, pastor/a local de tiempo parcial y pastor/a de fin de semana.

La Legión Blanca de Servicio Cristiano es otra organización femenil, sin embargo, no tuve acercamiento con ésta, ya que en León únicamente existe una Sociedad Misionera Femenil, por ello me fue complicado conocer la diferencia real entre estas organizaciones y por qué existe una separación tajante. Al preguntar a algunas mujeres y a uno de los pastores qué es lo que las diferencia, me respondieron que la Legión Blanca está integrada por mujeres profesionales y que las Sociedades Femeniles por amas de casa. Esto resultó curioso, pues dentro de la Sociedad Femenil hay mujeres con distintas profesiones y oficios. En varias asambleas, se hizo referencia a romper con la idea de que las Sociedades Misioneras Femeniles sólo hacían manualidades, que el trabajo de ellas, como el de las otras, también es relevante. Esta diferencia retratada evidencia una cuestión de clase entre ambas organizaciones y resalta la diversidad de mujeres que conforman la Iglesia Metodista. Observar y analizar la relación entre estas dos agrupaciones femeniles metodistas queda como tarea pendiente para una futura investigación.

Por su parte, la iglesia de León solamente cuenta con una Sociedad Misionera Femenil y una Liga de Jóvenes.<sup>5</sup> Anteriormente, había una Fraternidad de Hombres Metodistas, pero hoy en día ésta ya no existe, por lo que la Sociedad Misionera Femenil, a través de la Mesa Directiva Femenil, es quien, junto con el pastor, se encarga del manejo, organización y de “echar para delante” a la iglesia de León mediante actividades de evangelización, reuniones periódicas, actividades locales y regionales.



Foto: Cristina Mazariegos. Instituto femenil, actividad distrital. Guadalajara, Jalisco, 7 de noviembre de 2015.

<sup>5</sup> Según lo observado en campo y lo comentado por algunos/as miembros de la iglesia, hay una ausencia de la participación de las y los jóvenes, aunque continuamente promueven las reuniones y actividades, ya sea de música, la elaboración de un periódico mural o la participación en algunas actividades de esparcimiento.

*Disidentes y disidencias respecto al papel de las mujeres metodistas: reuniones semanales y asambleas nacionales*

*Las mujeres, como lo fueron en el pasado, que lo sean en el presente y en el futuro, un instrumento tuyo Señor*

(sermón de pastor durante Asamblea Anual, Ciudad Sahagún, Hidalgo, 05 de julio de 2015).

Las reuniones periódicas y asambleas nacionales son un espacio importante donde puede observarse el quehacer de las mujeres, ya que muestran los discursos en los que reflejan las normas de comportamiento y los posicionamientos frente a su papel en el espacio público, así como en el privado.

Las mujeres se reúnen todos los martes a las cinco de la tarde en el templo La Santísima Trinidad; estas reuniones son parte de su actividad como miembros de la Sociedad Misionera Femenil que integran la Mesa Directiva de la Iglesia. Cada Mesa Directiva tiene una duración de un año en funciones, y las y los miembros no pueden durar más de dos años consecutivos en su cargo, aunque esto es relativo y muchas veces no funciona al pie de la letra, como en el caso de “la femenil” de León, cuya presidenta ha estado a la cabeza por tres años consecutivos. Esto en parte por el reconocimiento que sus compañeras hacen de su trabajo; en parte porque nadie más ha querido ocupar dicho cargo, por cuestiones de tiempo y por la responsabilidad que implica estar a la cabeza. Sin embargo, si el responsable o la responsable no cumplen con su trabajo, siempre pueden ser removidos del cargo.<sup>6</sup>

Según la información que está dentro de la Constitución de Sociedades Misioneras Femeniles 2014-2018, dentro de la Sociedades Mi-

<sup>6</sup> Información obtenida de la Constitución de Sociedades Misioneras Femeniles 2014-2018, que me fue proporcionada por la secretaria de la Mesa Directiva de León en julio de 2015.

sioneras hay dos tipos de miembros: 1) activos: serán aquellas personas que asistan con regularidad a las reuniones, juntas y celebraciones, que cooperen con responsabilidad en los trabajos de la misma; estos/as miembros tendrán voz y voto en todos los acuerdos que se tomen; 2) asociados: serán aquellas personas que no puedan ser miembros activos/as, pero cooperen de alguna manera en el adelanto de la Sociedad Misionera Femenil.

La Sociedad Misionera Femenil de la iglesia de León está integrada por aproximadamente veinte mujeres. Sin embargo, la asistencia a las reuniones es esporádica. En promedio, asisten entre ocho y diez mujeres. Dichas reuniones duran más o menos una hora y media; las mujeres se rotan para dirigir la reunión según el departamento<sup>7</sup> que dirijan. Cabe señalar que el pastor está siempre presente, con la finalidad de supervisar, aclarar, guiar o contestar algunas preguntas. A pesar de ello, su intervención no es constante, a menos que ellas soliciten su opinión.

Durante las sesiones se toman acuerdos y se establecen acciones futuras, se da “la ofrenda” y el “peso misionero”. Esta cooperación, según lo mencionado por las mujeres, cubre gastos de viáticos para aquellas que acudan a los congresos, asambleas o cursos que con frecuencia se organizan en la iglesia a través de los distintos niveles en los que se organiza. Por lo regular, se nombra a una o varias delegadas que vayan en representación de la sociedad misionera femenil local y éstas, a su regreso, deberán informar a las demás sobre los temas que se trataron.

En las reuniones, hablan de situaciones de la vida cotidiana, se dan consejos sobre cocina, la crianza de los hijos y las hijas, sobre la salud y los problemas a los que cada una se enfrenta día con día; también se hace oración, un elemento indispensable para las mujeres, ya que aseguran que es una forma de contribuir en algo a que las cosas mejoren no sólo personalmente, sino socialmente. A su vez, revisan un

<sup>7</sup> Los departamentos son las cuatro áreas de trabajo descritas en el apartado anterior; cada una se enfoca en un tema particular y es dirigida por una integrante electa.

texto del anuario,<sup>8</sup> que trata diferentes temas, los cuales pueden ser netamente bíblicos, o no, como, por ejemplo, violencia, salud, delincuencia, etcétera.

Éste es un momento de reflexión en que las mujeres exponen su opinión sobre el tema y “lo discuten”. Por ejemplo, en una de sus sesiones donde se habló sobre el Día Mundial de Toma de Conciencia del Abuso y Maltrato en la Vejez, las mujeres no sólo cuestionaron el trato que se da a los adultos/as mayores, sino las dificultades de ser mujer a esa edad y no tener ingresos propios:

Yo le doy gracias a Dios que empecé a trabajar por gusto, porque se nos ha enseñado que los hombres son los proveedores, y las mujeres, en casa. Yo doy gracias porque como persona de la tercera edad, mujer, soy pensionada, me mantengo yo sola. Aquí en la iglesia hay muchas reglas para que las mujeres trabajemos a la par de los hombres. *Fifty-fifty*. Ahora yo, si mi esposo no puede, yo tendría para sus frijoles. Yo les digo a mis hijos que estudien; hay que impulsarlos, por ellos, para que trabajen y tengan para cuando estén grandes y no dependan de nadie. Hay que aprovechar las prestaciones que nos da el gobierno, informarnos. Yo lo que pienso del adulto mayor es que tenemos que trabajar. Ya no nos toca cuidar a los nietos, estamos tomando roles que no nos corresponden (María, Reunión femenil, Diario de campo 2, León, Guanajuato, 26 de mayo de 2015).

En la lectura decía algo muy importante sobre la transmisión de la música. Y es que no sólo es lo que va a comer, es cómo va a preservar su salud mental. Yo les digo a mis alumnas: “dejen que sus hijos hablen con sus abuelos”. Yo aprendí a amar a México platicando con mis abuelos. Otro abuelo, el que era pastor, nos enseñó a jugar ajedrez. Tenemos que transmitirles a nuestros hijos la importancia de los abuelos (Jazmín, Reunión femenil, Diario de campo 2, León, Guanajuato, 26 de mayo de 2015).

<sup>8</sup>El anuario es una especie de guía, específica para el trabajo de las Sociedades Misioneras Femeniles. Todas las iglesias a lo largo del país revisan el mismo libro.

Al mismo tiempo, hicieron una crítica sobre la servidumbre de las mujeres hacia los hombres, al mencionar que “cuando ya están grandes no saben hacer nada; ¿cómo se educa a los hijos? Viejito, ¿qué quiere? Ésa es una educación machista” (María, Sociedad Misionera Femenil, Diario de campo 2, León, Guanajuato, 26 de mayo de 2015). En la reunión referida, hubo una larga discusión sobre la transmisión de los valores a los hijos e hijas, sobre la necesidad de educarlos y enseñarles a colaborar con las tareas de la iglesia: “antes, eran los jóvenes, hombres, quienes ponían la mesa cuando había convivio, o arrimaban los trastes, ahora, muy pocos, hay que recuperar eso, ¡Tenemos que ponerlos a hacer algo!” (Jazmín, Sociedad Misionera Femenil, Diario de campo 2, León, Guanajuato, 26 de mayo de 2015).

Las opiniones vertidas ponen de manifiesto las desigualdades en cuanto a la distribución de las actividades domésticas al interior de la iglesia, que son un reflejo de las disparidades que aún hay en el hogar. Las y los jóvenes se han vuelto motivo de preocupación para las mujeres en varios sentidos. Por un lado, su ausencia, cada vez más evidente en la iglesia; por el otro, en los hogares, porque cumplen su rol de hijos/as y estudiantes, creciendo y constituyéndose como adultos/as, a través de otros elementos y valores que no corresponden necesariamente a lo que se les ha enseñado en la fe metodista. Una de las maestras de la Escuela Cristiana de Verano comentó que es triste que las y los jóvenes se estén alejando de la iglesia, pero que, en cierta medida, es porque no se sienten identificados con nada.

Es triste, hace mucho, cuando yo era alumna de primarios, pues, tuvimos una liga de intermedios, de jóvenes intermedios, y había un pastor, veníamos cada ocho días. Cada ocho días íbamos a hospitales y todo, y como que al pastor lo cambiaron y ahí como que medio se partió toda la liga, y dejamos de venir y todo. Aparte, yo siento que ahorita que los amigos, que la fiesta, que la universidad. Y hay eventos [en la iglesia] para jóvenes, que el festival navideño en Cortazar y ahí sí vamos. La verdad, todo mundo dice: la liga de León nada más es liga cuando hay festival navideño, cuando ahí vamos. Pero la verdad los jóvenes sí estamos

bien, bien dormidos en ese sentido. Ahorita se están juntando Abraham con Marco y otros chavos, vienen los domingos en la mañana, pero la verdad —y me incluyo— hay mucho desinterés por parte de los jóvenes, porque estamos en la edad de que no somos ni mayores ni jóvenes, o sea, si venimos, por ejemplo, a “la femenil” es como: “¡ay no!, estoy muy chica”, o si venimos a la liga, “ay no, ya estoy bien grande”. Porque, por ejemplo, ellos tienen trece, dieciocho años, y pues ya es como que siento que no nos sentimos ni de aquí ni de allá, más el desinterés también y, a veces, la verdad, pretextos. Pero en ese sentido, sí estamos muy dormidos, por así decirlo; por ejemplo, ahorita [durante la Escuelita Cristiana de Verano], es interesante que ves cuándo se juntan los jóvenes. Sí le dije a Abraham: “no manches, deberíamos venir estos jóvenes a la Liga”, sí le comenté eso, que la Liga debería estar más activa (Elena, entrevista personal, 24 años, maestra de la Escuelita Cristiana de Verano, León, Guanajuato, 22 de julio de 2016).

Lo anterior refleja un cambio transgeneracional en la práctica religiosa, pero también en la manera en la que las y los jóvenes perciben su lugar en el interior de la iglesia. Cuando Elena dice: “no nos sentimos ni de aquí ni de allá” demuestra cómo el espacio y las actividades religiosas están enfocadas en los adultos/as mayores y en las y los niñas. Es así como, al no haber una agrupación dentro de la iglesia que los cobije, las y los jóvenes se van alejando de la misma, pues su rango de participación se limita. Por ejemplo, la agrupación varonil dejó de funcionar hace unos años, y en la Mesa Directiva Femenil, aunque invitan a las jóvenes a participar, hay una desvinculación muy fuerte, ya que la mayoría de las mujeres que la integran están casadas, divorciadas o viudas; eso hace que las experiencias y la convivencia dentro estén determinadas por las experiencias de vida y la edad, ya que la mayoría van de los 35 a los 80 años. Por ello, entre la población de la iglesia, es evidente la ausencia de las y los jóvenes, quizás porque están encontrando en otros espacios seculares nuevos elementos de identificación; tema que preocupa a las mujeres, pues son el futuro de la iglesia.



Foto: Cristina Mazariegos. Mesa Directiva femenil de León. Iglesia metodista La Santísima trinidad. León, Guanajuato, 2 de diciembre de 2015.

Las mujeres aprovechan las reuniones para expresarle al pastor, o a las hermanas con algún cargo, la falta de material y si están de acuerdo o no con las decisiones que se han tomado. Es interesante ver cómo se dan los juegos de poder al interior de la Sociedad Misionera Femenil de León. Digo “juegos de poder” porque considero que, independientemente del cargo que ocupen o no las mujeres dentro de la iglesia, dichos cargos pueden ser cuestionados, comparados y confrontados por las propias integrantes. Es decir, el poder se ejerce desde diferentes posiciones y no solamente en las relaciones entre hombres y mujeres cuando desempeñan cargos disímiles, sino entre congéneres. Pero, ¿cómo se ha dado esta situación? Al comienzo de una de las sesiones, una de las integrantes se negó a dirigir la reunión en ausencia de quien era responsable de llevarla a cabo ese día.<sup>9</sup> Describo a continuación la situación:

<sup>9</sup>Registro en Diario de campo 2, 16 de junio de 2016.

- Secretaria: Yo sugiero que sea alguien de la mesa directiva quien guíe la reunión mientras tanto.
- Presidenta: Me parece bien, entonces podrías hacerlo tú y, cuando la hermana llegue, le pasamos la batuta.
- Secretaria: No, yo no quiero dirigir, prefiero que lo haga la hermana tesorera, ya una vez lo hice, pero no lo quiero hacer.
- Presidenta: Pues, como tú sugeriste que fuera alguien de la mesa directiva y tú eres de la mesa directiva, por eso te propongo a ti. No porque yo sea la presidenta, lo haré siempre que las demás no lleguen.
- Secretaria: Yo no lo voy a hacer, que lo haga la tesorera.
- Presidenta: Bueno... (hace una pausa) Hermana tesorera, podría comenzar.
- Tesorera: Con mucho gusto, hermana.

Hubo un momento de silencio, el pastor se limitó a escuchar sin intervenir en la discusión de las dos mujeres. Esto me llevó a plantear los siguientes cuestionamientos: ¿cómo funciona en la práctica la idea de la obediencia a la que aluden recurrentemente en los discursos bíblicos?, ¿cómo se manejan las relaciones de poder entre las mujeres que ocupan diferentes cargos o desempeñan distintas actividades dentro de la iglesia?, ¿cómo se negocian los espacios y hasta dónde pueden transgredir los límites de las demás?

La obediencia es algo que se reitera en las liturgias; y ésta debe extenderse a todos los niveles: sociales, políticos y eclesiales. La idea de obediencia tiene que ver con respetar la ley y la jerarquía, y a la persona quien la ejerza, ya sea un hombre o una mujer. En el caso de las mujeres, ha sido algo vinculado a la construcción de la feminidad. Este ideal de la mujer obediente, sumisa y receptiva contrasta con las formas en que las mujeres metodistas ejercen la palabra.

La obediencia ha sido asimilada como una cualidad de “la mujer virtuosa”; en palabras de Tarducci, “estar ‘sujetas’ a la autoridad masculina las hace más legítimas a los ojos de la feligresía” (Tarducci, 2005: 13). Esto sucede con una de las integrantes, cuando hace constantemente

te referencia al “excelente” trabajo de su hermano como pastor, lo que, de alguna manera, le otorga un reconocimiento dentro de la iglesia por ser “la hermana de”. Sin embargo, añadiría a la postura de Tarducci que la sujeción, en el caso de las metodistas, no sólo apela a la obediencia a una autoridad masculina, sino a cualquier tipo de autoridad, pues la autoridad es legitimada mediante la creencia de que Dios es quien coloca a la persona en el lugar en el que está. Por ello, los cargos oficiales deben ser respetados y valorados.

A pesar de ello, conseguir la obediencia es una lucha que está frecuentemente presente. Por ejemplo, durante la Asamblea Anual de Sociedades Femeniles —a la que acudí de los días 8 a 10 de julio de 2016 en Cortazar, Guanajuato—, recurrentemente, y a solicitud de la mujer que presidía el encuentro, se solicitaba a las demás obedecer los acuerdos, los tiempos, así como las peticiones de las dirigentes. Fue algo con lo que se batalló durante los tres días de trabajo, pues las mujeres salían y entraban cuantas veces querían, interrumpían a las expositoras, hablaban en voz alta, etcétera.

Estos comportamientos solían repetirse en varios espacios. Muchas de estas actitudes dejaban en claro “los bandos” que hay dentro de las Sociedades Misioneras Femeniles. Pude identificar algunos subgrupos que se reunían durante las comidas, los recesos y otros momentos. En algunos, era complicado insertarse, pues había cierto hermetismo; en otros, las desavenencias eran evidenciadas, sin importar o no mi presencia. Por lo regular, estas diferencias tenían que ver con la forma de proceder de algunas mujeres, ya fuera por el carácter o “porque lo sabía todo”. Como mencioné en el primer capítulo, estas relaciones dependen de los vínculos que las familias han establecido en su vida dentro de la iglesia. Prácticamente todas se conocen no sólo de nombre, sino que comparten experiencias, formación y algunos momentos críticos, lo que hace que su vinculación sea cercana y que sea difícil dejar fuera de su trabajo eclesial los problemas que surgen a partir de las diferencias personales. Es decir, nadie escapa a la lupa, el comportamiento está sujeto a evaluación frecuentemente. Es de esta manera como se otorgan

ciertos atributos a los liderazgos, y de ahí su legitimación, más allá de su posición dentro de la jerarquía, como veremos en el siguiente apartado.



Foto: Cristina Mazariegos. Secretaria y presidenta conferencial dando su informe en la Asamblea de Sociedades Misioneras Femeniles. Conferencia Anual Septentrional. Cortazar, Guajuato, 10 de julio de 2016.

*Más allá de los límites: “las mujeres cristianas trabajan”<sup>10</sup>*

Alrededor de sesenta mujeres acudieron del 3 al 5 de julio de 2015 a la XXV Asamblea de Sociedades Misioneras Femeniles de la Conferencia Anual Septentrional, que se llevó a cabo en Ciudad Sahagún, Hidalgo, para presentar los avances de sus respectivos trabajos en las mesas directivas locales y exponer los informes de sus actividades según el cargo que desempeñan.

<sup>10</sup> Hymnario metodista, himno 286; escrito por Bertha Westrup de Velasco.



Foto: Cristina Mazariegos. Mesa Directiva Femenil de Ciudad Sahagún durante la clausura de la Asamblea de Sociedades Misioneras femeniles de la Conferencia Anual Septentrional. Ciudad Sahagún, Hidalgo, 5 de julio de 2015.

La asamblea es una forma de actualizar e informar a las congregantas sobre el funcionamiento, organización y reglas que rigen a la Sociedad Misionera Femenil; conocer cómo y a quién dirigirse, y cómo cada una, según su cargo, debe trabajar. A su vez, es un espacio de toma de decisiones en torno a los nuevos proyectos a desarrollar. Cabe decir que no todas las asistentes tienen voz y voto, pues hay quienes forman parte de las sociedades misioneras locales, pero no tienen cargos en sus mesas directivas, y sólo pueden votar aquellas que tengan algún cargo dentro de su mesa.

Durante la asamblea, se establecen comisiones temporales integradas por mujeres de diferentes mesas directivas con la finalidad de tener una mayor organización de las actividades que se llevan a cabo en los tres días que dura el encuentro. Algunas de las comisiones temporales

son: planes y proyectos, revisora de libros, presupuesto; estadística, cronista, tiempo y orden, música, fotografía, Aposento Alto,<sup>11</sup> entre otras. Cada comisión debe entregar su trabajo terminado en el plazo estipulado por el quórum.

Mediante la observación, la participación y la expresión de su opinión se supervisan unas a otras, intercambian ideas, cuestionan y evalúan su trabajo. Fue en este tipo de dinámica en el que se dio una fuerte discusión entre dos de las mujeres con cargos a nivel conferencial, quienes eran parte del grupo de anfitrionas de la asamblea. Durante este incidente, criticaron su trabajo, deslegitimaron su esfuerzo y pusieron en duda su “vocación por dar, por trabajar, por servir”.

Frente al micrófono, en voz alta, se culparon por la falta de un informe claro y de documentos importantes para comprobar los ingresos y los gastos efectuados. Con la voz entrecortada y las manos temblorosas, la presidenta tomó el micrófono y dijo: “Ya basta hermanas, que no me han dejado tomar decisiones con autonomía. Ya basta; tengo, como presidenta, voz y voto, no me brinquen hermanas, no me brinquen” (Cielo, Diario de campo 3, Ciudad Sahagún, Hidalgo, 04 de julio 2015). Al reafirmarse a sí misma, la presidenta defendió su capacidad para realizar su cargo. Sin embargo, hubo una división entre las presentes, pues había quiénes pedían, a una, medida —a la tesorera, quien enojada aventó el informe sobre la mesa—, y a la otra, una explicación —a la presidenta, por no tener completo su informe.

Los comentarios sobre lo ocurrido no se hicieron esperar durante la comida o las charlas en el jardín, mientras se tomaba el receso, y en los días siguientes. Algunas mujeres explicaban el origen de la discusión e identificaban estas disputas entre las mujeres con distintos cargos como “una cuestión de poder” (Rebeca, Diario de campo 3, Ciudad Sahagún,

<sup>11</sup> Aposento Alto es “una guía de meditación” que las y los miembros de la iglesia llevan diariamente. Esta guía se distribuye en diferentes países y es utilizada por una amplia diversidad de iglesias cristianas. Para hacer la meditación, se reserva un espacio, ya sea una habitación o un pequeño rincón en las iglesias, por lo regular cercano al púlpito, para que las personas tengan privacidad y puedan llevarla a cabo de manera personal.

Hidalgo, 05 de julio de 2015). Con relación a esto, otra de las presentes comentó: “Es que no respetamos la autoridad; yo creo que como la tesorera ya fue presidenta, siente que lo sabe todo, y la otra es muy nueva y noble” (Clara, Diario de campo 3, Ciudad Sahagún, Hidalgo, 04 de julio de 2015).

Como se puede ver, la capacidad de liderazgo es cuestionada por atribuir una falta de “cualidades excepcionales” (Weber, 1964). En este sentido, la presidenta tiene un cargo que le otorga una cierta legitimidad, pues fue votada para desempeñarlo, sin embargo, al no contar con “el carácter” para llevarlo a cabo, es cuestionada su calidad moral y su sentido de responsabilidad partiendo de una “base sentimental”, lo que paradójicamente le quita legitimidad frente a algunas de sus compañeras. En consecuencia, “las emociones están ligadas al orden social (deber-ser/deber-hacer) en una comunidad particular [...] implican patrones socio-culturales determinados por la experiencia que se manifiesta en situaciones sociales específicas. Tienen sus propias reglas, y no cumplirlas puede dar lugar a situaciones conflictivas” (Rodríguez, 2008: 152).

Vemos cómo el liderazgo femenino no se limita solamente a un cargo obtenido de manera democrática y bajo los estatutos establecidos, sino que son tomadas en cuenta una diversidad de características emocionales, de personalidades y de comportamientos para poder otorgar reconocimiento a quien esté ejerciendo algún cargo o tenga alguna responsabilidad dentro de la iglesia. El desempeño es supervisado y contrastado, pues siempre habrá alguien que tenga más experiencia con respecto al desenvolvimiento dentro de la jerarquía institucional, lo que otorga mayor legitimidad y autoridad frente a las “inexpertas”. En este sentido, el poder se ejerce desde diferentes posiciones, y no solamente en las relaciones entre hombres y mujeres cuando desempeñan cargos disímiles, sino entre congéneres cuando la experiencia y la “capacidad de mando” son los elementos que se reconocen como fundamentales para el liderazgo.

La evaluación del liderazgo también se lleva a cabo a través de lo que Tania Rodríguez (2008) llama *emociones morales*, constituidas a partir de expectativas normativas cuya evaluación se centra “en lo que la gen-

te hace (las acciones de los agentes) con respecto a las normas implícitas y explícitas” (Rodríguez, 2008: 156). Esto refleja los juegos de poder en los que se acentúa una dinámica de competencia por los espacios de control y toma de decisiones, lo que pone de manifiesto la capacidad de agencia de las mujeres para moverse dentro de un campo en el que se disputa un cierto capital y recursos simbólicos de acuerdo con las “reglas del juego” que impone el *habitus* en el que se manejan (Bourdieu, 2007). Mediante el ejercicio reflexivo, de retroalimentación y de inspección que las mujeres realizan en la asamblea van adquiriendo herramientas para desenvolverse dentro de los espacios jerarquizados.

Recordemos que el cuerpo juega un papel muy importante. No sólo el cuerpo en tanto entidad física, sino como un dispositivo que aprende y transmite actitudes, comportamientos y posturas. En términos de Leach (1973), el cuerpo es un emisor de señales; dichas señales serán un transmisor de información a través de las acciones y de las prácticas corporales (caminar, comer, dormir, etcétera). Para Mauss (1936), las prácticas corporales son una especie de código compartido, donde los actores saben qué representa cada acción, qué quieren decir con ella.

Por lo tanto, el cuerpo, el uso del mismo y cada una de las normas que sobre él recaen forman parte de un proceso de comunicación. En palabras de Mauss (1936), el cuerpo produce signos en el nivel textual y en el emocional. Es decir, el cuerpo “se presenta como el vehículo de la acción para emitir mensajes verbales y como instrumento generador de pasiones” (Cid Jurado, 2010: 154). Por lo tanto, el cuerpo habla, es significativo pero también significado. Lo social, la norma, se encuentra inscrito en el cuerpo, es como una estructura simbólica que da orden y sentido. Foucault señala que “todo esto forma parte de una retórica corporal del honor” (1976: 124). El honor, en este caso, tiene que ver con la idea de obediencia, pero, sobre todo, de servicio. Las mujeres adquieren los favores de Dios al trabajar por el bien común desde sus organizaciones femeniles, siempre pensando que la meta final es agradecerle a Dios al fortalecer su obra. Sin embargo, estos cuerpos que interactúan mediante la palabra ejercida, el trabajo colectivo y el intercambio de experiencias, se someten a una serie de disciplinamientos morales, espi-

rituales y materiales, a la vez que los cuestionan y resignifican. Es ahí, en esos espacios de disputas, donde el ejercicio del poder es más visible.

Las confrontaciones demuestran los diversos escenarios y retos a los que las mujeres se enfrentan en su quehacer eclesial, que pueden ser un reflejo de lo que viven en otros escenarios sociales, donde la incorporación al ámbito público ha significado la reconfiguración de los roles de género, lo cual, a su vez, genera disputas, desacuerdos y controversias. Y es que, a pesar de la posibilidad del ministerio femenino, existen disidentes que siguen apostando por el rol tradicional de las mujeres como algo dado y que se debe cumplir. Al respecto, en una entrevista informal con una de las representantes de la Conferencia del Centro, en la que platicábamos acerca de la incorporación de las mujeres al ministerio, ella comentaba que estaba en desacuerdo con esa decisión, pues, según su opinión, al desempeñar tareas “que no les corresponden” descuidan su lugar principal, el hogar:

Debemos guardar nuestro papel dentro del hogar, para mí es lo más importante. La mujer tiene la capacidad y tiene la autoridad también, pero nunca podemos, no debemos sublevar un lugar o tomar un lugar que no nos corresponde. El hombre tiene una responsabilidad en el hogar como padre, como esposo, como proveedor, como instructor, como consejero, como director del hogar. La mujer viene, no en segundo lugar, pero sí en un plano muy parecido de llevar y formar a los hijos, con esos valores y esos principios. Entonces, por eso yo pienso que se ha relajado, porque la mujer cuando quiere tomar un lugar de varón, ahí ya perdimos, no somos iguales; la mujer tenemos un valor bien especial y bien hermoso dentro de la sociedad, sí, porque somos más sensibles sin perder la capacidad, somos más comprometidas, somos más apegadas al hogar, estamos más al pendiente de la familia en general; entonces, cuando no lo hacemos, viene a relajarse un poquito ese papel y se van deteriorando los hogares; bueno, ese es mi punto de vista (Ana, Asamblea Anual Septentrional, Diario de campo 3, Ciudad Sahagún, Hidalgo, 05 de julio de 2015).

Por otro lado, comentó que, si se presenta la necesidad, las mujeres pueden trabajar fuera del hogar:

La mujer ahora está muy capacitada, a veces hasta rebasan la capacidad del hombre, porque hay mujeres muy preparadas, con un doctorado, una maestría, una carrera. Entonces, si en algún momento puedes apoyar con los gastos del hogar, hazlo, pero siempre y cuando no descuides el hogar. Podemos darnos el tiempo, yo trabajé muchos años, podemos darnos el tiempo de trabajar, cooperar, y no necesariamente afuera, a lo mejor puede ser adentro, pero tu prioridad es tu familia, son tus hijos, pero si no queda de otra, hay que trabajar, pero hay que ubicarnos dentro de la familia. Aunque trabajemos, no somos mayor que el hombre, aunque exista mucho a veces la lucha de poderes, no somos más que el hombre, ni el hombre más que nosotros, simplemente tenemos un papel diferente en el hogar (Ana, Asamblea Anual Septentrional, Diario de campo 3, Ciudad Sahagún, Hidalgo, 05 de julio de 2015).

En el fragmento de la entrevista anterior, puede notarse que Ana entiende por igualdad el hecho de que cada uno, hombre y mujer, desempeñe el “papel que le corresponde”, aunque puede haber cierta flexibilidad “mientras ninguno se salga de la norma”. Un ejemplo de esto se puede ver al delegar en las mujeres las actividades que se vinculan a la transmisión de valores. Tal es el caso de la Escuelita Cristiana de Verano, dirigida por las mujeres. Durante los cinco días que dura, se encargan de la cocina, la organización de talleres de manualidades y la redacción de los programas de enseñanza. A la escuelita acuden niños y niñas de padres metodistas, pero la invitación también se extiende al resto de la población. Pese a que existe apoyo por parte de algunos/as miembros que proporcionan material didáctico, despensa y diversos servicios, es un trabajo exclusivamente de las mujeres. En promedio, asisten 30 niños y niñas de edades que van de los 5 a los 15 años, aproximadamente. En esta actividad, se ve una mayor participación de la agrupación juvenil de la iglesia, aunque de manera esporádica.



Iglesia metodista La Santísima Trinidad. León, Guanajuato, 18 de julio de 2016. Clase de Educación Cristiana, Escuelita Cristiana de Verano. Foto: Cristina Mazariegos.

No obstante, existen posicionamientos contrarios frente a las nociones que asumen que el futuro de las mujeres es el de ser esposas y cuidadoras del hogar. Dentro de la iglesia hay una multiplicidad de voces, opiniones e ideas, lo que dice mucho sobre las diversas formas en que piensan, viven, se relacionan y se desenvuelven las mujeres dentro y fuera de ella, y retratan la constante lucha entre la necesidad de resignificación de los roles de género y, por otro lado, la reivindicación de los mismos como

lugares que determinan “la valía y la calidad de las personas”. En el caso del testimonio de Ana, resulta contrastante con su propia posición dentro de la Sociedad Misionera Femenil, pues cuando le pregunté si ella ocupaba algún cargo, me contestó que había sido presidenta de la mesa directiva a nivel conferencial y que en ese momento era representante de una de las áreas de trabajo. Hay pues, una ruptura entre los ideales que ella misma establece como parte del quehacer femenino y su propia experiencia de vida y trabajo eclesial.

Los fragmentos de entrevista antes citados ilustran cómo el poder tiene matices y formas distintas de ser ejercido: ¿hasta dónde las mujeres metodistas pueden ejercer el poder cuando está presente todo un entramado de concepciones sobre el quehacer femenino que las sigue ubicando en el espacio privado?, ¿hasta qué punto las decisiones pueden ser tomadas de manera independiente sin que haya una supervisión de por medio que cuestione o deslegitime el trabajo realizado? En consecuencia, es necesario también preguntarnos: ¿de qué manera impacta el desarrollo de las mujeres dentro de su iglesia en su espacio doméstico?, ¿cómo y de qué manera la reconfiguración de los roles de género en el interior de la iglesia tiene consecuencias en el hogar y/o viceversa?

Tratando de esbozar respuestas ante las preguntas planteadas, expondré a continuación algunas manifestaciones expresadas por las mujeres con respecto a la inequidad en cuanto al trabajo que realizan en la iglesia, así como a la forma en la que el quehacer eclesial y doméstico se relacionan. Siguiendo dentro del contexto de la asamblea, ésta también se convierte en un escenario desde el cual las mujeres externan las dificultades a las que se enfrentan diariamente en su trabajo eclesial, así como en el ámbito familiar, pues además de hablar de sus actividades en la iglesia, se retoman temas sobre la crianza de los hijos e hijas, y se invita a las mujeres a alentarlos, a educarlos en la honestidad, sin berrinches, a cumplir las promesas que se les hagan: “nunca obligues a trabajar a tus hijos antes de leer bien “, mencionó una de las asistentes.

Al mismo tiempo, se hacen señalamientos sobre las disparidades en las condiciones laborales de hombres y mujeres dentro de la iglesia. Por ejemplo, en la asamblea antes citada, hubo una crítica a la desigualdad

en cuanto al sueldo otorgado a las mujeres pastoras, ya que, en muchas ocasiones, se les paga menos que a los pastores. En esa ocasión, hubo una demanda explícita, por parte de las mujeres, para modificar esta situación, pues el trabajo que se realiza es el mismo. Con frecuencia, han retratado el obstáculo que representa para varias de ellas llevar a cabo su trabajo cuando algunos pastores no lo reconocen y ponen trabas para su realización óptima.

No se trata de entrar en controversia, pero sí de pedir colaboración de los pastores y gabinetes. Que nos incluyan. Solicitar que nos junten. Finalmente, cuando nos buscan, ¿quiénes son las que organizamos? No digo que somos indispensables, pero sí importantes (Eva, Diario de campo 3, Ciudad Sahagún, Hidalgo, 04 de julio de 2015).

Gracias por el privilegio que Dios nos da a determinadas mujeres. Aunque somos de diferente carácter, porque como mujeres a veces somos muy difíciles, somos los brazos y las piernas [de la iglesia] (Carolina, Diario de campo 3, Ciudad Sahagún, Hidalgo, 03 de julio de 2015).

En las iglesias es difícil, por la cultura que tenemos de machismo. A algunos hermanos les cuesta aceptar que las mujeres también dirijamos. Nosotras somos las que criamos machos. Muchas veces en las iglesias se sigue enfatizando en los versículos de Pablo donde dice que la mujer debe sujetarse al hombre y no es así. Aunque la Iglesia Metodista ha dado un gran paso [con respecto a la ordenación de las mujeres], en la práctica falta mucho, porque hay iglesias que no aceptan a su pastora por ser mujer y lo que pasa es que gran parte de los comentarios son de las mismas mujeres. También tiene que ver con el aspecto cultural, la familia. Por ejemplo, yo he continuado en el ministerio, primero por Dios y luego por mi esposo, que es pastor y me apoya mucho. Pero hay hermanas que se salen del ministerio porque sus esposos y su familia no las apoyan (Hilda, entrevista informal, Diario de campo 3, Ciudad Sahagún, Hidalgo, 05 de julio de 2015).

En estos testimonios, aunque por un lado se hace una crítica y se explicitan las demandas de las mujeres con respecto al reconocimiento de su

trabajo, prevalecen también atributos establecidos como femeninos que tienen que ver, nuevamente, con cuestiones de carácter y emocionales. Por ejemplo, cuando Carolina dice: “porque como mujeres a veces somos muy difíciles”, reafirma la idea de emocionalidad vinculada a lo femenino, y vincula la racionalidad a lo masculino cuando asegura: “somos los brazos y las piernas”. La cabeza sigue siendo representada por los varones no sólo como un sinónimo de autoridad, sino de raciocinio. Éstas son concepciones implícitas e introyectadas fuertemente por algunas mujeres y varones. Sin embargo, esto no le resta peso a las demandas de reconocimiento y equidad que ellas manifiestan, pues las contradicciones y ambivalencias son parte del proceso de deconstrucción de los roles de género que las metodistas están llevando a cabo.

Al respecto, si bien las mujeres han logrado conquistar espacios como el laboral, esto no implica una disminución de la responsabilidad doméstica que culturalmente han aprendido, por el contrario, hombres y mujeres asumen que, aunque la mujer trabaje fuera de casa, el hogar seguirá siendo su lugar principal de acción. Sin embargo, aunque algunas mujeres siguen asociando el espacio privado como propio, muchas desempeñan distintos roles, tanto eclesiales como sociales. La mayoría son casadas, pero también hay un número importante de mujeres divorciadas y solteras que, de alguna u otra forma, cumplen el rol de jefas de familia. Lo veremos en el siguiente testimonio, en el que Sara lleva a cabo una reflexión crítica, a través de la cual expone las desigualdades en cuanto a la distribución de las tareas domésticas y eclesiales.

Cristina Mazariegos: ¿Qué opina de que las mujeres dirijan la iglesia?

Sara: Ay, me parece perfecto y necesitamos dirigirla más, si no, se *cuatrapea*.

Cristina Mazariegos: Hace un año que fui a la asamblea de sociedades femeniles en Hidalgo, varias de las mujeres decían frente al quórum que les costaba mucho trabajo llevar a cabo sus actividades dentro de las iglesias porque había todavía un rechazo por parte de los pastores, y de algunas personas en la iglesia, al ejercicio de los cargos por parte de las mujeres, ¿cómo ve esta situación?, ¿cómo se ha dado esto dentro de la iglesia de León?

Sara: Bueno, en realidad nosotros hemos tenido buenos pastores, no nos limitan, pero sí hay uno que otro misógino que todavía no acepta que el puesto de la mujer es importante y siempre, así como que nos quieren ver como que ellos son cabeza de la iglesia. Ellos son cabeza del hogar, y tal vez sea cierto, tal vez sea cierto por escrito, pero no en nuestra realidad; sí, eso se dijo hace miles de años, pero ya no se aplica para nosotros, ellos quieren que se siga aplicando. Pero la realidad cotidiana, la de la vida real de la iglesia, es que muchas mujeres de la iglesia son padre y madre de familia, y aún a pesar de que esté el varón.

Cristina Mazariegos: Y fuera de la iglesia, ¿cómo es la realidad de las mujeres metodistas?

Sara: Fuera de la iglesia... ¿podemos parar tantito?

Sara me pide parar, porque quiere que sea más clara con mi pregunta, le digo que si la participación tan activa que tienen en la iglesia se repite en la vida cotidiana. Me dice que sí, que varias de las mujeres trabajan y son jefas de familia, que inclusive a ella, su marido le delega todas las decisiones de la casa, “eso es un gran peso”, dice ella, “es como limpiarse las manos”. Retomamos la grabación.

Cristina Mazariegos: ¿Qué opina del liderazgo de las mujeres dentro de la iglesia y, estas actividades que ustedes realizan, cómo se llevan fuera de la iglesia?

Sara: Bueno, yo creo que en el hogar también somos líderes y nos toca casi toda la responsabilidad de, tal vez no económica, pero sí de toma de decisiones y de responsabilidades, y de pues acatar cuestiones eclesiológicas y cuestiones también como culturales de la mujer en los roles que ya nos tienen, pues, predeterminados. Sin embargo, en lo personal pues yo trabajo fuera de casa, se parece mucho al rol de mi esposo, él tiene secretaria, yo tengo secretario, nos compartimos responsabilidades porque es la misma materia. Pero, también, al llegar a casa él me dice: “no, tú toma la responsabilidad” y entonces, a veces yo quisiera que él dijera, “se va a hacer esto”, pero no lo dice. O sea, como que todo nos

toca a las mujeres y también en lo que yo observo en mis compañeras en la iglesia, pues más o menos sucede algo parecido.

Cristina Mazariegos: ¿Es decir, que la mayoría de mujeres que integran la sociedad femenil son jefas de familia?

Sara: Podría decirse, estoy recordando todas las mujeres de la iglesia, algunas son solteras, otras son divorciadas y otras tienen, como yo, ese tipo de situaciones, de que ellas tienen que tomar la responsabilidad (Sara, entrevista personal, 56 años, Mesa Directiva Femenil de León, León, Guanajuato, 08 de septiembre de 2016).

En contraste con Ana, quien afirma que el papel de las mujeres está en el hogar, Sara interpela este supuesto al exponer cierto descontento con las dobles jornadas que, tanto ella como varias de sus compañeras, realizan. Esta reflexión crítica que hace Sara pone el acento en las desigualdades de género, pero también en el ejercicio de poder que desde el discurso se despliega al decir que “los hombres son la cabeza”, lo que contradice la realidad cotidiana, donde las mujeres asumen las responsabilidades del hogar y de la iglesia. Exponer las contradicciones entre el discurso y la práctica brinda una posibilidad de transformación de la vida religiosa y social de las mujeres metodistas.

Con relación a lo anterior, durante la entrevista que realicé a Estrella, integrante de la mesa directiva de León, me contó que se había preparado como diaconisa entre los años de 1974 a 1978. Posteriormente, para ordenarse como pastora, estuvo a cargo de una congregación metodista en la Ciudad de México para cumplir con el año de práctica que se les pide, previo a la ordenación. Estrella dejó de asistir varios años a la iglesia y ya no pudo ordenarse a causa de rumores que dentro de la congregación que presidía, circulaban sobre ella y “su honor”. Asegura que “es difícil porque no te aceptan como mujer. Pensaban que yo ya no iba a volver, pero yo me dije que tenía que demostrarme y demostrarles que yo podía salir adelante sola y así fue, hice más cosas estando afuera de la iglesia que adentro” (Estrella, entrevista personal, 64 años, León, Guanajuato, 18 de noviembre de 2015). Además de su preparación

dentro del ministerio, Estrella es estilista, maestra de corte y confección y ha hecho dos diplomados, uno sobre Medicina Tradicional China y el otro sobre Diagnóstico Oriental.

Algunos años, Estrella estuvo participando como maestra de la escuela dominical en la Primera Iglesia Bautista de León, y hasta hace tres años regresó a la Iglesia Metodista. Inicialmente, sólo volvería para apoyar con el piano durante los cultos, pero poco a poco comenzó a involucrarse en las actividades de la Sociedad Misionera Femenil. A la fecha, ha sido, por segundo año consecutivo, presidenta de la Mesa Directiva Femenil y desempeña un cargo a nivel conferencial de Promotora de Vida Familiar Cristiana. Cuando le pregunté cómo ha sido su experiencia como presidenta dentro de la Mesa Directiva, me comentó:

Pues no es muy fácil lidiar con cada una, unas quieren una cosa, otras, otra; entonces, tienes que armar tu plan de trabajo en base a lo que cada una, no precisamente quiera. Más bien, ya viene como que todo un organigrama desde arriba. Como tú ves en el anuario, ya vienen los temas, y está que la semana del hogar, que la semana de oración, la semana de la juventud... Entonces, todos estos planes, que ya vienen desde arriba, pues los traes a nivel local y se van realizando. También se ha dado que la sociedad misionera femenil es puro chismes. Bueno, de años anteriores, como que se ha tenido esa imagen que la sociedad misionera femenil nomás a puro chisme: “¡ay, mira, ¿te fijaste que fulanita...?” Y, sin embargo, al menos este año que yo he estado aquí, no ha habido nada, nada de eso. Eso se dice de las femeniles, a veces, a nivel general (Estrella, entrevista personal, 64 años, Mesa directiva femenil de León, León, Guanajuato, 18 de noviembre de 2015).

El trabajo de las femeniles es supervisado no solamente por las mujeres, sino a través de los distintos niveles de la jerarquía eclesial. La idea de que se reúnen “para echar chisme” ha sido referida varias veces, tanto por algunas de las integrantes como por otros/as miembros de la congregación. Esto denota una cierta desconfianza y subestimación al trabajo realizado. Además, existe una serie de tensiones dentro de la agru-

pación femenil que obedecen a las diferentes formas de reconocimiento entre quienes ejercen cargos oficiales, las que tienen mayor experiencia y aquellas que no quieren involucrarse totalmente.

Durante una actividad de evangelización a la que acudí, tuve una charla con uno de los pastores, quien me comentó que desde los comienzos del metodismo las mujeres han sido indispensables para el crecimiento de la Iglesia, pues “desde antes, que las diáconas se dedicaban principalmente a evangelizar, y posteriormente con la integración de las mujeres al sacerdocio” (pastor, Diario de campo 2, León, Guanajuato, 13 de junio de 2015). Aunque señala que también hubo una época muy sombría, en la que no se les permitía hacer nada.

Además, mencionó que ahora han retomado su labor y es necesario reconocerla, y que “el trabajo de las esposas de los pastores es muy importante y, sin embargo, es un trabajo no remunerado: yo conozco iglesias en que el trabajo de la esposa, así como la puede llevar a pique, también hace crecer a grandes misiones” (pastor, Diario de campo 2, León, Guanajuato, 13 de junio de 2015). Y una de las pastoras agregó: “como pastoras, también es muy difícil llevar a cabo su labor, puesto que el trabajo es muy duro y a veces a los esposos les es difícil aceptar eso” (pastora, Diario de campo 2, León, Guanajuato, 03 de junio de 2015).

Las entrevistas y los comentarios anteriores dejan ver cómo la aparente apertura sobre la inclusión de las mujeres al ministerio y, en general, su participación dentro de la iglesia está permeada por una serie de esquemas sociales y culturales que no les permiten un verdadero desarrollo en el contexto eclesial. Esto construye sobre sus cabezas un *techo de cristal*,<sup>12</sup> desde el cual se vislumbra una serie de oportunidades y aparente equidad.

En teoría, pueden ejercer la autoridad, pero en la práctica se encuentran limitadas por las preconcepciones de género. Es por ello que

<sup>12</sup> Este concepto ha sido utilizado en otros trabajos de investigación, como el de Linda Wirth, *Romper el techo de cristal: las mujeres en puestos de dirección* (2002); versa sobre la participación de las mujeres en el ámbito laboral y señala que existe una serie de desigualdades estructurales entre hombres y mujeres al incorporarse al mercado de trabajo.

las mujeres se apropian de otros escenarios hacia los que extienden su práctica religiosa para poder desenvolverse. Es aquí donde se puede ver un liderazgo autónomo a través del cual las mujeres establecen sus márgenes de acción y participación. Encontré mujeres renuentes a detentar cargos de dirección porque aseguraban que implica mucha responsabilidad, ya que conlleva estar en la mira de escrutador, que califica su actuar y, finalmente, toma las decisiones aún por encima de su cargo.

Sentirse supervisadas y controladas no es algo que les apetezca, en consecuencia, se insertan en actividades de menor responsabilidad. Pero, a su vez, permanecen cercanas y crean vínculos de solidaridad o alianzas con quienes sí ejercen dichos cargos. Esto favorece el “trabajo hormiga” y la influencia en ciertas decisiones que les competen de manera directa. Tal es el caso de la Mesa Directiva Femenil Metodista de León, conformada por aproximadamente veinte mujeres, de las cuales seis tienen cargos de dirección, el resto apoya económicamente, con mano de obra y en la organización de eventos, pero tienen voz y voto en las decisiones y pueden externar públicamente sus opiniones.

Estrella comentó que, aunque todas las integrantes de la Mesa Directiva de León cumplen con sus respectivas responsabilidades, son aquellas que no tienen cargos oficiales quienes son más participativas y colaboradoras: “De hecho, las que no tienen cargo, son las que más me han apoyado. Bueno, no más, pero en cada uno de los departamentos han hecho su labor, todas. Pero las que no tienen cargo, han sido también apoyo” (Estrella, entrevista personal, 64 años, León, Guanajuato, 18 de noviembre de 2015).

Lo anterior puede estar relacionado con el hecho de que las disputas por ejercer el poder se agudizan cuando hay cargos oficiales de por medio, puesto que se tiene que dar cuenta de la eficacia y productividad de quien desempeña tal cargo, mientras que aquellas mujeres que realizan actividades de manera “voluntaria” pueden moverse bajo sus propios parámetros, pues aunque siempre hay una supervisión formal, no existe una “calificación o informe” que compruebe, o no, dicho desempeño.

La negación a desempeñar cargos de autoridad también tiene que ver con la idea de que “a la mera hora es una perdedera de tiempo”,

además de que siempre hay alguien por encima que toma las decisiones finales, lo que, al parecer, limita el trabajo dentro de la iglesia. Como lo mencionó Rocío, cuando le pregunté si tiene o había desempeñado algún cargo dentro de la iglesia:

Pues en la junta de administradores, que lo eligen a uno para tomar decisiones. Pero fíjate que también eso no me gusta hacerlo, nomás una o dos veces llegué a hacerlo, se junta uno y es una perdedera de tiempo, te voy a decir por qué. La verdad es que actúan el tesorero y el pastor, muy lógico, muy natural, ¿por qué? Porque uno pone siempre trabas a muchas cosas para convencer a otros de que tienes que hacer determinada obra o para que haya lo suficiente para hacerlo [...] Bueno, total que sí fui de la junta de administradores, pero a mí no me pareció de utilidad mi participación, no creo haber contribuido en nada, pues el hecho de aprobar planes, a veces salida de los pastores a equis o zeta, a veces permisos para que vengan jóvenes para hacer alguna reunión en grande, cuestiones de ese tipo. Pero hay otra cosa que yo he visto, no sé si será en todas las iglesias: una desconexión, una desconexión entre las organizaciones (Rocío, entrevista personal, 82 años, Mesa Directiva Femenil de León, León, Guanajuato, 30 de octubre de 2015).

Esta desconexión entre las organizaciones dentro de la iglesia, como la Sociedad Misionera Femenil, la Liga de Jóvenes, la Junta de Administradores, entre otras, hace que varias de las mujeres se desencanten y prefieran participar de una forma distinta de la que se establece oficialmente. Y es que se suma a la poca receptividad del trabajo femenino y a la desigualdad de condiciones entre hombres y mujeres cuando desempeñan un mismo cargo —sobre todo, en cuanto al salario se refiere—, la desorganización o el desconocimiento del funcionamiento de la jerarquía eclesial, así como las disputas e inconformidades por parte de algunos/as miembros de la iglesia por determinados manejos y comportamientos.

Hay algunas personas que no sueltan los cargos. Aunque está la *Disciplina*, pero no siempre se sigue al pie de la letra. Entonces hay personas que se quedan con los puestos y aunque una quiera proponer y hacer más cosas y ser más movidas, como siempre hay una negativa, mejor una ya no hace nada (Renata, entrevista personal, 53 años, Mesa Directiva Femenil de León, León, Guanajuato, 11 de marzo de 2016).

En contraste, para quienes sí desempeñan algún cargo, esto las posiciona de una manera distinta de aquellas que no lo tienen. Les otorga prestigio dentro de la iglesia y los resultados de su trabajo hablan de su calidad moral. A pesar de las tensiones, es ahí, siendo parte de la estructura, que las mujeres pueden tener ciertas ganancias para ir abriendo camino a las siguientes generaciones. Aquí, ese *techo de cristal* comienza a resquebrajarse cuando las mujeres externan sus inconformidades, y confrontan a hombres y mujeres sobre la poca ayuda y colaboración recibida al desempeñar cargos de autoridad. Así pues, las unas y las otras se esfuerzan por hacerse de un lugar, pero, sobre todo, a través de su participación, se reconocen como “mujeres participativas, trabajadoras y revolucionarias”, según palabras de una colaboradora.

## CONCLUSIÓN

El objetivo de este capítulo fue mostrar cómo desde los distintos niveles de la jerarquía eclesial las mujeres se posicionan de diferentes maneras. Los cargos oficiales son solamente una de las muchas formas en que los liderazgos son ejercidos. Sin embargo, estos liderazgos, a los que llamo “liderazgos institucionales”, no necesariamente implican un ejercicio real del poder o la autoridad. Son muchos los elementos desde los cuales las mujeres refuerzan y legitiman su participación al interior de la iglesia. El honor estará siempre en juego, pues obedece a las expectativas colectivas y personales sobre el quehacer de las mujeres, honor cimentado en una serie de estatutos anclados en el cuerpo y en el comportamiento.

Por otro lado, las demandas externadas desde el púlpito por algunas mujeres las convierten en un referente y ejemplo de “lucha” dentro de la iglesia, lo que constituye otra forma de liderazgo que podría llamar “ideológico”. Desde mi punto de vista, estos distintos liderazgos se interceptan; habrá espacios donde el “título oficial” tendrá mayor relevancia y recepción por parte de las y los miembros de la iglesia; habrá otros donde los “liderazgos ideológicos” cobrarán fuerza; y aquellos donde la conjugación de ambos tendrá un resultado óptimo para modificar determinadas situaciones o en la toma de decisiones, por ejemplo, cuando hay que formar comités para alguna nueva misión, solicitar espacios en la iglesia para las actividades femeniles, etcétera. Vemos, pues, las distintas formas del poder y su manejo.

De las mujeres entrevistadas, solamente Hilda es pastora, sin embargo, la mayoría, a pesar de participar de manera activa en el grupo, se siguen asumiendo como pertenecientes a la esfera privada. La pregunta que cabría hacer es: ¿hasta dónde el hecho de no querer participar es una forma de no seguir la obediencia impuesta y hasta dónde se trata de una idea de competencia implícita que —retratada en las disputas y señalamientos hacia el trabajo de sus compañeras— reproduce esquemas patriarcales? Esto con base en la visión negativa que se tiene, incluso entre ellas, sobre sus reuniones.

Estos liderazgos se encuentran atravesados por una dimensión emocional, por cuestiones relacionadas con la personalidad de quien desempeña determinado cargo y por los lazos o relaciones que se construyen entre las mujeres. Así pues, las múltiples formas y elecciones de las mujeres para desempeñar, o no, un cargo, le dan a la práctica eclesial femenil nuevos tintes, construyendo distintos caminos hacia el reconocimiento de su trabajo eclesial, marcados por contradicciones, con limitaciones y reacomodos que interpelan, cuestionan y resignifican los roles de género, lo que tiene implicaciones tanto dentro de la iglesia como fuera de ella. El espacio doméstico y el eclesial se encuentran íntimamente vinculados, como pudimos ver en el caso de Sara.

## CAPÍTULO IV

# El deber resignificado: conocimiento y emociones

### INTRODUCCIÓN

**E**ste capítulo versará sobre cómo los roles de género se reproducen o resignifican a la vez que las y los agentes reflexionan su papel social y doméstico. En primer lugar, describiré la dinámica que se dio en un taller organizado por la Mesa Directiva Femenil de León en el marco de la celebración del día de padre, con el tema general “Relaciones familiares saludables”, para mostrar cómo en estas actividades de intercambio y reflexión colectiva se visibilizan las expectativas sobre el “deber ser”, tanto de hombres como de mujeres, que manifiestan las tensiones en cuanto al rol esperado y al rol ejercido.

Contrastaré lo hallado en dichas dinámicas con las posturas de algunas mujeres, registradas mediante charlas informales y entrevistas personales, desde las cuales, por un lado, se hace una reflexión sobre lo que implica la violencia y se establece una postura reivindicativa que tiene que ver con la idea del respeto hacia sí misma; y, por el otro, existe una postura reivindicativa vinculada a la idea de conocimiento. Estos diálogos permiten ver cómo los procesos de construcción de las identidades de género y sociales tienen rupturas, encuentros y desencuentros.

En un segundo momento, me centraré en la importancia de la oración como un mecanismo terapéutico y como uno de los escenarios más importantes de participación femenina. El testimonio de una de las entrevistadas nos servirá como ejemplo para mostrar el nuevo sentido que adquiere esta práctica al concebirla como una herramienta “del cuidado de sí”, en la que se le devuelve a las y los agentes el control sobre sus cuerpos, sus pensamientos y su vida. Concibiendo dicho cuidado como un regalo de Dios —al ser receptoras de *su* “gracia”—, emociones, afectos y sentimientos se entrelazan a la práctica religiosa, poniendo al descubierto nuevas dimensiones del liderazgo femenino, donde el cuidado personal y colectivo se convierten en una forma del ejercicio del poder, ya que se construyen espacios de denuncia de las desigualdades a través de la constitución de una “comunidad emocional”, que no implica únicamente un desahogo colectivo, sino una manifestación de “lo político”. Finalmente, veremos cómo se promueve la emancipación de las mujeres por medio de los sermones, mediante la legitimación de personajes femeninos bíblicos como ejemplo de lucha y libertad.

#### DINÁMICA COLECTIVA: REPENSANDO LOS ROLES DE GÉNERO

Como parte de su trabajo dentro de la iglesia, la Sociedad Misionera Femenil organizó, a propósito del día del padre, una serie de conferencias sobre violencia tituladas “Relaciones familiares saludables”, para informarse y reflexionar al respecto. Éste fue uno de los espacios en los que pude observar cómo hombres y mujeres intercambian y discuten sobre sus roles de género. La invitación a las conferencias fue para el público en general, y para ello repartieron volantes entre conocidos/as, amigos/as y miembros de la iglesia.

Las presentaciones estuvieron a cargo de una de las mujeres que, con un proyector y diapositivas, estructuró una serie de ejercicios para que las y los asistentes participaran, haciéndoles preguntas que debían reflexionar en colectivo. Para contestar dichas preguntas, se dividieron en grupos mixtos, donde no estuvieran parejas juntas, y discutieron las

respuestas. El ejercicio resultó interesante, sobre todo porque se hizo evidente cómo se ejercen y negocian los roles de género, así como las inconsistencias entre el discurso y la acción.

El equipo 1 estaba conformado por 4 mujeres y 1 hombre. El equipo 2, por 3 mujeres y 4 hombres, entre ellos, el hijo de una de las hermanas —al que he nombrado hombre 4—, psicólogo que, según ella, asistió sólo por curiosidad, “a ver qué decíamos”.<sup>1</sup>

La primera pregunta que lanzó la moderadora fue “¿Por qué decidiste unirte a esa persona?” Y las posibles respuestas que ofreció fueron:

1. Porque la amaba
2. Por salir de mi casa
3. Atracción sexual
4. Me va a hacer feliz
5. Es el “último tren”

Hombre, equipo 1: Ahí no se expresa todo lo que sucede, a algunos los obligan.

Moderadora: Hay muchos motivos, quizás en esta época sí es por niño de compromiso.

Continuó con la segunda pregunta: “¿Cómo supiste que tu marido/esposa te amaba?”

Mujer 1, equipo 1: Por una comunicación directa.

Mujer 2, equipo 1: Por acciones, me trata con cariño.

Mujer 3, equipo 1: No me maltrata.

<sup>1</sup> Registro y descripción en Diario de campo 2, 14 de mayo de 2015. Como era complicado registrar al mismo tiempo lo que los dos equipos hacían, decidí estar con cada uno en diferentes momentos, por ello, describo aquí actividades en las que observé a ambos equipos. Numeré a los participantes como una forma de organización y para llevar una mejor secuencia de las charlas registradas. Todas las preguntas fueron formuladas por la moderadora.

Moderadora: El amor no es lo que Hollywood nos ha dicho. No es ese de “mi amor, ¡ay! mi vida”. Son muchas cosas que definen el amor. Les recomiendo un libro de un psicólogo cristiano muy bueno que se llama Cinco Formas de Amor, luego les confirmo el nombre.

Enseguida, les preguntó por el motivo por el cual se casaron. Y añadió:

Moderadora: No todo es color de rosa [nuevamente cuestiona la idea de amor y del matrimonio]. Siempre hay dificultades, siempre hay cosas. Pero sabemos que nada nos faltará si tenemos fe en Dios. Yo recuerdo que, cuando yo estaba estudiando la licenciatura, una de mis compañeras era agredida por su novio. Se casaron, y ella decía: cuando nos casemos va a cambiar. Pero no, si lo ves desde el noviazgo, ¡apártate!

La siguiente pregunta fue: “¿Qué es la familia?”

Moderadora: Desde el punto de vista sociológico y antropológico [ríe mientras me lanza una mirada].

Hombre 2, equipo 2: La unión de un hombre y una mujer.

Hombre 3, equipo 2: Es la base de la sociedad.

Moderadora: Dice la Biblia que serán una sola carne.

Seguidamente, ella cuestiona si en el matrimonio debe decirse todo, por ejemplo, con respecto al sueldo del esposo, si él debe decirle a su esposa cuánto gana realmente.

Hombre 1, equipo 2: A veces no es necesario que sepa, no es necesario que se sepa exactamente la cantidad, sólo debemos tener una idea.

Moderadora: Ya empezamos con temas álgidos. Yo me acuerdo que cuando era pequeña, mis papás tomaban en común acuerdo el presupuesto del hogar. Mi mamá nunca trabajó.

Hombre 3, equipo 2: Yo pienso que deben haber metas comunes para tener un objetivo: compartir. Necesitamos dar un ejemplo y que nuestros hijos sean felices, es importante la confianza.

La moderadora coincide con él, saca una casa hecha de cartón y pregunta: “¿De qué está hecha la casa?” Contestan varios al mismo tiempo: “Cimientos. Paredes. Techo.”

Moderadora: ¿Y qué dice La Biblia del hombre que construyó su casa? Si la construye de arena, llega el aire y se cae, pero si la construye de roca, será sólida, habrá valores. Confianza y lealtad; respeto y fidelidad. Si yo soy fiel a mi esposo, me va a tener confianza, y viceversa. En una pareja, si no hay respeto, no hay confianza, no hay lealtad, no hay amor. El respeto debe ser mutuo y la confianza mutua. Los niños repiten lo que los papás han hecho. Quizás yo critico mucho a mi marido, pero eso sí, cuando mis hijos llegaban de la escuela hablando con groserías, mi marido les decía: “¿me han oído hablar así? No, ¿verdad? En esta casa no se habla así”.

Luego, habla de los límites que deben tener los niños y las niñas, y pregunta si alguien quiere decir algo más.

Hombre 3, equipo 2: Mi papá nunca me regañó. Y mi sueño, al casarme, era tener una familia. El amor es importante. El amor a Dios, sin duda.

“¿Cuáles son las cualidades de una buena esposa?, ¿y cuáles son las cualidades de un buen esposo?”, pregunta de nuevo la moderadora.

Mujer 1, equipo 2: Que digan los hombres; si digo yo, van a decir “¡cómo se está adornando!”

Hombre 2, equipo 2: Debe ser buena administradora.

Mujer 2, equipo 2: Ser buena ama de casa. Atender al esposo; cuando no trabaja, pues; ocuparse del hogar. Y cuando trabaja, también, pero ahí es cuando deben ayudarse los dos.

Mujer 3, equipo 2: Pero ser ama de casa implica muchas cosas, una la hace de psicóloga, de maestra, de todo... Yo digo que también debe ser buena organizadora.

Mujer 1, equipo 2: Pero que digan los esposos (interrumpe a su compañera).

Hombre 1, equipo 2: Una buena administradora implica todo.

Hombre 3, equipo 2: Pero, sobre todo, debe hacer las cosas con amor.

Hombre 4, equipo 2: Sin afán de ofender a nadie. Aquí en León hay mucho machismo y las mujeres son muy agachonas. Me sorprende que lo primero que digan es que una buena esposa debe ser una buena administradora, una ama de casa, cuando lo más importante es hacer equipo y respetarse mutuamente, porque la esposa no es la sirvienta del marido.

Algunas personas se sorprendieron con la respuesta del hombre 4, sin embargo, nadie discutió o contradujo su opinión. Cuando la dinámica terminó y debían decir en voz alta lo que hablaron, el hombre 3, quien fue el encargado de reunir la opinión grupal, dijo que una buena esposa debía ser una buena ama de casa, una buena administradora, tratar con amor a su familia, pero sin olvidar que “casados, quiere decir, casa de dos, y no que ella debe de hacer todo, sino con ayuda del esposo, trabajar en equipo”. Sobre las cualidades del esposo, el equipo 1, de manera general, respondió que éste debe ser responsable, empático, que ayude a la esposa con los trastes y los hijos e hijas, y que debe ser detallista.

Una vez que los equipos intercambiaron sus opiniones, la moderadora habló sobre varios puntos que deben ser tomados en cuenta dentro del matrimonio. Reafirmó la cualidad de la esposa como buena administradora. Señaló la “naturaleza sentimental” de las mujeres; “entiéndanlo, no es por ustedes”, les dijo a los varones. Aseguró: “las mujeres tienen menos tendencia a la sexualidad que el hombre, pero necesitan una caricia”. Y, aunque afirmó que la cabeza de la familia es el padre y es quien tiene la última palabra —“Sí, mi amor, tienes razón”, comentó el pastor en forma de broma—, dijo también que “podemos salir adelante solas con nuestros hijos”. Aquí resalta, nuevamente, la cualidad sentimental atribuida a la femineidad. La idea del cuerpo femenino como carente de deseo prevalece en la concepción del ser mujer y del “deber ser”. Lo externo/masculino (la expresión de los deseos a través de una sexualidad abiertamente activa) y lo íntimo/femenino se ponen de manifiesto en la construcción de la femineidad y la masculinidad, y de ahí lo que se espera de cada uno/a en el vínculo matrimonial.

Veo una serie de contrariedades en este intercambio. El enunciado del pastor denota un ejercicio de poder en varias direcciones, que tienen que ver con la construcción de la masculinidad. Por un lado, demuestra una masculinidad que está subyugada a un cierto poder femenino subyacente en la expresión “Sí, mi amor, tienes razón”. Lo que parecería una broma es una forma de desplegar el poder hacia los demás varones, enviando un mensaje a través de su posición de autoridad como pastor; así, queda expuesta una suerte de “masculinidad pasiva” frente al mandato femenino. Por otro lado, el pastor, investido de autoridad, también ejerce poder hacia las mujeres, pues a través de “la broma” es él quien delega poder. A su vez, la moderadora, al momento de enunciar “podemos salir adelante solas con nuestros hijos”, muestra una cierta tensión: por un lado, resalta la fortaleza de las mujeres, independiente de la presencia masculina; por el otro, indica una ausencia masculina en lo que toca a la crianza y la responsabilidad con respecto a los hijos e hijas. En este sentido, esta frase puede tener varios usos y destinatarios.

El poder se ve reflejado, ya que refuerza la norma que sobre hombres y mujeres recae socialmente, lo que culturalmente ha sido aprendido y se reproduce en un discurso con múltiples dimensiones. Lo social, pues, queda evidenciado en estas sentencias. Eso social que se da por hecho en la construcción de las relaciones intergeneracionales.

La moderadora continuó la presentación hablando de los diferentes tipos de violencia, poniendo ejemplos de personas cercanas a ella:

Moderadora: hubiera tenido un futuro maravilloso sola, pero por el “¿qué dirán?”, por el hecho de callarse, dio su vida, y también la de sus hijos, y esto no puede seguir sucediendo. Ahora, también existe violencia hacia los hombres, pero de esto no se habla mucho, pero es importante tomarlo en cuenta.

Mientras hablaba, las y los demás miembros asentían con la cabeza, algunos decían: “así es”, “hay que educar a los hijos, explicarles a los educandos las consecuencias” (Hombre 1, equipo 1). Cuando la conferencia terminó, un grupo de mujeres se reunió para comentar las impresiones

de la presentación. Una de ellas, la mamá del psicólogo que estaba participando en las dinámicas (hombre 4, equipo 2), comentó que su hijo había decidido irse antes de que terminara la actividad porque había mucho machismo. Las demás mujeres pusieron una expresión de sorpresa y se cuestionaron si la exposición habría dado a entender eso por haber mencionado que el líder de la familia era el varón. Entonces, una de ellas les dijo a las demás: “Sí, yo creo que el líder es el hombre, pero todo gira en torno a las mujeres. Nuestras decisiones también deben ser tomadas en cuenta” (Mujer 3, equipo 2).

Escuchar a las mujeres cuestionando la dinámica de la exposición, lo que habían comentado, siendo conscientes de las “contradicciones” de su propio discurso pero, sobre todo, de la forma en la que se reposicionan y resignifican “su rol de género”, me permitió observar que el poder que ejercen es un poder distinto y diferenciado al de los hombres, pero que aún no deriva en un ejercicio sustantivo del poder en el ámbito público, como pudimos ver en el capítulo anterior, en el que las mujeres exigen ser tomadas en cuenta en su iglesia.

Hay una clara tensión entre las manifestaciones y las reivindicaciones, pues aún no es posible desarticular la lógica patriarcal desde la cual se posicionan en la iglesia, al reconocer a los hombres como líderes. Por otro lado, esta tensión se convierte en un germen de cambio y reflexión, y da cuenta de la capacidad de agencia de estas mujeres pues, como diría Espinoza: “la agencia surge al permanecer en el linde de lo que se conoce, cuestionar las propias certezas y abrirse a otros modos de conocimiento y vivencia del mundo, ampliando con ello la capacidad de imaginar lo humano” (2015: 149).

En estos espacios de intercambio, hombres y mujeres establecen formas de relación y van construyendo espacios de diálogo para expresar las situaciones cotidianas en las que unas y otros se encuentran, y cómo las van resolviendo y confrontando según su propio sistema de valores. Con relación a la petición de la Mujer 1 del equipo 2, de que sean ellos, los esposos, quienes definan los atributos de la buena esposa, es interesante encontrar cómo la validación externa del papel ejercido es parte del proceso de construcción de las identidades sociales. Este ejercicio

reflexivo, a través de la mirada del otro, nos permite comprender cómo entran en juego las subjetividades propias de la interacción social de la vida cotidiana (Berger y Luckmann, 2012). Pero, además, nos revela la jerarquía social y eclesial que impera en la vida de las mujeres. Los hombres siguen siendo asumidos como las cabezas de los hogares, como hemos visto desde el capítulo anterior.

Los roles tradicionales siguen siendo un ideal para mujeres y hombres; sin embargo, al construir estos espacios de reflexión colectiva se abren puertas para transformarlos. En este sentido, vemos cómo la tradición sigue desempeñando un papel importante en la vida cotidiana de las mujeres metodistas. La participación y la construcción de la identidad de estas mujeres se da en un ambiente de contradicciones y dentro de distintos códigos de valores, de tal forma que la acción de cada una, dentro y fuera del espacio religioso, dependerá, como señala Juárez,

de la habilidad que cada mujer tenga para manejar sus recursos y negociar, que pueda moverse bajo esos códigos y relativizar las contradicciones. Aun lográndolo, es claro que no deberá olvidar ni dejar de lado que la sociedad y su grupo religioso esperan que ella cumpla “eficientemente” como una “buena madre”, “buena esposa”, “buena ama de casa”, “buena asalariada” y como una “buena creyente cristiana” (Juárez, 2006: 168).

En una segunda conferencia sobre violencia intrafamiliar,<sup>2</sup> la encargada de la organización invitó a un amigo suyo —psicólogo de profesión y docente— para que diera una charla sobre los distintos tipos de violencia y los perfiles de las personas maltratadas. Aunque, en ciertos momentos, los varones solían tener más participación que las mujeres, la asistencia era mayoritariamente femenina. Se cuestionaron los estereotipos, tanto masculinos como femeninos, que durante años se han inculcado:

<sup>2</sup>Registro y descripción en Diario de campo 2, 19 de junio de 2015.



Foto: Cristina Mazariegos. Conferencia “Relaciones familiares saludables”. Iglesia metodista La Santísima trinidad. León, Guanajuato, 14 de mayo de 2015.

Expositor: En el auge del cine mexicano —Pedro Infante, Jorge Negrete, Antonio Aguilar— nos enseñaron que la madrecita debe ser abnegada. Todo eso lo hemos ido asimilando poco a poco, día con día. Ése es el detalle, hay que proporcionar nuevas formas de pensamiento. Ahora encontramos que ambos trabajan, ambos cooperan, con equidad.

Moderadora: Eso sería lo ideal, pero lo que sucede es que ahora ellas los mantienen [...] Yo conozco un caso en que el marido retira el sueldo de la tarjeta de ella y no le da nada.

Mujer 1: Pa’ que se deja, ¿verdad? No, no, no hay que dejarse (me dice al oído).

Hombre 1: Nosotros conocemos una pareja que ya llevan 40 años de casados. Ella no sabe cómo es comprar un limón, porque el marido no la deja ni salir a la tienda, él se hace cargo de todo

Expositor: Esto decide una trayectoria, el que paga manda. En otros lugares, las mujeres son las que trabajan. Nos han enseñado la superioridad

del hombre, pero cuántas mujeres no han hecho cosas muy importantes.

Mujer 2: Es que es muy fuerte, con eso de la violencia económica, yo tengo una compañera que su esposo la castiga. Ella está muy descuidada. Él maneja su tarjeta, le quita su sueldo. Y es lo que uno no entiende, ella está muy preparada. Pero también es dependencia. Camina atrás de él en la calle, a veces se come las sobras. Ella se baña en el hospital porque la castiga si gasta mucho gas. Ella fue monja, dicen.

Expositor: El rompimiento de esta cadena está muy duro. Ataduras de la infancia no nos permiten crecer, y a veces no son evidentes. Repetimos patrones que hemos aprendido. Por eso hay que informar, hay que ir guiando, dando a conocer nuevas formas de pensamiento.

En estos intercambios de ideas hablaban varios/as al mismo tiempo y no dejaban de poner ejemplos de personas cercanas o conocidas que vivían algún tipo de violencia. Con frecuencia, preguntaban qué hacer y analizaban algunas actitudes y reacciones como propias de personas violentas. Hacían hincapié en que lo importante es la educación de las y los jóvenes, y transmitir valores sólidos para que estas situaciones no se sigan repitiendo.

Al concluir la conferencia, se sugirió a las mujeres acercarse al Instituto Municipal de las Mujeres para solicitar apoyo u orientación en este tipo de situaciones. Estos espacios físicos y discursivos en los que las mujeres metodistas se desenvuelven exponen la manera en que van construyendo nuevas formas de pensamiento y de acción. Por ejemplo, con frecuencia, durante sus pláticas, aluden a sus aptitudes como trabajadoras y mujeres “entronas”, y se dan ánimo mutuamente con lo referente a un trabajo o a asistir a talleres, sobre todo de manualidades, para poder obtener algún recurso extra. Como sucedió en una charla entre mujeres durante la preparación de la comida para los evangelizadores/as:<sup>3</sup>

<sup>3</sup>Registro y descripción en Diario de Campo 2, 13 de junio de 2015.

Li: Yo soy muy revolucionaria, yo sí soy de las que dice que no hay que dejarse. Muchas veces es la educación de los papás, antes eran muy machistas.

Cristina Mazariegos: ¿Se toman algunas medidas de apoyo cuando se presenta una situación de violencia con alguna de las hermanas?, ¿cómo cuál?

Li: Oramos y, sobre todo, les decimos que no están solas.

Tali: La violencia es muchas cosas, no sólo un golpe, el silencio también es violencia.

Li: Hay que atenderlo (al esposo). Se le debe respeto, pero no por eso una se debe dejar dominar. Nuestra opinión también es importante. Yo les he dicho a las mujeres que se deben respetar primero ellas. Una se debe tener respeto.

Tali: Nosotras no nos salvamos de vivir situaciones y problemas, pero saber que Dios está ayuda mucho, nos da confianza y fortaleza. Yo estoy yendo a un taller, en el Instituto Municipal de la Mujer, de arte-objeto: es aprender a transformar una cosa en otra cosa y darle un significado personal. En ese taller he escuchado unas historias muy duras; yo, como soy muy chillona, pues me la paso llorando. Ahí se da una cuenta de que lo que le pasa a una no es nada comparado con lo que les pasa a las demás, y siempre pienso “si tuvieran a Dios en su corazón” [...] Yo siempre intento animarlas y hablarles del Señor, sobre todo para darles fuerzas.

Cristina Mazariegos: ¿Y cómo encontró el taller?

Tali: Por internet, luego busco ahí algunas cosas, y un día fui aquí al Palacio Municipal a ver las ofertas de trabajo y estaban entregando unos folletos del Instituto Municipal de la Mujer, y vi que ahí ofrecían varios talleres gratuitos, y como ahorita estoy sin trabajo y mi situación está un poco complicada, pues aprovecho todos esos cursos, pues para actualizarme. En el que estoy ahorita, ya va a acabar, va a haber una exposición de nuestros trabajos, por si quieres ir, yo te aviso cuándo será. Y va a haber otro que comienza en un mes y también me voy a meter.

Li: Sí, hermana, aproveche eso, es muy bueno, hay que aprender a hacer de todo mientras se pueda.

Una de las cuestiones que señala el diálogo anterior es la búsqueda por acceder a otros espacios de desenvolvimiento, que tienen que ver con el contexto en el que las mujeres se desarrollan, así como con el eco que está teniendo en León el Instituto Municipal de las Mujeres, a través del cual se realizan diversas actividades: se establecen grupos de trabajo —primordialmente en zonas de periferia y con bajos recursos— en los que se enfocan en cuestiones sobre violencia de género mediante el involucramiento de las mujeres en diversas actividades en sus colonias, calles o barrios, con el propósito de fomentar la participación femenina en el ámbito público. A las mujeres se les convoca a través de promotoras comunitarias que conforman las Redes de Mujeres sin Violencia, programa municipal con fondos federales que tiene el propósito de realizar procesos de sensibilización con el objetivo de utilizar el arte en la resignificación de las experiencias de violencia de las mujeres.<sup>4</sup>

Acceder a nuevos recursos educativos y culturales, así como la reapropiación “de la calle”, otorga a las mujeres un cierto poder que, si bien no es generalizado, posibilita desplegar y construir otro tipo de saberes, lo que se vuelve una forma de fortaleza y de captación de destrezas que les brinda más elementos para constituirse como mujeres independientes. En este sentido, se generan nuevos procesos de participación por encuentros con otras mujeres que no pertenecen a su comunidad —en este caso, la iglesia—, y que son convocadas a esos espacios por experiencias comunes relacionadas con la violencia de género, propiciando que estos saberes se incorporen de diversas formas lúdicas a su comunidad, visibilizando su participación.

Esta vinculación con un contexto más amplio, en el que se despliegan diversos recursos para involucrar a las mujeres y hacer conciencia sobre las desigualdades de género, reafirma la importancia que le dan a su participación dentro de la iglesia. El hecho de ser cristianas, dicen ellas, es una ventaja, puesto que, aunque no las exime de vivir situacio-

<sup>4</sup>Esta información fue compartida por María de la Luz Prado Ortega, colega y amiga, quien colaboró como Promotora Comunitaria en el Instituto de las Mujeres de León, en el programa Redes de Mujeres sin Violencia.

nes difíciles o de violencia, tienen más herramientas para salir de ellas a través del “apoyo y cuidado del Señor”. Al respecto, concuerdo con Sandra Villalobos, quien, durante su participación en el Laboratorio de Observación del Fenómeno Religioso en la Sociedad Contemporánea —llevado a cabo el 10 de agosto de 2018 en el Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM—, señaló que el recurso teológico es muy importante, ya que reconfigura la posición de las mujeres dentro de la iglesia, pero también fuera de ella.

Al ser mujeres criadas dentro de la fe metodista y mediante sus propias interpretaciones de “la palabra”, ejercen el poder y reivindican, a la vez que transgreden, ciertos límites, posicionándose como mujeres independientes y con capacidad para salir de situaciones que las vulneran. El ejercicio hermenéutico se convierte en una fuerte herramienta para ganar espacios y consolidarse como mujeres activas, aun dentro de las estructuras jerarquizadas de poder. Sin embargo, hay que recordar que el ejercicio hermenéutico muestra los efectos dobles o múltiples del poder, y también puede perpetuar las desigualdades, por ejemplo, cuando es usado para reforzar ideas como “los hombres son cabeza y líderes”.

La resignificación y el cuestionamiento de los roles de género son valorados como necesarios para lograr cierta equidad dentro de la iglesia. Esto contribuye a la construcción de su autoestima y la confianza para encarar las complicaciones con fortaleza y una cierta autonomía, pero, además, con la certeza de que “no están solas” frente a los problemas, lo que genera una mayor empatía entre ellas y una red de solidaridad y apoyo. En contraposición, a decir de Rocío, integrante de la Mesa Directiva de León, una de las cosas que nota y, desde su punto de vista, limita el trabajo de las mujeres y de la iglesia en general, es que todavía hay un rechazo por parte de algunos/as miembros —principalmente mujeres— hacia el aprendizaje sobre diversos temas que no sean bíblicos.

A veces a mis hermanas [de la iglesia] no todo les llega, no todo quieren oír, y no digo todo lo que pienso [ríe]. Yo he sido muy liberal, muy heterodoxa; muy ortodoxa: ¡no!, muy fuera de la ortodoxia, no me he sujetado así al pensamiento rígido de la religión, ¡uy, de milagro estoy ahí! Por eso te

entiendo a ti también, no puedo... mi pensamiento y leo mucho, relaciono muchas cosas [...] Tengo un hijo que estudió para pastor, no se tituló por *x* o *z*, pero son así, todos rígidos, dice: “si no es porque tú crees en Jesucristo, aunque tú creas, tengas muchos conocimientos, tengas esta sabiduría, y esta y aquella, no hay nada”. Digo, a ver, ¿no es posible! No que niegue yo el valor del sacrificio de Cristo, nunca, ni va por ahí mi propósito [...] Bueno, eso es lo que le han enseñado y se los han enseñado también de una manera muy rígida; y la otra es que no leen. También es parte de lo que, yo no sé cómo pueden ser sin leer, si les platican que Juan Wesley fue el fundador de la Iglesia Metodista, leía hasta a caballo, pues era en la época donde no había electricidad, aprovechaban solamente la luz del día. El hombre iba a trasladarse de aquí a kilómetros, a una comunidad para predicar o para hacer algo y aprovechaba de ir en el caballo... ¿te imaginas?, para leer en aquella cosa. Entonces, a veces te constriñe la gente. He oído por ahí otras denominaciones que te dicen que son de un solo libro, o sea, La Biblia y nada más (Rocío, entrevista personal, 82 años, Mesa Directiva de León, Guanajuato, 30 de octubre de 2015).

El testimonio de Rocío pone de manifiesto los diferentes planos en los que las mujeres interactúan y cuestionan “lo establecido” y lo contraponen con nuevas formas de ver y explicar la vida, y su “ser” y “hacer” en el contexto del que forman parte. La idea de conocimiento pasa por el acto de leer, ir a talleres, diplomados, etcétera, como mencionó Li, en el diálogo antes citado: “aprender todo lo que se pueda”. Cuando Rocío afirma “por eso te entiendo a ti también, no puedo... mi pensamiento y leo mucho, relaciono muchas cosas”, construye cierta empatía con mi posición como investigadora, se ve reflejada. Esto permite construir y reafirmar su identidad en relación con “la otra”, en este caso, conmigo, al establecer cierta distancia con sus compañeras metodistas a partir del elemento educativo.

Las mujeres identifican en el conocimiento una primera vía hacia su propia emancipación, a través de su conducto cambian un estado: el suyo. Por ejemplo, Rocío muestra la concepción sobre sí misma, “yo he sido muy liberal, muy heterodoxa”, como una forma de “desobedien-

cia” ante lo que culturalmente se le ha enseñado. La posición que Rocío asume la invierte de autoridad para revertir la norma, al cuestionar, mediante el ejemplo de su hijo, el conservadurismo eclesial y el poco interés por leer: “cómo pueden ser sin leer”. En este sentido, se observa cómo la educación de su hijo recae en el aparato institucional, una educación “rígida” que constriñe y limita el desarrollo integral de sus miembros, tanto hombres como mujeres.

Paradójicamente, las habilidades aprendidas y desarrolladas en su “vida secular” son reconocidas dentro de la congregación, lo que es tomado en cuenta como una capacidad que puede ser útil para el fortalecimiento de “la obra”, y debe otorgarse genuinamente, como un privilegio, al servicio del Señor. A las maestras de profesión, por ejemplo, se les encarga la organización de actos cívicos para celebraciones tales como las fechas patrias, talleres o actividades recreativas para los niños y niñas, pero también la exposición de algún tema bíblico en días festivos o cultos; a Jazmín, que tiene mayor grado académico —maestría—, se le destinan tareas como realizar u organizar conferencias. Resulta interesante la forma en que ella misma se autodenomina “la intelectual del grupo femenino”, por ello intenta involucrarse en actividades afines a su posición y no se vincula totalmente en los quehaceres domésticos realizados por las demás mujeres; esta autovaloración se hace extensiva al resto, quienes le encargan menesteres tales como redactar algún documento, revisar el manuscrito que están por publicar, entre otras. Esto hace evidente las formas implícitas de discriminación que también hay entre las mujeres.

Existe, entonces, la concepción o reestructuración de “una nueva femineidad que será el producto de los elementos culturales que ya los definía dentro de un género, y de los nuevos propuestos desde el discurso bíblico y desde las iglesias” (Montecino y Obach, 2001: 707). Los principios que establecen estos parámetros están definidos a partir de un conjunto de elementos que van de lo tradicional a lo moderno, y viceversa. Es decir, hay una serie de matices que definen el *deber ser* y el *ser*. Para Rocío, Jazmín y Estrella —quien ha hecho diversos diplomados de medicina oriental y sigue con la inquietud de aprender sobre el tema, pese a las reticencias sobre cosas que pueden ser “brujería”— el acceder al conocimiento puede

significar un acto subversivo al confrontar, mediante sus prácticas, lo que la iglesia espera de ellas. Al respecto, Rocío comentó:

Hubo alguna vez que yo les platicué de la acupuntura y una de las hermanas, que todavía va, dijo: “¡Ay no, eso es del demonio!” Y se queda una de: “¡Ay, Dios mío, pues ¿qué habré hecho?, verdad!” “Eso es satánico, no debes pensar ni andar yendo a eso”, y te digo, pues yo no lo encuentro nada de irregular, es un método de sanación como otros, ¿verdad? (Rocío, 82 años, entrevista personal, León, Guanajuato, 30 de octubre de 2015).

En consecuencia, una segunda vía hacia la emancipación puede ser aquella que replantea los términos a través de los cuales se posicionan al interior de su iglesia, al establecer relaciones con hombres y mujeres en un escenario de tensiones que contravienen “lo establecido” y, por tanto, que las confronta con aquellas que se niegan a aprender e insertarse en actividades que no tengan un sustento doctrinal. Si bien las “confrontaciones” no siempre se dan de manera directa, existe una “micro resistencia” como diría Abu-Lughod (1990), pues a pesar del hermetismo que hay en algunos/as miembros metodistas, algunas mujeres buscan, se informan y capacitan en diferentes áreas. Sin embargo, si bien estas mujeres están más preparadas, no necesariamente acceden al reconocimiento sustantivo, sobre todo masculino.

### *La oración como una herramienta terapéutica y reivindicativa*

*“Y Jehová va delante de ti, Él estará contigo,  
no te dejará, ni te desampará; no temas ni te intimides”*

(Deuteronomio 31:8)

La oración es un elemento muy importante para las mujeres metodistas; no es casualidad que el lema oficial de las Sociedades Misioneras Feme-

niles Metodistas, estipulado en la Disciplina Metodista, sea “Oración y cooperación”. Es la actividad más recurrente y en la que se pone mucho empeño, intención y fe. Es un medio a través del cual las mujeres adquieren confianza al establecer una red de apoyo que les permite lidiar con los problemas de la vida cotidiana mediante un acompañamiento colectivo que es vivido desde diferentes escenarios de la práctica religiosa. Ésta les provee de un sistema afectivo y una especie de lenguaje compartido, a través del cual se sienten identificadas y expresan sus sentimientos, pesares y malestares. La oración para los metodistas tiene un poder infinito, puesto que “es una lucha constante contra el mal”, hay que practicarla cada día: “El poder de la oración es eficaz, es la manera más fácil de comunicación con Dios, no necesitas hacer una reservación o una cita, ni de intermediarios” (Reunión femenil, reflexión sobre “El poder de la oración”, León, Guanajuato, 12 de julio de 2016).

El poder de la oración intercede, arregla problemas financieros, restaura la fe, establece un vínculo con la divinidad y, sobre todo, da sanidad. La sanación, como menciona Garma, “se alcanza por medio de la fe y la oración” (2000: 88). En este sentido, la oración es una práctica entendida como una relación directa con Dios, en la que cualquiera puede participar. Esta relación directa es establecida a través de la fe, del poder incuestionable de “la palabra” divina; “la plegaria es la religión en acto [...] distingue el fenómeno religioso de fenómenos similares, tales como el sentimiento puramente moral o estético” (James, 2006: 196), ya que impacta en el bienestar anímico, corporal y espiritual.

Frecuentemente, la población de la iglesia solicita oraciones colectivas para pedir por la salud de algún familiar, amigo/a o conocido/a. Hay una preocupación constante por la salud de la iglesia, pues se han presentado varios casos de enfermos/as de cáncer o algunas enfermedades crónicas. El propio pastor, durante el tiempo que convivió con ellos/as, pasó por varias complicaciones de salud. Cada martes, se dedicaba un espacio para orar por las y los miembros enfermos, y esta misma actividad se replicaba en las actividades a nivel regional.

Señor, sana nuestros cuerpos, nuestra alma. Ten misericordia, Señor, por todo lo que pasa. Danos esa paz, danos esa sanidad inefable en nuestros cuerpos. Ayúdanos, Señor, confiamos porque Tú eres nuestro médico. Limpia y purifica nuestro ser, nuestro sentir, ayúdanos a despojarnos de todo lo que nos ensucia. Sanando nuestro cuerpo en el nombre de Jesús, nuestro corazón, nuestra mente, para servirte. Guárdanos, en el nombre de Cristo Jesús, amén (Oración de sanación, Ciudad Sahagún, Hidalgo, 09 de julio de 2016).

En este sentido, el cuerpo se vuelve un espacio simbólico atravesado, primordialmente, por valores negativos que se asumen como propios de la carne, por ejemplo, lo sucio y lo contaminado. Pero, a su vez, es un espacio de reivindicación, como el templo que alberga al espíritu y a través del cual se cuida la vida. En consecuencia, “la gestión de la salud y la curación es una fuente de poder y el milagro se sitúa en ese contexto en la medida en que, si se consigue, se está luchando contra la enfermedad, poniendo resistencia a aquello que tanto atenta contra la estabilidad social” (Castilla, 2011, s/p).



Foto: Cristina Mazariegos. Oración de Sanidad en convivio navideño. Suchitlán, Guanajuato, 08 de diciembre de 2015.

Mediante la oración, las mujeres adquieren confianza y refuerzan sus lazos, puesto que se convierte en un elemento de unión que, además, extienden a través del uso de redes sociales como WhatsApp, lo que facilita la interacción entre ellas. El uso de esta red social fue una iniciativa para mantenerse en comunicación con las mujeres que, por razones laborales o actividades domésticas, no pueden acudir a las reuniones semanales de la Mesa Directiva Femenil. Seguramente, suceden otro tipo de interacciones en esta plataforma, sin embargo, dado que el grupo de WhatsApp llamado “Susana Wesley” se creó pocas semanas antes de que diera por concluido mi trabajo de campo, solamente expongo lo “evidente” de los intercambios. Sin embargo, estoy consciente de que el uso de esta herramienta genera la circulación de información, opiniones, acuerdos e, inclusive, tensiones a nivel privado, sobre lo que sucede en el grupo, al que yo no pude tener acceso. En este sentido, el uso de redes sociales readecua los espacios de acción.

Mediante esta aplicación digital, las mujeres solicitan oraciones para los enfermos/as, anuncian horas determinadas y días para orar en colectivo, o visitas a los hospitales. De esta manera, su práctica religiosa se extiende más allá de los horizontes físicos, simbólicos y discursivos establecidos institucionalmente. El ejercicio religioso y la espiritualidad también son vividas fuera de los límites de la iglesia, lo que genera una mayor participación al construir “comunidades virtuales” (Torres, 2015 : 201). Es así como a través de esta herramienta virtual se interactúa, se intercambian ideas y se discuten decisiones. Es también un medio a través del cual las mujeres toman acuerdos, se distribuyen responsabilidades, se ponen al tanto de las actividades futuras y, además, funciona como un instrumento en la realización de cadenas de oración; se comparten alabanzas, trivias o imágenes con contenido bíblico y testimonios de sanación. Por lo que pude observar, en ese espacio se exponen las dolencias físicas y los baches emocionales de la vida cotidiana, y se da seguimiento a la hermana en cuestión. Los favores que Dios hace en el marco de la vida cotidiana, los problemas familiares y los testimonios de sanación propios, o de algún familiar cercano, también son expuestos, utilizando esta red como una herramienta de contención.



Foto: Cristina Mazariegos Pastora intercediendo, convivio navideño. Suchitlán, Guanajuato, 08 de diciembre de 2015.

Mediante la recuperación de la salud, las personas constatan la eficacia de su religión (Mazariegos, 2016). El testimonio de Marisol retrata lo anterior. Durante la entrevista, me contó el motivo de su conversión al metodismo:

Yo asistía [a la iglesia] como visita hace quince años. Pero Dios hizo un milagro en mi vida y, con toda la devoción, con todo el agradecimiento a mi Padre, yo asisto, así con mucho amor, hace doce años [...] A mí, hace doce años me dijeron que tenía cáncer, entonces para mí fue como una

bomba. Me quitan la matriz. Fui al mes, y cuando me dicen a mí: “¿Sabe qué? Su matriz salió limpia”. Y yo, así como que “¡cómo!” Para esto, quince días antes de meterme al quirófano un pastor me dijo: “No te operes, a mí, Dios ya me dijo que te sanó”. Un tío de mi esposo. Y yo me impacté porque dije: “¡ay!”, estaba yo choqueada con la palabra cáncer, y ya cuando me dijo el médico: “¿Sabe qué, señora?, ¿por qué se operó? Su matriz salió limpia”. Entonces yo ahí dije: “Señor, perdóname por dudar”. Iba al templo y así como que, como visita, pero a partir de ahí dije: “¡ay Señor! Utilízame, porque Tú me has dado una segunda oportunidad de vida”. Yo le pedí a Dios tiempo para mis hijas, porque estaban chicas todavía, hace doce años. Así fue. (Marisol, entrevista personal, León, Guanajuato, 01 de abril 2016).

La conversión implica una reconstrucción biográfica donde las y los agentes resaltan los logros que han alcanzado mediante su proceso de transformación, ya que no se trata únicamente del cambio de una religión a otra, sino de todo un proceso de redefinición identitaria y de reestructuración de lazos sociales (Fabre, 2001; Mazariegos, 2010). En consecuencia, “la sanación demuestra la intervención divina a favor de quien se entrega a la creencia y refuerza la vinculación de él con la comunidad de creyentes” (Martín, 2016: 120). La cura de la enfermedad representó para Marisol una nueva oportunidad de vivir, de reforzar su fe y servir a Dios. Fue la prueba que la convenció para convertirse al metodismo.

Después de hacer un curso sobre la doctrina metodista y haber realizado el examen de conocimientos generales, Marisol fue bautizada y oficialmente reconocida como miembro de la iglesia. Desde entonces, ha desempeñado varias actividades y en la actualidad ostenta dos cargos, uno como secretaria de la Mesa Directiva Femenil y el otro como directora de la Escuelita Cristiana de Verano, desde hace cinco años. Es una de las mujeres más activas dentro de la iglesia y, aunque asegura haberse distanciado de una parte de su familia a partir de su conversión, su trabajo realizado es una forma de agradecerle a Dios todas sus

bendiciones y apoyo en las diferentes pruebas que ella y su familia han tenido, y que han superado.

La experiencia de sanación de Marisol la colocó en una posición activa al interior de la iglesia; el liderazgo que lleva a cabo es, en parte, un cargo institucional, otorgado de forma democrática mediante el voto, pero también afectivo, en el sentido de que su testimonio de conversión es una forma de aproximarse a otras personas que estén pasando por una situación similar. Esto permite crear empatía y un acompañamiento desde el plano emocional, poniendo como prueba fehaciente su propia vida. La emocionalidad y la centralidad en la experiencia son, pues, un elemento muy importante para la obra evangelizadora metodista, así como también para las redes de apoyo entre las mujeres. Pensemos en el caso de Marisol, quien se distanció de sus relaciones familiares al convertirse, mismas que fueron reemplazadas por las mujeres de la congregación, quienes se volvieron una fuente de apoyo emocional.

Los casos de enfermedad y los testimonios de sanación entre las y los congregantes abundan, y sirven para motivar la oración y participación colectiva. Hay personas que tienen lugares privilegiados para ser utilizados como conducto de sanación. Por ejemplo, el pastor o pastora es la persona autorizada para llevar a cabo este ejercicio, en oración y a través de la imposición de manos<sup>5</sup> puede sanar al enfermo, decretar sanidad y pedir por quien lo necesita. En este sentido, “la plegaria o la comunión íntima con el espíritu trascendental, ya sea ‘Dios’ o ‘Ley’, constituye un proceso donde el fin se cumple realmente, y la energía espiritual emerge y produce resultados precisos, psicológicos o materiales en el mundo fenomenológico” (James, 2006: 218). Para James, “en lo que respecta a la plegaria por los enfermos, cuando ningún consejo médico puede considerarse definitivo, ocurre que, en determinados ambientes, la plegaria puede contribuir a la recuperación de la salud, y debería ser estimulada como medida terapéutica” (2006: 196). Al res-

<sup>5</sup> Consiste en colocar las manos sobre la persona enferma con el fin de sanarla. En este caso, a través de las manos se manifiesta el poder de Dios, como sucedió en mi experiencia de sanación, descrita en páginas anteriores.

pecto, Rocío compartió su visión sobre la importancia de la oración como una programación que lleva a las y los individuos a sanarse a sí mismos/as con ayuda del contenido religioso:

Cuando en la oración uno dice concretamente lo que uno quiere y lo afirma y lo afirma y lo repite, y lo repite, y lo repite, ésta es la clave para que una cosa se cumpla. Por ejemplo, eso [cómo pedir al momento de la oración] entra dentro de los principios budistas, entra dentro de los principios de la neurociencia, ¿verdad? [...] Hay sabiduría que se cumple, como ésta. Esto es cosa de la neurociencia y allá van, y lo están aplicando en la salud. Tú haces que una persona se repita, se programe, se crea que está mejorando, que no va a pasarle nada, que es capaz de sentir alivio a un dolor y lo hace [...] Y yo digo, La Biblia tiene eso de la neurociencia, está ahí, ahí está. Todo lo que dice: “y si algo pidierais, creyendo”, y luego te dice: “en el principio creo los cielos y la tierra, y dijo Dios”, el poder de la palabra, “hágase”, y se hizo, ¡fíjate! Es el poder de la palabra; ahora, como te digo, hay veces que dice uno: “pues yo no soy Dios, ¿qué chiste?” Jesucristo traía el espíritu divino, pero nos lo dio, todos lo tenemos. Según lo que yo he leído y lo que quiero entender, todos lo tenemos y, cuando dice “ama a tu Dios como a ti mismo”, dice: “Ámate tú. Ámate tú”, y ¿quién es incapaz de amarse? Todos nos amamos, a veces no tanto ¿verdad?, porque nos han enseñado también a despreciarnos, nos han enseñado a no tener compasión de uno mismo (Rocío, entrevista personal, Mesa Directiva de León, León, Guanajuato, 30 de octubre de 2015).

Este fragmento de la entrevista con Rocío muestra cómo hay una racionalización no sólo del discurso religioso, sino de la práctica, en este caso de la oración, donde ésta se coloca como agente. No sólo se trata de exigir, sino de “saber pedir, saber tocar puertas y saber buscar” (Reunión femenil, Iglesia La Santísima Trinidad, León, Guanajuato, 02 de junio, 2015). “El cultivo de sí”, como lo llamaría Foucault (2003), recobra importancia, pues ocuparse de uno mismo/a, “tener compasión de uno mismo”, como lo señala Rocío, tiene que ver con un proceso de autoconciencia, autoconocimiento y autocuidado que pasa por la cons-

trucción afectiva y el reconocimiento como sujeto autónomo/a, que le permite posicionarse de manera particular con respecto a la práctica y al discurso religioso. Pero, además, al reconocer “lo divino” en ella, establece una relación cercana con su Dios. “Este carácter divino” que ha sido otorgado por Jesucristo, en palabras de Rocío, le confiere el poder de sanarse a sí misma. Por otro lado, el hincapié que hace en el aspecto “científico de la neurociencia” como parte de la obra divina es algo que ella engarza a su discurso de sanación. Llegar a ese camino de reflexión tuvo como baldosas la lectura, acciones no ortodoxas (rebeldes), como pudimos notar en el apartado anterior, en el que ella se sitúa como “desobediente”.



Foto: Cristina Mazariegos. Oración de invocación. Asamblea Anual de Sociedades Misioneras Femeniles. Cortazar, Guanajuato, 10 de julio de 2016.

El vínculo familiar con Dios es el amor propio que las personas deben tenerse. Esto se relaciona con la preocupación por el bienestar de las

mujeres dentro de la iglesia, que se enfoca en malestares que tienen un origen psicológico o emocional. En este sentido, la oración tiene un papel primordial, la búsqueda de la salud física y psicológica se convierten en la meta de las mujeres, en el medio para expandir la obra y establecer vínculos, pero, además, para desplegar un discurso de empoderamiento dentro de la iglesia. Mediante la oración, las mujeres se sienten cercanas a Dios, se asumen y reconocen como hijas legítimas por tener el privilegio de haber sido elegidas por el Señor. Esto les otorga confianza y refuerza la concepción de que “con Dios todo lo pueden”.

*“Muñecas rotas”: la gestión de las emociones como un mecanismo de agencia de las mujeres metodistas de León*

Dentro de la Iglesia Metodista de León, existe la construcción de una narrativa sustentada en la psicología que es utilizada y vinculada al discurso religioso como un instrumento terapéutico para contener crisis emocionales y llevar un acompañamiento psicoespiritual. Esto se convierte no sólo en un medio de contención, sino de agencia en tanto que sirve para evidenciar las desigualdades que viven las mujeres, reivindicando la importancia de su papel en la iglesia.

Es decir, la sanación no solamente refiere a la salud física, sino a la emocional y a la mental como pilares para el funcionamiento de las mujeres. En los diferentes espacios a los que acompañé a la Mesa Directiva Femenil de León, vi una fuerte dedicación al trabajo enfocado en la autoestima, que intentan reforzar a través de actividades y talleres de “autoayuda”, como sucedió en la XXVI Asamblea Anual de la Federación de Sociedades Misioneras Femeniles de la Conferencia Anual Septentrional, en la ciudad de Cortazar, Guanajuato. Al identificar algunas problemáticas económicas, sociales e intrafamiliares que aquejan a las mujeres —no solamente a aquellas que pertenecen a la iglesia, sino a quienes se acercan para solicitar ayuda—, decidieron dar atención médica y legal a quienes no tuvieran los medios suficientes para costearse los gastos que implican este tipo de servicios. Fue así como, unos días

a la semana, algunos/as miembros de la iglesia comenzaron a prestar voluntariamente sus servicios.

Conforme avanzaban con la actividad, se dieron cuenta de que la mayoría de las mujeres que se aproximaba a la iglesia solicitaba ayuda psicológica. A partir de esto, identificaron “la necesidad de contención entre las mujeres”, y decidieron replicar un taller que se estaba dando en el DIF municipal y que, al parecer, tenía buenos resultados; este taller se llamaba “Muñecas rotas”. Fue así como las mujeres iniciaron, junto con las niñas de la iglesia, la recolección de muñecas usadas, viejas y carentes de algunas partes del cuerpo. Para dar el taller, invitaron a mujeres de la iglesia y también a externas; la sorpresa fue que tuvieron una asistencia de aproximadamente sesenta mujeres, de las cuales, seis ya estaban en proceso de conversión. De tal suerte que estas formas de aproximación a la población que no pertenece a la iglesia también funcionan como métodos de evangelización a través de la prestación de un servicio a la comunidad. Como resultado del éxito que tuvieron, la Mesa Directiva de Cortazar decidió realizar el taller durante la asamblea para estimular a las demás mujeres a realizar actividades parecidas en sus iglesias locales.

El taller “Muñecas rotas” se llevó a cabo dentro del escenario eclesiástico, y en éste se resaltó la necesidad de estar más unidas, de colaborar desde el respeto y “el amor en Cristo”. Al iniciar el taller, cada una de las mujeres eligió una muñeca, la oradora les pidió que la acariciasen; algunas reían y otras se avergonzaban con el ejercicio:

Acarícienlas como quieren que las acaricien. Ellas fueron mutiladas, maltratadas. Nosotras somos esas mujeres. Nosotras estamos rotas del corazón, traemos algo. Si tu esposo, si tus hijos te tienen olvidada en un rincón, sal de ahí, levántate, aunque sólo te quede una pierna. Fuera los complejos de inferioridad de nuestras vidas, estos se ven sobre todo en el cuerpo. Hermanas, como cuerpo de Cristo nos necesitamos unas a otras. Donde no hay diversidad, se limita la vida. ¿Quién se siente fea? Nadie, ¿verdad?, para Dios, todas somos hermosas. En la diversidad puede haber unidad. Los complejos los venimos cargando de nuestra casa, de la familia. Tene-

mos que fomentar la unidad, el compañerismo. A veces nos sentimos solas porque hemos provocado estar solas. Nunca llegaremos a un lugar donde no necesitemos a alguien, sujetarnos de alguien. Tenemos que saber quiénes somos en Cristo (Taller Muñecas rotas, XXVI Asamblea Anual, Cortazar, Guanajuato, 09 de julio de 2016).

Mientras acariciaban, peinaban, limpiaban a las muñecas y escuchaban las palabras de la oradora, algunas de ellas lloraban, otras contemplaban, entre suspiros, el juguete que tenían en sus manos; algunas cerraron los ojos y comenzaron a rezar. La oradora, como “experta”, desplegabla el discurso a través de “materiales reflejo”, que son productores de imágenes mediante los cuales las mujeres asocian su realidad cotidiana.<sup>6</sup> La oradora cumple el papel de gestionar las emociones: sube la voz cuando habla del maltrato; la templea cuando quiere dar consuelo; sonrío cuando las impulsa a desprenderse de “lo que las ata”. Las mujeres oyentes, por su parte, intercambian miradas cómplices, responden: “¡Así es!”, “¡Amén!”, “Tenemos que salir adelante”, “No dejarnos”, “Somos hijas de Cristo”. Al cierre de la dinámica, se les pidió que se pusieran de pie, hicieran una oración y, poco a poco, reconocieran las virtudes de la persona que tenían al lado, hasta terminar en un abrazo. Mientras se abrazaban, se daban mensajes de aliento: “eres fuerte en Cristo, hermana”. Las expresiones de sus rostros fueron transformándose conforme la actividad transcurrió; el ambiente, al final, parecía esperanzador y las mujeres se mostraban entusiasmadas, reafirmando la importancia de su quehacer eclesial y social.

Al generar un ambiente de empatía, se identifican con lo que ven, escuchan y sienten. Es así como la dinámica se vuelve un espacio para compartir, retroalimentar y comunicar los problemas, así como aliviar la pena; esto fortalece la idea de “hermandad cristiana” entre las mujeres, pues, al ser hijas de Cristo, deben fortalecerse las unas a las otras. En este sentido, “se considera que las relaciones interpersonales contri-

<sup>6</sup> Por ejemplo, las muñecas, que son representaciones de las mujeres, funcionan de manera metafórica para transmitir un sentimiento.

buyen al bienestar psicológico y ayudan a aliviar situaciones de tensión psicológica” (Pérez, 2005: 78), y, en el caso de las mujeres metodistas, se vuelven una herramienta de motivación para optimizar tu trabajo eclesial. De esta manera, las mujeres configuran lo que Jimeno (2007) llama una *comunidad emocional*, en la que “la emoción entendida y analizada desde un plano intersubjetivo, implica reconocer que la emoción es una cuestión de pertenencia a un grupo” (Cornejo, 2016: 98). En consecuencia, las redes de solidaridad y contención que se tejen al interior de la Iglesia Metodista funcionan como una “comunidad emocional” (Jimeno, 2007), que apela al ejercicio que las y los agentes hacen de compartir, mediante las narrativas, el dolor sufrido.

Las palabras que se utilizaron para transmitir una emoción o experiencia, ya sea de dolor, soledad, abandono, etcétera, tienen un anclaje corporal, por ejemplo: mutilada, maltratada, atada. Esta asociación facilita la comprensión del sentimiento de quien narra, y permite, a quien escucha, familiarizarse y sentir “en carne propia” el sufrimiento de la otra. Como afirma Jimeno:

En el relato sobre la experiencia subjetiva se hace posible encontrar alguna convergencia entre lo político, lo cultural y lo subjetivo, entre las emociones y las cogniciones que impregnan y le dan sentido a la experiencia. Es también el relato hacia otros el que permite la comunicación emocional y la solidaridad y, en ese sentido, que “mi dolor resida en tu cuerpo” (Jimeno, 2007: 181).

La identificación de las necesidades afectivas y emocionales de la población femenil que visita la iglesia permite no sólo contener y ayudar a quienes se encuentren en una situación de vulnerabilidad, sino hacer llegar el mensaje del evangelio, pues el discurso doctrinal y el testimonio de sanación se utiliza como una herramienta reflexiva sobre la problemática vivida.



Foto: Cristina Mazariegos. Sanando a las “muñecas rotas”. Cortazar, Guanajuato, 09 de julio de 2016.

Una dinámica similar al taller “Muñecas rotas” se dio durante el desayuno evangelístico que organizó la Mesa Directiva de León, al que invitaron a vecinas y amigas “para sembrar la semilla”. Al dar la bienvenida a las asistentes, repartieron una hoja blanca y un espejo a cada una. Les indicaron que se vieran a través del espejo, que se describieran, tanto

física como personalmente, y que compartieran lo que veían. Varias de las mujeres se describieron feas, con la nariz chueca, enojonas, regañonas, tranquilas, etcétera. Ante estas afirmaciones, quienes dirigían la actividad solicitaron a las demás describirse sin juzgarse, que hablaran sobre las relaciones con sus vecinos, con su familia y en su trabajo, y sobre su relación con Dios. Mediante estos cuestionamientos, las exponentes estimulaban a las participantes a hacer un cambio:

En algún área tenemos problemas, no somos perfectas, no somos una maravilla. Bueno, ante los ojos de Dios, sí. Para cambiar necesitamos valor. ¡Atrévete a cambiar! Esto es un reto, necesitamos decisión, necesitamos reconocer que no podemos seguir así. Mateo 5:44: “Amad a vuestros enemigos, bendecid a quienes nos aborrecen”. Tenemos que amar inclusive a la persona que nos hizo daño. Perdonarnos a nosotras mismas. No nos queremos porque así nos han enseñado. Nos casamos con alguien que nos hace sentir que no somos dignas de nada. Tenemos que aprender a romper con ese tipo de relación. Yo no les estoy diciendo que se divorcien. Empecemos con nosotras mismas, porque ante Dios, somos dignas. Debemos soltar la concha que nos imposibilita caminar [...] En esta actividad, hemos ido del autoconocimiento a algún problema, hasta saber que la solución es Cristo. Yo quiero invitarles a atrevernos a hacer cambios. Cierren sus ojos, reflexionemos cuál es el problema que necesita ser resuelto. Ahora, abran sus ojos y véanse al espejo nuevamente. Ahora se ven más sonrientes. Yo tuve cáncer y me curé. Dios me eligió, por eso estoy aquí. Por eso no me callo lo que Dios hizo por mí (Desayuno evangelístico, Mesa Directiva Femenil, León, Guanajuato, 11 de junio de 2016).

Jimeno señala que “considerar el estado emocional de los actores y, sobre todo, el contenido cultural específico de las emociones y su lugar en la cultura particular, es recobrar una dimensión de la acción social” (2007: 175). De tal suerte que este tipo de actividades se vuelven una especie de terapia alternativa cargada de un fuerte contenido emotivo y espiritual, mostrando la capacidad de agencia de las mujeres al reconstruir el discurso religioso, redefinir sus espacios de acción y hacerse

cargo de sí mismas. Así, se “reciclan” creativamente herramientas como los talleres retomados del DIF para incidir en su comunidad inmediata y otra más amplia de mujeres que viven violencia, extendiendo la comunidad afectiva al incluir en la gestión de emociones a otras mujeres que no militan en la fe.



Foto: Cristina Mazariegos. Verse al espejo, Iglesia La Santísima Trinidad. León, Guanajuato, 11 de junio de 2016.

Con la proliferación de talleres de desarrollo humano, los llamados talleres de *coaching* y el discurso sobre el cuidado que ha surgido desde las propuestas espirituales orientales que llegan a la población mediante videos en la red o la distribución de volantes en los que se hace la invitación a “sanar desde adentro”, las personas adoptan —aunque parcialmente— estas narrativas, pues no están asociadas a posturas religiosas. Esto contribuye a la construcción de una narrativa sustentada en la psicología que es utilizada y vinculada al discurso religioso como un

instrumento de terapia, a través del cual hay una aproximación a otros sectores sociales, sobre todo a los que las prestaciones de servicios médicos y psicológicos del Estado aún no llegan (Galaviz y Odgers, 2014). De tal suerte que estos talleres realizados por las mujeres les permiten lidiar y enfrentar los problemas de la vida cotidiana.

Es así como la oración por sanación y la gestión de las emociones resultan ser un eje articulador; construyen un sentido de comunidad que se establece a partir de la empatía con el dolor ajeno y mediante el cuidado del enfermo a través de la plegaria. Así, las peticiones colectivas e individuales son una forma de mediación espiritual para resolver los problemas físicos, sociales y psicológicos de la población de la iglesia. Esto perfila otro tipo de participación femenina, un papel activo en el control y manejo de los bienes simbólicos que resulta en un liderazgo femenino, anclado dentro de los márgenes institucionales, pero flexible en la práctica. Las oradoras o talleristas se vuelven una especie de guía emocional, legitimadas a partir de una base doctrinal, lo cual vislumbra otra dimensión del ejercicio del poder.

*“Mujeres libres para servir al señor”: la reivindicación en el discurso*

Vinculada a la imagen “sagrada femenina” a la que se aspira, está la reproducción de un tipo de discurso reivindicativo en el que se exaltan las cualidades de personajes femeninos bíblicos con la finalidad de motivar a las mujeres a participar “en la obra del Señor” y a ser mujeres emprendedoras. Estos discursos son expresados como un mensaje de aliento, de demanda y, en cierta medida, como un intento por romper con la discriminación que aún está muy latente dentro de la Iglesia Metodista hacia la participación de las mujeres. Estos personajes funcionan como “símbolos culturalmente contruidos que evocan representaciones múltiples”, en términos de Scott (1996), ya que, aparentemente, salen de “la norma” para impulsar el activismo de las mujeres al interior de la iglesia, pero que, de alguna manera, tienen una condición ambivalente siempre enmarcada en una serie de parámetros permitidos institucio-

nalmente. Dentro del contexto de las reuniones distritales femeniles, han sido los varones quienes recurren a estas imágenes bíblicas para reivindicar el papel de las mujeres mediante los sermones.

El Señor liberó a María Magdalena de su opresión. Todos alguna vez hemos manchado nuestras manos, y eso no es impedimento para servir al Señor. El género no es una limitación ni una condición para servir al señor. Todos somos ministros. El género no nos debe limitar para servir al Señor. A mí me ministró en la oración una mujer; ¡cuántas hermanas han sido instrumento de él para bendición de tantas personas! Somos hombres y mujeres para servir al Señor. Ella [Magdalena] había podido servir a Jesús porque había sido liberada. La palabra libertad y servicio se asocian en las escrituras. Libertad para producir frutos. Ejemplo: Las hijas de Zelofe luchaban por la igualdad de derechos ¿por qué no nos dan la tierra? Se preguntaban; Hulda es ejemplo de vida respetable, saludable, digna, profetisa, proclamación de la palabra; Febe fue ministra del evangelio, él decía, no por ser mujer la traten menos. Yo conozco a mujeres en el ministerio que le hacen al llanero solitario (pastor de la Iglesia Metodista “San Pablo”, Diario de campo 3, Guadalajara, Jalisco, 07 de noviembre de 2015).

Estos discursos hacen mella en aquellos que no están totalmente de acuerdo con el trabajo femenino y en otros tantos que ven todavía un reto que se pueda llevar a cabo un verdadero trabajo en conjunto para lograr un reconocimiento homogéneo dentro de la iglesia hacia el trabajo de las mujeres. Como mencionó uno de los entrevistados: “aquí donde nos ves, en la iglesia hay muchas personas de mente abierta, pero también hay muchos conservadores, con esos es con los que hay que trabajar, hay de todo y eso a veces hace el trabajo más difícil y lento” (Andrés, Asamblea Anual Septentrional, Diario de campo 3, Ciudad Sahagún, Hidalgo, 05 de julio de 2015). Estos discursos “revelan su vinculación con el deseo y el poder” (Foucault, 2014), es decir, la dominación o la exclusión no es lo único que prevalece de manera implícita en estos sermones, sino una suerte de necesidad de evidenciar “la palabra

portadora de la verdad”); por ello, son los pastores —en este caso, los varones— quienes hacen uso de ella para validarla, para decir: ¡nosotros somos los que promovemos la participación femenina, sustentados en la palabra divina y en nuestro rango!

Podemos reformar la nación desde nuestra casa. Susana<sup>7</sup> crio a sus hijos e influyó en sus hijos y eso trajo un efecto fundamental para una nación. Yo quiero que reflexionemos, hermanas. Jueces, jueces, piensan en los hombres, pero Débora fue elegida por el Señor para ser juez. Se había ganado un lugar en la sociedad patriarcal. No porque Susana estuvo en su casa quiere decir que así va a ser. Hermanas, tenemos las mismas oportunidades todos, ya tuvimos hasta una obispa, se están rompiendo las ataduras, así que hay que seguir a Débora. Hermana, no te conformes con esa visión tan corta. Débora fue una mujer con visión y poder. Hablar de poder es hablar de la facultad que uno tiene de hacer las cosas ¿para qué sirve? Dios nos lo ha dado; ¿cómo lo estamos usando? ¿Qué estás haciendo con ese poder que Dios te está dando para hacer? (pastor, Diario de campo 2, Culto de clausura, Asamblea Anual Septentrional, Ciudad Sahagún, Hidalgo, 05 de julio 2015).

Este sermón señala la necesidad de inclusión de las mujeres en el trabajo, impulsándolas a tener una visión más amplia y a ejercer el poder para poder fortalecer a la iglesia. La construcción de nuevos marcos explicativos para entender su actuar y su lugar en la sociedad y en la iglesia manifiestan, hasta cierto punto, una individuación de la vivencia religiosa y de la interpretación doctrinal que deja un margen para la acción religiosa, personal y autónoma, pese a permanecer inserto dentro de la institución. Por lo tanto, hombres y mujeres recurren a un código de valores establecido por la iglesia que es reinterpretado a la luz de sus experiencias y necesidades personales. Es decir, hay una apropiación selectiva del discurso con el propósito no sólo de enaltecer a las mujeres como un sector que merece reconocimiento dentro de la iglesia, sino de

<sup>7</sup> Hace referencia a Susana Wesley.

esperar que actúen en consecuencia, es decir, hay una expectativa de devolución ante la confianza otorgada.

La misión de la Iglesia Metodista ubicada en la colonia León II, al este de la ciudad de León, en la que apenas se está conformando una Sociedad Misionera Femenil, lleva como libro de actividades uno titulado *Ser mujer es maravilloso*.<sup>8</sup> Es un Curso de Educación Pastoral que compartió conmigo el pastor encargado de la misión. Dicho texto pone especial atención en la concepción del ser mujer y persona; en él se pueden leer frases como: “Educadas para el sufrimiento”, “Nos han enseñado lo que es ser mujer, pero ¿es realmente lo que somos? ¿es realmente lo que queremos ser?”, “Pocas veces nos enseñan que podemos ser personas sin ser madres y esposas”.



Foto: Cristina Mazariegos. Drama<sup>9</sup> “mujer decidida”, convivio navideño. León, Guanajuato, 10 de diciembre de 2016.

<sup>8</sup>Seminario Bíblico Latinoamericano. (1991). *Ser mujer... es maravilloso. ¡Levántate! Curso de Educación Pastoral (CEPAS)*. San José de Costa Rica.

<sup>9</sup>En esta pequeña obra, cada una de las mujeres interpretó un personaje bíblico femenino: la mujer adúltera, la samaritana, Jocabé (mujer hebrea que salvó a su hijo

Considero sumamente interesante que desde la iglesia se cuestionen categorías como la de “persona” en un intento por reflexionar la situación de las mujeres en sus contextos sociales, domésticos y religiosos. ¿Será éste un punto de partida para la reconfiguración de roles de género y la apertura para un reconocimiento verdadero del trabajo femenino, no sólo dentro de su iglesia, sino en el ámbito público?, ¿podrá esto influir en la situación de las mujeres en un estado (Guanajuato) donde aún se siguen poniendo en duda los derechos de las mujeres?

No obstante, dicho libro no es revisado por todas las sociedades misioneras femeniles, por lo que es evidente que el desarrollo de las actividades dentro de las iglesias locales depende en gran medida de las personas que estén a cargo y de la ideología de cada dirigente. Es así como se hace notorio que la información que circula al interior de la Iglesia Metodista no se da de forma homogénea y que se discute desde diferentes perspectivas y posiciones el papel que las mujeres desempeñan dentro y fuera de su iglesia.

## CONCLUSIÓN

Este capítulo muestra otro tipo de registro sobre la participación y liderazgos femeninos en la Iglesia Metodista de León. La intención fue exponer de manera textual fragmentos de entrevistas y descripciones de dinámicas colectivas para mostrar cómo hombres y mujeres interactúan en su contexto religioso. La conferencia sobre “Relaciones familiares saludables” nos permite identificar las ambivalencias entre los roles esperados y ejercidos tanto por hombres como por mujeres, así como la reproducción de un discurso que sigue reforzando estereotipos de género. Podemos ver que la dimensión emocional, central en este capítulo, atraviesa la participación de las mujeres en distintas escalas. La oración vinculada con los talleres terapéuticos en la práctica eclesial nos

---

para desafiar el decreto del faraón), María, Abigail (“mujer sensata”), Ruth y Noemí. Todas ellas marcadas por la “gracia de Dios” al enfrentarlas a diversas dificultades.

muestra otra forma de liderazgo femenino, a la que denomino “liderazgo afectivo”. En este sentido, la experiencia de vida de las mujeres les otorga cierta legitimidad ante la comunidad religiosa, así como frente a aquellos/as que no pertenecen a la iglesia, ya que dicha experiencia se convierte en una prueba de la intercesión divina.

Por otro lado, aproximarme a la dimensión emocional me permitió identificar las problemáticas sociales que las mujeres viven y son contenidas por la iglesia mediante la gestión de las emociones. En este proceso de acompañamiento, dicha gestión de las emociones se vuelve medular para dar explicación y respuesta a las necesidades afectivas, materiales, existenciales y de salud/enfermedad de las creyentes metodistas. Al reflexionar sobre su situación doméstica, su salud y su quehacer eclesial, las mujeres constituyen nuevas formas de participación a partir de la reivindicación que hacen sobre sí mismas como mujeres fuertes e independientes, y establecen relaciones de compañerismo y solidaridad mediante las cuales van lidiando con el abandono, la violencia y la soledad como un mecanismo de agencia contra la lógica patriarcal que aún prevalece dentro de la iglesia y que las sigue colocando, en muchos aspectos, en una posición marginal. Por otro lado, el nivel educativo también demarca una forma de acción y posicionamiento, se vuelve una herramienta del ejercicio del poder, a través de la cual se establecen diferencias, distancias y jerarquías entre las mujeres.

Los discursos reivindicativos se vuelven un arma de doble filo: por un lado, motivan a las mujeres a ser más activas dentro de la iglesia, pero, por otro, configuran expectativas de comportamiento femenino tomando como ejemplo a personajes bíblicos que son un referente de “buena cristiana”, “buena mujer”. Sin embargo, la recepción por parte de las mujeres de este tipo de discursos tiene que ver con su posicionamiento y emancipación; en la práctica, son usados para manifestar descontentos y demandas, como sucedió en la asamblea nacional citada en el capítulo III.

## CAPÍTULO V

# Voces dicordantes. El camino al reconocimiento de la diversidad

### INTRODUCCIÓN

**E**n el siguiente capítulo abordaré los matices que implican las posturas sobre el matrimonio, la maternidad, el uso de métodos anticonceptivos y el aborto, con el propósito de continuar la reflexión sobre las ambivalencias y “resistencias cotidianas” que ponen en el centro de acción a las mujeres metodistas.

Comenzaré el capítulo con la descripción de dos ceremonias nupciales, vinculándolas a una charla sobre el matrimonio impartida por una pareja de la Iglesia Metodista de León. Posteriormente, expondré los posicionamientos de las mujeres metodistas frente al matrimonio, la maternidad, el uso de métodos anticonceptivos y el aborto. La forma en la que se pronuncian con respecto a tales temas permite vislumbrar un posible cambio en la significación de la institución matrimonial, la apropiación del cuerpo y los derechos de la comunidad lésbico-gay.

“UNO SOLO PUEDE SER VENCIDO, PERO  
DOS PODRÁN RESISTIR”: EL MATRIMONIO

*Más valen dos que uno, pues mayor provecho obtienen de su trabajo. Y si uno de ellos cae, el otro lo levanta. ¡Pero, ay del que cae estando solo, pues no habrá quién lo levante! Además, si dos se acuestan juntos, uno a otro se calientan; pero uno solo, ¿cómo va a entrar en calor? Uno solo puede ser vencido, pero dos podrán resistir. Y, además, la cuerda de tres hilos no se rompe fácilmente*  
(Eclesiastés 4:9-12).

La invitación a la boda<sup>1</sup> fue hecha, primero, por parte de la presidenta de la Mesa Directiva y, posteriormente, por la mamá de la novia, quien me invitó de manera discreta durante una de las reuniones de la Mesa. Sería algo sencillo y primordialmente para la familia de la pareja, mencionó. Un día antes, el altar se adornó con flores blancas para indicar que habría boda y que la iglesia se encontraba de celebración. La cita para el evento fue el domingo 14 de junio de 2015, a las nueve de la mañana; algunos/as miembros de la iglesia comentaban que era muy temprano para una boda, pero que había sido decisión de la novia madrugara.

El día indicado, cuando llegué a la iglesia, estaban ajustando los últimos detalles para iniciar el ritual. Ya estaban colocados en las filas de enfrente los padrinos de arras, lazo y Biblia. La marcha nupcial sonaba mientras el novio esperaba junto a su mamá a que la novia llegara para comenzar la caminata al altar. El pastor iba de un lado a otro dando indicaciones; de repente, le preguntó al novio: “¿tú sí traes tus votos?” Él respondió que no; el pastor comentó que la novia tampoco. Daba instrucciones para que le sacaran copias a una hoja que llevaba en la mano y explicaba cómo debían caminar por la iglesia; la boda estaba por comenzar.

<sup>1</sup> Registro y descripción en Diario de campo 2, 14 de junio de 2015.

El maestro de ceremonias anunció el casamiento y los invitados/as, familiares y algunos/as miembros de la congregación se pusieron de pie para recibir al cortejo. El novio comenzó su entrada tomado del brazo de su madre; la novia le siguió con un vestido corto color blanco y un velo; “el mero, mero lo va a usar en Tecolutla para la boda civil”, me había dicho su madre. La novia iba acompañada de su padre. El pastor empezó con una oración en voz alta para los futuros esposos, pidiendo que Dios bendijera la unión. Después, se entonaron un par de himnos y se prosiguió con una lectura bíblica:

21. Sométanse los Unos a los Otros<sup>2</sup> por reverencia a Cristo.
22. Esposas, estén sujetas a los esposos como al Señor.
23. Porque el esposo es la cabeza de la esposa. Como Cristo es la cabeza de la Iglesia; Cristo es también el Salvador de la Iglesia, la cual es su cuerpo.
24. Y así como la Iglesia está sujeta a Cristo, así también las esposas deben estar sujetas a sus esposos.
25. Esposos, amen a sus esposas como Cristo amó a la Iglesia y dio su vida por ella.
26. Esto lo hizo para consagrarla, purificándola por medio de la Palabra del levantamiento del agua.
27. Para presentársela, asimismo, como una Iglesia Gloriosa sin mancha, ni arruga, ni nada parecido, sino consagrada y perfecta.
28. Así como el esposo ama a su propio cuerpo, así debe amar también a su esposa, el que ama a su esposa se ama a sí mismo.
29. Porque nadie odia a su propio cuerpo. Sino que lo alimenta y lo cuida como Cristo hace con la Iglesia.
30. Porque Ella es su cuerpo y nosotros somos parte de ese cuerpo, hecho de su carne y de sus huesos.
31. Por eso el hombre dejará a su Padre y a su Madre para Unirse a su Mujer y los dos serán como una sola persona (Efesios 5:21-31).

<sup>2</sup>Esta transcripción fue copiada del programa impreso que entregan en la entrada antes del culto. Decidí respetar la forma en la que estaba escrito.

En la lectura bíblica, la esposa representada a través del cuerpo es vista como dependiente del esposo. Su autonomía se anula a partir del matrimonio al pertenecer al territorio-cuerpo masculino. El amor solicitado al hombre está vinculado a la idea de sujeción de la mujer, volviéndose “una sola persona”. La sujeción demandada hacia las mujeres vuelve al cuerpo un dispositivo del ejercicio del poder y receptor de dicho ejercicio. Estos discursos se reproducen en los demás espacios de interacción femenina, como hemos visto a lo largo de los capítulos anteriores. La concepción femenina está basada en atributos corporales cimentados en expectativas sobre “el deber ser”; bajo la óptica del ejercicio de amor entre esposos, ambos resultan cimientos en las expectativas del “deber ser”. Ante este tipo de discursos, los cuestionamientos y posicionamientos femeninos son contradictorios, pues, por un lado, la “palabra divina” es incuestionable, pero, por otro, la “sujeción” y “obediencia” adquieren nuevos significados para las mujeres.

Al terminar la lectura bíblica, se entonaron algunos himnos más con ayuda del piano, a cargo de la presidenta de la Mesa Directiva. Conforme lo marcaba el programa del día, se siguió con el prefacio, las amonestaciones, la exhortación y los votos conyugales. Según el orden, el pastor empezó de manera formal la ceremonia nupcial preguntando: “¿Hay algún impedimento para que la pareja aquí presente pueda unirse físicamente? Si no, callen de ahora en adelante”. La pregunta se formuló dos veces en un tono solemne y pausado. Prosiguió dando unas palabras motivadoras al novio y la novia e inmediatamente les preguntó si se aceptaban como esposos; ellos/as respondieron que sí. El papá de la novia se acercó de nuevo al altar y, en un gesto simbólico, tomó la mano de su hija y la unió a la mano de su yerno; en ese momento el padre entregó a su hija a su nuevo esposo.

El pastor sugirió: “Puede regañarlo de una vez”. Todos rieron. Acto seguido, pidió a la pareja que se hincaran; entonces, la mamá de la novia se acercó y les entregó una Biblia. Luego, el pastor dijo: “Si ustedes no cuidan las ordenanzas, tengan la seguridad que su matrimonio no será limpio, pero si lo hacen, será un matrimonio bueno y les dará tranquilidad”, les dijo el pastor. Se entregaron los anillos mientras

se comprometían a unirse en matrimonio para toda la vida; luego, se intercambiaron las arras, en este momento se hizo hincapié en la necesidad de que la mujer fuera una buena administradora de los bienes del hogar; se les colocó el lazo y se rezó un Padre Nuestro; mientras ellos/as permanecían hincados, el pastor los declaró “esposo, esposa, en el nombre del padre, del hijo, y del espíritu santo”.

Seguidamente, les pidió ponerse de pie y voltear hacia la congregación para presentarlos ante la iglesia como esposa y esposo; se besaron y, con las manos levantadas, las y los asistentes les dieron la bienvenida como matrimonio. La ceremonia continuó y llegó el momento de la exhortación nupcial; el pastor dio comienzo al sermón:

Mirad los dos hacia una sola dirección, las decisiones las deben tomar entre los dos, sin meter a más personas. ¡No la rieguen, échenle agüita a su matrimonio! Hay muchas cosas en el noviazgo que quedan ocultas, que no se sabían, por ejemplo: que cuando iba a su casa, ella me hacía de comer y ahora nada. Recuerden que los problemas que hay en el hogar serán de los dos, sólo ustedes y Cristo. Que Dios les siga dando bendiciones sobre bendiciones. Y si quieren permanecer como ahorita, sigan unidos (pastor de Iglesia Metodista de León, León, Guanajuato, 14 de junio de 2015).

Después de estas palabras, se cantó un himno y posteriormente el pastor cedió el micrófono a los padres del novio. En ese momento, agradecieron a la congregación haberlos acogido con amabilidad, pidieron a esposo y esposa que “cada uno se sienta libre y no haya un dominador”, que se tuvieran respeto y perdón, y que así “como María siempre acompañó a José”, ellos/as siempre estuvieran unidos. Después de las palabras, novio y novia firmaron el libro de registro y, junto a ellos, varios/as testigos. Al finalizar la firma, se invitó a la congregación a celebrar el enlace matrimonial con un café.

En una segunda boda<sup>3</sup> a la que asistí, durante el sermón, el pastor exhortó a novio y novia a respetarse y a cooperar en el hogar:

<sup>3</sup>Registro y descripción en Diario de campo 3, 24 de julio de 2015.

Para la joven puede significar libertad, “allá en el hogar, yo seré la que mande”; “aquí en casa”, dice el joven, “no me entienden”; si es así, no queremos una esposa, sino una sirvienta. En el hogar que hoy se forma, traten que haya alegría, comprensión, respeto y comunicación, no se van a separar por cualquier cosa; esposa fodinga no es motivo para separarse, si sabe cocinar, arregla el hogar... Ténganse respeto mutuo, no abusando el uno del otro. El trabajo se debe repartir en el hogar, no esperar a que la esposa le haga todo. Recordemos que es la esposa, no la esclava. Es importante no dejar que personas ajenas les digan qué hacer (pastor de Iglesia Metodista de León, Iglesia La Santísima Trinidad, León, Guanajuato, 24 de julio de 2015).



Foto: Cristina Mazariegos. Ceremonia nupcial. Iglesia metodista La Santísima Trinidad. León, Guanajuato, 14 de junio de 2015.

Estas líneas manifiestan una tensión con respecto a la idea de sujeción que el pastor expuso en la primera ceremonia nupcial, pues pone sobre

la mesa una crítica hacia el rol de las mujeres dentro del hogar: sin dejar de reivindicar las labores domésticas que se asumen como correspondientes a las mujeres, delega esta responsabilidad también al varón. Con relación a la lectura bíblica antes citada, una de las pastoras argumenta en su tesis: “En la manera en la que yo escucho que se toma en las iglesias que me ha tocado ministrar y, por supuesto, en mi iglesia de origen, ha sido motivo de opresión y desigualdad en el matrimonio, en especial del hombre hacia la mujer y por ende en la familia” (Andrade, 2006: 20). Esta invitación a interpretar las escrituras de acuerdo “al contexto actual” pone en tela de juicio los esquemas de dominación que hasta ahora ha seguido reproduciendo la Iglesia Metodista.

En cuanto a las reglas del matrimonio, resulta interesante el discurso que sobre éstas existe:

El matrimonio es la unión de dos personas en una sola carne; cuando eso sucede, Dios ya dio su bendición, lo demás es una ceremonia, pura pachanga, es para quedar bien con la sociedad, no con Dios. El verdadero casamiento se da cuando dos personas de distinto género juntan sus cuerpos, ésa es la verdadera unión (pastor de la Iglesia Metodista de León, Diario de campo 3, León, Guanajuato, 09 de junio de 2015).

Esto implica que, al momento de contraer matrimonio, ninguno haya “unido su cuerpo al de otra persona”, pues, de ser así, caería en adulterio. Para poder llevar a cabo la ceremonia religiosa, se solicita el casamiento civil, sin embargo, en uno de los casos que describí anteriormente, se dio prórroga para que pudieran presentar el acta a la iglesia con extemporaneidad. Dentro de la iglesia no se acepta el divorcio, a menos que sea por adulterio. Las personas pueden volver a contraer matrimonio solamente si han enviudado o si la separación fue por el adulterio del cónyuge anterior. No hay impedimento para que una persona de la iglesia se case con otra de un credo distinto, como sucedió en la boda descrita anteriormente, en la que el novio era católico y la novia, metodista.

Durante una charla organizada por la Mesa Directiva Femenil a propósito de “La Semana del Hogar”,<sup>4</sup> una pareja “de buen testimonio”, que recién había cumplido más de 40 años de casados, habló sobre las bases del matrimonio. Comenzaron la charla diciendo que el matrimonio es una institución de amor y de respeto. Ella señaló que, cuando le solicitaron participar, decidió que era necesario hablar sobre el género:

Al hablar de género, a lo largo de la historia, las mujeres al cero y a la izquierda. La mujer estamos al lado del hombre, entonces somos su compañera, no somos ni sus sirvientas ni sus tapetes. La Biblia no dice que seamos de los pies, ni de los brazos. El tema del género es algo que discutimos con mi esposo, yo le pedí que quería hablar del género (María, charla sobre el matrimonio, Iglesia La Santísima trinidad, León, Guanajuato, 06 de mayo de 2016).

Dicho lo anterior, señaló las cualidades de su esposo como buen expositor y le solicitó poner las diapositivas para comenzar con su plática. El primer punto que se tocó fue sobre la “vida sexual”. Dijo, a modo de chascarrillo: “esto les interesa a los hombres”. Continuó: “En la época que estoy y mi esposo también está, tenemos que seguir siendo novios. Los esposos dicen que estamos viejas. Y siempre vemos al marido bueno y fuerte porque así nos han educado. El matrimonio es para tener una pareja y tener hijos; ahora con mucha facilidad: ‘no, pues voy a abortar’” (trabajadora social, charla sobre el matrimonio, Iglesia La Santísima trinidad, León, Guanajuato, 06 de mayo de 2016). Mencionó que haber sido educados dentro del cristianismo les ha permitido fortalecer su matrimonio y transmitir buenos valores a sus hijos.

Cuando María enuncia: “Los esposos dicen que estamos viejas. Y siempre vemos al marido bueno y fuerte porque así nos han educado”, expresa una práctica extendida en la que la autoestima de las mujeres es avasallada a través del trato hacia sus cualidades, ya sean físicas o mora-

<sup>4</sup>Registro y descripción en Diario de campo 4, 06 de mayo de 2016.

les. Esto recuerda la serie de expresiones que surgieron durante el taller “Muñecas rotas” y en el ejercicio del espejo: “No nos queremos porque así nos han enseñado. Nos casamos con alguien que nos hace sentir que no somos dignas de nada” (Capítulo IV), que apuntan al tema de la violencia psicológica.

Por otra parte, la expositora hizo una diferenciación entre “las mujeres” y “las esposas”, señalando que, al elegir a la esposa, los varones son más visuales y sexuales, pero que es distinto elegir a una mujer para que sea la madre de sus hijos: “Hay otras mujeres para otras cosas, pero la que va a ser mamá de mis hijos tiene un lugar especial” (María, charla sobre el matrimonio, Iglesia La Santísima trinidad, León, Guanajuato, 06 de mayo de 2016). Queda expuesta aquí la forma en la que se asume que los varones pueden llevar a cabo su vida sexual como mejor les convenga, siempre y cuando “sepan elegir a la adecuada”. Según la exponente, usar el término *mujer*, al referirse a la esposa, es incorrecto: “nada de que yo tengo mujer”. Para ella, implica decir que se tiene una amante, por lo que es de suma importancia “darle su lugar” a la esposa y nombrarla como tal. Esto demarca una jerarquía y un nivel entre las mujeres, pero también una microviolencia, ejercida desde y entre las mujeres, porque se consideran unas para “la aventura” y otras para instaurar y reproducir una de las instituciones más valoradas, el matrimonio y la familia. Aquí vemos cómo las mujeres cuestionan, pero también reproducen esquemas de dominación del sistema patriarcal imperante en la sociedad. En este sentido, “la familia sirve como un potente símbolo de un orden moral idealizado y como un microcosmos de la sociedad” (Tarducci, 1999: 195).

Para la Iglesia Metodista, el matrimonio sigue siendo una institución fundamental; aseguran que éste es una de las bases más sólidas, pues al formar una familia (heterosexual) se propaga el evangelio. Como “cuerpo de Cristo”, se apropian y reafirman en la meta del evangelio como reproductores de valores y como pilares de familia (Mansilla y Orellana, 2014). En esto radica la esperanza de un mejor país que, unificado en “el amor en Cristo”, podrá salir victorioso y encontrar la paz que tanto le hace falta. Así pues, desde su visión, el rol de madre y esposa es

fundamental para la construcción de una sociedad en paz, fortalecida desde el hogar. A decir de Tarducci, “las religiones le dan a la familia una significación sagrada. Las interpretaciones de la familia involucran concepciones acerca de las relaciones de género y de las relaciones interpersonales” (1999: 195).

En este caso, en la jerarquización que María establece entre las mujeres —en función de la actividad sexual de los varones— asume que el placer sexual está vinculado a la masculinidad y a las mujeres con una moral dudosa, mientras que, para aquellas destinadas a la maternidad, a ser las “esposas legítimas”, el propósito de la sexualidad es la conformación de la familia. Esto nos aproxima a la discusión sobre la libertad sexual femenina y la apropiación sobre el cuerpo, y deja ver que, cuando María se refiere al *género*, está indicando la reproducción del discurso tradicional sobre los roles de género. A pesar de la existencia de este discurso machista, que es reproducido por hombres y mujeres en el interior de la iglesia, se están dando algunas significaciones sobre el matrimonio y la maternidad: “En la casa, el hombre debe ser la cabeza, pero eso no significa que una deba estar sometida, yo por eso me divorcié y ahora estoy sola, porque yo quiero ser libre, a mí no me gusta que me controlen”, comentó Renata.

Ante la posibilidad de tomar de manera independiente las decisiones, la separación resulta, para Renata, una liberación; en este sentido, la idea de “ayuda idónea” que pesa sobre las mujeres también se reestructura y funciona como un elemento de empoderamiento, pues llevan a cabo diferentes “prácticas de poder” (Andrade, 2008) dentro de sus iglesias, ya que, por un lado, “aunque sí existe una estructura formal, jerárquica y patriarcal en las iglesias, esta es contrapesada por un sinnúmero de ocasiones y situaciones donde la mujer se puede manifestar como un sujeto religioso —y no solamente como una receptora pasiva del mensaje— actuando así con la misma autoridad espiritual que los hombres” (Lindhardt, 2009: 101-102); y por el otro, en sus hogares, se les permite tener un papel de mayor autoridad, aunque esto también puede convertirse en una especie de doble dominación, ejerciendo una violencia simbólica, como pudimos ver en el capítulo III. Ser “ayuda

idónea” ressignifica su feminidad y su rol tradicional de género; para ellas no es un rol subordinado, por eso Dios creó a Eva de la costilla; dice Renata:

Pero él [Cristo] siempre mostró el apoyo a la mujer, siempre, siempre. Entonces dice uno: “¿de dónde vino todo lo de ir en contra de la mujer, de dónde, entonces?”, o sea, no entendemos por qué. Entonces, eso en la iglesia es lo que tratamos de enseñar, que somos iguales, por eso se menciona que no sacó a Eva del pie o de la cabeza, no es mayor que él [Adán], ni de los pies para que la pisotee, sino de la costilla, porque son igual, es lo que siempre se dice, son igual. No físicamente, porque ahí se va al otro extremo, las mujeres que quieren ser igual a los hombres, no puede ser (Renata, entrevista personal, 53 años, Mesa Directiva Femenil, León, Guanajuato, 18 de abril de 2016).

Desde su propia concepción, Renata asume que la mujer está a la par del varón, lo que la hace igual a él; ambos, desde sus trincheras, tienen una misión específica. A pesar de haber una reiteración de los roles tradicionales de género, tanto en la iglesia como fuera de ella —al preguntarles cuál consideran que es el principal papel de las mujeres en la sociedad, algunas entrevistadas hicieron alusión a su responsabilidad como madres, cuidadoras e inculcadoras de valores—, la composición de las familias metodistas parece estar modificándose en función de las necesidades y prioridades de cada una de las personas: mujeres divorciadas jefas de familia, madres solteras, mujeres casadas que ejercen de jefas de familia, matrimonios donde ambos cónyuges trabajan, etcétera.

Es decir, el matrimonio como el proyecto principal de vida está pasando a un segundo término, para dar paso a una serie de relaciones, modos de vida y constitución de diferentes formas de familia, como las de Renata y Estrella —ambas divorciadas— que manifiestan la liberación que para ellas ha representado tener un espacio propio y ser jefas de familia sin tener alguien que intervenga en sus decisiones. A mi entender, en tanto haya una ressignificación del rol tradicional de género, habrá una ressignificación de la concepción del matrimonio y la familia:

El papel más importante de la mujer, lo platicaba con amigos, yo creo que hace unos años era como el ser mamá, era como hasta que eres mamá cumples tu verdadero rol, y yo la verdad no creo que sea así, yo creo que ya es decisión personal y es tu decisión si tienes o no pareja, si tienes o no familia. Yo creo que no importa, ahora sí que tu estado civil, el papel para mí es el mismo, el que ha desarrollado al igual que el hombre; yo sí creo, la verdad, yo sí creo que haya, por ejemplo, no que el hombre es la cabeza de la familia o la mujer, yo creo que sí debe haber una autoridad, ya sea de hombre o de mujer pero yo creo que el de la mujer es igual que el del hombre, importantísimo, es el mismo, ahora sí que no importa su estado civil (Elena, entrevista personal, 24 años, maestra de la Escuelita Cristiana de verano, 22 de julio de 2016).

A través de la voz de Elena podemos ver cómo las ideas sobre el matrimonio y la maternidad están siendo reformuladas por las nuevas generaciones. Sin afán de generalizar, es importante poner atención en las posturas y posicionamientos de las y los jóvenes con respecto a tales temas. En este sentido, es pertinente ver cómo en el actual panorama nacional —marcado por las demandas del derecho a decidir sobre el propio cuerpo, la lucha contra los feminicidios, las desapariciones forzadas y el acoso callejero, la lucha por el matrimonio igualitario, entre otras tantas— las metodistas se posicionan frente a tales situaciones reinterpretando el discurso religioso y adaptándolo a las necesidades propias de una sociedad caracterizada por la desigualdad:

Todavía como que sí ha batallado la mujer. Se batalla, ¿eh? Yo estaba viendo en las noticias que hay hombres que acosan; por ejemplo, mi hija batalló cuando en un trabajo ella comentó [a su jefe] que era cristiana. México es un país muy machista, todavía tiene eso. “¿Y qué podemos hacer para que cambie eso?” [Le pregunté] Pues alzar la voz y no dejarnos, unirnos. Debemos de unirnos y no dejarnos, porque sí está la cosa muy, muy difícil. (Marisol, entrevista personal, 49 años, Mesa Directiva Femenil, León, Guanajuato, 01 de abril de 2016).

Lo anterior me llevó a poner atención en las diversas formas en las que las mujeres construyen su subjetividad, lo que permite establecer un puente de diálogo en el que se superan algunos esquemas y se refuerzan o resignifican otros, vinculados a cuestiones tales como la maternidad, la libertad de acción y la sexualidad (métodos anticonceptivos, aborto y la postura sobre la homosexualidad), lo que será retratado en el siguiente apartado.

*“Sí para todas”: métodos anticonceptivos y aborto*

La postura sobre el uso de métodos anticonceptivos y el aborto es, aparentemente, flexible, y me permitió comprender la forma en la que las mujeres metodistas se apropian de su cuerpo y de las decisiones referentes a él, como lo mencionan algunas de las entrevistadas:

Yo no soy partícipe del aborto, pero, déjame decirte, sí soy de la libertad, y si en la conciencia de ellos está eso y por necesidad, o por lo que tú quieras, lo hicieron, allá [señala arriba] tendrán [que dar cuentas], pero, ¿yo quién soy para decirle: “estás pecando, estás haciendo esto”? (Rocío, entrevista personal, 82 años, Mesa Directiva Femenil, León, Guanajuato, 30 de octubre de 2015).

La verdad, yo opino que es el cuerpo de cada quien, hay mil maneras que tú puedes respetar a Dios y hay mil maneras en que puedes no hacerlo, y yo no creo que tu cuerpo sea como determinante en cuanto a tu creencia de Dios. ¡Vaya!, o sea, no es como: “¡ay me cuido, no me cuido!”, yo creo que eso ya es personal, no creo que tengamos un Dios que te juzgue tan cruel por tu cuerpo (Elena, entrevista persona, Mesa Directiva Femenil, 24 años, León, Guanajuato, 22 de julio de 2016).

¡Ah!, yo soy súper abierta a todo ese tipo de situaciones [al uso de métodos anticonceptivos], no sé mi iglesia qué opine al respecto, pero tiene uno que cuidarse, no puede traer uno más hijos que los que uno de verdad puede alimentar, cuidar y educar, sobre todo. Del aborto, del aborto también estoy a favor. Me cuesta mucho trabajo decirlo porque sé que la

vida y que todo lo demás es muy importante para el Señor, etcétera. Pero si ustedes vieran los casos de las niñas indígenas violadas por hombres de cuarenta años y muriendo en el parto a los doce años porque su cuerpo todavía no está preparado para traer otra vida, o sea, si fueran nuestras hijas qué opinaríamos, ¿verdad? Así que no puedo decir “sí” para unas y “no” para otras, y como en esas incluyo esa posibilidad, pues entonces, sí para todas (Sara, entrevista personal, Mesa Directiva Femenil, 56 años, León, Guanajuato, 09 de septiembre de 2016).

Sin embargo, a pesar de esta postura laxa que manifiestan algunas de las mujeres metodistas con respecto a los métodos anticonceptivos y al aborto, sigue habiendo una expectativa de preservarse vírgenes hasta el matrimonio, pero esto se les exige primordialmente a las mujeres, puesto que existe la idea de que la honra y el respeto deben ganarse y les corresponde a ellas conducirse con prudencia, puesto que los hombres, “por naturaleza”, tienden a ser más “sexuales”. En este sentido, el honor aparece nuevamente como un elemento indispensable para el reconocimiento de las mujeres. Retomando a Pitt-Rivers, el honor “proporciona un nexo entre los ideales de una sociedad y su reproducción en el individuo mediante su aspiración a personificarlos” (1979: 18).

Para las y los metodistas, el uso de métodos anticonceptivos está pensado para evitar embarazos en un matrimonio ya conformado que por el momento no quiera procrear. Lo ideal para quienes aún no tienen una pareja formal es la abstinencia. Evitar las relaciones sexuales previas al casamiento, según algunas entrevistadas, significa fortalecer a la futura pareja, ya que aseguran que “cuando hay relaciones sexuales antes del matrimonio, esto lleva a más fracasos matrimoniales, es como usar a las personas”, mencionó Jazmín. Pese a estas reglas inherentes al discurso religioso, dentro de la iglesia se han dado algunos casos de parejas que han vivido en unión libre o que han contraído matrimonio estando la novia embarazada, por lo que estas reglas tácitas sobre la conducta moral sexual que prevalece en el discurso religioso en muchas ocasiones no operan con la misma lógica en la práctica.



Foto: Cristina Mazariegos. Marcha del Frente Nacional por la Familia. León, Guanajuato, 10 de septiembre de 2016.

### *La lucha por “la familia verdadera”: sobre las uniones igualitarias*

En cuanto a la homosexualidad, se acentúa la divergencia de opiniones al respecto, pues hay quienes manifiestan una rotunda negativa a los matrimonios homosexuales y hay otros/as que prefieren mantenerse al margen: “yo no firmé, no me meto en esas cosas, de por sí esas personas la pasan mal, porque yo creo que tienen la hormona alrevesada como para ponérselas más difícil”, dijo Marisol. Por otro lado, están aquellas que manifiestan abiertamente su postura de apoyo a los matrimonios igualitarios.

Estas diferentes posturas generan controversias y algunas divisiones entre las mujeres, pues, aunque no haya una confrontación directa y, en cuanto a las actividades eclesiales, suelen trabajar en conjunto, es notoria la distancia entre unas y otras en los escenarios menos formales, donde externan sus opiniones y se desdican de las demás. Como sucedió

en un par de reuniones<sup>5</sup> de la Mesa Directiva Femenil, que describo a continuación.

Justo antes de comenzar con la reunión femenil del 02 de agosto de 2016, el pastor recordó a las mujeres que había que firmar la petición contra los matrimonios homosexuales; la intención era reunir treinta mil firmas que avalaran el desacuerdo ante la ley de matrimonios igualitarios. Pregunté al pastor si alguien que no estuviera de acuerdo podía abstenerse de firmar dicha petición; él me contestó que por supuesto, que uno de los lemas de la Iglesia Metodista es “piensa y deja pensar”.



Foto: Cristina Mazariegos. Aprovechando la coyuntura: Testigos de Jehová evangelizando durante Marcha del Frente por la Familia. León, Guanajuato, 10 de septiembre de 2016

<sup>5</sup>Registro y descripción en Diario de Campo 5, 02 de agosto de 2016 y 27 de septiembre de 2016.

Expectante ante la respuesta de las mujeres, no hice ninguna pregunta más, hasta que una de ellas, Jazmín, dijo al pastor que tenía muchas dudas, pues en La Biblia decía que había que amar al prójimo, que ella no estaba de acuerdo con la petición, y que había muchas opiniones con respecto a la homosexualidad: “¿Cómo podemos juzgar a alguien que ya nació así? Hay otros que dicen que con el tiempo se hacen, se dan cuenta o por violaciones”, comentó.

Marisol también externó sus dudas sobre la petición de firmar y del por qué ir en contra. El pastor respondió: “uno puede ser amigo o amiga, tener un amigo homosexual, pero el matrimonio homosexual va contra la familia verdadera, la real”. “Es lo que dice La Biblia”, añadió otra de las presentes, a lo que Jazmín reviró: “Sí, pero, ¿cuántas cosas no pasamos por alto y ni hacemos caso de La Biblia?” Al hacer esta pregunta, Jazmín describe la tensión existente entre lo solicitado y lo realizado por las y los miembros de la iglesia. La Biblia, pues, es un instrumento mediante el cual se establece una forma de comportamiento y de “ser”, pero que es contradicha al haber la posibilidad de elegir qué de lo que estipula será tomado en cuenta y qué no. Hay una posibilidad manifiesta de elección, independientemente de las exigencias eclesiales.

Otra de las mujeres, Tali, señaló: “Cuando yo estudié teología, el maestro dijo: aquí no venimos a cuestionar La Biblia”; Rocío contestó: “Pero Dios nos dio a entender y pienso que debemos reflexionar”. De nuevo, aparece la idea de entendimiento, de conocimiento y reflexión, a la que Rocío invita constantemente a sus compañeras. La charla fue cortada de tajo, pues debían comenzar con el devocional del día. Este intercambio de opiniones entre las mujeres y el pastor retrató las diversas formas de pensar de las personas que acuden a la Iglesia Metodista de León. Unas semanas antes de esta discusión, yo había entrevistado a Jazmín, en su casa. Cuando le pregunté cuál había sido su experiencia dentro de la Iglesia Metodista, me contestó:

Es una iglesia muy liberal comparada con otras, sí tenemos cosas que para mi gusto están fuera de la modernidad, bueno, se aceptan pastoras y eso ya es una gran ventaja, pero, por ejemplo, ya salió el documento de que

oficialmente la Iglesia Metodista rechaza a los homosexuales, y yo no estoy de acuerdo con eso “¿Qué opina usted al respecto?” [pregunté] Pues que Dios acepta a todo el mundo, Dios no hace excepción de personas. Y, por otro lado, eso era del Antiguo Testamento y estamos en el Nuevo Testamento, o sea, nos está faltando [...] Si la Iglesia Metodista dice: “pienso y dejo pensar”, que es uno de los lemas, en fin, la libertad de pensamiento y todo lo que tú quieras, creo que aquí la estamos regando. Otra razón bíblica, Dios nos dice, “ama a tu prójimo”, pero nunca nos dice a los que no sean homosexuales, nunca dice “a este sí, a este no”, y a mí me ha costado, a veces hasta problemitas con algunas personas de la iglesia porque, “no, es que a mí los homosexuales no me gustan y me dan asco”, cosas así feas. Y les digo, sin embargo, “Dios te pide que los ames”. Haz de saber que Monsiváis era metodista, y Monsiváis salió de la iglesia por esa razón. ¡Oye!, ¿de qué nos estamos perdiendo? De gente súper valiosa, independientemente de su vida íntima. (Jazmín, 66 años, entrevista personal, León, Guanajuato, 13 de junio de 2016)

Cuando Jazmín reafirma el lema de la iglesia: “piensa y deja pensar”, expone el libre albedrío que, en apariencia, promueve la Iglesia Metodista, sin embargo, esta “libre elección”, pasa por el ojo colectivo, que finalmente tendrá peso en la forma en la que unos y otras se mueven y exponen sus opiniones públicamente. La referencia a Monsiváis es una nueva referencia a la intelectualidad, que coloca a Jazmín en una posición investida de autoridad frente a las demás.

Con relación a lo anterior, el día 27 de septiembre de 2016, en la reunión femenil, una de las mujeres pidió que oraran por una problemática muy fuerte que estaba sucediendo en la Iglesia Metodista a la que su hijo acudía. La oración se solicitaba porque una familia de cuna metodista, como suelen decir, estaba atravesando una difícil situación, pues una de las hijas del matrimonio es lesbiana y había contraído nupcias hace unas semanas con otra mujer que comenzaba a asistir a la iglesia, “una tatuada”, en sus palabras. Dicha boda causó revuelo en la congregación, pues había quienes se manifestaban en contra y quienes,

a favor. A raíz de esto, uno de los pastores decidió casar a la pareja fuera de la iglesia, en el salón donde se llevaría a cabo el festejo.

Después de la boda, la mamá de “la tatuada”, que no era metodista, se suicidó; la explicación que dieron algunas de las mujeres como causa del suicidio fue la profunda decepción y humillación que pasaría esta madre al ver cómo su hija contraía matrimonio con otra mujer. “Tenemos que orar porque si el día de mañana nos pasara, yo espero que no, es una abominación, hay que pedirle a Dios que nunca veamos algo así”, dijo quien solicitaba la oración. Las demás escuchaban atentas: algunas asentían con la cabeza; otras se sorprendían ante la narración detallada de los sucesos; otras miraban al suelo. Al finalizar la oración y la lectura del día, una de las integrantes pidió tomar la palabra y dijo:

Yo quiero ligar el tema con lo que acaba de decir una de las hermanas, aquí dice: “Peca el que menosprecia a su prójimo” [...] ¿Un homosexual no es nuestro prójimo? Así es, entonces, ¿qué pasaría si uno de sus hijos es homosexual? Todo el movimiento que ha surgido, lo están maximizando a una fobia, y hay un asunto político. Hay un riesgo muy grande que no vemos, nos vamos con la finta que todo es bueno, como esa fobia. Estamos perdiendo el laicismo de nuestra República. Saben de todos los excesos que la iglesia [católica] ha cometido, las persecuciones, había la Santa Inquisición, aquí se ve, todavía quiere más ¿Qué estamos propiciando y qué estamos haciendo? No tenemos derecho a juzgar, sólo Dios. Cuando yo trabajaba conocí a maestros gays, fueron unas personas tan lindas, trabajaron con niños y nunca hubo una insinuación, no los querían convertir, no los querían convencer, no por enseñarles se les iba a “pegar”, eran buenos maestros, ¿cómo va uno a menospreciar todo esto? Ahora, hermanas, hay mucha hipocresía en las parejas que se dicen normales, cuántas aberraciones sexuales no tendrán, que por experimentar, que por curiosidad, por lo que sea. Los homosexuales están estigmatizados, yo quiero ser respetuosa, yo no voy a marchar contra ellos, no porque esté de acuerdo en cómo sean, sino porque los respeto y merecen nuestra misericordia. Ahora, ¿cuál familia defienden?, ¿hay familia cuando el hombre golpea, cuando abandona, cuando no da dinero? A todos esos encumbraditos que

van marchando yo les pregunto: ¿y la querida? (Rocío, 82 años, Diario de campo 5, León, Guanajuato, 27 de septiembre de 2016).

Al decir Rocío “estamos perdiendo el laicismo de nuestra República”, se hace evidente la amenaza sobre la libertad y/o diversidad religiosa que sienten varios/as de los miembros de la Iglesia Metodista, así como de otras, ante la postura de la Iglesia Católica y la gran movilización que ha propiciado en contra de la diversidad sexual, de los derechos humanos y de la equidad de género, es decir, de la diversidad en cualquiera de sus manifestaciones. Pero, además, habla de una postura más informada y analizada con respecto a lo que acontece actualmente en el país; aquí puede notarse el “liderazgo ideológico” de Rocío. Al ser la mujer con mayor edad dentro de la Mesa Directiva Femenil, es escuchada y respetada por las demás, su opinión es tomada en cuenta, porque se reconoce una sabiduría implícita en lo que dice.

Las opiniones que con frecuencia externa Rocío despiertan las conciencias de algunas de las mujeres y, en otras, algunas molestias, pues las interpela y les discute, sobre todo cuando las posturas tienen un carácter conservador. Las preguntas que Rocío lanza, “Ahora, ¿cuál familia defienden?, ¿hay familia cuando el hombre golpea, cuando abandona, cuando no da dinero?”, son una suerte de provocación hacia sus compañeras, y evidencia que este tipo de situaciones no sólo suceden en otros espacios o iglesias, sino en la suya. Hace un cuestionamiento explícito hacia los varones por tener relaciones fuera del matrimonio, por seguir asumiendo su lugar privilegiado dentro de la sociedad: “A todos esos encumbraditos que van marchando yo les pregunto: ¿y la querida?” La hipocresía de “las parejas que se dicen normales” es un señalamiento directo a la forma en que las parejas que defienden la “familia natural”, en el interior de la iglesia, no tienen una calidad moral para cuestionar o juzgar la forma de vida de las y los demás.

Ante la postura de Rocío, Jazmín se pronunció a favor, y contó la experiencia que tuvo con uno de sus alumnos, a quien sus compañeros lo excluían porque asumían que era homosexual: “Yo sólo le dije que si él descubría que no lo era, que qué bueno, pero que si se asumía como

tal, que aprendiera a vivir con eso, como yo he aprendido a vivir con mi sobrepeso y a ser discriminada por eso”, comentó Jazmín. Algunas les dieron la razón, otras dijeron que no había que discriminar ni excluir, que no había que juzgar, “porque a veces somos más pecadores nosotros”, pero que en La Biblia decía que eso (la homosexualidad) no estaba bien, que había que tener misericordia pero que “eso” iba contra los mandatos de Dios. Así, entre el ir y venir de opiniones se fueron aquietando las voces y, finalmente, hicieron una oración para dar por concluida la reunión.

## CONCLUSIÓN

Las mujeres metodistas de León participan dentro de su iglesia llevando a cabo actividades establecidas de acuerdo a su marco doctrinal, pero también a través de su práctica reflexiva, lo que implica la exteriorización y discusión de sus opiniones, y la puesta en marcha de su posicionamiento mediante acciones concretas; por ejemplo, la decisión, por parte de algunas, de no firmar la petición contra los matrimonios igualitarios, pues, a pesar de que hay todo un entramado social y religioso que, en cierta medida, influye en su interpretación del mundo, en tanto agentes, producen subjetivamente un nuevo marco explicativo a través del cual se pronuncian. Es decir, la reflexividad permite tomar posición y, aunque, muchas veces, esa posición sea rectificar la tradicional, lo que vemos es que ha pasado por un filtro. Las discusiones se han dado en un espacio social determinado: las Mesas Directivas Femeniles; esto ha favorecido, aunque lentamente, cambios para algunas mujeres.

En el sermón del pastor durante las bodas quedan expuestas las discordancias y las luchas por “reformular” las relaciones dentro de la familia, cuestionando el papel atribuido a las mujeres: “son esposas, no esclavas”, como lo mencionó. No obstante, se continúa reforzando, a través del discurso religioso, la autoridad del varón como “cabeza de familia” y se siguen legitimando ciertas actitudes machistas, sobre todo las referentes a la sexualidad, que restringen la libertad de las mujeres, pues en ella se juega el honor. La defensa de esta postura es constante

—por mujeres y por hombres—, como también es duramente criticada por voces autorizadas, como la de Rocío. Por otro lado, se asume que los hombres son más sexuales y por ello pueden tener relaciones con “mujeres que están para una cosa” y elegir a su esposa entre aquellas “que están para otra”, como lo comentó María. Esto evidencia las jerarquizaciones que se establecen entre las mujeres: aquellas que pueden ser utilizadas como un objeto sexual y las que llevan el sello de la virtud y son esposas y madres. En este sentido, la concepción de honor y de “darse su lugar” determina una escala de valores que están, sobre todo, dirigidos al cuerpo y los “comportamientos femeninos”.

Por otro lado, existe una serie de acotaciones en cuanto al control del cuerpo y los métodos anticonceptivos; por ejemplo, se acepta la anticoncepción mientras haya un vínculo matrimonial, pero se sigue asumiendo que las mujeres deben “guardarse” porque son ellas las que deben cuidar el honor. Al mismo tiempo, podemos ver las resignificaciones en torno a la maternidad, definiéndola como una elección libre que no tiene que ver con la calidad de las personas, como lo señaló Elena. A su vez, la reinterpretación del papel de “ayuda idónea” que lleva a cabo Rebeca permite comprender el uso y manejo del discurso bíblico para construir espacios de empoderamiento no solamente en la iglesia, sino en el hogar; y así manifestarse como mujeres independientes y libres, pese a la amplia, compleja y discordante red de valores y expectativas que hay en torno a su *deber ser*.

La finalidad de presentar las opiniones de las mujeres metodistas con respecto al matrimonio, la sexualidad, la homosexualidad y la anticoncepción es dar cuenta de la diversidad de mentalidades que conforman y sostienen a la institución religiosa, así como registrar un posible proceso de transición que tiene lugar en las mujeres ante su vinculación con lo social y la vida cotidiana, que a su vez impone retos al quehacer eclesial. Los desafíos ahora consisten en escuchar la voz de las disidentes, de quienes se atreven a reinterpretar “la palabra”, a cuestionar los mandatos y a resignificar su práctica religiosa, lo que puede devenir en cambios interesantes en la composición de los futuros/as miembros de las congregaciones y tener un impacto no sólo en el quehacer religioso, sino en los escenarios sociales donde estos “creyentes disidentes” encuentren interlocutores.

## Conclusiones

**E**sta investigación tuvo como propósito reflexionar y dar respuesta a la siguiente pregunta: ¿cómo se construyen las relaciones de poder en el interior de la Iglesia Metodista de León y, en consecuencia; cómo se reconfigura el discurso religioso sobre el *deber ser* femenino cuando las mujeres desempeñan algún tipo de liderazgo?

Para contestar esta pregunta, planteé un análisis a partir de dos ejes: por un lado, desde la perspectiva de género, analicé los *liderazgos femeninos en movimiento* y, por el otro, un eje epistemológico sobre cómo se construye el conocimiento. Comencé este escrito describiendo cómo fue mi acercamiento con el tema de estudio, la diversidad de lugares, espacios y formas de registro que llevé a cabo para recabar información, haciendo énfasis en la relación que, como investigadora, establecí con las personas de estudio.

Para mí fue importante no sólo describir a las mujeres desde las distintas maneras en las que se sitúan, sino describir mi propia posición como investigadora situada, que influye y es influida por el contexto y las interacciones a lo largo de la investigación; la importancia que le doy a este hecho radica en la necesidad de una reflexión metodológica y epistemológica: ¿cómo hacemos, hoy en día, trabajo de campo?, ¿es po-

sible mantenerse desvinculada y al margen de las experiencias, procesos o sucesos que experimentan las personas estudiadas durante nuestra estancia en campo?, ¿hasta dónde debemos, como investigadores/as, mantener la distancia con las y los colaboradores para que una investigación pueda ser tomada en serio?, ¿la experiencia del investigador/a acaso no puede convertirse en una herramienta metodológica?

Estas interrogantes surgieron conforme me sumergía en el campo. Conforme avanzaba en la investigación, resultaba cada vez más necesario hablar de mi propio *estar* en el contexto religioso de las mujeres metodistas; de las negociaciones que tuve que hacer para poder llevar a cabo el registro; de las relaciones de poder que se tejieron entre investigadora y colaboradoras; y de cómo éstas mismas aceleraron o dificultaron el trabajo de campo. Éste fue un proceso dialéctico en el que, tanto las mujeres como yo, expusimos puntos de vista sobre nuestro posicionamiento en la iglesia. El diálogo entre el “adentro” y el “afuera” estuvo siempre presente, en cada actividad, reunión, culto y viaje.

A veces, la línea entre estos opuestos se difuminaba, como, por ejemplo, al “ser sujeto de sanación” y verme involucrada en una actividad que para las mujeres tiene mucha importancia en su práctica eclesial: la sanación a través de la oración. Por ello, hubo la necesidad de evaluar mi propia participación e involucramiento con las mujeres y sus prácticas. El intercambio de opiniones e impresiones entre investigadora y personas de estudio me situó en el marco de la antropología reflexiva.

Este trabajo pretende ser una contribución a la perspectiva que considera que el conocimiento antropológico es construido por todos los y las agentes que forman parte de una investigación, y no sólo por quien investiga. Por ello, considero que —sin dejar de lado las bases teóricas y metodológicas que todo trabajo antropológico requiere para ser fundamentado— mis experiencias, las narrativas textuales de las mujeres, los sermones y las actividades descritas a lo largo de este texto han sido la manera en que he podido mostrar la polifonía en torno a la participación y a los liderazgos femeninos. Sin embargo, no puedo asegurar que esto sucedió siempre en el marco de una relación horizontal, pues, indudablemente, hubo momentos donde el papel de investigadora me

colocó en situaciones de ventaja; hubo otros, donde, por ejemplo, mi edad —por ser la más joven que asistía a las reuniones femeniles— contribuyó a establecer un cierto tipo de relación fraternal con las mujeres, en la que ellas querían ayudarme y cuidarme, estaban al pendiente de lo que necesitaba: “Cristi, anota esto”, “Cristi, esto puede servirte”, “Cristi, ¿ya tomaste la foto?”, etcétera. De tal forma que el ejercicio del poder cambiaba de acuerdo al tipo de actividad o situación en la que nos encontrábamos, de la misma manera en la que se dan las relaciones entre ellas y entre las demás agrupaciones femeniles donde se ejercen los liderazgos.

Estos diálogos e intercambios sucedieron en un movimiento constante. Si bien retomo a Marcus (1995) como punto de partida cuando hablo de etnografía multisituada, no nada más me refiero a lo que implicó moverse de un lugar a otro, sino a la forma en la que las mujeres se posicionan en esos “lugares temporales” de su práctica religiosa. Es decir, la etnografía multisituada no sólo es una herramienta metodológica, sino epistemológica; no se trata únicamente de un desplazamiento en términos físicos, de lo que implica el viaje y el seguimiento, sino de un desplazamiento “identitario” donde se entrecruzan la identidad personal, la grupal y la religiosa. Las valoraciones a partir de las cuales las mujeres legitiman sus cargos, tareas o posiciones tienen que ver con una serie de factores intrínsecos y extrínsecos a su práctica religiosa. En consecuencia, el liderazgo es polifónico y polimorfo. Por esta razón, apelo a los *liderazgos en movimiento* más allá de establecer tipos cerrados de liderazgos, pues lo que las mujeres metodistas han demostrado es que los usos de los elementos institucionales, emocionales, morales, doctrinales, corporales e ideológicos corresponden a tiempos, espacios e interacciones específicas de acuerdo al momento que se vive.

Las distintas formas de liderazgo son llevadas a cabo de acuerdo con una situación concreta. Es decir, no es lo mismo el liderazgo o posicionamiento dentro de la iglesia local, que aquel que se realiza cuando se trata de algún encuentro nacional, donde las relaciones con mujeres de otras mesas directivas otorgan cierto prestigio y reconocimiento. Los mecanismos o herramientas que las mujeres ponen en juego son reade-

cuados constantemente, esto dota a su práctica religiosa de un carácter ambivalente, algunas veces contradictorio y lleno de matices, donde los roles de género también se ponen en juego como medida estratégica, como un discurso en cuestionamiento, a la vez que son utilizados para reivindicar o revertir ciertas normas “implícitas” en el comportamiento femenino.

A lo largo de este texto, expuse las distintas dimensiones a partir de las cuales las mujeres metodistas efectúan tales liderazgos. Para ello, fue necesario sumergirme en la historia de la participación de las mujeres en la religión cristiana, con el propósito de contextualizar y evidenciar la presencia femenina activa en la constitución de comunidades religiosas femeninas alternativas, donde el manejo de los bienes simbólicos y el poder se llevaba a cabo de formas diferentes, y con cierta autonomía, ya que no estaban necesariamente vinculadas a una jerarquía eclesial.

Este panorama histórico forma parte de la herencia que las mujeres metodistas llevan consigo, en otra época, con otros rasgos, pero, al final, en una suerte de negociación, resistencia y reposicionamiento frente a su quehacer religioso. El recorrido histórico fue una de las dimensiones desde la cual pude acercarme y comprender el ejercicio de poder: cómo se han negociado y disputado ciertos espacios de acción, cómo y a través de qué se han constituido los liderazgos femeninos y qué “del pasado” prevalece hoy en día en las formas de participación femenina dentro de su iglesia.

La participación femenil metodista ha sido fundamental para trascender los límites impuestos en su práctica eclesial; las mujeres han formado parte de un proceso en el que las situaciones coyunturales, la crítica hacia el catolicismo y el reconocimiento de sectores vulnerables (negros, mujeres, adictos) marcó la postura política y religiosa del metodismo, apostando por la incorporación de la población menos favorecida entre sus filas. Con la educación como parte central de su práctica, la Iglesia Metodista ha propiciado que la población de su iglesia tenga acceso a la educación formal, con un objetivo más pretencioso que el de la evangelización: contribuir al desarrollo del país. Esto, desde sus

inicios, posibilitó la apertura de nuevos caminos de participación para las mujeres.

Existen aspectos que forman parte de la participación femenina y que, en cierta medida, han influido en el avance en cuanto a los ministerios femeniles y en el reconocimiento de las múltiples formas de participación. Por un lado, que hay un fuerte sentido de comunidad: la organización grupal, así como la hermenéutica bíblica, fortalecen las demandas, dando paso a cambios y reacomodos al interior de las iglesias; por el otro, que existe una reflexión crítica a través de la vinculación con movimientos sociales y políticos como el feminismo. Si bien dichos vínculos hoy en día no siempre se reafirman —varias de las mujeres de la iglesia de León se desdican del feminismo porque es asumido como contraparte del machismo y eso significa “irse al otro extremo”—, en la práctica, la herencia contestataria, que alguna vez guio el trabajo femenil a través de las comunidades de templanza, puede notarse en los cuestionamientos que hacen las mujeres sobre las desigualdades que viven dentro de la iglesia. De esta manera, son manifestadas nuevas formas de liderazgo. La historia, pues, nos sitúa en el presente; un presente conflictivo en el que la lucha por los espacios de participación aún no termina, por el contrario, se complejiza al situarse en un contexto conservador e intolerante ante la diferencia religiosa y la equidad de género, como es el guanajuatense. Es así que la participación femenil metodista se convierte en un campo de batalla, pero también en una posibilidad de cambio.

En este trabajo he mostrado cómo los liderazgos femeniles están atravesados por una serie de elementos morales y emocionales, discursivos y prácticos, que les otorgan una especificidad según el contexto, el tipo de actividad y/o encuentro que tengan. Hemos visto, a su vez, la forma en la que cada una asimila el cargo que ocupa, o no, dentro de la Iglesia, lo que determina la manera en que el ejercicio del poder es llevado a cabo. Esto me llevó a identificar, en primer lugar, un “liderazgo institucional” que se establece de forma democrática y que es, en teoría, un liderazgo que tanto hombres como mujeres pueden llevar a cabo en los distintos niveles de la jerarquía eclesiástica, con los mismos

derechos y obligaciones, pero que en la práctica resulta más complejo, ya que los rangos de participación y la legitimidad de tales liderazgos obedecen a una serie de negociaciones, acuerdos, relaciones y disputas por el espacio físico y simbólico, y están atravesados por una dimensión emocional en la que el comportamiento, el cuerpo y sus expresiones son sujetos a evaluación. En dicha evaluación, son contemplados elementos tales como la experiencia y el carácter; las personalidades de las mujeres que ocupan cargos se convierten en el testimonio de su “buen hacer”, lo que se vincula con el honor, que obedece a las expectativas colectivas y personales sobre el quehacer de las mujeres, honor cimentado en una serie de estatutos anclados en el cuerpo y en el comportamiento.

En consecuencia, el desempeño de las mujeres es supervisado y contrastado, pues siempre habrá alguien que tenga más experiencia con respecto al desenvolvimiento dentro de la jerarquía institucional, lo que otorga mayor legitimidad y autoridad frente a las “inexpertas”. En este sentido, el poder se ejerce desde diferentes posiciones, y no solamente en las relaciones entre hombres y mujeres cuando desempeñan cargos disímiles, sino entre congéneres cuando la experiencia y la “capacidad de mando” son los elementos que se reconocen como fundamentales para el liderazgo. Hay un elemento de competencia implícito en la evaluación que llevan a cabo, elemento que constituye una de las prácticas patriarcales más extendidas de la lucha de poder: “mujeres juntas, ni difuntas”, dice el viejo refrán, el cual refuerza una de ellas al asegurar que: “como mujeres, a veces, somos muy difíciles”. Estas concepciones sobre las relaciones entre mujeres siguen siendo parte de la forma cotidiana de interactuar y, muchas veces, son dadas por hecho.

En cuanto a la evaluación de este “liderazgo institucional”, vemos cómo, a pesar de que las mujeres desempeñen cargos de autoridad, algunas otras cuestionan esa posición, pues es un lugar que se asume que corresponde a los varones por antonomasia. En posturas como las de Ana, quien afirmó que es un lugar que las mujeres han “sublevado”, queda evidenciada la reproducción, al menos en el discurso, de los roles de género. Lo que me hace cuestionar si Ana considera que el cargo que ella desempeña ha sido arrebatado de las manos de su propietario:

¿cómo lleva a cabo el ejercicio de su cargo?, ¿cómo toma las decisiones? Son preguntas que no podré responder en este momento, pero que quedan en el tintero para pensar cómo se concilia la forma de pensar(se) con una práctica diaria que contradice los papeles que se asumen como masculinos o femeninos.

Si bien hay más voces como la de Ana, también existen aquellas que contradicen y ponen en duda las concepciones sobre los papeles que tanto hombres y mujeres desempeñan. Un ejemplo de esto es Sara, quien cuestiona la idea de “cabeza de familia” a la que se ha vinculado a los varones y manifiesta la contradicción al decir que “tal vez eso sea por escrito”, pero que, en su realidad y la de sus compañeras, son muchas de ellas quienes hacen “de padre y madre” a la vez, liderando los hogares. Como vemos, hay una posición discursiva y una posición práctica que no siempre serán consecuentes unas con otras, y que obedecen al entorno religioso y social en el que las mujeres se desenvuelven.

Una segunda forma de liderazgo, además del institucional, es aquella en la que la dimensión emocional se vuelve el centro por ser un mecanismo de agencia, de enunciación de las desigualdades y de reposicionamiento social, en la que la sanación corporal y espiritual funcionan como una fuente de poder real y simbólico al conformar una *comunidad emocional* a través de la cual se construyen relaciones de solidaridad y compañerismo. Este “liderazgo afectivo” es medular, pues a través de las experiencias de vida de las mujeres se logra establecer una conexión entre correligionarias, pero también con las mujeres que no forman parte de la iglesia. En este sentido, la experiencia de vida de las mujeres les otorga cierta legitimidad, ya que dicha experiencia se convierte en una prueba de la intercesión divina.

En consecuencia, y repensando la pregunta que Carlos Garma planteó durante la presentación del número sobre protestantismo de la revista *Ruta Antropológica* de la UNAM (en la que tuve la fortuna de participar con un texto titulado “La gestión de las emociones como un mecanismo de agencia de las mujeres metodistas de León”, basado en el capítulo IV de esta tesis): ¿qué es la fe, acaso la fe es sólo creencia o también es emoción?, considero que en el estudio de las religiones es im-

prescindible tomar en cuenta la dimensión emocional. Las experiencias que los creyentes tienen en su práctica religiosa están indudablemente atravesadas por los sentimientos, las emociones y los afectos.<sup>1</sup> La fe, por tanto, es creencia que se sustenta en una base doctrinal, pero también es emoción. La carga emocional que conllevan las conversiones, las plegarias de sanación y el culto, donde a través de los himnos se lleva a los creyentes a una especie de conexión con Dios —la cual se expresa muchas veces a través del llanto, la risa o la algarabía—, no hace más que fortalecer su permanencia y su fe.

En este sentido, el cuerpo recobra importancia como vehículo y transmisor de emociones, pues los creyentes viven en carne propia “la gracia divina”. Pongo como ejemplo mi propia experiencia de sanación, no como creyente ni en el intento de confirmar su eficacia ni la existencia o inexistencia de Dios, sino como una experiencia en la que mi cuerpo fue un instrumento y un medio de acercamiento con el sentir de las mujeres. El alivio que experimenté después de la plegaria de sanación posibilitó la empatía y funcionó como un “instrumento de investigación cualitativa”, en palabras de Hirai. Reconocer mi presencia y corporalidad como parte metodológica fue una reflexión que realicé una vez que hice el vaciado en el diario de campo y comencé a “atar cabos”. En consecuencia, el cuerpo es una suerte de “diario de campo encarnado”, tiene memoria, a través de él intervenimos en campo, nos movemos, sentimos y percibimos. Es un nivel de registro de aquello que no puede ser registrado únicamente a través de la observación.

Es por ello que la emocionalidad de la que está investida la práctica religiosa no puede quedar fuera; de otra manera, ¿cómo podríamos explicar aquello que no puede ser observable sólo a través de la mirada? Esto me puso en un dilema: ¿cómo estudiar las emociones? La idea de “objetividad” que prevalece en el discurso científico muchas veces nos

<sup>1</sup> Estas reflexiones forman parte de la ponencia “Emociones, religión y espiritualidad. Reflexiones a través de la antropología”, que, junto con Carla Vargas, presentamos en el VI Coloquio de investigación de la Red Nacional de Investigadores en los Estudios Socio-culturales de las Emociones (Renisce) el 20 de septiembre de 2018.

priva de participar e interpretar desde otra posición al sujeto de estudio. Sin embargo, ¿cómo podríamos registrar y analizar las emociones si no es a través de la experiencia propia y de las narrativas de las experiencias de las demás? La experiencia de oración/sanación me posicionó de manera distinta frente a mi práctica antropológica, permitió el intercambio, desde otra “dimensión del ser”, con las mujeres, entre el vaivén de lo “sagrado y lo profano” (Durkheim, 1992), pero también contribuyó a la identificación de las necesidades y problemáticas por las que atraviesan dichas mujeres, cuyas situaciones no sólo competen al contexto religioso en el que se desarrollan, sino al contexto estructural. Es aquí donde la etnografía multisituada permite enlazar el análisis micro y macro, e identificar los elementos comunes entre las personas de distintos sitios. Lo que las mujeres externalizan y experimentan dentro de su iglesia tiene que ver con el entorno social en el que viven. Por consiguiente, la iglesia y la agrupación femenil cumplen una función indispensable en la vida de estas mujeres: contener, aliviar, encausar y acompañar desde una lógica doctrinal.

Por ello, sugiero que el registro y el análisis de las emociones sea visto desde tres dimensiones: la primera de ellas es la personal o individual, correspondiente a la experiencia del o la investigadora;<sup>2</sup> la segunda, también en el nivel individual, es la expresión a través de las narrativas del sentir de las y los individuos —en el caso del fenómeno religioso, los testimonios de conversión o sanación son un elemento importante de análisis de la experiencia emocional—; y, finalmente, la tercera di-

<sup>2</sup> Frida Jacobo presentó una revisión exhaustiva sobre el estudio de las emociones en México con su ponencia “Apuntes sobre el estudio de las emociones en la antropología mexicana, ¿en dónde estamos y hacia dónde vamos?”, al compartirla en la Mesa 2. *Reflexiones teórico metodológicas en los estudios socioculturales de las emociones. Propuestas teóricas y empíricas*, en el marco del VI Coloquio de investigación de la Red Nacional de Investigadores en los Estudios Socio-culturales de las Emociones (Renisce). Si bien coincidimos en la importancia de la experiencia de las y los investigadores en los procesos de investigación sobre emociones, hay que decir que esta experiencia dentro del fenómeno religioso tiene elementos rituales particulares en los que se sustenta, a diferencia de aquellos espacios seculares donde el vínculo con lo emocional se explica desde otros terrenos simbólicos.

mención, que obedece al registro de lo colectivo, a las interacciones e intermediaciones en el contexto eclesial, donde lo emocional adquiere un sentido de trascendencia y puede registrarse a través de los cultos, los rituales, los cantos y los sermones. Este registro puede ser contrastado con la realidad inmediata y más amplia de las y los sujetos para ver cómo la expresión de las emociones se conecta con el contexto político y social en el que se inscribe la práctica religiosa.<sup>3</sup>

Desde mi propia experiencia como investigadora, estas tres dimensiones aparecieron conectadas, pues la primera de ellas me llevó a identificar las narrativas de las mujeres que, a su vez, iban adquiriendo un carácter colectivo cuando eran enunciadas en público, lo que permitió enlazar la multiplicidad de voces a través de la experiencia emocional y encontrar elementos comunes, “disparadores” de su sentir, que tenían que ver con lo que vivían fuera de la iglesia: abandono, soledad, violencia, pobreza, desigualdad y discriminación.

En un tercer lugar, observé otra forma de liderazgo, a la que denominé “de opinión” o “ideológico”, y tiene que ver con el uso de la palabra para enunciar las inconformidades sobre el proceder institucional que limita el trabajo de las mujeres. A través de estas enunciaciones, algunas mujeres se vuelven referentes para sus compañeras, son escuchadas y respaldadas, como en el caso de Rocío, quien es la mujer con mayor edad de la Mesa Directiva Femenil. Esto la coloca en una posición de poder; es vista como una mujer sabia y con mucha experiencia, aunque muchas veces sus opiniones despierten incomodidades en algunas de sus compañeras, sobre todo cuando hace comentarios sobre la necesidad de prepararse profesionalmente, de “leer para ser” y de aprender sobre otros temas, aunque no tengan que ver con la creencia que practican. La edad de Rocío la inviste de autoridad: a las más jóvenes las interpela y confronta con sus esquemas. Esto causa tensiones que muchas veces

<sup>3</sup> Estos bosquejos metodológicos y reflexiones han sido fortalecidas desde el *Seminario Interdisciplinario, Las emociones de ida y vuelta. El registro etnográfico de la dimensión afectiva en la dimensión social*, impartido por la Dra. Frida Jacobo y el Mtro. Carlos Bravo Romo, en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM.

no son resueltas, ya que su palabra tiene peso, estén, o no, de acuerdo con ella. Rocío se asume como heterodoxa, liberal y desobediente, y esta construcción identitaria está vinculada a la idea de conocimiento, a la necesidad de aprender y salir de los límites doctrinales que se les imponen a las mujeres. En este sentido, efectivamente, Rocío desobedece ciertas normas al cuestionar “lo establecido”.

En este liderazgo “de opinión”, el nivel educativo tiene un peso fuerte al tomar en cuenta la palabra expresada. Jazmín, por ejemplo, es la mujer con mayor grado académico dentro de la organización femenil, ella hace explícito que lo suyo no son las actividades domésticas y elige participar en aquellas donde “lo intelectual” se pone en juego. Resulta interesante la forma en que ella misma se autodenomina “la intelectual del grupo femenil”, por ello intenta involucrarse en actividades afines a su posición y no se vincula totalmente en las tareas domésticas realizadas por las mujeres; esta autovaloración se hace extensiva al resto, quienes le encargan menesteres tales como redactar algún documento, revisar el recetario que están por publicar, etcétera.

Paradójicamente, aunque gran parte de la población de la iglesia esté en contra de leer y aprender sobre asuntos que no estén basados en la Biblia, las habilidades aprendidas y desarrolladas por estas mujeres en su “vida secular” son reconocidas dentro de la congregación, lo que es tomado en cuenta como una capacidad que puede ser útil para el fortalecimiento de “la obra”, y debe otorgarse genuinamente, como un privilegio, al servicio del Señor. El reconocimiento por la edad y el nivel educativo visibiliza una cierta jerarquía, un ejercicio de poder y una autoridad con respecto a las demás mujeres. Estos mismos rasgos permiten expresar de manera más abierta su posicionamiento frente a temáticas que al interior de la Iglesia continúan siendo tabú, como el aborto, el uso de métodos anticonceptivos y la homosexualidad. Por consiguiente, estos distintos saberes se convierten en un arma de control y competencia por los espacios. Así, la palabra expresada se vuelve un mecanismo de agencia y construcción de espacios de reconocimiento y participación que no necesariamente están dentro de los límites de la jerarquía.

Con respecto a los temas tabú señalados —aborto, métodos anti-conceptivos y homosexualidad—, se evidencia la diversidad de formas de pensar de las mujeres metodistas. Las prácticas reflexivas que llevan a cabo durante sus reuniones implican la exteriorización y discusión de sus opiniones, y la puesta en marcha de su posicionamiento mediante acciones concretas, por ejemplo, no firmar la petición contra los matrimonios igualitarios, pues a pesar de que hay todo un entramado social y religioso que, en cierta medida, influye en su interpretación del mundo, en tanto agentes producen subjetivamente un nuevo marco explicativo a través del cual se pronuncian. Es decir, la reflexividad permite tomar posición. Sin embargo, no podemos dejar de lado las tensiones, las ambivalencias y los conflictos que las diversas posturas en cuanto a los liderazgos, la participación y las distintas formas de pensar pueden provocar al interior de la agrupación femenil.

Estas contradicciones forman parte de la práctica religiosa femenina y no se escapan de los esquemas de género históricamente transmitidos. Por ejemplo, cuando asumen que una de las mujeres está tomando una actitud beligerante contra su compañera, “porque siente que lo sabe todo”, en el fondo están reflejando un cierto tipo de comportamiento femenino esperado: mesura, obediencia, nobleza. Y, aunque algunas de ellas asumen posiciones liberales con respecto a los temas señalados anteriormente, hay todavía un discurso subyacente de control sobre los cuerpos —femeninos, primordialmente—. Otro ejemplo es respecto a la sexualidad: existe una restricción hacia la libertad de las mujeres porque ellas son “más sensibles”, mientras que, por otro lado, se asume que los hombres son más sexuales y por ello pueden tener relaciones con “mujeres que están para una cosa” y elegir a su esposa entre aquellas “que están para otra”, como lo comentó María. Esto evidencia la jerarquización que se establece entre las mujeres: aquellas que pueden ser utilizadas como un objeto sexual y las que llevan el sello de la virtud. En este sentido, la concepción del honor y de “darse su lugar” adquiere peso en la construcción identitaria de las mujeres.

El hecho de “darse su lugar” alude a una escala de valores que están sobre todo dirigidos al cuerpo y los “comportamientos femeninos”;

implica tener una actitud “decorosa” frente a los varones, dejar de ser “Evas” —pecado, carne, deseo, provocación— y reproducir una imagen virtuosa en la que “la carne”, el cuerpo, sea para “un solo varón”. Esta clasificación explícita expresa la reproducción del sistema patriarcal que establece qué mujeres son “honorables” y cuáles no, qué cuerpos tienen valor y cuáles no. En cuanto a los métodos anticonceptivos, se acepta la anticoncepción mientras haya un vínculo matrimonial, pero se sigue asumiendo que las mujeres deben “guardarse” porque son ellas las que deben cuidar el honor. De esta manera, el cuerpo es un dispositivo del ejercicio y las disputas del poder, así como receptor de dicho ejercicio.

Al mismo tiempo, podemos ver algunas resignificaciones en torno a la maternidad, definiéndola como una elección libre que no tiene que ver con la calidad de las personas, como lo señaló Elena. Ella es la más chica de las entrevistadas, estudia arquitectura; el hecho de que las y los jóvenes metodistas tengan la posibilidad de acceder a otros recursos formativos y espacios de interacción está generando un cierto distanciamiento o cuestionamiento de los esquemas conservadores que se les han transmitido. Esto posibilita que manifiesten una posición más abierta con respecto a temas como la maternidad y el uso de métodos anticonceptivos, y se posicionen de acuerdo a nuevos esquemas sociales y culturales.

Por otro lado, la reinterpretación del papel de “ayuda idónea” que lleva a cabo Rebeca cuando asegura que las mujeres son iguales a los varones —“por eso Dios, la sacó de la costilla, no de los pies”— permite comprender el uso y manejo del discurso bíblico para construir espacios de empoderamiento no solamente en la iglesia, sino en el hogar, y así manifestarse como mujeres independientes y libres, pese a la amplia, compleja y discordante red de valores y expectativas que hay en torno a su *deber ser*. Esto genera una serie de reflexiones con respecto al matrimonio. Por ejemplo, el sermón del pastor durante el enlace matrimonial expuso las discordancias y las luchas por “reformular” las relaciones en el interior de la familia, cuestionando el papel atribuido a las mujeres: “son esposas, no esclavas”. No obstante, se continúa reforzando, a través del discurso religioso, la autoridad del varón como “cabeza de fa-

milia”. Lo anterior se vincula al testimonio de Sara cuando expresa que las mujeres hacen dobles jornadas y que, aunque desempeñen el mismo trabajo que sus esposos, siguen siendo las principales responsables de las labores domésticas. “La cabeza de familia” se convierte en un título atribuido a lo masculino, pero que, en la práctica, está funcionando de manera distinta.

Esto es un claro ejercicio de poder que evidencia las desigualdades y el poco reconocimiento del trabajo femenino, así como una forma de dominación. Las masculinidades y feminidades son construidas desde la ambivalencia. En el capítulo IV, pudimos ver cómo, a pesar de que hay un intercambio y una reflexión colectiva sobre los roles de género, están intrínsecos los discursos socioculturales que ubican a unas y otros en determinados esquemas, mismos que al día de hoy han sido difíciles de superar, pues hay concepciones fuertemente introyectadas que, como ya he mencionado, tienen un anclaje corporal.

Existen tensiones en los discursos, en los principios rectores, en sus prácticas y en su propio sistema de valores que son expuestos a través de la liturgia, los sermones, los cultos, las reuniones, las entrevistas, etcétera. Muestra de ello son los sermones en los que se exalta a personajes femeninos bíblicos para inspirar a las mujeres en su trabajo eclesial. Sin embargo, dichos sermones expresados por los pastores “revelan su vinculación con el deseo y el poder” (Foucault, 2014), es decir, la dominación o la exclusión no es lo único que prevalece de manera implícita, sino una suerte de necesidad de evidenciar “la palabra portadora de la verdad”, por ello son los pastores, en este caso los varones, quienes hacen uso de ella para validarla, para decir: ¡nosotros somos los que promovemos la participación femenina, sustentados en la palabra divina y en nuestro rango! Por tanto, hay una apropiación selectiva del discurso —por parte de hombres y mujeres— con el propósito no sólo de enaltecer a las mujeres como un sector que merece reconocimiento dentro de la iglesia, sino de esperar que actúen en consecuencia: hay una expectativa de devolución ante la confianza otorgada. Estos discursos se vuelven un ejercicio del poder dual, contradictorio: a la vez que se les reafirma, continúa existiendo una exigencia sobre el quehacer femenino,

construida a partir de las voces masculinas, que validan y refuerzan lo que es ser valiente, activa, trabajadora.

Por otro lado, son varios los “niveles” en los que las mujeres se “rebelan” frente a los estereotipos que las ubican en lugares determinados de acción y que se convierten en espacios de control, de sujeción y en limitantes para el desarrollo de las capacidades intelectuales, físicas y prácticas que ellas quieran realizar de manera independiente (Tamayo, 2011). Dichas resistencias pueden ser llevadas a cabo mediante pequeños actos en los que se externa una inconformidad que no necesariamente implica un enfrentamiento directo con la estructura o sistema eclesial; por ejemplo, cuando Eva, Carolina e Hilda exponen las dificultades por las que atraviesan en su quehacer eclesial y demandan reconocimiento, integración y apoyo. Se trata, en palabras de Abu-Lughod (1990), de “resistencias cotidianas” en las que se manifiestan algunos desacuerdos o reivindicaciones y que, a su vez, demuestran la manera en la que se ejerce el poder sobre las mujeres y los hombres. Los principios que establecen estos parámetros están definidos a partir de un conjunto de elementos que van de lo tradicional a lo moderno, y viceversa. Es decir, hay una serie de matices que definen el *ser* y el *deber ser*.

Finalmente, el hecho de que algunas mujeres no quieran detentar cargos de dirección al asegurar que implica mucha responsabilidad y conlleva estar en la mira del escrutador —que califica su actuar y, finalmente, toma las decisiones, aun por encima de su cargo— manifiesta una forma de “liderazgo estratégico”, pues esta marginalidad elegida, pero con una presencia constante y estableciendo vínculos de solidaridad o alianzas con quienes sí ejercen cargos oficiales, les permite tener cierta influencia en las decisiones que les competen de manera directa. Tal es el caso de la Mesa Directiva Femenil Metodista de León, conformada por aproximadamente veinte mujeres, de las cuales seis tienen cargos de dirección y el resto apoya económicamente, con mano de obra y en la organización de eventos, pero tienen voz y voto en las decisiones y pueden externar públicamente sus opiniones.

Como vimos, las tensiones entre las mujeres pertenecientes a la Sociedad Misionera Femenil se agudizan cuando lo que está en juego no

sólo es la evaluación de su trabajo, sino cuando la moral aparece como un elemento sujeto a juicio. Dicha moral es sustentada desde lo doctrinal, pero también a partir de los elementos de clase y educación. Las posturas, por muy liberales que parezcan, tienen matices; por ejemplo, habrá aquellas que estén de acuerdo con el uso de métodos anticonceptivos, pero en contra del aborto; habrá otras que estén a favor de ambas, pero contra el matrimonio igualitario; también hay quienes están a favor del matrimonio igualitario, pero contra la libertad con respecto al cuerpo y la sexualidad de las mujeres.

Los posicionamientos son divergentes, y esto tiene que ver con el acento o la importancia que tengan tales temas en la vida de cada una de ellas. A Sara, por ejemplo, dada su experiencia laboral, la cercanía con poblaciones vulnerables —como las niñas indígenas que señala en su testimonio— la ha sensibilizado con respecto al tema del aborto y los métodos anticonceptivos. Rocío ha construido una visión, un tanto relativista, relacionada con la importancia que le da a la educación y la necesidad de informarse con respecto a diversos temas; si bien, como ella misma lo menciona, no está a favor del aborto, apuesta por la libertad de elección y de pensamiento en cada una. Jazmín, quien asume una posición de “intelectual”, está a favor de los métodos anticonceptivos, los matrimonios igualitarios y se manifiesta abiertamente contra la violencia de género; sin embargo, en sus argumentos, sigue asumiendo una sexualidad masculina activa y una sexualidad femenina pasiva. Renata, por otro lado, cuenta que se divorció porque no le gusta que la “manden”, y eso le da cierta libertad, pero cuando se trata de hablar de igualdad, menciona que “las mujeres quieren parecerse a los hombres, ahí ya no se puede”.

Está también la postura de Ana con respecto al papel de las mujeres en la iglesia, que es un claro ejemplo de la ambivalencia de la participación femenil. Estrella, quien estaba a punto de culminar su preparación como pastora, tuvo que dejarla, pues los juicios sobre su compartimiento pusieron en duda su honor frente a la congregación que presidía en ese momento, lo que provocó que se involucrara en actividades fuera de la iglesia y se abriera un nuevo universo de posibilidades de formación

que, posteriormente, la han colocado, de manera distinta, ejerciendo de nuevo una posición de poder en la Mesa Directiva Femenil de León. Por su parte, Elena nos muestra una nueva cara de la participación femenil en el interior de la iglesia, la cual nos lleva a pensar que quizás las nuevas generaciones metodistas encuentren formas distintas de participar de la vida religiosa, así como de la vida social leonesa.

Vemos cómo el desenvolvimiento dentro de un contexto más amplio permite a las mujeres acceder a otro tipo de recursos culturales, sociales y educativos que refuerzan su participación en la iglesia. Prueba de ello es el acercamiento con el Instituto Municipal de las Mujeres, que despierta nuevos intereses y una vida pública más activa entre algunas de ellas. Este vínculo, reforzado también a través de las conferencias sobre violencia intrafamiliar y los talleres de gestión emocional, conecta las distintas escalas de participación femenil. Es así como género, poder y emoción se entrelazan para conformar liderazgos femeninos metodistas en constante movimiento. Por lo anterior, considero que esta tesis es un aporte a los campos de estudio de la antropología, el género y la religión.



## Fuentes consultadas

- Abu-Lughod, Lila (1990), La resistencia idealizada: trazando las transformaciones del poder a través de las mujeres beduinas (María Enguix, trad.), *American Ethnologist*, vol. 17, núm. 1, pp. 41-55.
- Adams, Richard N. (2007), *La red de la expansión humana, Clásicos y contemporáneos en Antropología*, Ciudad de México, CIESAS/UAM, Universidad Iberoamericana.
- Aguado, José Carlos y María Ana Portal (1991), “Tiempo, espacio e identidad social”, *Alteridades UAM*, vol. 2 núm. 1, pp. 31-42.
- Alberro, Solange (2006), “Herejes, brujas y beatas: mujeres ante el Santo Oficio de la Inquisición en Nueva España”, en Carmen Ramos Escandón (coord.), *Presencia y transparencia: la mujer en la historia de México*, Ciudad de México, El Colegio de México.
- Alfie, Miriam *et al.* (1994), *Identidad femenina y religión*, Ciudad de México, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Azcapotzalco, Departamento de Sociología.
- Alvarado López, Xeilt Ulises (2009), *Las Diaconisas Metodistas en México (1904-1979)*. Tesis de licenciatura, Facultad de Filosofía y Letras- UNAM, Ciudad de México.
- (2010), “Lucha Metodista por la templanza en Estados Unidos y México, 1873- 1892”, *Estudios de historia moderna y contemporánea de México*, vol. 1, núm. 40, pp. 53-89.

- Álvarez de Miguel, Ana (2003), “El movimiento feminista y la construcción de marcos de interpretación. El caso de la violencia contra las mujeres”, *Revista Internacional de Sociología (RIS)*, Tercera Época, vol. 5, pp. 127-150.
- Álvarez Velasco, Soledad (2011), “¿Guerra en silencio? Aproximación etnográfica a la violencia normalizada hacia los migrantes en tránsito por la frontera sur chiapaneca”, en Alejandro Agudo Sanchíz y Marco Estrada (coords.), *(Trans)formaciones del Estado en los márgenes de Latinoamérica. Imaginarios alternativos, aparatos inacabados y espacios transnacionales*, Ciudad de México, El Colegio de México/Universidad Iberoamericana.
- Amestoy Norman, Rubén (2011), “Avivamientos, reforma social y emancipación de la mujer en el protestantismo del siglo XIX”, *Fraternidad Teológica Latinoamericana, Encuentros teológicos*, núm. 1, pp. 39-51.
- (2012), “Las mujeres en el protestantismo rioplatense 1870-1930”, *Franciscanum, Revista de la Universidad de San Buenaventura*, vol. LIV, núm. 157.
- Andrade Cardemil, Rosa (2008), Manos que sanan. Experiencia de Salud en Mujeres Pentecostales chilenas. *Revista cultura y religión*, vol. 2, núm. 3, pp. 26-41.
- Andrade Pérez, Hilenia (2006), *Significados de los términos sujeción y cabeza en el matrimonio: una interpretación alternativa a Efesios 5:21-33*. Tesis de licenciatura, Seminario Dr. Gonzalo Báez Camargo de la Iglesia Metodista, Ciudad de México.
- Aquino, Ma. Pilar y Elsa Támez (1998), *Teología feminista latinoamericana*, Quito, Plurimino, Ediciones Abya-Yala.
- Arendt, Hannah (1995), *De la historia a la acción*, Barcelona, Ediciones Paidós/Universidad Autónoma de Barcelona.
- Arias, Patricia y Jorge Durand (2008), “Mexicanos en Chicago. Diario de Robert Redfield 1924-1925”, Ciudad de México: Universidad de Guadalajara/CIESAS.
- Ávila Fuenmayor, Francisco (2006), “El concepto de poder en Michel Foucault”, *Telos, Revista de la Universidad Dr. Rafael Belloso Chacín*, vol. 8, núm. 2, pp. 215-234.
- Barbieri, Teresita de (1993), “Sobre la categoría género. Una introducción teórico-metodológica”, *Debates de Sociología*, núm. 18, pp. 145-169.
- Bárcenas Barajas, Karina B. (2014), “Iglesias y grupos espirituales para la diversidad sexual y de género en México: intersecciones sobre religión y género”, *Revista de Estudios Sociales de la Universidad de Los Andes, Bogotá*, núm. 49, pp. 36-46.
- Barreras, David y Cristina Durán (2012), *Breve historia de... los cátaros*, Madrid, Nowtilus.

- Barriteau, Violet Eudine (2011), “Aportaciones del feminismo negro al pensamiento feminista: una perspectiva caribeña”, *Boletín ECOS-Ecosocial*, núm. 14, pp. 1-17.
- Bastian, Jean Pierre (2006), “Modelos de mujer protestante: ideología religiosa y educación femenina, 1880-1910”, en Carmen Ramos Escandón (coord.), *Presencia y transparencia: La mujer en la historia de México*, Ciudad de México, El Colegio de México, pp.163-180.
- Bazán, Lucía, Margarita Estrada, Raúl Nieto y Sergio Sánchez (1988), “Situación de los obreros del Calzado en León, Guanajuato”, Ciudad de México, CIESAS.
- Berger, Peter L. y Thomas Luckmann (2012), *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires/ Madrid, Amorrortu Editores.
- Besserer Alatorre, Federico (2014), “Regímenes de sentimientos y la subversión del orden sentimental hacia una política económica de los afectos”, *Nueva Antropología*, vol. XXVII, núm. 81, pp. 55-76.
- Bock, Gisela (1991), “La historia de las mujeres y la historia del género. Aspectos e un debate internacional”, *Historia social*, núm. 9, pp. 55-77.
- Bourdin, Gabriel Luis (2016), “Antropología de las emociones: conceptos y tendencias”, *Cuicuilco, Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia*, vol. 23, núm. 67, pp. 55-74.
- Bourdieu, Pierre (2007), *El sentido práctico*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores.
- Broad, Jacqueline (2016), “Margaret Fell”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Edward N. Zalta, ed.). Recuperado de: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/margaret-fell/> Fecha de consulta: 7 de marzo de 2018.
- Cambiasso, Mariela (2015), “Consideraciones críticas sobre la teoría de la estructuración de Anthony Giddens”, *Athena Digital*, vol. 15, núm. 3, pp. 217-232.
- Camus, Manuela (2002). *Ser indígena en Ciudad de Guatemala*, Ciudad de Guatemala, FLACSO.
- Cantón, Manuela (1999), “La rebelión invisible: Mujeres latinoamericanas y la conversión religiosa”, en Pilar Sanchiz e Isabel Martínez (coords.), *Mujeres latinoamericanas: entre el desarrollo y la supervivencia*, Sevilla, Universidad Internacional de Andalucía, pp. 157- 173.
- Carner, Françoise (2006), “Estereotipos femeninos en el siglo XIX”, en Carmen Ramos Escandón (coord.), *Presencia y transparencia: La mujer en la historia de México*, Ciudad de México, El Colegio de México, pp. 99-112.
- Casillas, Rodolfo (1996), “La pluralidad religiosa en México: descubriendo horizontes”, en Gilberto Giménez (coord.), *Identidad religiosas y sociales en*

- México, Ciudad de México, Instituto de Investigaciones Sociales-UNAM, pp. 67-101.
- Castilla Vázquez, Carmen (2011), "Rezar para sanar: el recurso mágico-religioso en la búsqueda de la salud", *Revista de Humanidades*, Universidad de Granada, núm. 18, pp. 109-124.
- Cid Jurado, Alfredo Tenoch (2010), "Corporeidad: de la semiótica sýgnica a la semiótica textual", en María Eugenia Olavarria (coord.), *Cuerpo(s). Semiosis, sexos y sentidos*, Buenos Aires, Editorial La Crujía (Colección de Signis 16), pp. 151-164.
- Cornejo Hernández, Amaranta (2016), "Una relectura feminista de algunas propuestas teóricas del estudio social de las emociones", *INTERdisciplina*, vol. 4, núm. 8, pp. 83-103.
- Corpus, Ariel (2011), *De la lontananza a la visibilidad: la lucha por el ministerio femenino en el presbiterianismo mexicano* [ponencia]. En *Presbítero del Estado de México*, Toluca, 2 de abril.
- Das, Veena y Deborah Poole (eds.) (2004), *Anthropology in the Margins of the State*, Santa Fe-Oxford, School of American Research Press.
- De Beauvoir, Simone (1997), *El segundo sexo. Los hechos y los mitos*, Ciudad de México, Alianza Editorial/Siglo XXI Editores.
- Díaz de Rada, Ángel (2003), "Las formas de holismo. La construcción teórica de la totalidad en etnografía", *Revista de Dialectología y Traducciones Populares*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, vol. LVIII, núm. 1, pp. 237-262.
- Díaz Pino, Catalina Isabel (2014), "Las buenas damas. Un estado de la cuestión", *Departamento de Historia Medieval, Paleografía y Diplomática*, Universidad de Barcelona Recuperado de: <http://diposit.ub.edu/dspace/bitstream/2445/66175/1/TFG%20%20Diaz%20Pino%20Catalina%20Isabel.pdf> Fecha de consulta: 8 de marzo de 2017.
- Dumont, Guillaume (2012), "Multiplicidades móviles, dibujo de una pluralidad situacional", *Encrucijadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales*, núm. 4, pp. 66-80.
- Durand, Jorge (2014), "Coordenadas metodológicas. De cómo armar el rompecabezas", en Cristina Oehmichen Bazán (ed.), *La etnografía y el trabajo de campo en las ciencias sociales*, Ciudad de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM/Biblioteca Nacional de México, pp. 261-284.
- Durkheim, Emile (1992), *Las formas elementales de la vida religiosa*, Barcelona, Akal Editores.
- Douglas, Mary (1978) [1970], *Símbolos naturales. Exploraciones en cosmología* (versión española de Carmen Criado), Madrid, Alianza Editorial.

- Douglas, Mary (1980), *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Madrid, Siglo XXI Editores.
- Entwistle, Joanne (2002), *El cuerpo y la moda*, Barcelona, Paidós.
- Espinoza Reyes, Ester (2015), “¿Más que sólo Evas y Marías?: de la reproducción a la transgresión de la feminidad en la Primera Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús, en Tijuana”, en Carlos Garma y Rosario Ramírez (coords.), *Comprendiendo a los creyentes: la religión y la religiosidad en sus manifestaciones sociales*, Ciudad de México, Departamento de Antropología-Universidad Autónoma Metropolitana/Juan Pablos Editor, pp. 145-163.
- Fabre Platas, Danú (2001), “Conversión religiosa y dinámica social. El discurso como elemento de análisis”, *Convergencia*, Centro de Estudios de Población UAEH, núm. 25, pp. 277-308. Recuperado de: <http://www.euamex.mx/webvirtual/wwwronver/htdocs/rev25/Danu.pdf>
- Fábregas Puig, Andrés (1989), “El estudio antropológico de la religión”, en *Religión y sociedad en el sureste de México III*, Ciudad de México, CIESAS/Cuadernos de la Casa Chata/SEP/ Conafe/Programa Cultural de las Fronteras, pp. 3-25.
- Fernández, Loreto (s/f), *Mujeres haciendo teología. Redescubriendo las teologías feministas en América Latina*, Santiago de Chile, Grupo de Estudios Multidisciplinarios sobre Religión e Incidencia Pública (GEMRIP).
- Flores Martos, Juan Antonio (2010), “Trabajo de campo etnográfico y gestión emocional: notas epistemológicas y metodológicas”, *Ankulegi*, núm. 14, pp. 11-23.
- Fortuny-Loret de Mola, Patricia (2000), “La Luz del Mundo. Estado laico y gobierno panista”, *Espiral, Estudios sobre Estado y Sociedad*, vol. VII, núm. 19, pp.129-150.
- Foucault, Michel (1976), *Vigilar y castigar*, Ciudad de México, Siglo XXI Editores.
- (2003), *Historia de la sexualidad. 3, La inquietud de sí*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores.
- (2012), *El poder, una bestia magnífica. Sobre el poder, la prisión y la vida*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores.
- (2014), *El orden del discurso*, Ciudad de México, Fábula, Tusquets Editores.
- Fowler, William R. y Eugenia Zavaleta Lemus (2013), “El pensamiento de Pierre Bourdieu: apuntes para una mirada arqueológica”, *Revista de Museología Kóot*, vol. 4, núm. 3, pp. 117-135.

- Galaviz, Gloria y Olga Odgers Ortiz (2014), “El Estado laico y alternativas terapéuticas religiosas. El caso de México en el tratamiento de adicciones”, *Debates Do NER*, núm. 15, pp. 253- 276.
- Garma Navarro, Carlos (2000), “La socialización del don de lenguas y la sanación en el pentecostalismo mexicano”, *Alteridades*, Revista de la UAM, vol. 10, núm. 20, pp. 85-92.
- (2004), *Buscando el espíritu. Pentecostalismo en Iztapalapa y la Ciudad de México*, Ciudad de México, UAM/Plaza y Valdez editores.
- y Blanca Leiva (2015), “Documentando la diversidad. Materiales para entender la diversidad”, en Carlos Garma y Rosario Ramírez (coords.), *Comprendiendo a los creyentes: la religión y la religiosidad en sus manifestaciones sociales*, Ciudad de México, Universidad Autónoma Metropolitana/ Editorial Juan Pablos.
- Geertz, Clifford (1987), *La interpretación de las culturas*, Ciudad de México, Gedisa.
- Giddens, Anthony (1993), *Consecuencias de la modernidad*, Madrid, Alianza Universidad.
- (1995), *La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración*, Buenos Aires, Amorrortu Editores.
- (2012), *Las nuevas reglas del método sociológico. Crítica positiva de las sociologías comprensivas*, Buenos Aires, Amorrortu Editores.
- Godelier, Maurice (2000), *Cuerpo, parentesco y poder. Perspectivas antropológicas y críticas*, Quito, Ediciones Abya-Yala.
- Gómez Acebo, Isabel (2017), “Comunidades de la Reforma pioneras en la concesión de ministerios a las mujeres: La traición común”, *Journal of the European Society of Women in Theological Research*, núm. 25, pp. 203-218. Recuperado de: [http://poj.peeters-leuven.be/content.php?url=article&iid=3251313&journal\\_code=ESWTR](http://poj.peeters-leuven.be/content.php?url=article&iid=3251313&journal_code=ESWTR)
- González Montes, Soledad (coord.) (1993), *Mujeres y relaciones de género en la Antropología Latinoamericana*, Ciudad de México, El Colegio de México.
- Guber, Rosana (2004), *El salvaje metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*, Buenos Aires, Paidós (Estudios de Comunicación núm. 19).
- Gutiérrez Zúñiga, Cristina (2007), “El protestantismo histórico”, en Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez Zúñiga (coords.), *Atlas de la Diversidad Religiosa en México (1950-2000)* Ciudad de México, El Colegio de Jalisco/ CIESAS, pp. 50- 60.
- Héritier, Françoise (1996), *La valencia diferencial de los sexos ¿se halla en los cimientos de la sociedad? Masculino/femenino: El pensamiento de la diferencia*, Barcelona, Ariel.

- Héritier, Françoise (2007), *Masculino/femenino II. Disolver la jerarquía*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica.
- Hernández, Alberto y Carolina Rivera (coords.) (2009), *Regiones y religiones en México. Estudios de la transformación sociorreligiosa*, Ciudad de México, El Colegio de la Frontera Norte/CIESAS/El Colegio de Michoacán.
- Hirai, Shinji (2012), “¿‘Sigúe los símbolos del terruño!’: etnografía multilocal y migración transnacional”, en Marina Ariza y Laura Velasco (coords.), *Métodos cualitativos y su aplicación empírica: por los caminos de la investigación sobre migración internacional* Ciudad de México, Instituto de Investigaciones Sociales-UNAM/El Colegio de la Frontera Norte.
- Illouz, Eva (2010), *La Salvación del alma moderna. Terapia, emociones y la cultura de la autoayuda*, Buenos Aires, Katz Editores.
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía [Inegi] (2005), “La Diversidad Religiosa en México, XII Censo de Población y Vivienda 2000”, Ciudad de México.
- (2010), “Panorama de las religiones en México, Censo de Población y vivienda 2010”, Ciudad de México.
- Jacobo, Frida (2018), Apuntes sobre el estudio de las emociones en la antropología mexicana, ¿en dónde estamos y hacia dónde vamos? [ponencia]. *VI Coloquio de Investigación. Las emociones en el marco de las ciencias sociales: Perspectivas interdisciplinarias*, Tlalnepantla de Baz, Red Nacional de Investigadores en los Estudios Socio-culturales de las Emociones, ITESO/Unidad de Seminarios FES-Iztacala, 20 de septiembre.
- James, William (2006), *Las variedades de la experiencia religiosa*, t. II, *Estudio de la naturaleza humana*, Ciudad de México, Editorial Lectorum.
- Jiménez Moreno, Wigberto (1988), “Tula y los toltecas según las fuentes históricas”, en *Arqueología e Historia Guanajuatense. Homenaje a Wigberto Jiménez Moreno* Salamanca, El Colegio del Bajío/Editorial Segunda Época, pp. 17-50.
- Jimeno, Myriam (2007), “Lenguaje, subjetividad y experiencias de violencia”, *Antípoda, Revista de Antropología y Arqueología*, Universidad de los Andes, Bogotá, núm. 5, pp. 169-190.
- Juárez Cerdí, Elizabeth (2003), “Mujeres en lucha contra el mal”, en Miguel J. Hernández Madrid y Elizabeth Juárez Cerdí (ed.), *Religión y cultura*, Ciudad de México, El Colegio de Michoacán/Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, pp. 255-283.
- (2006), *Modelando a las Evas. Mujeres de virtud y rebeldía*, Zamora, El Colegio de Michoacán.

- (2018), “Mujeres en Grupos Pentecostales”, en Roberto Blancarte (coord.), *Diccionario de Religiones en América Latina*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica/El Colegio de México.
- Klass, Morton y Maxine K. Weisgrau (1999), *Across the boundaries of belief. Contemporary Issues in the anthropology of religion*, Boulder, Westview Press, A member of the Perseus Books Group.
- Krotz, Esteban (1991), “Viaje, trabajo de campo y conocimiento antropológico”, *Alteridades*, UAM, núm. 1, pp. 50-57.
- Labarthe Ríos, María de la Cruz y Adriana Ortega Zenteno (2000), *Yo vivo en León*, León, H. Ayuntamiento Municipal de León.
- Lagarde, Marcela (1996), “El género”, en *Género y feminismo. Desarrollo humano y democracia*, Madrid, Editorial Horas y Horas, pp. 13-38.
- Lagarriga Attias, Isabel (1999), “Participación religiosa: viejas y nuevas formas de reivindicación femenina en México”, *Alteridades*, UAM-I, vol. 9, núm. 18, pp. 71-77.
- Lamas, Marta (1986), “La antropología feminista y la categoría ‘género’”, *Revista Nueva Antropología*, Universidad Nacional Autónoma de México, vol. VIII, núm. 30, pp. 173- 198.
- (1995), “Usos, dificultades y posibilidades de la categoría género”, *La Ventana*, núm. 1, pp. 9-61.
- Le Breton, David (2013), “Por una antropología de las emociones”, *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*, vol. 10, núm. 4, pp. 69-79.
- Leach, Edmund (1973), *Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos*, Madrid, Siglo XXI Editores.
- Lindhardt, Martín (2009), “Poder. Género y cambio cultural en el pentecostalismo chileno”, *Revista Cultura y Religión*, vol. 3, núm. 2, pp. 94-111.
- Little, Barbara J. (1992), *Text-Aided Archaeology*, Boca Raton, CRC Press.
- López Levi, Liliana (2002), “Los polos de consolidación electoral: El caso del PAN en Guanajuato”, *Investigaciones Geográficas*, UNAM, núm. 48, pp. 116-131.
- Lutz, Catherine y Geoffrey M. White (1986), “The Anthropology of Emotions”, *Annual Review of Anthropology*, núm.15, pp. 405- 436.
- Mansilla Agüero, Miguel y Luis Orellana (2014), “Las pastoras pentecostales: metáforas sobre el liderazgo femenino en la Iglesia Evangélica Pentecostal (1972-2001)”, *Memoria y sociedad*, vol. 18, núm. 36, pp. 83-98.
- Marcos, Sylvia (2004), *Religión y género*, Madrid, Trotta.
- (2007), “Religión y género: contribuciones a su estudio en América Latina”, *Estudos de Religião*, vol. 32, núm. XXI, pp. 34-59.

- Marcus, George (1995), “Ethnography in/of the World System. The Emergence of Multi-Sited Ethnography”, *Annual Review of Anthropology*, núm. 24, pp. 95-117.
- Maroz, Cecília L. y Maria das Dores C. Machado (2004), “Mujeres en tres grupos religiosos en Brasil: una comparación entre pentecostales y católicas”, en Silvy Marcos (edit.), *Religión y género*, Madrid, Trotta, pp. 203-234.
- Martín-Andino, Borja (2016), “Creer, enfermar, cuidar, sanar. Fundamentos para una investigación sobre el pluralismo médico y religioso en el cristianismo madrileño”, *Anales de la Fundación Joaquín Costa*, núm. 29, pp. 117-136.
- Martín Díaz, Josefa Guadalupe (2016), “Creyentes instruidas. Mujeres protestantes y educación en el sureste de México, 1870- 1960”, *Temas Antropológicos*, Revista de la Universidad Autónoma de Yucatán, vol. 38, núm. 1, pp. 69-93.
- Martínez González, Paulina y Eduardo Hernández (2011), “Pensamiento, acción y política. Reflexiones sobre Hannah Arendt”, en Jorge Ramírez Plascencia y Ana Cecilia Morquecho Güitrón (coords.), *Repensar a los teóricos de la sociedad*, Ocotlán, Universidad de Guadalajara, /Centro Universitario de la Ciénega.
- Mauss, Marcel (1936), “Técnicas y movimientos corporales”, *Sociología y antropología*, Madrid, Tecnos, pp. 309-358.
- Mazariegos Herrera, Hilda Ma. Cristina (2010), *La conversión al protestantismo en León, Guanajuato*. Tesis de licenciatura, Universidad de Guanajuato, León, Guanajuato.
- (2015), “La participación de las mujeres en La Luz del Mundo en León, Guanajuato”, en Carlos Garma y Rosario Ramírez (coords.), *Comprendiendo a los creyentes: la religión y la religiosidad en sus manifestaciones sociales*, Ciudad de México, Departamento de Antropología-Universidad Autónoma Metropolitana/Juan Pablos Editor, pp. 177-194.
- (2016), “La recomposición del campo religioso y la conversión”, en Luis Jesús Martínez Gómez y Genaro Zalpa (coords.), *Miradas multidisciplinares a la diversidad religiosa mexicana*, Tijuana, Ciudad de México, Juan Pablos Editor/El Colegio de la Frontera/Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México, pp. 165- 188.
- (2018), “Piensa y deja pensar, posturas de las mujeres metodistas frente al matrimonio, la sexualidad y la homosexualidad”, en Carlos Garma, Rosario Ramírez, y Ariel Corpus (coords.), *Familias, Iglesias y Estado laico, enfoques antropológicos*, Ciudad de México, Universidad Autónoma Metropolitana.

- Mead, Margaret (1935), *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*, Nueva York, William Morrow and Company.
- Mitre Fernández, Emilio (2001), *La disidencia religiosa en el Bajo Medievo, ¿una forma de contestación social?*, Madrid, Universidad Complutense, pp. 37-58. Recuperado de: <http://uvadoc.uva.es/bitstream/10324/9583/1/Edad-Media-2001-4-LaDisidenciaReligiosaEnElBajoMedievo.pdf> Fecha de consulta: 4 de marzo de 2017.
- Montecino, Sonia y Alexandra Obach (2001), “Caminar con el espíritu: Perspectivas de género en el movimiento evangélico de Chile”, *Actas del 4o Congreso Chileno de Antropología. Simposio de identidad de género*, t. 1, pp. 695-711.
- Monteil, Noelle (1985), “Las mujeres, instrumento de la iglesia institucional para mantener las estructuras de dominación”, en Martín de la Rosa y Charles A. Reilly (coords.), *Religión y política en México*, Ciudad de México, Siglo XXI editores, pp. 159-177.
- Montes de Oca, Verónica et al. (2009), *Migración, redes transnacionales y envejecimiento, estudio de las redes familiares transnacionales de la vejez en Guanajuato*, Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México/Gobierno del Estado de Guanajuato.
- Morant, Isabel (dir.) y María Ángeles Querol (coord.) (2005), *Historia de las mujeres en España y América Latina*, vol. I, *De la Prehistoria a la Edad Media*, Madrid, Ediciones Cátedra.
- Moraña, Mabel (2012), “Las emociones en la caja de herramientas”, en Mabel Moraña y Manuel Ignacio Sánchez Prado (eds.), *El lenguaje de las emociones. Afecto y cultura en América Latina*, Madrid, Iberoamericana.
- Morone, James A. (2003), *Hellfire nation. The politics of sin in American History*, New Haven, Yale University Press.
- Nicodemus Lopes, Augustus (2004), “Pastoras, ancianas y diaconisas: una perspectiva bíblica”, *Boletín Reforma siglo 21*, Cofraternidad Latinoamericana de Iglesias Reformadas, CLIR, vol. 6, núm. 1. Recuperado de: <https://www.clir.net/boletines/bol0601.html> Fecha de consulta: 4 de octubre de 2018.
- Nieto G., Luis Felipe (1988), “La arqueología del centro-este de Guanajuato”, en *Arqueología e Historia Guanajuatense. Homenaje a Wigberto Jiménez Moreno*, Salamanca, El Colegio del Bajío/Editorial Segunda Época, pp. 91-103.
- Oehmichen Bazán, Cristina (2014), “La etnografía entre migrantes en contextos urbanos de destino”, en Cristina Oehmichen Bazán (ed.), *La etnografía y el trabajo de campo en las ciencias sociales*, (Cristina Oehmichen Bazán, ed.) Ciudad de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM/Biblioteca Nacional de México, pp. 285-304.

- Orellana Rojas, Zicri (2009), “La Iglesia Pentecostal: comunidad de mujeres”, *Revista Cultura y Religión* (ISSN 0718- 4727).
- Ortiz Echániz, Silvia (1999), “Las relaciones de género en el ritual espiritualista trinitario mariano”, *Alteridades*, UAM, vol. 9, núm. 18, pp. 79-84.
- Ortner, Sherry (2006), “Entonces, ¿es la mujer al hombre lo que la naturaleza a la cultura?”, *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana* (Edición Electrónica), vol. 1, núm. 1, pp. 12-21.
- Patiño Reséndiz, Angélica Eliú (2016), Mujeres y reformas religiosas. Recuperado de: <http://reforma500.blogspot.mx/search/label/Géneros%20y%20espiritualidades> Fecha de consulta: 6 de marzo de 2016.
- Pereda, Carlos (1997), *La identidad en conflicto*, *Revista Internacional de Filosofía Política*, UNAM, núm. 10, pp. 23-45.
- Pérez, Andrea, Carolina Sandino y Viviola Gómez (2005), “Relación entre depresión y práctica religiosa: un estudio exploratorio”, *Suma psicológica*, vol. 2, núm. 1, pp. 77-86.
- Pitt-Rivers, Julian (1979), *Antropología del honor y política de los sexos. ensayos de antropología mediterránea*, Barcelona, Grijalbo.
- Porcile Santiso, María Teresa (1993), *La mujer, espacio de salvación: misión de la mujer en la Iglesia, una perspectiva antropológica*, Ciudad de México, Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana/Librería Parroquial de Clavería.
- Portal, María Ana (2009), Ciudadanía, alteridad e interculturalidad”, en Miguel Ángel Aguilar *et al.* (coords.), *Pensar lo contemporáneo: de la cultura situada a la convergencia tecnológica* (17-27). Ciudad de México, UAM-I/Anthropos.
- Prieto, Diego (2006), *Pueblos indios de Querétaro*, Ciudad de México, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.
- Radcliffe-Brown, Alfred R. (2010), *Sistemas políticos africanos*, Ciudad de México, UAM-I/CIESAS/UIA.
- Ramírez, Rosario (2015), “Cuerpos sagrados y cuerpos (re)significados): círculos de mujeres y nuevas espiritualidades”, en Carlos Garma y Rosario Ramírez (coords.), *Comprendiendo a los creyentes: la religión y la religiosidad en sus manifestaciones sociales*, Ciudad de México, Departamento de Antropología-Universidad Autónoma Metropolitana/Juan Pablos Editor, pp.127-143.
- Reguillo, Rossana (2012), *Culturas juveniles. Formas políticas de desencanto*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores.
- Rionda, Luis Miguel (1997), *Del conservadurismo al neopanismo, la derecha en Guanajuato*, León, Universidad de Guanajuato.
- Rionda, Luis Miguel (2000), “Guanajuato: participación y competencia en la geografía de la marginación”, en Silvia Gómez Tagle y María Eugenia

- Valdés (coords.), *La geografía del poder y las elecciones en México*, Ciudad de México, IFE/Plaza y Valdés, pp. 287-316.
- Rivera, María-Milagros (2005), “Las beguinas y beatas, las trovadoras y las cataras: el sentido libre del ser mujer”, en Isabel Morant (dir.), *Historia de las mujeres en España y América Latina*, vol. I, *De la Prehistoria a la Edad Media*, Madrid, Ediciones Cátedra, pp. 745-767.
- Rivera Farfán, Carolina (2014), “Niños, niñas y adolescentes centroamericanos en el mercado laboral de la frontera Guatemala-México. Hacia la evidencia de una presencia encubierta y simulada”, en Carolina Rivera Farfán (coord.), *Trabajo y vida cotidiana de centroamericanos en la frontera Suroccidental de México*, Ciudad de México, Cuadernos de la Casa Chata, pp. 73-102.
- Robledo Hernández, Patricia y Jorge Luis Cruz Burguete (2005), “Religión y dinámica familiar en Los Altos de Chiapas. La construcción de nuevas identidades de género”, *Estudios Sociológicos*, vol. XXIII, núm. 68, pp. 515-534.
- Rodríguez Palop, María Eugenia (2008), “La lucha por los derechos de las mujeres en el siglo XIX. Escenarios, teorías, movimientos y acciones relevantes en el ámbito angloamericano”, en Francisco Javier Ansuátegui Roig, José Manuel Rodríguez Uribe (coords.), Gregorio Peces-Barba Martínez, Eusebio Fernández García (dirs.), *Historia de los derechos fundamentales*, t. 2. vol. 1, *El contexto social, cultural y político de los derechos. Los rasgos generales de evolución*, Madrid, Dykinson, pp. 1153-1220. Repositorio institucional e-Archivo, Universidad Carlos III de Madrid, DDIEFD - FIL - Capítulos de Monografías, Área de Filosofía del Derecho. Recuperado de: <https://e-archivo.uc3m.es/handle/10016/9086#preview>
- Rodríguez Salazar, Tania (2008), “El valor de las emociones para el análisis cultural”, *Papers*, núm. 87, pp. 145-159.
- Ruiz Roig, Teresa (1994), “Las cataras: una reflexión sobre oralidad y escritura”, *Douda. Revista D’Estudis Feministes*, núm. 7, pp. 119-124.
- Sánchez Díaz, Alfonso (2005), *La guerra cristera en Guanajuato*, Ciudad de México, Ediciones La Rana.
- Schaffhauser, Phillippe (2010), “Reseña de *La dicotomía emic/etic. Historia de una confusión*”, de Aurora González Echeverría, *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, El Colegio de Michoacán, vol. XXXI, núm. 121, pp. 257-269.
- Scheper-Hughes, Nancy y Philippe Bourgois (eds.) (1994). *Violence in War and Peace. An Anthology*, New Jersey, Blackwell Publishing.
- Scott, Joan (1996), “El género una categoría útil para el análisis histórico”, en Marta Lamas (comp.), *El género. La construcción de la diferencia sexual*, Ciu-

- dad de México, Programa Universitario de Estudios de Género-UNAM, pp. 265- 302.
- Segato, Rita (1993), “La religiosidad Candomble en la tradición afro-brasileña”, *Perfiles Latinoamericanos*, núm. 2, pp. 133-162.
- Sepúlveda, Manola (2004), “Paradojas de la historia ejidal. El Llanito, Dolores Hidalgo, Guanajuato”, *Cuicuilco*, vol. 11, núm. 31, pp. 3-33.
- Sered, Susan (1999), “The domestication of religion. The Spiritual Guardianship of Elderly Jewish Women”, en Morton Klass y Maxine K. Weisgrau (eds.), *A Across the boundaries of belief. Contemporary Issues in the anthropology of religion*, Boulder, Westview Press.
- Surrallés i Calonge, Alexandre (1998), “Entre el pensar y el sentir. La antropología frente a las emociones”, *Anthropologica*, núm. 16, pp. 291- 304.
- Tamayo Acosta, Juan José (2011), “Discriminación de las mujeres y violencia de género en las religiones”, *El rapto de Europa: crítica de la cultura*, núm. 18, pp. 47-54.
- Tarducci, Mónica (1999), “Fundamentalismo y relaciones de género: ‘aires de familia’ más allá de la diversidad”, *Ciências Sociais e Religião, Porto Alegre*, vol. 1, núm. 1, pp. 189-211.
- (2005), “‘Sólo respondo al llamado de Dios’: El precario liderazgo de las pastoras pentecostales”, *AIBR, Revista de Antropología Iberoamericana en Red*, núm. 40, pp. 1-21.
- Tarrés, María Luisa (2013), “A propósito de la categoría género: leer a Joan Scott”, *Estudios Sociológicos*, El Colegio de México, vol. XXXI, núm. 91, pp. 3-26.
- Torre, Renée de la (1995), *Los Hijos de la Luz. Discurso, identidad y poder en la Luz del Mundo*, Ciudad de México, Universidad de Guadalajara/.
- Torre, Renée de la y Cristina Gutiérrez Zúñiga (coords.) (2007), *Atlas de la Diversidad Religiosa en México (1959-2000)*, Ciudad de México, El Colegio de Jalisco/ CIESAS.
- Torre, Renée de la y Patricia Fortuny (1991), “La mujer en ‘La Luz del Mundo’. Participación y representación simbólica”, *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, Universidad de Colima, vol. IV, núm. 12, pp. 125-150.
- Torres Medina, Arely del Carmen (2017), *Islam-latino. Identidades étnico-religiosas en los musulmanes mexicanos de La Asociación Latino Musulmana de América (LAL-MA)*. Tesis de doctorado, El Colegio de Jalisco, Zapopan.
- Uzeta, Jorge (1997), *El diablo y la santa, imaginario religioso y cambio social en Santa Ana Pacueco, Guanajuato*, Zamora, El Colegio de Michoacán.
- (2016), “Usos, límites y flexibilidades de la memoria indígena en Guanajuato”, *Estudios de Cultura Otopame*, núm. 10, pp. 59-72.

- Weber, Max (1964), *Economía y sociedad. Esbozo de Sociología Compresiva*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica.
- (2005), *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Ciudad de México, Colofón.
- Wirth, Linda (2002), *Romper el techo de cristal: las mujeres en puestos de dirección*, Madrid, Ministerio de Asuntos Sociales.
- Valencia García, Guadalupe (1998), *Guanajuato: Sociedad, economía, política y cultura*, Ciudad de México, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades-UNAM.
- Vargas, Carla y Cristina Mazariegos (2018), “Emociones, religión y espiritualidad. Reflexiones a través de la antropología” [ponencia]. *VI Coloquio de Investigación. Las emociones en el marco de las ciencias sociales: Perspectivas interdisciplinarias*, Tlalnepantla de Baz, Red Nacional de Investigadores en los Estudios Socio-culturales de las Emociones, ITESO/Unidad de Seminarios de la FES Iztacala, 20 de septiembre.
- Vásquez Rocca, Liliana (2012), “Microfísica del poder y biopolítica en Foucault: posibles correspondencias con las antropotecnias y heterotopías en la Hiperpolítica sloterdijkdiana”, *Eikasia. Revista de filosofía*, Universidad Andrés Bello, Chile, pp. 163-177.
- Vázquez Palacios, Felipe R. (1991), *Protestantismo en Xalapa*, Xalapa, Gobierno del Estado de Veracruz (Colección V Centenario).
- Zimbalist Rosaldo, Michelle (1979), “Mujer, cultura y sociedad”, en Olivia Harris y Kate Young (comps.), *Antropología y feminismo*, Barcelona, Anagrama, pp. 153-181.
- (1984), “Toward an anthropology of self and feeling”, en Richard Schweder y Robert Le Vine (comps.), *Culture theory. Essays on Mind, Self, and Emotion*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 137-157.

### *Periódicos en línea*

- Barranco, Bernardo (2014), “La Luz del Mundo.”, adelanto del libro *Las batallas por el Estado laico. Periódico Milenio*. Recuperado de: [http://www.milenio.com/firmas/bernardo\\_barranco/Iglesia-Luz-Mundo\\_18\\_683511655.html](http://www.milenio.com/firmas/bernardo_barranco/Iglesia-Luz-Mundo_18_683511655.html) Fecha de consulta: 20 de junio de 2016.
- Cuáqueros: la comunidad que dominó las golosinas por más de un siglo (2015), BBC Mundo, , 17 de mayo. Recuperado de: [http://www.bbc.com/mundo/noticias/2015/05/150427\\_quakers\\_cuaqueros\\_fe\\_chocolate\\_finde\\_dv](http://www.bbc.com/mundo/noticias/2015/05/150427_quakers_cuaqueros_fe_chocolate_finde_dv) Fecha de consulta: 7 de marzo de 2018.

- Cuéllar, Arnoldo (2013), “En León se reedita el peor PRI”, *Sin Embargo*. Recuperado de: <http://www.sinembargo.mx/opinion/12-09-2013/17342>  
Fecha de consulta: 23 de febrero de 2014.
- Martínez García, Carlos (2011), “El censo y la diversificación religiosa”, *La Jornada*. Recuperado de: <http://www.jornada.unam.mx/2011/03/09/opinion/027a1pol> Fecha de consulta: 23 de febrero de 2014.
- Valdés, Isabel (2013, abril 24)., “Muere la última beguina”, *El País*. Recuperado de: [https://elpais.com/elpais/2013/04/24/mujeres/1366781400\\_136678.html](https://elpais.com/elpais/2013/04/24/mujeres/1366781400_136678.html) Fecha de consulta: 7 de marzo de 2018.



# Anexos

## CUADRO DE ENTREVISTAS

<i>No. de entrevista</i>	<i>Fecha de realización</i>	<i>Seudónimo</i>	<i>Edad</i>	<i>Ocupación</i>	<i>Estado civil</i>	<i>Hijos/as</i>	<i>Escolaridad</i>	<i>Procedencia</i>	<i>Socialización religiosa</i>	<i>Cargo</i>
1	30 de octubre de 2015	Rocío	82	Maestra jubilada	Casada	Cinco (un pastor)	Magisterio	Salamanca, Guanajuato.	Metodista	Tuvo cargo administrativo
2	18 de noviembre de 2015	Estrella	64	Estilista	Divorciada	Tres	Escuela de diaconisas	San Juan Acozac, Puebla.	Metodista	Presidenta de la Mesa Directiva de León. Cargo confidencial: Vida Familiar Cristiana.
3	01 de abril de 2016	Manisol	49	Ama de casa	Casada	Tres	Secundaria	León, Guanajuato.	Católica (convversa metodista desde hace 12 años).	Directora de la Escuela Cristiana de Verano.

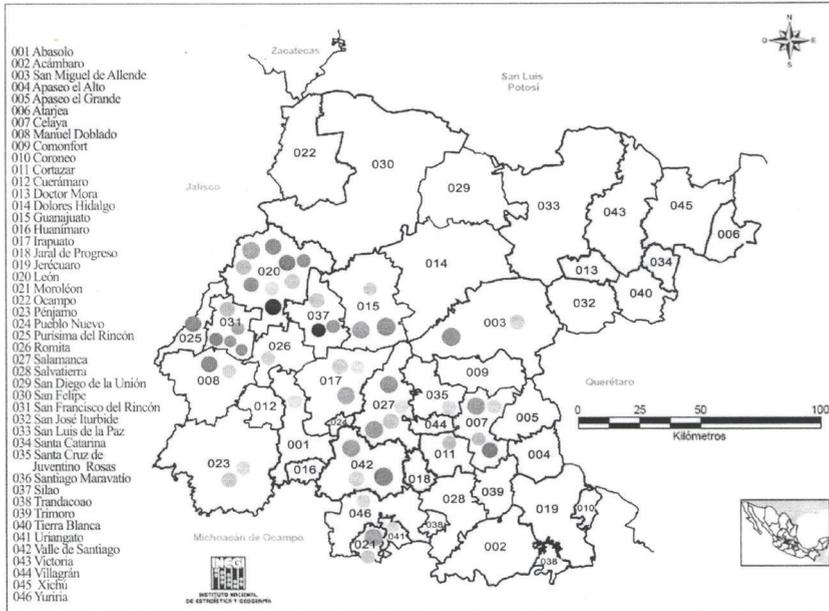
<i>No. de entrevista</i>	<i>Fecha de realización</i>	<i>Seudónimo</i>	<i>Edad</i>	<i>Ocupación</i>	<i>Estado civil</i>	<i>Hijos/as</i>	<i>Escolaridad</i>	<i>Procedencia</i>	<i>Socialización religiosa</i>	<i>Cargo</i>
4	18 de abril de 2016	Rebeca	53	Secretaria jubilada	Divorciada	Dos	Secundaria y secretariado	Ciudad de México	Metodista	Coordinadora distrital: Bajo Norte.
5	13 de junio de 2016	Jazmín	66	Maestra	Casada	Tres	Maestría	Zitácuaro, Michoacán.	Metodista	Departamento espiritual.
6	23 de julio de 2016	Elena	24	Estudiante de arquitectura	Soltera	No	Licenciatura	León, Guanajuato.	Metodista	Maestra de la Escuela Cristiana de Verano.
7	08 de septiembre de 2016	Sara	56	Maestra y supervisora	Casada	Tres	Magisterio	León, Guanajuato.	Metodista	Directora del Área de Desarrollo Cristiano de la Junta Administrativa

FIGURA 1.  
MAPA DE GUANAJUATO.



Copyright 2018 por Google. Recuperado de: <https://www.google.com/maps/place/Guanajuato/data=!4m2!3m1>

FIGURA 2.  
 MAPA DE RELIGIONES EN GUANAJUATO



Fuente: Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI). Marco Geoestadístico Municipal 2005. [www.cuentame.inegi.org.mx](http://www.cuentame.inegi.org.mx)

Nota: La información referida en este mapa, fue obtenida en el periodo de trabajo de campo realizado de septiembre 2008 a marzo 2010.

Colaboración: Kena Gutiérrez Orozco.

- Iglesia Bautista.
- Iglesia Metodista de México.
- Iglesia Adventista del Séptimo Día.
- Iglesia Apostólica de la Fé en Cristo Jesús.
- Testigos de Jehová.
- Asambleas de Dios.
- Iglesia de los Santos de los Últimos Días.
- Movimiento de Iglesias Evangélicas Pentecostales Independientes (MIEPI).
- Iglesia de Santidad Pentecostal.

FIGURA 3.  
 MAPA. DIVISIÓN MUNICIPAL DE GUANAJUATO.  
 PRESENCIA DE IGLESIAS PROTESTANTES EN ESTADOS COLINDANTES



Fuente: Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI)  
 www.cuentame.inegi.org.mx

Nota: Para las congregaciones protestantes, Guanajuato y algunos estados colindantes representan un área, zona o distrito. El mapa muestra a la zona centro-occidente en la que las iglesias protestantes que se encuentran en León, tienen otras misiones o iglesias. Apartir del contacto con otros estados, estas congregaciones establecen redes sociales y se genera un flujo y un intercambio de personas, lo que provoca que éstas se expandan.

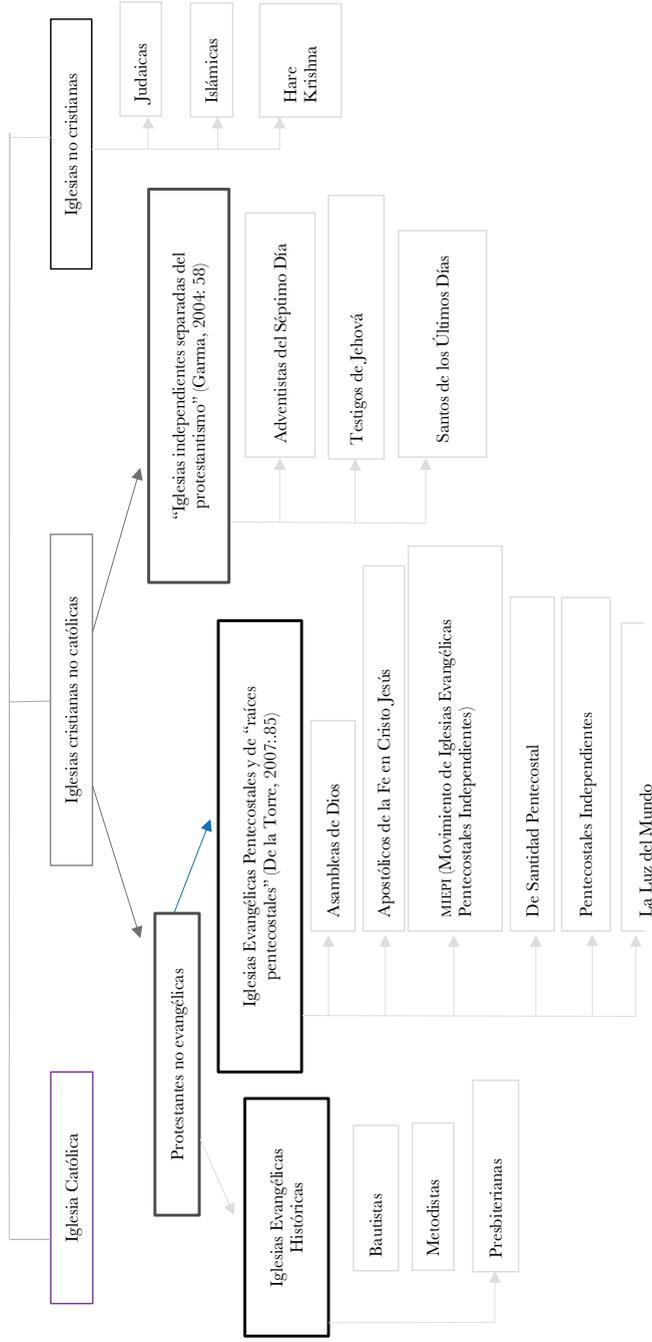
La información referida en este mapa, fue obtenida en el periodo de trabajo de campo realizado de septiembre 2008 a marzo 2010.

Colaboración: Kena Gutiérrez Orozco.

- Iglesia Bautista.
- Iglesia Metodista de México.
- Iglesia Adventista del Séptimo Día.
- Iglesia Apostólica de la Fé en Cristo Jesús.
- Testigos de Jehová.
- Asambleas de Dios.
- Iglesia de los Santos de los Últimos Días.
- Movimiento de Iglesias Evangélicas Pentecostales Independientes (MIEPI).
- Iglesia de Santidad Pentecostal

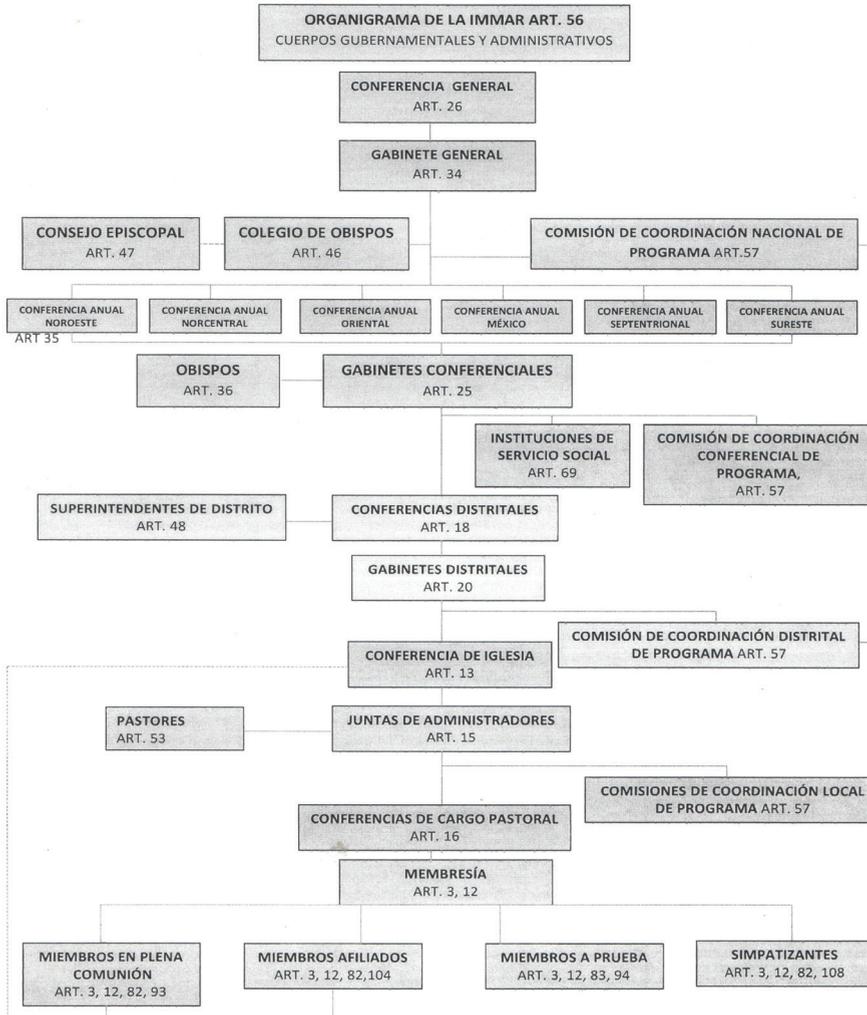


FIGURA 5.  
MAPA DE LAS IGLESIAS DE LEÓN



(Autoría propia). Basado en la clasificación de Garma (2004), De La Torre (2007) y Vázquez (1991). Las iglesias que componen este mapa fueron identificadas durante el trabajo de campo realizado entre 2008 y 2010

FIGURA 6.  
ORGANIGRAMA 1. INFORMACIÓN OBTENIDA DE LA DISCIPLINA IMMAR





*Liderazgo(s) en movimiento. Ejercicio del poder de las mujeres metodistas de León, Guanajuato.* se terminó en la Ciudad de México durante el mes de diciembre de 2020.

La edición impresa sobre papel de fabricación ecológica con *bulk* a 80 gramos, estuvo al cuidado de la oficina litotipográfica de la casa editora.







Estamos frente a una obra que estimula, propone y logra generar curiosidad en el y la lectora tanto por el tema abordado como por la forma en que está escrita. La autora recupera las experiencias, la participación y la agencia de mujeres en una agrupación evangélica-protestante en el Bajío mexicano. Lo hace desde una mirada feminista que incluye las emociones y el cuerpo como dimensiones fundamentales para entender y comprender el fenómeno de lo religioso a partir del trabajo de mujeres metodistas. La joven antropóloga y autora, explora estos campos actuales de la disciplina a partir de la reflexión teórica pero también desde una extensa investigación de campo y de una etnografía *encarnada* como ella misma la llama. Así, la lectura se torna atractiva por su narrativa pero también por su contenido académico que nos invita a pensar en el fenómeno religioso desde la cercanía de quien lo vive, lo siente y lo significa.

DRA. FRIDA JACOBO HERRERA  
CEA-FCPYS-UNAM

UNIVERSIDAD DE  
GUANAJUATO



**LITO - GRAPO**  
S.A. de C.V.

**PORRUA**  
Grupo Editorial