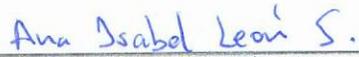
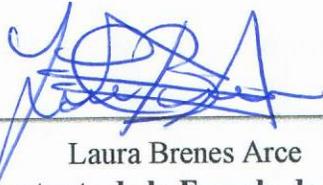


Tribunal Examinador



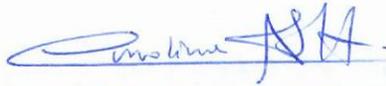
Ana León Saborío

Representante del Decano



Laura Brenes Arce

Representante de la Escuela de Sociología



M.Sc. Carolina Sánchez Hernández
Directora de Tesis



M.Sc. Andrea Bermúdez Castillo
Lectora



M.Sc. Fabiola Quiros Segura
Lectora

UNIVERSIDAD NACIONAL DE COSTA RICA

FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES

ESCUELA DE SOCIOLOGÍA

**TRABAJO FINAL DE GRADUACIÓN PARA OPTAR
POR EL GRADO DE LICENCIATURA EN SOCIOLOGÍA**

**LA EXPERIENCIA RELIGIOSA DE LAS MUJERES EVANGÉLICAS: ANÁLISIS
SOCIOLÓGICO DE LA SUBJETIVIDAD E INTERSUBJETIVIDAD DE LAS INTEGRANTES
DEL GRUPO “MUJERES VIRTUOSAS” DURANTE EL AÑO 2019**

SUSTENTANTE

ARIANA CASCANTE GÓMEZ

CAMPUS OMAR DENGO

2021

Agradecimientos

*A las “Mujeres Virtuosas”, por abrirme las puertas de su congregación;
en especial a las siete mujeres que hicieron posible este trabajo.*

*A mi equipo asesor: Carolina, Andrea y Fabiola,
por sus enseñanzas, aportes y dedicación.*

A mis colegas y amigas, por aportar a mi proceso de formación.

A mi madre, mi hermana, mi pareja y su familia, gracias por tanto amor.

Resumen

La presente investigación tiene como objetivo analizar cómo se construyen los significados subjetivos e intersubjetivos que conforman la experiencia religiosa de las integrantes de mayor antigüedad¹ del grupo evangélico “Mujeres Virtuosas”.

Tomando como perspectiva la teoría feminista de la igualdad, se estudia la forma en que se relacionan la una con la otra. Y, con los aportes de la Fenomenología Social y la Sociología de la Religión, se rescatan las subjetividades e intersubjetividades construidas por ellas dentro de esta agrupación.

Se develan así las contradicciones y ambivalencias que componen sus experiencias religiosas, pues, a pesar de que el grupo en cuestión se encuentra inmerso en un contexto patriarcal, en su seno también se llevan a cabo acciones y manifestaciones de sororidad, que les ha permitido un empoderamiento en ciertos aspectos.

Palabras Clave: Grupos evangélicos, Mujeres Evangélicas, Intersubjetividad, Género, Feminismo de la Igualdad, Sororidad, Sociología de la Religión.

¹ El criterio de “mayor antigüedad” surge tras la necesidad de encontrar participantes que tuvieran amplio conocimiento sobre el grupo a estudiar. Tras una encuesta que se realizó con el fin de caracterizar la agrupación, se encontraron ocho mujeres que tienen entre uno y quince años de formar parte de esta, por lo que fueron las personas seleccionadas para las entrevistas.

Tabla de Contenidos

Resumen	ii
Tabla de Contenidos	iii
Lista de Figuras	iii
Lista de Tablas	iii
Lista de Abreviaturas	iv
Capítulo I. Presentación	5
1. Introducción	5
2. Justificación	6
3. Antecedentes	7
4. Estado de la cuestión.....	10
4.1 <i>Lo religioso como fundamento de la existencia</i>	10
4.2 <i>La ambivalencia de las experiencias religiosas de las mujeres</i>	13
4.3 <i>Las interacciones comunitarias en la iglesia</i>	20
4.4 <i>El protestantismo como objeto de estudio en las Ciencias Sociales</i>	24
CAPÍTULO II. CONSTRUCCIÓN DEL OBJETO DE ESTUDIO SOCIOLOGICO	35
1. Problematización.....	35
2. Objetivos de la Investigación	37
CAPÍTULO III. REFERENTE TEÓRICO.....	38
1. Referente teórico	38
1.1 <i>Fenomenología social</i>	38

1.2 Sociología de la Religión	40
1.3 Feminismo de la igualdad.....	43
CAPÍTULO IV. ESTRATEGIA METODOLÓGICA.....	55
1. Diseño Metodológico	55
1.1.2 Naturaleza de la investigación	55
1.1.3. Tipo de investigación.....	55
2. Método	56
3. Delimitación.....	57
4. Personas informantes.....	58
5. Técnicas e instrumentos de recolección de datos	59
CAPÍTULO V. ANÁLISIS DE RESULTADOS	61
1. Interrelaciones dentro del grupo evangélico “Mujeres Virtuosas”	61
2. Significados Intersubjetivos en el Grupo “Mujeres Virtuosas”	79
3. La Subjetivización de los Significados Intersubjetivos del Grupo Mujeres Virtuosas.....	100
3.1 Rut y Noemí: La figura materna	100
3.2 Séfora: El ser-para-otros	102
3.3 Dorcas: la búsqueda de sentido	104
CAPÍTULO VI. CONSIDERACIONES FINALES.....	107
1. Conclusiones	107
2. Limitaciones.....	112
3. Recomendaciones	113

4. Referencias Bibliográficas	116
5. Anexos	131
Anexo 1. Guía de Grupo Focal	131
Anexo 2. Guía de Preguntas Entrevista en Profundidad	131
Anexo 3. Formulario de Consentimiento Informado	133
Anexo 4. Matriz Metodológica	137

Lista de Figuras

Figura 1. Relación entre referentes teóricos

Figura 2. Atributos de Dios

Lista de Tablas

Tabla 1. Caracterización de las participantes

Lista de Abreviaturas

Prolades: Programa Latinoamericano de Estudios Sociorreligiosos.

INEC: Instituto Nacional de Estadística y Censos.

CEB: Comunidades Eclesiales de Base.

CODIMUJ: Coordinación Diocesana de Mujeres.

Capítulo I. Presentación

1. Introducción

La presente investigación constituye un aporte al estudio del protestantismo, cuyas distintas expresiones han ganado relevancia en América Latina durante las últimas décadas. Específicamente, se suscribe la discusión acerca del hecho de que, históricamente, han sido las mujeres quienes presentan mayor anuencia hacia lo religioso, aun cuando las distintas religiones se han caracterizado por la reproducción de las jerarquías de género, en detrimento de estas (Universidad Bíblica Latinoamericana, 2009).

En concreto, se estudió el grupo evangélico “Mujeres Virtuosas”, de la Iglesia Efrata, en el cantón de Belén, de la ciudad de Heredia, Costa Rica, durante el año 2019. Con la investigación se pretendía diversificar los estudios acerca de la relación entre mujeres y protestantismo, al centrarse en las relaciones entre las integrantes de una agrupación evangélica, y los significados que ellas construyen intersubjetivamente, los cuales forman parte de su subjetividad.

Para este fin, la investigación se apoyó en la teoría feminista, principalmente la línea teórica vinculada con el feminismo de la igualdad, el cual brinda la posibilidad de comprender la cotidianidad y las relaciones entre las participantes de la agrupación evangélica, problematizándolas en un contexto patriarcal y androcéntrico, espacio dentro del cual, por medio de representaciones sociales, conceptos normativos, y simbolismos, se ha mantenido a las mujeres en una posición inferiorizada con respecto a los hombres.

Asimismo, la investigación se fundamentó en la teoría de la fenomenología social de Alfred Schütz. La misma se interesa por los significados que cada persona les otorga a las acciones; además de la intersubjetividad que surge como producto de una simultaneidad espacio-temporal.

Por su parte, la sociología de la religión de Peter Berger aporta al entendimiento de estos significados desde la cosmovisión religiosa que conforma al grupo.

Al estudiar las experiencias religiosas de las mujeres desde las relaciones entre ellas, se logra visibilizar ambivalencias: Pese a que no se puede negar que dentro de estos espacios se reproducen dinámicas patriarcales, la presente investigación analizó el hecho de que también se llevan a cabo relaciones solidarias, y que para las integrantes, el compartir con otras les ha dado herramientas, no solo para sobrellevar situaciones difíciles, sino también para tomar acciones que han evidenciado formas de empoderamiento, como por ejemplo, salir de relaciones sentimentales violentas.

2. Justificación

La coyuntura de las últimas cinco décadas se ha caracterizado por una mayor relevancia de expresiones religiosas distintas del catolicismo. En este contexto, en América Latina han surgido gran cantidad de investigaciones respecto al tema. Estas se dividen, principalmente, entre quienes entienden el fenómeno como un proceso de secularización (Mansilla, 2008); y quienes prefieren hablar de pluralización del mercado religioso (Bastian, 2006).

Por su parte, Machado y Mariz (2008) mencionan que, para entender la expansión de estos movimientos religiosos es imprescindible entender las estrategias para atraer a las mujeres a estos espacios; pues, como se ha señalado en algunas investigaciones, esto se debe a que no hay diferencia entre el rol que históricamente se les ha asignado a ellas, y las tareas de reproducción de la vida religiosa dentro de estas congregaciones.

Las experiencias religiosas de las mujeres han sido estudiadas a nivel académico principalmente para visibilizar la construcción y reproducción de los roles de género en las iglesias. Sin embargo, no se ha profundizado en el estudio de las relaciones que se gestan entre ellas dentro de las

congregaciones evangélicas, ni de su consecuente desarrollo de significados intersubjetivos y subjetivos.

Por consiguiente, se planteó analizar las relaciones entre las mujeres del grupo evangélico “Mujeres Virtuosas”, de la Iglesia Efrata en San Antonio de Belén, y los significados subjetivos e intersubjetivos que han construido juntas. Cabe mencionar que esta temática corresponde al interés personal producto de la convivencia cercana con personas evangélicas, la cual ha permitido observar el hecho de que los grupos eclesiales tienen una importancia crucial para estas personas, conformándose en una especie de comunidad que les brinda soporte para enfrentar su realidad.

Por lo tanto, se propuso como pregunta problema: ¿Cómo es la experiencia de construir subjetividades e intersubjetividades en espacios religiosos desde la perspectiva de las integrantes de mayor antigüedad del grupo evangélico Mujeres Virtuosas?

Antes de abordar la problemática planteada, se hace una revisión a la bibliografía relacionada con el tema; este ejercicio permite tener un panorama de cómo se ha trabajado, y así encontrar vacíos investigativos.

3. Antecedentes

Costa Rica se caracteriza por ser un Estado Confesional desde el año 1852, cuando se firma el Concordato entre el Gobierno y la Iglesia Católica Romana (Picado citado en Vargas, 2013). Este es un “(...) documento ratificado por la Santa Sede y un Estado, para regular las relaciones entre éste y la iglesia local radicada en su territorio” (Picado, 1993, p. 208). Picado menciona que por medio de este documento se consolida su hegemonía por encima de las demás religiones, al colocarla como un poder diplomático a nivel mundial, y al otorgarle ciertas ventajas como exenciones tributarias y privilegios educativos.

No obstante, desde 1848 se garantizó la tolerancia religiosa, debido a la necesidad de incentivar las inmigraciones de personas protestantes provenientes de Estados Unidos y Europa. A partir de ese período se empezaron a celebrar las primeras reuniones de esta religión en el país; pero no fue sino hasta 1865 cuando se construyó el primer templo (Nelson, 1983, p. 29).

Poco más de 100 años después se ha visto un crecimiento en la afiliación a expresiones de corte protestante, al tiempo que decrece la afiliación al catolicismo: desde la década de los 70, esta última pasó de un 90% a un 69% en América Latina (Pew Research Center, 2014, p. 4). Por lo tanto, no es casualidad que, con el afán de recuperar a la feligresía latinoamericana, la Iglesia haya realizado acciones como la asignación de un Papa de ascendencia latina, o la beatificación de figuras latinoamericanas, (Fernández, 29 de octubre de 2015).

En la actualidad, un estudio del Programa Latinoamericano de Estudios Sociorreligiosos (Prolades) establece que en el país hay

(...) unas 488 asociaciones de iglesias (denominaciones e iglesias independientes) y unas 310 agencias y ministerios de servicio a nivel nacional. Hay, por lo menos, unas 3.800 congregaciones locales (iglesias y misiones) evangélicas en Costa Rica. Se estima el tamaño de la población protestante de Costa Rica para septiembre de 2012 en un 23% de la población total del país, según una encuesta de la empresa CID-Gallup de Costa Rica (Programa Latinoamericano de Estudios Sociorreligiosos, 2015, p.17).

Además, se ha encontrado que gran parte de quienes ahora se encuentran en afiliación a las iglesias protestantes, en algún momento lo estuvieron al catolicismo (Rueda, 18 de julio de 2015). Incluso el protestantismo ha entrado en la arena política del país por medio de los partidos políticos evangélicos como Alianza Nacional Cristiana y Renovación Costarricense. Este último, alcanzó la primera diputación en Costa Rica y logró la colocación de uno de sus representantes en la

presidencia de la Asamblea Legislativa (Ramírez, 01 de mayo de 2017). Asimismo, el partido Restauración Nacional logró llevar a Fabricio Alvarado a la segunda ronda electoral del año 2018 (Oviedo, 4 febrero de 2018) y a obtener 14 diputaciones en dichas elecciones (Contexto, 6 de febrero de 2018).

En este contexto, han surgido investigaciones sobre las distintas expresiones religiosas que han ganado relevancia en América Latina. La perspectiva de género ha generado aportes que han permitido reconocer, entre otras cosas, que la religión reproduce jerarquías sexuales (Universidad Bíblica Latinoamericana, 2009); asimismo, que las mujeres, a diferencia de los hombres, muestran mayor aceptación y deseo de participación en la vida eclesiástica (Moreno, 2005); siendo esta la razón de que elijan expresiones protestantes -especialmente pentecostales-, en las cuales perciben que pueden participar activamente (Lagarriga, 1999). De igual manera, se ha estudiado la violencia de género que se reproduce a través de discursos religiosos, así como en la división sexual del trabajo a lo interno de las iglesias (Algranti, 2007).

Esto último es relevante pues evidencia que las mujeres realizan en la iglesia los mismos trabajos no remunerados que en sus casas, haciendo posible la reproducción social en ambos contextos. En Costa Rica, de acuerdo al Instituto Nacional de Estadística y Censos (INEC) (2017)

El trabajo no remunerado de apoyo a otros hogares y a la comunidad, el cual incluye el trabajo doméstico y de cuidado para otros hogares, así como el trabajo realizado de manera gratuita como apoyo a la comunidad a través de organizaciones o de manera individual, tiene una tasa de participación del 22,6 % en las mujeres y un 19 % en los hombres. Las mujeres dedican en tiempo social promedio poco más de 1 hora y en el caso de los hombres 55 minutos a la semana (00:55 horas) (p. 39).

Por otro lado, algunas investigaciones han encontrado que los grupos religiosos se comportan como una comunidad en la que las personas comparten y construyen sus identidades y cultura (Orellana, 2009; Santana, Kauffer & Zapata, 2006). Torres et al. (2005) visibilizan que las iglesias buscan convertirse en comunidades en correspondencia con la interpretación que hacen de las enseñanzas de Jesús de Nazaret: “(...) En esta búsqueda, la interpretación de las Escrituras aparece como un factor determinante que ha propiciado un entendimiento más pleno de la fe y de la vida comunitaria” (p. 2).

Las líneas investigativas esbozadas hasta el momento se amplían en el apartado de estado de la cuestión, en el cual se realiza un balance de los estudios sobre el tema de interés, ejercicio que permitió delimitar el tema de interés hasta obtener un problema a investigar.

4. Estado de la cuestión

Los resultados del proceso de investigación documental se organizan en diversos apartados que pretenden una lógica descendente, desde lo más general dicho acerca de lo religioso, hasta lo más específico que es el abordaje del protestantismo. En primera instancia se hablará sobre lo religioso como fenómeno social, sin entrar en una expresión específica. Posterior a esto se abarcan los estudios con perspectiva de género. Luego se aborda el tema de lo comunitario a lo interno de grupos religiosos. Las últimas dos líneas se adentran en el protestantismo, la primera como objeto de estudio en las ciencias sociales, la segunda visto desde un enfoque de género.

4.1 Lo religioso como fundamento de la existencia

Esta línea de investigación no se adentra en ninguna expresión religiosa en particular; la preocupación se centra en estudiar la función social que tiene lo religioso. Así, Camarena y Tunal (2009), proponen el estudio de la construcción de las identidades por medio de la religión; la cual, dicen, es una dimensión más de la cultura; pues determina, en gran medida, el comportamiento

social al darle una connotación moral a las acciones. No debe perderse de vista que la conclusión a la que llegaron tiene como base lo planteado por Durkheim. De acuerdo con estos autores, este postuló que la religión es en sí misma anti-funcional, a menos de que se la estudie en términos profanos. Para Durkheim:

(...) Una religión es un sistema solidario de creencias y de prácticas relativas a las cosas sagradas, es decir, separadas, interdictivas, creencias a todos aquellos que unen en una misma comunidad moral, llamada Iglesia, a todos aquellos que adhieren a ellas (Durkheim, 1982, pp. 90, 91).

Para este autor, la religión es siempre un hecho colectivo, el cual les ofrece a las personas una expresión y explicación de la realidad. De modo que, las religiones “(...) han tenido como tarea esencial el mantener, de una manera positiva, el curso normal de la vida” (Durkheim, 1982, p. 64). Ante esto Parker agrega que el sentimiento colectivo no debería de concebirse como una presión moral, o como sentidos que se objetivan por medio de símbolos, representaciones y rituales; sino también como sensibilidad corpórea, vinculada a afectos y emociones:

Los sujetos sociales no sólo buscan significado porque intencional, racional y funcionalmente lo necesitan y requieren, lo hacen porque están invadidos de temores, angustias, e incertidumbres, y el proceso de modernización contemporáneo, con su secuela de desequilibrio e iniquidad en América Latina, tiende a incrementar esos espacios proclives a que el sujeto social -en su creatividad colectiva- regenere los sentimientos religiosos por medio de grupos y ritos religiosos expresivos (Parker, 1994, p. 254).

Por medio de esto, las religiones transmiten creencias, actitudes y prácticas que conforman su cosmovisión. Holland (2015) rescata la categoría propuesta por Wallace de “mazeway” o laberinto; esto es, la imagen mental que cada persona hace sobre sí misma, la cultura, la naturaleza

y su corporeidad; esta imagen adquiere una explicación a la luz de la cosmovisión propuesta por la religión. Para Holland, cuando hay un cambio a otra religión se experimenta un “mazeway resynthesis”, o una reinterpretación del laberinto.

Por su parte, para Acosta (2010) la función de la religión es que ésta construye la ciudadanía y la identidad nacional por medio de la socialización, lo que, a la vez, coadyuva en la construcción de la nación junto con lo cultural y lo político. Por medio de la religión, se forma una identidad que es reafirmada a través de los mitos, ritos y todo lo relacionado con el hecho religioso; y todo esto es interiorizado por las personas. Sin embargo, en un contexto de pluralismo religioso cabe cuestionarse si se mantiene en pie la afirmación de Acosta.

Relacionado con esto último, Fuentes (2015) menciona que:

(...) aún si se estudian temas tan diversos como el movimiento neopentecostal, los brotes de creencias no cristianas, o el aumento de quienes no profesan ninguna religión, cualquier transformación en las creencias y prácticas religiosas que se analicen en la actualidad en América Latina, no puede obviar la herencia colonial que persiste en la memoria cultural (...) (pp. 51, 52).

Es decir, a pesar de que hay un cambio en el escenario religioso del continente, la herencia de la moral cristiana sigue estando presente en la mayor parte de la población.

En ese sentido, Acosta (2010) postula que, en el seno de las religiones se da una cohesión, la cual se logra porque, además de aportar una base simbólica, ritual y mítica, quienes las integran, comparten una identidad, también una cotidianidad en la que el sufrimiento es interpretado por las personas religiosas como una realidad natural, como un estado necesario para alcanzar en algún momento una recompensa: “la salvación”. De esta forma, la religión ordena, y da sentido a la

realidad. A lo interno de los grupos se dan prácticas sociales que logran cohesionar al individuo en el grupo y que condicionan su pertenencia.

Lo anterior tiene relación con lo que Pierre Bourdieu denominó “habitus”; esto es un “(...) principio generador de todos los pensamientos, percepciones y acciones, según las normas de una representación religiosa del mundo natural y sobrenatural, o sea, objetivamente ajustados a los principios de una visión política del mundo social (...)” (Bourdieu, 2006, p. 62). De esto se desprende la función ideológica de la religión, desde la cual se logra mantener un orden político cuyo sostén es una base simbólica.

Esta idea sobre el mantenimiento de un orden por medio de la religión, introduce la primera línea de investigación detectada en los estudios sobre género y religión, de los cuales se hablará en el siguiente apartado.

4.2 La ambivalencia de las experiencias religiosas de las mujeres

La ambivalencia de las experiencias religiosas de las mujeres está dada por dos cuestiones principales: por un lado, la religión se comporta como una fuente importante de significación, útil para sobrellevar situaciones difíciles. Pero, por otro lado, aporta una base simbólica en la cual se asientan las jerarquías de género que justifican la opresión de las mujeres. A raíz de la investigación documental acerca de la experiencia religiosa de estas últimas, se encontraron dos posturas centrales: a) Una corriente que le otorga a las religiones la capacidad de transformar las dinámicas sociales -incluso de género- establecidas, y como medio emancipador –o pseudo-emancipador- de las mujeres. b) Otra corriente que visibiliza las religiones como medio para la producción y reproducción de una identidad de género hegemónica consecuente con el patriarcado.

De esta forma, en la presente investigación se visibilizan las experiencias de las mujeres como parte de agrupaciones religiosas, evidenciado tanto la opresión a la que pueden estar sometidas en estos espacios, como las necesidades que son satisfechas en ellos.

A partir de la revisión bibliográfica, se han incorporado estudios acerca de distintas religiones para visibilizar cómo se ha abordado el tema en contextos religiosos diferentes, y de igual manera, intentar encontrar si existen o no diferencias en el rol de las mujeres según la religión que sigan.

a) Emancipación de las mujeres. Cambios en las dinámicas sociales y de género a través de la religión

Las investigaciones que se han incorporado en este apartado, relacionan los cambios en la dinámica familiar y de identidad de género con la pertenencia a grupos religiosos. Para Robledo y Cruz (2004), la religión católica y la protestante tienen repercusiones que empoderan a las mujeres, principalmente al sentir el apoyo de sus compañeras.

Relacionado con esta cuestión, Moreno (2005), identifica una contradicción en el discurso católico sobre las mujeres: pese a que éste último presenta contenido misógino, las muestra como defensoras de la religión, la familia y la sociedad; esto con el objetivo principal de asegurarse su asociación, lo cual puede ser que, como un efecto colateral, ha significado para muchas su inserción en el ámbito público por medio del activismo católico. Esto fue incentivado, paradójicamente, dice la autora, por la misma segregación impuesta por dicha institución, situación que pudo haber sido distinta si los espacios hubieran sido mixtos, restando preponderancia al papel de las mujeres.

Sobre esta contradicción entre los discursos religiosos sobre las mujeres y su emancipación producto de la inserción a dichos grupos, tanto Moreno como Robledo y Cruz concuerdan en que es el grupo religioso en sí, las relaciones e interacciones que se dan a lo interno lo que promueve

la autonomía y el activismo por parte de estas en el ámbito de lo público. Sin embargo, pareciera haber diferencias según la expresión religiosa que se estudie.

En el caso del catolicismo, Lagarriga (1999) afirma que las mujeres han tenido históricamente un papel poco preponderante a nivel institucional, razón por la cual se han desplazado a otras religiones en las cuales se les permite una participación más activa. Con la llegada de otros credos religiosos como el pentecostalismo ellas encuentran estos espacios. La inserción a estos grupos fue considerada por las mujeres como una forma de llenar un vacío, superando sentimientos de temor e inseguridad.

Sin embargo, según Orellana (2009), no se puede decir que en el pentecostalismo las mujeres puedan salir del ámbito privado de sus hogares para participar en la vida pública, pues la iglesia se convierte en una extensión del hogar, donde ellas realizan las mismas tareas de reproducción. Desde la psicología comunitaria, esta autora percibe la iglesia pentecostal como una comunidad, en la que las mujeres pueden participar organizando las reuniones, y donde comparten experiencias personales, reciben apoyo de las demás personas, y a la vez se convierte en un espacio de intercambio que les da un sentido a sus vidas. Sin embargo, las decisiones políticas e institucionales son terreno de los hombres -principalmente del pastor. Esa división está sustentada en el discurso que se imparte en la iglesia.

Para la autora, esto refleja un pseudo-empoderamiento: ellas sienten que se empoderan a través del servicio a la iglesia, cuando la realidad es que reproducen los roles de género en ese espacio, y mantienen la figura del hombre como referente. Esta autora habla de la congregación en general, y cuando habla del grupo de mujeres es para analizar la identidad de género que se construye y mantiene en su seno; así, destaca la función de las mujeres pentecostales como las reproductoras

de la vida eclesial; las que realizan tareas que permiten su mantenimiento, sin tener injerencia política (Orellana, 2009).

Por lo tanto, no hay un consenso sobre la posibilidad o no del empoderamiento por medio de la pertenencia al pentecostalismo. No obstante, más allá de esta cuestión, como se mencionó anteriormente, las experiencias religiosas son distintas para hombres y para mujeres. Lo anterior tiene relación con la siguiente línea de investigación, la cual se centra en el mensaje transmitido por las agrupaciones religiosas, y que forma parte de la identidad construida por las personas, y su consecuente accionar.

b) Producción y reproducción de una identidad de género hegemónica en contextos religiosos

De acuerdo con Fuentes (2015), son las mujeres quienes constituyen el sostén de las instituciones religiosas a nivel material y simbólico, y, en consecuencia, están “(...) menos dispuestas incluso aquellas que admiten no tener ninguna afiliación religiosa, a desembarazarse de la sujeción de género impuesta por los dogmas religiosos” (p. 56).

En esta línea, Juárez (2000) realiza el análisis en la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días y la Iglesia Bethel (grupo bautista). La autora habla de las similitudes entre los discursos de esas religiones, en cuanto al tema de los roles de los hombres como “cabezas de hogar”, los proveedores; y el de las mujeres como madres, esposas y encargadas de administrar el hogar con los ingresos económicos aportados por sus parejas. En estos grupos religiosos los roles de género patriarcales son legitimados por la misma estructura eclesial.

Algo similar ocurre en la Iglesia Católica. Acerca de este tema, Vélez dice que:

En el Nuevo Testamento encontramos testimonios de la presencia y participación de las mujeres en la misión de Jesús. Ellas aparecen como discípulas que acompañan a Jesús desde Galilea hasta el calvario (Lc. 8, 1-3), se mantienen firmes al pie de la cruz (Jn. 19,25)

y son reconocidas como las primeras testigos de su resurrección (Jn. 20, 1-18). Es una participación totalmente nueva, si consideramos la cultura patriarcal imperante en ese tiempo (Vélez, 2002, p 532).

Para la autora, el orden patriarcal se reproduce en las iglesias por una lectura descontextualizada de la Biblia. Así, el pontífice León XIII, basándose en Efesios 5, 21-33 dice que en el matrimonio el hombre es el jefe de familia y “cabeza de la mujer”, mientras que ella es “(...) carne de la carne y hueso de los huesos de aquél (...)” (León XIII citado en Vélez, 2002, p. 533), motivo por el cual debe obedecer a su esposo.

Por su parte, Ascencio (2012) menciona que la patriarcalización de la Iglesia inició con la muerte de Jesús de Nazaret, y parte de este proceso ha sido no incluir en la Biblia los llamados “libros apócrifos”. Dentro de estos, en el Evangelio de María se expone una discusión en la cual Pedro deslegitima el liderazgo de María Magdalena. Se debe destacar que uno de los fundamentos para que solo los hombres puedan ejercer el sacerdocio, es precisamente mostrar a Pedro como “(...) piedra angular de la iglesia (...)” (p. 11). Dentro de este evangelio se encuentra el siguiente fragmento:

(...) ¿Es posible que el enseñador haya conversado de ese modo con una mujer, acerca de secretos que nosotros ignoramos? ¿Habremos de cambiar nuestras costumbres y escuchar todos a esa mujer? ¿De veras la ha escogido y preferido a nosotros? María entonces, se echó a llorar. Dijo a Pedro: Pedro, hermano mío, ¿qué tienes en la cabeza? ¿Crees que yo sola me lo he imaginado, me he inventado esa visión, o que estoy mintiendo acerca de nuestro Enseñador? Leví tomó la palabra: Pedro, tú siempre has sido un impulsivo; veo ahora que te ensañas contra la mujer, como lo hacen nuestros adversarios. Sin embargo, si el Enseñador la ha hecho digna, ¿Quién eres tú para rechazarla? (...) Arrepintámonos, pues,

Y seamos el Hombre en su totalidad; dejémosla arraigar en nosotros y crecer como lo pidió. Salgamos a anunciar el Evangelio sin tratar de establecer otras reglas y leyes (...) (Velasco, 2002, p. 114).

Con relación a esto, Velasco (2002) expone que, pese a que dentro del canon -libros legitimados por la tradición eclesial cristiana-, se encuentran algunos elementos que demuestran que las mujeres, en especial María Magdalena, tuvieron un papel importante dentro de la comunidad que seguía a Jesús de Nazareth; y que inclusive, se puede hablar de un verdadero liderazgo de su parte. La tradición cristiana se encargó de minimizar este hecho, poniendo énfasis en que se trataba de una prostituta a la que Jesús rescata.

Fundamentada en este supuesto liderazgo llevado solamente a cabo de los hombres discípulos de Jesús, la Iglesia ha otorgado a cada sexo sus funciones propias: mientras que las decisiones eclesiales son propias de los hombres, las tareas de reproducción son de las mujeres. Actualmente, sigue sin permitirse la participación de mujeres en el servicio religioso como sacerdotisas² (Vélez, 2002). De esta forma, las religiones se convierten en un instrumento más de reproducción del patriarcado.

Y esta situación de desventaja de las mujeres es una constante en las distintas expresiones religiosas. Sobre esto, Algranti (2007) analiza el discurso de una iglesia evangélica pentecostal, el cual reproduce el patriarcado a través de la violencia simbólica, haciendo referencia a lo que en algún momento planteó Bourdieu. De manera que, la figura de Dios es transmitida al esposo

² Luego de que las Iglesias cristianas nacidas de la Reforma aceptaran la ordenación sacerdotal de las mujeres, inicia un debate entre el Papa Pablo VI y el arzobispo de la Iglesia Anglicana, Donald Coogan. La Iglesia Católica alegó no tener la autoridad para aceptar el sacerdocio de las mujeres, ya que Cristo eligió entre sus apóstoles solamente a hombres, por lo que se apela a que forma parte del plan de Dios sobre la Iglesia. Posteriormente se amplía la discusión en la Declaración *Inter Insigniores*, en la cual, además del argumento anterior, se expone que, aun cuando las mujeres tuvieron un importante papel en la Resurrección, nunca se les dio el rango de apóstoles. La última razón brindada es la de la “tradición” (Domínguez, 1993).

(...) En esta igualación fundante se anuncia el juego de equivalencias de la cosmología pentecostal que relaciona al hombre con la divinidad (...) De esta forma, el origen primario de las dificultades matrimoniales puede ser entendido como el desajuste en el plano espiritual, la desconexión con el Señor que abre las grietas para la presencia del enemigo (Algranti, 2007, p. 171).

Si el esposo es visto como una divinidad, ella le debe respeto y devoción. Esto a la vez relega a la mujer el lugar de la iglesia, de la comunidad religiosa; se visibiliza una división sexual de las tareas eclesiales donde ellas tienen menos poder que los hombres. A estas se les da espacios para el adoctrinamiento de otras mujeres -maternidad espiritual³-; se les dice que deben llegar a ser líderes. Sin embargo, en la práctica no pueden acceder al mismo nivel que los hombres en la jerarquía de poder de la iglesia (Algranti, 2007).

A esta jerarquización entre hombres y mujeres en la iglesia, se suma otro aspecto que ha sido identificado como fuente de despolitización y desempoderamiento: Para Larracoechea (2012), la religión transmite un sentido trascendental -la búsqueda de la salvación-, lo cual provoca en las mujeres un desinterés por su realidad. Lo que sucede es que les proporciona consuelo de sus vivencias cotidianas, en estos espacios se apoyan mutuamente, y encuentran un sentimiento de pertenencia. Estas cuestiones fundamentan la creación de vínculos comunitarios en las agrupaciones religiosas –como se verá en la siguiente línea de investigación- debido a que se constituyen significados que son compartidos por sus integrantes, los cuales incentivan su cohesión.

³ Con este concepto, el autor habla de la homologación entre el rol maternal que se espera de las mujeres en el ámbito doméstico y en el templo, especialmente por medio de la labor de discipulado. Algranti analiza el discurso de la pastora de la iglesia, quien mencionó que: “(...) Ellas [las demás mujeres] debían verme como una niña observa a su madre y aprende cómo se conduce una mujer en la vida (...) Estas mujeres fueron las madres espirituales que por años entrené, y que estuvieron listas y fértiles para embarazarse de las nuevas almas que aceptaban al Señor y criarlas para transformarlas en líderes” (Algranti, 2007, p. 174).

4.3 Las interacciones comunitarias en la iglesia

En los párrafos anteriores se ha mencionado en distintas ocasiones el concepto “comunidad” sin profundizar en él. Por esta razón, en este apartado se hace referencia a las investigaciones en las cuales este concepto ha guiado el estudio. Se habla de iglesias de distintas expresiones religiosas, pues lo que interesa aquí es entender cómo se ha fundamentado el concepto de “comunidad” en los espacios religiosos.

La idea de comunidad en la iglesia no es propia del ámbito científico. Orozco y Orozco (2015) hacen un aporte al respecto. Su investigación es específicamente sobre las Comunidades Eclesiales de Base (CEB) en América Latina, surgidas como producto de la lectura de la Biblia a la luz de la teología de la liberación, y, en consecuencia, como forma de lucha contra las condiciones políticas y sociales que provocan opresión y empobrecimiento. Lo central de este estudio es rescatar que ciertos grupos religiosos parten del deseo de volver a los orígenes de las comunidades cristianas legadas por Jesús a sus apóstoles. Quienes pertenecen a estas agrupaciones, consideran que la comunidad religiosa está guiada por el Espíritu Santo⁴ como proyecto para construir el Reino de Dios en la Tierra⁵.

Asimismo, estos autores identificaron que estos grupos, además de reconstruir el tejido social a nivel local, incentivan la participación social y política de sus miembros; así como “(...) la celebración fraterna de la fe y la vida, con el propósito de trabajar juntos para hacer presente y

⁴ En la concepción trinitaria de la divinidad, ésta se divide en tres Personas: el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Este último refiere a la forma dinámica de ese Ser trascendente, por medio de la cual la Humanidad entra en contacto con Dios, y es objeto del amor divino. Ejemplo de este dinamismo, y de esta conexión es el don de hablar en lenguas (glosolalia), como resultado de “recibir” o “ser tocado o tocada” por el Espíritu Santo (Fernández, 1998).

⁵ Se entiende por Reino de Dios, una profecía de salvación por medio de la intervención divina. Aun cuando es una promesa para el futuro, históricamente el cristianismo plantea que Dios ha manifestado su soberanía y reinado, por ejemplo, al revivir personas muertas, sanar enfermedades, proveer comida a quienes experimentan hambre... “La esperanza religiosa se expresa en términos de reino de Dios en momentos de especial sufrimiento y desgracia colectiva. Es la afirmación de Dios como promesa y utopía comunitaria de liberación y justicia (...)” (Aguirre, 1992, p. 72, 73). Sin embargo, implica también, un compromiso ético de actuar según las enseñanzas de Dios, y amar al prójimo.

construir el Reino de Dios, influyendo en la transformación de las realidades sociales y políticas del contexto en que viven” (Orozco & Orozco, 2015, p. 24).

Por su parte, Vélez (2009) amplía el aspecto teológico de las relaciones comunitarias en las iglesias. Ella expone como fundamento de la experiencia eclesial los versículos de Mateo 18, 20 que dicen, “Donde están dos o tres reunidos en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos” (Mt 18:20, Reina Valera 1960). La autora menciona que

La Iglesia –entendida como la comunidad de hermanos y hermanas reunidos en nombre de Jesucristo– constituye esa mediación necesaria para el encuentro con el Dios vivo, con el Señor de la historia, con el origen y fin de todo lo creado, con el sentido único y definitivo de nuestra vida (...) (Vélez, 2009, pp. 130, 131).

Si los anteriores son los fundamentos teológicos de lo comunitario en la iglesia, ¿cuáles son los fundamentos sociológicos? Por lo pronto no se tiene respuesta a ello, a lo sumo se puede afirmar que las acciones que realizan algunos grupos religiosos están en concordancia con el contexto sociopolítico y cultural en que se desarrollan; ejemplo de esto son las Comunidades Eclesiales de Base (CEB) a las que hacen referencia Orozco y Orozco (2015), como espacios en los que se cambian dinámicas sociales y políticas, por medio de acciones alejadas de algún tipo de estructura, estatal o municipal, e inclusive, de iglesias o autoridades eclesiales. Así, los autores comentan que estas CEB se han organizado para proveer servicios públicos, creación de panaderías, tortillerías, cooperativas de ahorro, entre otras. Pero lo más importante ha sido “(...) la construcción de sujetos políticos, lo que constituye quizá una diferencia sustancial con las instituciones formales y funcionales” (p. 33).

Con Vélez (2002) se hizo referencia al orden patriarcal en la iglesia como causa y efecto, simultáneamente, del patriarcado fuera de esta. Mientras que, Polanco (2003) dice que en la iglesia

las personas intentan entenderse entre sí; y que para que se dé esta comunicación se necesita de un consenso mínimo en cuanto a “(...) objetivos comunes, expectativas compartidas, y el supuesto fundamental de que se desea y se es capaz de comunicarse. En ese sentido todo acto comunicativo supone una comunidad de comunicación “ideal” como condición de posibilidad trascendental para tal comunicación (...)” (pp. 332, 333).

El autor no profundiza en las interacciones que permiten esa comunicación, pues sus explicaciones las da en términos teológicos al otorgar la posibilidad de comunicación a la idea divina del “Reino de Dios”. Aunque este autor da pistas sobre cómo se da a nivel sociológico lo comunitario en la iglesia, no profundiza en ello. Cabe destacar, además, que el autor no hace un estudio de ninguna comunidad religiosa en particular.

Por otro lado, regresando a la línea de grupos religiosos que, como las Comunidades Eclesiales de Base (CEB), se han caracterizado por las lógicas comunitarias a las que aspiran, a la vez que pretenden una transformación de las situaciones de opresión, la Coordinación Diocesana de Mujeres (CODIMUJ) en Chiapas, es, para Santana, Kauffer & Zapata (2006), una comunidad de cultura –concepto que retoman de Habermas-, “(...) en la cual las y los sujetos encuentran su identidad; son imágenes del mundo que permiten a las integrantes configurar racionalmente sus vidas” (p. 70).

Por su parte, las lógicas comunitarias del pentecostalismo, según Mansilla, Muñoz y Orellana, (2014), han mediado en la situación de aceptación de esta expresión religiosa en contextos como el de las comunidades Mapuches en Chile: el auge de esta religión se dio en un contexto de migración hacia las zonas urbanas, donde ya se habían empezado a asentar las primeras iglesias pentecostales. En medio de desprecios recibidos en las fábricas, el pentecostalismo les dio el afecto y la comprensión que buscaban.

Además de las relaciones e interacciones entre los miembros, la comunidad pentecostal tiene un fundamento mítico que homologa el pasado de sus miembros por medio de la reinterpretación de este a través del mito. Se resignifican las situaciones difíciles de las personas, dándoles esperanza y consuelo. Es por esta razón que se considera al pentecostalismo como “comunidad terapéutica”, “comunidad de empleo”, “comunidad de esperanza” y “comunidad de sentido” (Mansilla, Muñoz & Orellana, 2014).

En relación con esos conceptos, Taha et al. (2011) estudian cómo la religiosidad y espiritualidad, -como fue señalado por Durkheim- son un mecanismo protector de las mujeres con tendencias suicidas. Usualmente las pacientes con depresión tienen sentimientos de vacío, inferioridad y de pérdida de confianza en sí mismas; situaciones que son reemplazadas en los grupos religiosos donde se les proporciona acogida, y donde, además, construyen un nuevo sentido de vida.

Entonces, lo comunitario está presente en iglesias en distintas religiones, lo cual sugiere que no solo se trata de una doctrina que apele por cierto tipo de congregación, sino que también hay un componente sociológico. Cuando se ha abordado académica y científicamente la iglesia como comunidad, se ha hecho para visibilizar los cambios que ésta produce en la visión del mundo que las personas tenían antes de integrarse a los grupos religiosos. Sin embargo, no se evidencia cómo o por qué sucede esto en grupos específicos de mujeres. Es decir, aquellos aspectos que el grupo religioso como comunidad, transmite a sus integrantes para lograr no solo su permanencia, sino también un sentimiento positivo de cambio.

Dicho lo anterior, surge la pregunta de cuáles son esos significados desarrollados en los grupos religiosos de mujeres a partir de las interacciones entre ellas. Estas cuestiones se dejan de lado por el momento para luego relacionarlas o contrastarlas con lo dicho en investigaciones específicamente acerca del protestantismo.

4.4 El protestantismo como objeto de estudio en las Ciencias Sociales

Antes de entrar de lleno a los estudios acerca de esta religión, se deben dejar claros conceptos relativos al protestantismo, pues, como se verá, han surgido subdivisiones, con ciertas diferencias en sus doctrinas.

El protestantismo surge tras una protesta en 1529, por parte de un grupo de príncipes alemanes, basada en las ideas propuestas por Martín Lutero en sus “Noventa y cinco tesis”: “(...) una serie de cuestionamientos dirigidos fundamentalmente a la manera en que la Iglesia Católica administraba la salvación (...)” (García, 2012, p. 173)⁶. El término “protestante” pasó a ser el calificativo para denominar las tres doctrinas cristianas no católicas: la luterana, la calvinista y la anglicana; estas han sido denominadas protestantismos históricos. No se hará hincapié en las dos últimas, debido a que el interés de la presente investigación está puesto en una comunidad religiosa evangélica que en algún momento se auto identificaba como pentecostal, siendo esta doctrina descendiente del luteranismo.

Así, aunque el protestantismo se subdivide en distintas expresiones con distintas doctrinas, guardan similitud en lo esencial. De acuerdo con García, lo que comparten estas doctrinas es

(...) que no hay jerarquía entre los creyentes, de manera que nadie, excepto Cristo, puede mediar entre Dios y los hombres; que cualquier creyente puede llevar a cabo oficios religiosos (sacerdocio universal); que el celibato no es condición de santidad; que la comunión tiene un significado simbólico de integración de la comunidad en Cristo, pero que en ella no se realiza una transustanciación; que la gracia (el don divino de la salvación dado a los pecadores) no se consigue por las buenas obras, únicamente por la fe; que la

⁶ En lo esencial, Lutero se manifestó en contra de la venta de indulgencias por parte de La Iglesia, con las cuales otorgaba el perdón y la salvación a cambio de dinero. Además de esto, este pensador confrontó al papado por su opulencia, la cual, expuso, contrastaba con la austeridad de Cristo (Lazcano, 2018).

palabra de Dios se revela directamente a los creyentes en la escritura, a la que se le debe reconocer una suprema autoridad; y que ni clérigos, ni santos pueden ser objetos de una glorificación que solo corresponde a Dios (García, 2012, p. 173).

Así, en Europa, y en algunas colonias norteamericanas surgió, en el siglo XVIII, un movimiento llamado evangelicalismo. No se debe confundir este con el término “evangélico”, con el que comúnmente se denomina a las iglesias de corte protestante. Este movimiento incentivaba lo que llamaban los “Grandes despertares”. Del primero de estos, entre 1720 y 1750, surge en Alemania y Escandinavia el Pietismo; mientras que en Inglaterra surgió la Iglesia Metodista. (García, 2012). Posteriormente, a lo interno de la Iglesia Metodista se dio una separación doctrinal, la cual conllevó en el surgimiento del pentecostalismo. El metodismo restaba importancia a los rituales litúrgicos, poniendo el acento en la experiencia individual de la conversión, la cual hace a la persona merecedora del perdón de Cristo. “(...) Tras la conversión habría una “segunda obra de gracia”, por la cual el creyente se acerca el estado de purificación en el que se limpia de su inclinación a cometer pecado” (García, 2012, p. 175).

Dentro de la nueva doctrina del pentecostalismo, surgió la creencia en un “tercer momento de gracia”. Este consistía en la adquisición de una serie de dones por medio del “bautismo de fuego”, como el habla en lenguas, danzas, “risa santa” y espasmos. El autor dice que esto agrega a la liturgia elementos emotivos, con los que no contaban las doctrinas tradicionales luterana, calvinista y anglicana. Todo esto tiene como base el libro de Hechos 2:2-4, en este se dice que en el día de Pentecostés:

De repente vino del cielo un estruendo como de un viento recio que soplaba, el cual llenó toda la casa donde estaban sentados; y se les aparecieron lenguas repartidas, como de fuego

[...] Y fueron todos llenos del Espíritu Santo, y comenzaron a hablar en otras lenguas, según el Espíritu les daba que hablasen (...) (He 2:2-4 citado en García, 2012, p. 175).

No obstante, como ha sido señalado por Rodríguez (2005), es importante destacar la manera en que el pentecostalismo ha sido adaptado por las personas como respuesta a sus necesidades en sus vivencias cotidianas. Así, existen diferencias entre el pentecostalismo latinoamericano y el anglosajón:

Los movimientos religiosos que se generan en el continente tan sólo servirán para dejar al descubierto los anhelos de libertad de las masas populares (...) se van a originar formas de reflexión producidas en medio de tensiones y contradicciones sociales (...) de manera original trataron de conjuntar las promesas de salvación eterna propuestas por el cristianismo con el sufrimiento de los oprimidos sociales (p. 230).

Para este autor, el pentecostalismo latinoamericano retoma aspectos doctrinales de los modelos europeos, pero se ha hibridizado tomando, también, aspectos del modelo estadounidense, adaptándolos al contexto propio de América Latina. Es precisamente por esta flexibilidad y adaptación que, de acuerdo con el autor, resulta innecesario tratar de develar las bases teológicas del pentecostalismo, y que esto resultaría en generalizaciones ineficaces (Rodríguez, 2005).

Surge en este contexto la categoría de “neopentecostalismo” para referirse al nuevo híbrido que, de acuerdo con Mansilla (2008), es producto de la secularización del pentecostalismo. Este

(...) hace uso de estos recursos simbólicos heredados del pentecostalismo clásico, pero mientras siguen a la espera del Mesías, aprovechan de vivir y disfrutar en la tierra los recursos provistos por Dios y los adquiridos por el individuo. La vida del trabajo, estudio, familia y la vida de la iglesia no se conciben como esencialmente distintas, en cualquier lado hay que disfrutar y movilizarse socialmente. Dios no es sólo un reparador de portillos,

sino alguien que provee de talentos para alcanzar y disfrutar de bienes materiales (...)
(Mansilla, 2008, p. 2).

Para este autor se está ante el fenómeno de “religiosidad a la carta”, esto es, que cada persona adapta sus creencias a su estilo de vida, y no al contrario. Dando como resultado la individualización de la experiencia religiosa. En consecuencia, el discurso religioso se ha modificado, centrándose ahora en cuestiones más vivenciales como la familia, problemas emocionales, económicos o familiares, y movilidad social; dejando de lado los discursos tradicionales acerca del infierno o de Satanás. Se destaca en este tipo de congregaciones neopentecostales el discurso de la prosperidad⁷. Asimismo, se da una pluralización de la oferta de congregaciones de la misma expresión religiosa. De esta forma, surge una competencia por atraer a la mayor cantidad de feligresía, siendo los sectores medios el público meta (Mansilla, 2008).

Por otra parte, Bonino (1995) señala que incluso dentro del pentecostalismo hay divergencias, es esta la razón por la cual en la presente investigación se utiliza el término genérico “evangélico” o “evangélica”, el cual es utilizado por las integrantes de la agrupación religiosa en estudio para referirse a sí mismas y a su iglesia. Es decir, que aun cuando esta agrupación se encuentra en una Iglesia de ascendencia pentecostal, ya no se autodenominan como tal. Como se verá, esta expresión religiosa también ha sufrido ciertas adaptaciones; razón por lo cual se considera que el término genérico “evangélico”, engloba toda la diversidad de doctrinas.

Esta dificultad para clasificar las iglesias tiene repercusiones en los análisis que se hacen al respecto. Ante esto, Jaimes (2012) dice que, al preguntarles a las personas integrantes de una

⁷ La teología de la prosperidad surge en las iglesias del hemisferio Norte, sin embargo, ha recibido gran aceptación dentro de las congregaciones evangélicas pentecostales latinoamericanas. Esta forma de entender la relación con la divinidad contradice el discurso del cristianismo surgido por medio del movimiento histórico de Jesús, quien se dirigía principalmente a las personas más pobres. Para quienes predicán sobre la prosperidad, hay una relación entre la comunión con Dios y la prosperidad material: “(...) de una parte sostiene que la bendición divina incluye bienestar material, de otra sostiene que se practica la vida de comunión y acercamiento a Dios donando y esperando que lo oblado sea retribuido con creces” (Semán, 2001, p. 145).

iglesia evangélica por sus creencias religiosas, la mayoría se identificaba como “cristiano” o “cristiano evangélico”, incluso, algunas personas mencionaron que no tienen religión; así, ninguna persona se definió como pentecostal o neopentecostal. En virtud de lo anterior, el autor dice que

El primer problema de usar el término “neopentecostalismo” se refiere a las diferencias que existen entre los pentecostales y el movimiento que supuestamente se deriva de ellos (...) Sin embargo, puede decirse que entre estos movimientos existen diferencias —las cuales indicarían rupturas importantes— que pueden dividirse principalmente en tres grupos: doctrinales y litúrgicas, de organización y de gobierno e historia (Jaimes, 2012, p. 659).

Asimismo, este autor piensa igual que Rodríguez (2005), al decir que no se debería intentar encasillar a las congregaciones en una expresión religiosa determinada develando sus bases teológicas, pues para Jaimes (2012) esto cambia de congregación en congregación.

Aunado a lo anterior, Perdomo (2003) menciona que, evangélicas

(...) son aquellas personas que han confesado públicamente un compromiso con Jesucristo como Señor y Salvador y con la Biblia como la Palabra autoritativa de Dios. Dicho compromiso incluye (...) adoptar como propias ciertas doctrinas básicas tales como la justificación por la fe sola, el imperativo de compartir su fe con los que aún no la tienen, cambios visibles en la conducta de la persona y cierto sentido de pertenencia a una comunidad local de creyentes (p. 98).

Una vez aclarado lo anterior, los resultados de la investigación documental acerca del protestantismo se dividirán en dos: a) los estudios acerca de las doctrinas protestantes y su impacto en el orden social, y b) los estudios de género en el protestantismo.

a) Protestantismo y sociedad

Desde la sociología, Max Weber (2004) toma la tarea de comprender el hecho de que, en la Alemania de su época, las estadísticas muestran que hay, en comparación con otras expresiones religiosas, mayor posesión de capital en los sectores protestantes. No trata de dar una explicación causal, no es que a partir de la Reforma iniciada por Calvino haya iniciado el capitalismo, pues ya antes de eso había empresas capitalistas; pero:

(...) el hombre tiene una *obligación* respecto a la riqueza que le ha sido confiada, a la que está supeditado como fiel administrador o como «máquina de ganar»: (...) cuanto mayor sea la riqueza, más fuerte será el sentido de la responsabilidad de tener que conservarla incólume para la gloria de Dios y de aumentarla con un trabajo sin descanso. La génesis de este estilo de vida tiene algunas raíces en la Edad Media, como tantos elementos del espíritu capitalista (...) pero sólo encontró una base ética coherente en la ética del protestantismo ascético (...) (Weber, 2004, pp. 221, 222).

Pero lo anterior no se limita al contexto en el que Weber escribía. Por ejemplo, Garma (1992), en su estudio sobre el protestantismo en zonas rurales y urbanas en México, dice que se ha encontrado que, producto de la ética de trabajo y la importancia otorgada al ahorro y la disciplina, aunado al cambio de patrones como vicios, se ha relacionado el protestantismo con la movilidad social. En el caso de las zonas urbanas, el comportamiento que se muestra, al menos en el contexto mexicano, es que el protestantismo ha encontrado la mayoría de sus seguidores y seguidoras en los estratos medios.

Su adopción en América Latina, de acuerdo con Jean Pierre Bastian (2006) se da

(...) en el marco del conflicto constitutivo de la modernidad latinoamericana (...). Lejos de ser solo o principalmente la consecuencia de una iniciativa de expansión misionera

norteamericana, podemos decir que las sociedades protestantes estaban ligadas al desarrollo de la cultura política del liberalismo radical latinoamericano, y a la efervescencia asociativa que los mismos liberales intentaron propiciar dentro de la sociedad civil con el fin de ir creándose una base de poder (p. 41).

Si se hace a un lado la racionalidad y la eticidad implícitas en la doctrina de esta religión, el protestantismo se caracteriza por “(...) proponer una vivencia de la fe que se conecta con el sentir la presencia de Dios, acompañada de una concepción moral rigorista y la suposición de la infabilidad de la Biblia como palabra directa de Dios” (Bravo, 2016, p. 115). Fue justamente la cercanía con Dios que este promueve que, de acuerdo con el autor, ha incentivado que las personas pasen del catolicismo a alguna de las expresiones religiosas derivadas del protestantismo.

Esta cercanía se logra por medio de rituales como la lectura bíblica; pese a que se ha intentado dentro de la Iglesia Católica fomentar la lectura de la Biblia, no se ha logrado con el mismo éxito que en el protestantismo. En este último, este ritual constituye parte de su identidad, y el conocimiento acerca de ella, forma parte del capital cultural por medio del cual las personas pueden participar dentro del campo religioso. Además de que, por medio de este conocimiento, se mide la espiritualidad, el compromiso y la fe de la persona (Bravo, 2016).

Ahora bien, dentro del movimiento protestante se encuentran distintas doctrinas, siendo el pentecostalismo el que más ha logrado expandirse en América Latina. Bastian (2006) señala que su auge se debe a las migraciones campesinas hacia las urbes, donde las personas encontraron en un medio para recuperar una estructura comunitaria, similar a la que habían naturalizado. Además, el autor menciona que, una vez instalada en Latinoamérica, esta religión sufrió una hibridación al adoptar prácticas propias de la religiosidad que caracterizaba esta parte del continente, a saber: la

sanidad, el habla de lenguas extrañas y el combate contra demonios. Asimismo, esta hibridación reviste la forma de

(...) varios registros de creencias, formas de comunicación y de transmisión de recursos que pueden ser a la vez muy arcaicos (...) y a la vez extremadamente modernos, en particular con la apropiación de los medios modernos de comunicación, pienso en la televisión y en la radio (...) para la comunicación de una expresión religiosa efervescente que, repito, es de tradición oral y que pone el acento sobre la emoción (Bastian, 2006, p. 46).

Entonces, desde las ciencias sociales, el estudio del protestantismo se ha ocupado de entender el auge de este en contextos que eran mayoritariamente católicos; así como de visibilizar los cambios socioculturales que la asociación a esta doctrina religiosa ha representado. Todo esto hasta el momento se ha planteado sin una perspectiva que visibilice las experiencias diferenciadas entre hombres y mujeres, por esta razón, los estudios de los que se hablará en el siguiente apartado se ubican en esta línea.

b) Las mujeres en las iglesias protestantes

Como se ha señalado, en las iglesias del movimiento protestante, a diferencia de las católicas, hay una mayor apertura a la participación de todas las personas, no obstante, como Tarducci (2005) expone, el panorama cambia si se estudia una expresión religiosa como el pentecostalismo desde una perspectiva de género. Esta autora menciona que aún en las iglesias cuyo pastoreado está a cargo de una mujer, el liderazgo de éstas es débil y está caracterizado por la reproducción de la posición de los pastores hombres, y por la ausencia de perspectiva crítica ante la situación de las mujeres en las iglesias.

Al tiempo que se permite el liderazgo femenino -al menos en términos formales, sin embargo, no precisamente legitimado-; se presta relevancia al rol doméstico de las mujeres, lo cual define también sus funciones eclesiales, como el “(...) don de profecía, de orar, de organizar los grupos de mujeres, la escuela dominical, incluso de misionar” (Tarducci, 2005, p. 6). Además, en el caso de las pastoras en las que Tarducci basó su estudio, éstas debían referirse con frecuencia a la figura de otro pastor hombre, o al “llamado de Dios” para visibilizar que su labor como pastoras es legítima. Se produce así lo que Amestoy (2012) denomina una ambivalencia del espacio que las mujeres deben ocupar dentro del protestantismo, pues, por más que se ha abogado por una mayor participación por parte de estas en las iglesias, la estructura eclesial no se ha desprendido de una lógica tradicional y patriarcal.

Por su parte, Sánchez (2005) hace un aporte al estudiar los tipos de violencia a las que están expuestas las mujeres líderes dentro del pentecostalismo en Honduras. La autora encontró que, utilizando elementos sagrados, como la Biblia, las congregaciones en las que basó su estudio, ejercen violencia simbólica contra estas, justificando su sujeción e inferioridad. De manera que, pese a ser lideresas, ellas deben sujetarse a la figura de un dirigente, quien es por lo general un pastor de una o más iglesias.

Sánchez (2005) también señala la violencia política que sufren estas lideresas, pues se les excluye de la toma de decisiones. Inclusive, se encontró que han padecido violencia sexual y emocional por parte de personas dirigentes y feligreses de la iglesia. Asimismo, la violencia económica dentro de estas iglesias está fundamentada en los roles de género; esto sucede cuando a las mujeres se les asigna tareas de reproducción, las cuales generan ganancias económicas de las que ellas no se ven beneficiadas directamente.

Asimismo, esta autora encontró que además de la jerarquización de los sexos, esta misma situación se repite entre mujeres. De esta forma, la esposa del pastor tiene la oportunidad de asumir una posición autoritaria; no obstante, como señala Tarducci, esta se encuentra siempre sujeta a su esposo, y su poder de decisión sobre las mujeres siempre tiene como límite el poder ejercido por el dirigente eclesial.

En virtud de lo mencionado, persiste las interrogantes: ¿qué atrae a las mujeres al protestantismo? Y, ¿por qué permanecen en esta religión? Ante esto, Tarducci (2004) menciona que:

(...) Las mujeres dejan el hogar y entran en la iglesia, donde tienen la posibilidad de reinterpretar las crisis familiares de manera tal que no se sientan culpables y tengan la esperanza de que siendo “verdaderas cristianas”, las cosas pueden cambiar (...) negocian con sus compañeros condiciones menos opresivas en el hogar, pero esas negociaciones no cambian las relaciones de poder ni el discurso tradicional es alterado, al contrario, la legitimidad de la autoridad del marido está asentada en bases sagradas (p. 10).

De manera que, para la autora, el empoderamiento por medio de la participación en la vida religiosa es cuestionable. Lo que sí es cierto es que, en los grupos pentecostales, las mujeres construyen una nueva identidad como elegidas de Dios, lo cual contribuye a la posibilidad de enfrentar sus vidas cotidianas de mejor forma (Tarducci, 2004). Esta autora hace aportes al tema de cómo es la experiencia religiosa para las mujeres, no obstante, sigue detectándose el vacío de cómo interpretar este hecho sociológicamente en los grupos conformados únicamente por mujeres.

Ante esto, Calderón (2015) hace un análisis de la influencia que ejerce sobre las mujeres la visión de mundo pentecostal en diversas congregaciones de Costa Rica. Para el autor, la conversión de estas al pentecostalismo se explica por sus necesidades, propias de su situación individual. Una vez adoptada esta doctrina, estas necesidades, su situación individual y la realidad social en

general, adquieren un nuevo sentido y orden. No obstante, para este autor no se trata de entender las comunidades pentecostales como espacios de emancipación o sujeción, pues:

(...) por un lado, las mujeres se fortalecen emocionalmente por una visión de mundo que ordena su realidad social y explica sus problemas; por otro, se ven afectadas por las estructuras de dominación económicas y de género que son legitimadas discursivamente (...) (Calderón, 2015, p. 239).

En este contexto, en el cual a las mujeres experimentan esta ambivalencia al vivir y expresarse religiosamente, sigue estando presente la interrogante de qué significa para ellas el ser parte de una comunidad religiosa constituida por y para ellas; por esta razón, en el siguiente capítulo se plantea la problemática a investigar, con base en los vacíos detectados en la revisión bibliográfica sobre las experiencias religiosas de estas.

CAPÍTULO II. CONSTRUCCIÓN DEL OBJETO DE ESTUDIO SOCIOLÓGICO

La investigación tiene como propósito analizar las relaciones entre las participantes del grupo evangélico “Mujeres Virtuosas”, desde las experiencias de las integrantes de mayor antigüedad. Esto contribuye con los estudios acerca de las experiencias religiosas de las mujeres, y el hecho de que sean ellas quienes históricamente han tenido una mayor recepción de las cuestiones religiosas, en comparación con los hombres (Pew Research Center, 2014).

Para este propósito, se toman como referentes teóricos la fenomenología social, la sociología de la religión de Peter Berger y la teoría feminista. De ahí que, entendiendo las relaciones entre las mujeres del grupo “Mujeres Virtuosas” se logra entender la intersubjetividad que han conformado entre ellas y cómo esta es incorporada subjetivamente por cada una.

En virtud de lo anterior, el objeto de estudio de la investigación son las relaciones entre las participantes del grupo evangélico “Mujeres Virtuosas”.

1. Problematización

Como se ha venido mencionando, en el fenómeno religioso hay implícito un factor de género: son las mujeres quienes muestran mayor aceptación a lo religioso en comparación con los hombres (Pew Research Center, 2014), y quienes componen en su mayoría las listas de asistencia a las iglesias de corte protestante (Orellana, 2009).

Aunado a esto último, como ha sido señalado en otras investigaciones que conforman el Estado de la Cuestión, la religión ha sido utilizada históricamente como una justificación para las jerarquías sexuales que someten a las mujeres. Por lo cual, se afirma que la experiencia religiosa no es homogénea si se analiza desde el género.

Para entender mejor esta anuencia a lo religioso, Lagarde (2005) señala que la “servidumbre voluntaria” a la que se someten las mujeres, junto con su subordinación al poder, desembocan en

su disposición al dogma. De esta forma encuentran en la religión una explicación y esperanza ante su situación.

Aunado a la idea anterior, Basaglia (1983) concuerda en que la subjetividad de las mujeres, su cuerpo y todo su ser siempre han sido objeto para *otros*. En esta entrega, ellas no reciben recíprocamente lo que aportan a las demás personas. No obstante, Lagarde (1989) reconoce que el rol que históricamente ha sido asignado a las mujeres no habría sido posible de cumplir sin las relaciones que cada mujer mantiene con las otras. Asimismo, señala que, pese a que las mujeres son socializadas para la competencia entre ellas, con la consecuente escisión del género, siempre han necesitado constituir relaciones cercanas.

Por esta razón, se cuestiona de qué forma se constituyen y se expresan las relaciones sororarias en los espacios religiosos. Así, se considera pertinente analizar este aspecto desde la intersubjetividad conformada en el grupo y la manera en la que esta se incorpora en cada una de sus integrantes de manera subjetiva en su situación biográfica particular.

De esta forma, se plantea como problema de investigación: ¿Cómo es la experiencia de construir intersubjetividades y subjetividades en espacios religiosos desde la perspectiva de las integrantes de mayor antigüedad del grupo evangélico Mujeres Virtuosas?

Asimismo, con base en la investigación bibliográfica del estado de la cuestión, surgen las siguientes preguntas generadoras:

- 1) ¿Qué significados tienen las interrelaciones dentro del grupo evangélico “Mujeres Virtuosas” para las integrantes de mayor antigüedad?
- 2) ¿Cuáles son los significados intersubjetivos que constituyen el grupo “Mujeres Virtuosas” según la visión de las integrantes de mayor antigüedad?

3) ¿Cómo son incorporados los significados intersubjetivos constituidos en este grupo en la subjetividad de cada una de las integrantes de mayor antigüedad?

Para dar respuesta a las interrogantes anteriores se plantean los siguientes objetivos de investigación:

2. Objetivos de la Investigación

2.1 Objetivo General

Analizar las experiencias de las integrantes de mayor antigüedad del grupo evangélico Mujeres Virtuosas, en relación a las intersubjetividades y subjetividades construidas con otras mujeres en ese espacio religioso.

2.2 Objetivos Específicos

- 1) Caracterizar las relaciones entre las integrantes de mayor antigüedad dentro del grupo evangélico “Mujeres Virtuosas”.
- 2) Identificar los significados intersubjetivos que constituyen el grupo “Mujeres Virtuosas” según la visión de las integrantes de mayor antigüedad.
- 3) Describir la incorporación de los significados intersubjetivos constituidos en este grupo en la subjetividad de cada una de las integrantes de mayor antigüedad.

CAPÍTULO III. REFERENTE TEÓRICO

1. Referente teórico

El fenómeno religioso ha sido abordado tanto desde perspectivas macro sociológicas como microsociológicas. Durkheim (1982) desde una posición estructural-funcionalista, consideraba la religión como un factor que modela la acción humana, a la vez que es una fuente de integración y cohesión social, teniendo como consecuencia el mantenimiento de la estructura social. Weber (1999), por su parte, abocó su estudio de las cinco religiones monoteístas a vislumbrar las bases éticas y morales de estas, y así comprender cómo esto ha tenido repercusiones en el orden sociocultural y socioeconómico. Asimismo, este autor dedicó una obra completa al estudio del protestantismo como soporte de una lógica capitalista (Weber, 2004).

Por su parte, desde una visión dialéctica entre estructura-sujeto, Bourdieu (2006) propone el concepto de “campo religioso” para mostrar la dominación simbólica ejercida a nivel estructural, por parte de los productores que configuran este campo (por ejemplo, los sacerdotes), la cual pasa a formar parte de la conciencia de las personas que los siguen.

Para efectos de la presente investigación, la fenomenología social, la sociología de la religión y el feminismo de la igualdad, serán las bases teóricas que permitirán el análisis de las relaciones entre estas mujeres, la intersubjetividad que conforman y los elementos que integran en su subjetividad.

1.1 Fenomenología social

La razón por la cual se incorpora la fenomenología social es precisamente la centralidad que le otorga a los significados subjetivos e intersubjetivos que mediatizan las acciones sociales. El concepto de *significados* a la luz de esta teoría, implica un “(...) sistemas de motivos para actuar, de elecciones por efectuar, de proyectos por realizar y objetivos por cumplir (...)” (Schütz, 1974, p. 80). En la presente investigación, todo esto debe entenderse en función de la agrupación

evangélica en cuestión, y cómo ésta ha logrado permear la subjetividad de cada una de sus integrantes. Así, una persona puede tener su propio sistema de significados, relacionado con su situación biográfica; pero también pueden ser modificados a lo largo de su vida, a través de sus interrelaciones. Esto conlleva a la segunda parte de esta categoría que es la intersubjetividad.

Acerca de esta, Schütz (1974) expone que se da por la influencia recíproca entre personas, así como la mutua comprensión. Aunque la intersubjetividad trasciende en el tiempo al ser producto de la socialización -que incluye no solo a las personas con las que se interactúa en el presente, sino el mundo social construido socio-históricamente-; lo intersubjetivo refiere a lo común para las personas.

De esta forma, al combinar los conceptos de significados e intersubjetividad, se propone que, en el marco de la presente investigación, los *significados intersubjetivos* son los motivos para actuar, las elecciones por efectuar, los proyectos y objetivos comunes entre las integrantes de la agrupación religiosa, pues refiere al sistema de significados que ha sido configurado por medio de las relaciones entre estas mujeres. Como expone el autor:

(...) Compartir una comunidad de tiempo (...) implica que cada copartícipe interviene en la vida en curso del otro, puede captar en un presente vívido los pensamientos del otro tal como este los construye, paso a paso. (...) En resumen, cada uno de los asociados se halla implicado en la biografía del otro (...) (Schütz, 1974, p.46).

Sin embargo, aun cuando cada una de las sujetas haya incorporado a sus subjetividades los significados intersubjetivos, no se debe obviar que cada una posee un acervo de experiencias previas a su incorporación al grupo, producto de su situación biográfica “(...) dentro del cual ocupa una posición, no solo en términos de espacio físico y tiempo exterior, o de su status y su rol dentro del sistema social, sino también una posición moral e ideológica (...)” (Schütz, 1974, p. 40).

Consecuente con lo anterior, las *vivencias* son una dimensión importante para cumplir con los objetivos de investigación. De acuerdo con Uribe:

(...) En la esfera de las vivencias cotidianas, el sujeto se orienta y se motiva desde una percepción de lo que es verdadero. Asume la verdad que porta, en la que cree y está inmerso. La realidad ha quedado cubierta por una estructura de verosimilitud. Aunque no sea la verdad, logra sin embargo, simularla; la subjetividad se reconoce como en su mundo natural (...) (Uribe, 2014, p. 107).

Entonces, las vivencias son las experiencias que se dan por sentido. La realidad objetiva que adquiere un orden y un sentido que cada persona le otorga basándose en sus experiencias pasadas, las cuales inciden en la forma en que las personas actúan (Schütz, 1974). Con este concepto se logra acceder al sentido que la persona construye acerca de los hechos pasados relevantes en su vida, que la impulsaron a actuar de determinada forma.

Es así como, con los conceptos anteriores se logrará acceder a los *significados* que ellas han construido en conjunto, y que han incorporado a su subjetividad.

1.2 Sociología de la Religión

Debido a que la investigación se centra en los significados subjetivos e intersubjetivos, una categoría central para entender el rol de las religiones en las vidas de las personas es el *nomos*.

Peter Berger (1969) menciona que consiste en un ordenamiento de la experiencia, el cual:

(...) es propio de todo tipo de interacción social. Cada acción social implica que el significado individual está dirigido hacia otros y la permanente interacción social implica que los diversos significados de los actores se integran en un orden de significado común (p. 33).

Este *nomos* es transmitido por medio de la socialización, o de la *conversación con los otros significativos*, pero cada persona lo internaliza y lo adapta a su propia vivencia:

(...) la función más importante de la sociedad es la *nomización*. El presupuesto antropológico de esta es el ansia humana de significado, que parece tener la fuerza de un instinto. Los hombres se ven congénitamente compelidos a imponer un orden significativo a la realidad (...) (Berger, 1969, p. 36).

El *nomos* es objetivado, y en el proceso de objetivación, el lenguaje se constituye en una imposición a la experiencia individual. Por medio de este se regula, pues al nombrar se está afirmando que una cosa es *esto* y no *aquello* (Berger, 1969). Esto es relevante en la investigación, pues permite visibilizar que, por medio de discursos y simbolismos, la agrupación estudiada impone normas sobre cómo debe y no debe ser una mujer desde la cosmovisión propia del cristianismo evangélico.

Para que este *nomos* exista y se mantenga, requiere legitimación. La religión constituye, para Berger (1969) el instrumento más difundido para este propósito:

La religión legitima las instituciones sociales otorgándoles una jerarquía ontológica supremamente válida, esto es, *ubicándolas* en un marco de referencia sagrado y cósmico.

Las construcciones históricas de la actividad humana son contempladas desde un ventajoso punto de vista que, en su propia autodefinición, trasciende la historia y el hombre (p. 49).

No obstante, este *nomos* se enfrenta ante fenómenos *desnomizadores* -el sufrimiento, el mal y la muerte-. Superar este inconveniente en el proceso de legitimación requiere de una explicación y un sentido para cada uno de esos fenómenos. Para lograrlo, las religiones están constituidas por una *teodicea*, esto es “Una explicación de esos fenómenos en términos de legitimaciones religiosas (...)” (Berger, 1969, p. 71).

La *teodicea* como explicación, coloca estos fenómenos terrenales en un plano “cósmico” o sagrado. De esta forma, construcciones sociales son justificadas y explicadas por medio de esta “cosmización”. Esto asegura el mantenimiento del *nomos*, pues:

(...) Ir contra el orden social es siempre correr el riesgo de sumergirse en la anomia. Pero ir contra el orden social legitimado por la religión es fusionarse con las fuerzas primigenias de las tinieblas. Negar la realidad definida socialmente es arriesgarse a caer en la irrealidad, porque es casi imposible a la larga, mantener solo y sin apoyo social las propias definiciones opuestas del mundo. Pero cuando la realidad definida socialmente ha llegado a ser identificada con la realidad suprema del universo, su negación adquiere la cualidad del mal y de la locura (Berger, 1969, pp.55, 56).

En este proceso de legitimación de un *nomos* u orden social establecido, la *teodicea* también cumple la función de justificar las desigualdades sociales y las relaciones de poder. En este sentido, el *nomos* en el contexto actual, está articulado con el contexto patriarcal y androcéntrico⁸. Por esta razón, la *teodicea* es, a la vez, patriarcal y androcéntrica, justificando en términos sagrados las jerarquías de género, la inferiorización de las mujeres y, en general, las relaciones de poder.

Cabe resaltar, finalmente, que la *teodicea* no brinda felicidad, sino significado:

Una de las funciones sociales muy importantes de las teodiceas es, en verdad, su explicación de las desigualdades sociales prevalecientes en cuanto a poder y privilegio. En esta función, por supuesto, las teodiceas legitiman directamente un particular orden institucional. Es importante destacar al respecto que tales teodiceas pueden servir como legitimaciones tanto para los poderosos como para los desvalidos, para los privilegiados y para los desposeídos. Para estos últimos, por supuesto, pueden servir como «opio» para

⁸ En el apartado de Feminismo de la igualdad se amplía este tema.

hacer su situación menos intolerable, a la par que impiden que se rebelen contra él (...)
(Berger, 1969, p. 78).

La interiorización de este ethos, siguiendo la perspectiva de Berger, es posible por la capacidad *alienadora* de la religión, es decir, de ser *falsa conciencia*: “(...) la alienación es el proceso por el cual se pierde para la conciencia la relación dialéctica entre el individuo y su mundo. El individuo «olvida» que este mundo fue y sigue siendo creado por él en colaboración (...)” (Berger, 1969, p. 109).

El autor afirma que, pese a que la religión es producto social, esta se objetiva dando la sensación de una *otredad* -lo divino y trascendente-, de la cual la persona es ajena y no puede controlar. Las experiencias religiosas se fundamentan en esa otredad. Es entonces cuando el *nomos* se llena de contenido sagrado y trascendental. En este sentido, los significados intersubjetivos construidos en el grupo pasan a ser una fuente de significatividad de quienes participan en él.

En relación con esto último, la teología protestante evangélica exhorta a lo que el autor denomina “perijoresis”, esto es, “morar el uno con el otro”, pues “(...) la vida de Dios es comunión, la identidad no se afirma retrayéndose sobre sí sino abriéndose al otro (...)” (Bonino, 1995, p. 113). Para efectos de la investigación, esta categoría se llena de contenido con el concepto de *sororidad*, del cual se hablará en el siguiente apartado.

1.3 Feminismo de la igualdad

Como lo expuso Lagarde (1996): “(...) si no se parte del contenido filosófico-analítico feminista y si por género se entiende mujer, se neutralizan el análisis y la comprensión de los procesos, así como la crítica, la denuncia y las propuestas feministas” (p. 9). Tomando en cuenta esto se debe aclarar que el presente trabajo se fundamenta en el feminismo, y pretende contribuir con este.

La teoría medular de la investigación es el feminismo, principalmente la línea teórica denominada feminismo de la igualdad. Este último problematiza las diferencias de género como una forma de dominación masculina, que deja a las mujeres en una posición inferiorizada, en desigualdad de condiciones y de acceso a los bienes sociales, en ese sentido, “el feminismo de la igualdad apuesta por la reconstrucción del sujeto universal sin distinción entre mujeres y hombres y es sensible a las diferencias individuales” (Wozna, 2019, p. 484).

Con el propósito de lograr dicha igualdad, esta corriente del feminismo desentraña los mecanismos sociales y culturales que han construido las supuestas diferencias entre hombres y mujeres, las cuales justifican la subordinación de las últimas.

Lo central de esta perspectiva es considerar que, aunque haya diferencias anatómicas o biológicas, ello no debería de justificar las desigualdades entre hombres y mujeres. De manera que:

(...) Es la interpretación cultural de esos rasgos físicos lo que establece los géneros, la separación de géneros y sus respectivos lugares en la sociedad. Los valores o disvalores adscritos a las mujeres no son pues naturales, no dependen directamente de su dotación física (...) En la patriarcal cultura occidental, la mujer, interpreta lúcidamente Beauvoir, queda constreñida a ocupar el lugar de lo Otro, marginada en la opresiva posición de lo inesencial, de no sujeto, de objeto pasivo y sumiso, de cuerpo, solo cuerpo, atado y condenado a lo inmanente (...) (Burgos, 2010, p. 36).

Con base en lo anterior, la primera categoría, fundamental para entender el contexto macrosocial, es el *patriarcado*. Celia Amorós (1992), entiende este como un sistema de jerarquización en el cual se ha establecido la hegemonía masculina. Esto se ha logrado, argumenta, debido a que se han establecido una serie de *pactos patriarcales*:

Un sistema de dominación se constituye, al menos en uno de sus aspectos fundamentales (...) por medio de mecanismos de *autodesignación* para marcar la pertenencia al conjunto de los dominadores (...) se refiere a la pertenencia *práctica* al conjunto de los varones. Subrayamos el carácter práctico de esta pertenencia, pues el conjunto de los varones como género-sexo no está nunca constituido, sino que se *constituye* mediante un sistema de prácticas (...) (p. 44).

Entra en juego así la virilidad, la cual, de acuerdo con Amorós (1992), no se constituye en un arquetipo, sino que es una idea reguladora del comportamiento de los hombres; por lo que ser varón es una creencia y una exigencia. Y la razón por la cual se valora la virilidad, es porque implica una posición de poder, legitimada por estructuras tales como la religión, la tradición y la costumbre.

De esto último se desprende la afirmación que se hizo anteriormente, acerca del hecho de que la *teodicea* que envuelve al grupo estudiado está compuesta por esa lógica patriarcal, y por el androcentrismo, el cual se conceptualizará próximamente.

Siguiendo con el aporte de la autora, la ideología patriarcal es un no-pensamiento acerca de las mujeres, y un no-reconocimiento y no-reciprocidad, es decir, de violencia hacia ellas. Es así como, entonces, los pactos patriarcales pueden ser prácticas reales o simbólicas, que resultan en la inferiorización de las mujeres, negándoles el acceso al poder (Amorós, 1992).

Lo anterior se complementa con la categoría de *androcentrismo*. Simone De Beauvoir (1972) indica que:

La sociedad siempre ha sido masculina; el poder político siempre ha estado en manos de los hombres. «La autoridad pública o simplemente social pertenece siempre a los hombres», afirma Lévi-Strauss al final de su estudio sobre las sociedades primitivas. El

semejante, el otro, que es también el mismo, con el cual se establecen relaciones de reciprocidad, es siempre, para el varón, un individuo varón (p. 31).

De esta forma, expone Beauvoir (1972), las mujeres se definen en relación con los hombres, nunca con referencia a sí mismas. Este proceso pasa desapercibido por ellas, ya que, ser “el otro” es la única forma de relación que conocen, dificultando que se conciban como sujetas.

Como consecuencia de este orden patriarcal, y androcéntrico, las vivencias y experiencias son diferentes de acuerdo con el *género*. Acerca de este último concepto, Lamas (2013) menciona que es producto de las normas culturales impuestas a hombres y a mujeres (...) mediado por la compleja interacción de un amplio espectro de instituciones económicas, sociales, políticas y religiosas” (p. 13).

En la investigación, se entenderá por *género* la construcción socio histórica que, desde un punto de vista reduccionista basado en la constitución biológica de las personas, construye arquetipos de mujeres y hombres, otorgándole a cada sexo características deseables o esperables, dentro de las cuales, las personas deben comportarse de maneras determinadas, y llevar a cabo roles específicos según el sexo con el que se les identifica. De esto se desprende lo *masculino* y lo *femenino*.

Scott (1996) profundiza en el concepto de *género*, y reconoce cuatro componentes de este: 1) los *símbolos* construidos culturalmente, que se muestran por medio de *representaciones*, por ejemplo, la figura de María o de Eva); 2) los *conceptos normativos*, que consisten en interpretaciones de los significados de los símbolos. Estos conceptos están contenidos en doctrinas religiosas, educativas, científicas, políticas, entre otras; 3) las *nociones políticas, referencias a las instituciones y organizaciones sociales*, las cuales pueden poner en evidencia tensiones y represiones, por medio de las cuales han perdurado las representaciones y relaciones de género; 4) la *identidad subjetiva*, para lo cual se toman aspectos del contexto sociohistórico y la situación biográfica de las personas.

Estos cuatro elementos se relacionan entre sí, y permiten develar la forma en la que el *género* estructura la realidad, influye en las relaciones e instituciones sociales, y, a la vez, impacta la experiencia personal.

Así las cosas, a cada género se le asigna un rol. Los *roles de género* están constituidos por normas socioculturales acerca del comportamiento adecuado según sea femenino o masculino. Estos corresponden, de acuerdo con Lamas, con la división sexual del trabajo: “(...) las mujeres paren a los hijos, y, por lo tanto, los cuidan: *ergo*, lo femenino es lo maternal, lo doméstico, contrapuesto con lo masculino como lo público (...)” (Lamas, 2013, p. 114). De esta forma, hay tareas y funciones asignadas a hombres y a mujeres, diferencialmente.

En consecuencia, según Alfie, Rueda & Serret (1994), *lo femenino* es una construcción simbólica que se inserta en las identidades. Esto configura una imagen *ideal* del ser mujer, la cual es aprehendida colectivamente, conformándose como ideología. Esta última, no solo moldea la subjetividad, sino también la acción social. En este sentido, como mencionan estas autoras, la religión constituye un *orden simbólico* en el cual, el *nomos* contiene elementos que estructuran el género, y en este caso particular, lo femenino.

Los mecanismos por medio de los cuales han sido construidas y naturalizadas las identidades y jerarquías de género son, de acuerdo con Scott (1996), los *sistemas simbólicos*:

(...) esto es, a las formas en que las sociedades representan el género, hacen uso de éste para enunciar las normas, de las relaciones sociales o para construir el significado de la experiencia. Sin significado, no hay experiencia; sin procesos de significación no hay significado (lo que no quiere decir que el lenguaje lo sea todo, sino que una teoría que no lo tiene en cuenta ignora los poderosos roles que los símbolos, metáforas y conceptos juegan en la definición de la personalidad y de la historia humana) (p. 17).

En este sentido, lo que en el grupo estudiado se expresa como un “deber ser” para sus participantes, de acuerdo con su condición de mujeres, es resultado de un proceso histórico y cultural, en el cual discursos, prácticas y símbolos, constituyen objetos de significación que ordenan y mediatizan las experiencias de acuerdo al género al que se pertenece.

El género, a su vez, es transmitido a través de la socialización, la cual es patriarcal. De acuerdo con Mondaca (2017), la

(...) socialización patriarcal se configura de manera alienada, en donde las imposiciones sociales gatillan procesos subjetivantes que las mujeres identifican como formas de deber ser mujer, no necesariamente coincidente con quien quieren ser, ya que van configurándose en relación a los deseos y necesidades de otros, sus hijos/hijas, parejas, postergando sus propios sueños, sus propias posibilidades (p. 118).

Esta diferenciación entre lo femenino y lo masculino, implica, entre otras cosas, una división sexual del trabajo, y una consecuente brecha entre la participación que cada género tiene en las actividades productivas y las reproductivas. Estas últimas son llevadas a cabo principalmente por las mujeres, inclusive en los casos en que ellas también se han insertado al mercado laboral, lo cual implica una doble o triple jornada (Sandoval & González, 2014).

Como se discutió anteriormente en el apartado de Estado de la Cuestión, en Costa Rica, las actividades de reproducción son llevadas a cabo principalmente por las mujeres, quienes

(...) emplean el 21,3 % del total de su tiempo semanal a estas actividades mientras que los hombres solo el 8,2 %. Caso contrario se presenta en el trabajo remunerado, donde son los hombres quienes muestran cifras superiores a la de las mujeres. Los hombres dedican 21,4% del total de su tiempo semanal a actividades remuneradas, entretanto las mujeres el 9,4% (INEC, 2017, p. 44)

Esta brecha ha sido invisibilizada, menciona Sandoval y González (2014), debido a que, el *trabajo no remunerado* no produce bienes y servicios intercambiables en el mercado. Sin embargo, sin este no sería posible la reproducción de la fuerza de trabajo. El no reconocimiento de esto limita la autonomía de ellas, dejándolas, en muchos casos, en una posición de dependencia hacia otras personas.

Tras el análisis de resultados surge la categoría de *trabajo de cuidado*, el cual es realizado principalmente mujeres, debido a que ha sido concebido como parte de su “naturaleza”, lo que, a su vez, justifica que sea realizado gratuitamente, o mal remunerado. El *trabajo de cuidado* posibilita la vida, por lo que desde el feminismo se plantea como una forma de relacionarse, en la que el cuidado sea mutuo, recíproco y sin el aspecto explotador que lo constituye actualmente:

(...) dar la vuelta al sentido habitual del cuidado, (es decir, crear las condiciones colectivas de reciprocidad que permitan proporcionar cuidado a aquellas que no tuvieron suficiente), no es caridad sino política. Un individuo no puede desarrollarse plenamente y especialmente como sujeto político o sujeto de sus derechos, si primero no ha restaurado o reforzado sus capacidades humanas (Molinier, 2012, p.18).

Por su lado, Rubin (1986) ahonda en este tema y analiza la división sexual del trabajo como un “tabú”, por medio del cual se perpetúa la desigualdad entre hombres y mujeres, al generar una división entre los sexos como categorías exclusivas entre sí: “(...) un tabú que exagera las diferencias biológicas y así *crea* el género (...)” (p. 114). De esta forma, esta división perpetúa las jerarquías sexuales, con su consecuente desigual distribución del poder.

En este sentido, la división sexual del trabajo es lo que se manifiesta superficialmente. Es a nivel simbólico -el cual suele ser más sutil- que se logran perpetuar las diferencias y desigualdades. De esta forma, por medio de prácticas -pueden ser simbólicas- se reproducen jerarquías, y se reafirma

aquello que, consecuencia de una socialización patriarcal, se entiende como características - llamadas en ocasiones “cualidades” o “virtudes”.

Una de las cualidades o virtudes esperadas de las mujeres es la *maternidad*, esta constituye un arquetipo que ha sido naturalizado por las personas, y reproducido por las instituciones por medio de discursos, imágenes y representaciones. De esta forma, se espera de las mujeres una serie de características, como “(...) el instinto materno, el amor materno, el *savoir faire* maternal y una larga serie de virtudes derivadas de estos elementos: paciencia, tolerancia, capacidad de consuelo, capacidad de sanar, de cuidar, de atender, de escuchar, de proteger, de sacrificarse, etc.” (Palomar, 2004, p.16).

Ahora, la maternidad puede ser llevada a cabo también a nivel simbólico, es por ello que, independientemente de si las mujeres son madres, las características maternas son impuestas a todas por igual. Lagarde (1989) problematiza este concepto, y logra ampliar su contenido, pues, para la autora

Los otros, son personas, pero no sólo. La maternidad puede convertir en *los otros*, también a instituciones, organizaciones, actividades, y causas en las que participan y a las que asumen las mujeres (...) son los depositarios del interés vital de las mujeres, que se concreta en sus cuidados vitales (p. 249).

Aunado a esto último, para Basaglia (1983), la mujer y su cuerpo siempre han sido *objeto para otros*, lo cual está incorporado en su subjetividad

(...) o personalidad dedicada a nutrir, comprender, proteger y sostener a otros; la subjetividad que llegue a reconocérsele es, por consiguiente, la de vivir en el constante dar, anulándose ella, es decir, actuando y viviendo como *mujer-cuerpo para otros*, como *mujer-*

sustento para otros. Pero se trata de un cuerpo que no le ha pertenecido y de una nutrición que ella nunca recibió (Basaglia, 1983, p. 44).

Esta disposición de las mujeres hacia las demás personas también había sido señalada en el siglo XIX por John Stuart Mill, quien se posicionó en contra de la idea tan ampliamente aceptada de la inferioridad de las mujeres con respecto a los hombres. Para este autor:

(...) ¿cómo no ha de concentrar la mujer todas las energías de su alma en los seres que la rodean, si la sociedad la impele y obliga a encerrarse en esos límites y la manda interesarse por ellos exclusivamente y hace que de ellos dependa toda su felicidad? (Mill, 2003, p.84).

Ahora, en el proceso de construir e incorporar esta *subjetividad maternal*, y de llevar a cabo el rol impuesto a ellas, las mujeres siempre han tendido a rodearse de otras mujeres. Es por esto que, Lagarde (1989) utiliza el concepto de *enemistad amorosa*, para referirse a los vínculos entre las mujeres, aun cuando han sido socializadas para la competencia:

(...) Con todo, las mujeres se acercan unas a otras. Lo extraordinario es que en ese territorio bélico construyen amistades complicadas y creativas. Su enemistad amorosa, el mundo dividido en yo y las otras, la axiología del bien y el deber ser, no son fuerzas suficientes para impedir ese encuentro. Las mujeres se atraen y se necesitan: existen porque las otras les brindan existencia; no sólo por la relación positiva con la madre, sino porque para poder ser mujeres, para cumplir con su cometido social y personal, requieren de las otras (...) (p. 10).

Acerca de los vínculos entre mujeres, Acevedo (2013) señala que:

Las mujeres ya hemos construido redes sororarias sin percatarnos de ello, cuando compartimos y nos comparten los problemas, la escucha empática cuando brindamos apoyo emocional, cuando acudimos a mujeres activas de la comunidad (lideresas) para

solicitar apoyo para otras mujeres que están pasando por momentos difíciles mayormente relacionados con violación de derechos, (enfermedad, pobreza, violencia, etc.) (p. 12).

Con relación a esto, en la presente investigación se entiende por sororidad una forma de relación entre mujeres, desde la solidaridad, derribando la rivalidad que históricamente ha impregnado las relaciones intergenéricas. Sobre esto, Lagarde (1989), menciona que:

(...) En la relación básica con la amiga, las mujeres encuentran la madre afectiva que no es la madre omnipotente de la pequeña niña, sino una mujer, una igual, de la cual aprenden, a la cual enseñan, con quien se acompañan, con quien construyen (...) No es más la madre, aparece la hermana como compañía. La sororidad puede significar la realización del deseo oculto que moviliza a la mujer a la búsqueda del objeto perdido, de madre perdida (pp. 487, 488).

Así las cosas, aun cuando la socialización patriarcal propicia la competencia entre mujeres, como expone Temma Kaplan (1982), la *conciencia femenina* - esa que impone a las mujeres el *ser-para-otros*-, en ocasiones ha provocado que ellas, en su afán de preservar los derechos de sus familias y reproducir la vida, lleven a cabo acciones con un impacto revolucionario -no precisamente consciente-, politizando los espacios cotidianos.

En consecuencia, se considera pertinente para el análisis de resultados retomar el concepto de maternidad espiritual. Este concepto ha sido expuesto por Algranti (2007), para quien:

El juego de homologías que iguala al hombre con la divinidad reserva para la mujer el lugar de la iglesia, la comunidad cristiana, entendida como esposa fiel de Dios. Esta distinción en el plano simbólico es sustentada por la materialidad de las instituciones a través de circuitos concretos en los que las mujeres cristianas se reconocen, definen y afirman,

produciendo una cierta discontinuidad con las estructuras patriarcales de la vida profana (p. 173).

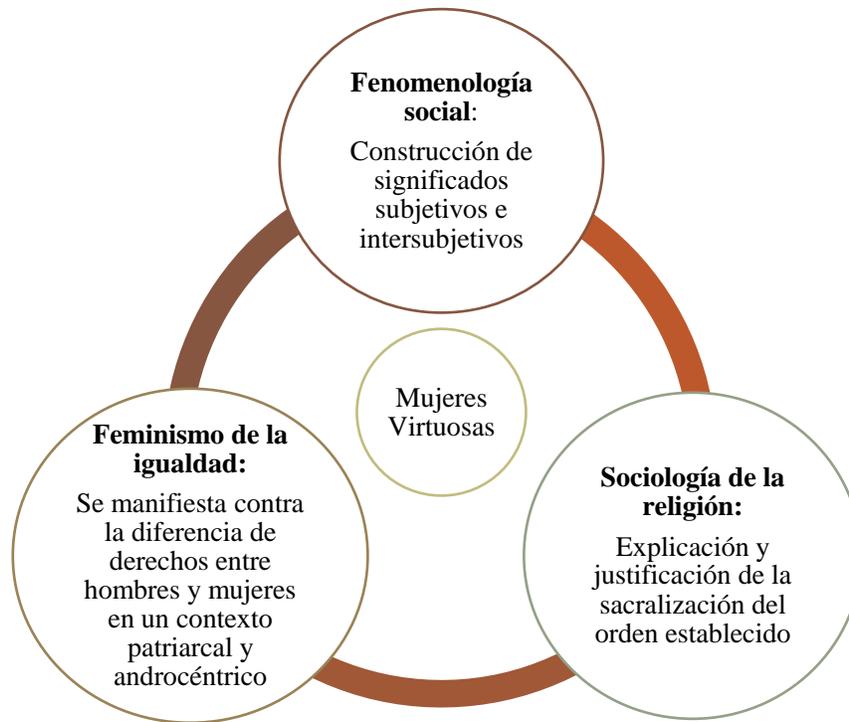
Desde la cosmovisión evangélica, la maternidad espiritual se entiende como la labor evangelizadora que llevan a cabo las mujeres en algunas iglesias, en las cuales se les capacita para guiar a otras personas en lo que denominan su “camino espiritual” (Algranti, 2007).

Tras la realización del análisis de las entrevistas se encontró que el empoderamiento es una categoría emergente. Se considera que el concepto que más se acerca a las experiencias de las entrevistadas es el propuesto por Martínez (2017), quien dice que “El empoderamiento es la adquisición de la conciencia de «ser capaz de», o sea, salir de la sumisión del autocompadecimiento y tomar la iniciativa en las problemáticas de los entornos sociales que nos rodean” (p. 58). Se considera que esta definición es la más acertada, al resaltar el hecho de que es un proceso subjetivo, en la cual la persona adquiere la confianza de tomar acciones por sí misma.

La Figura 1 sintetiza las relaciones entre las teorías seleccionadas.

Figura 1.

Relación entre referentes teóricos



Elaboración propia a partir de referentes teóricos (2019).

Como se observa en la Figura 1, la fenomenología social hace visible el aspecto “oculto”, los significados subjetivos e intersubjetivos construidos por estas mujeres. Por su parte, la sociología de la religión permite comprender el contenido de los significados transmitidos en el seno del grupo religioso. Todo esto a la luz del feminismo de la igualdad, el cual aporta al estudio de las relaciones entre las participantes en el contexto patriarcal y androcéntrico en el que se llevan a cabo.

CAPÍTULO IV. ESTRATEGIA METODOLÓGICA

En el presente capítulo se describen aspectos de carácter metodológico en los cuales se basó la investigación⁹.

1. Diseño Metodológico

En este apartado se expone el abordaje metodológico para el estudio de las relaciones entre estas mujeres, así como la intersubjetividad que construyen en este espacio, la cual, a su vez, es subjetivada por cada una de acuerdo con sus experiencias de vida. De esta forma, se plantea el enfoque y la naturaleza de la investigación, la delimitación, las personas informantes, así como las técnicas e instrumentos a utilizar.

1.1.2 Naturaleza de la investigación

La investigación es cualitativa, pues:

el investigador cualitativo se mueve en el orden de los significados y sus reglas de significación: los códigos y los documentos, o significaciones (...) El orden del sentido es lo que emerge, como estructura de significación articulada desde una perspectiva –la del investigada, lo investigado (Canales, 2006, pp.19-20).

En este sentido, los significados estudiados son propios de la agrupación estudiada, para quienes constituyen un orden de sentido; la investigación se limita a hacerlos visibles, y tangibles utilizando un lenguaje científico, y sistematizados mediante su método.

1.1.3. Tipo de investigación

El tipo de investigación es descriptiva, pues busca

(...) describir fenómenos, situaciones, contextos y eventos; esto es, detallar cómo son y se manifiestan (...) especificar las propiedades, las características y los perfiles de personas,

⁹ El cuadro de Matriz Metodológica se encuentra en el apartado Anexos.

grupos, comunidades, procesos, objetos o cualquier otro fenómeno que se someta a un análisis (Hernández, Fernández & Baptista, 2010, p. 80).

De esta forma, la investigación analiza las relaciones en el seno del grupo, profundizando en los significados intersubjetivos que se conforman en éste; así como el significado individual para cada integrante de su experiencia personal antes y después de ser parte del grupo.

2. Método

Para acceder a esos significados subjetivos e intersubjetivos se propone como perspectiva metodológica la epistemología feminista, pues,

Un rasgo distintivo de la investigación feminista es que define su problemática desde la perspectiva de las experiencias femeninas y que, también, emplea estas experiencias como un indicador significativo de la “realidad” contra la cual se deben contrastar las hipótesis (Harding, 1987, p. 21).

Desde la epistemología feminista, se analiza la forma en la que el género influye en la investigación. Identifica que las concepciones dominantes mediante las cuales se fundamenta el conocimiento, reproducen jerarquías de género, al no visibilizar los aportes y la autoridad epistémica de las mujeres, a la vez que obvian las actividades y los intereses de estas, así como las relaciones de poder desiguales por razones de género (Blazquez, 2010).

En consecuencia, se crea conocimiento dándole voz a las mujeres. Así, en contraposición a otras perspectivas, desde las cuales se problematiza la realidad y se estudia buscando un “objetivismo”, -que implica tomar los prejuicios de quien investiga como una verdad absoluta- (Harding, 1987), la investigación pretende hacer comprensible, nombrando con un lenguaje científico, lo intangible de las experiencias religiosas de las mujeres, de los significados construidos e incorporados subjetivamente por ellas en este espacio, y en su relación con las demás.

3. Delimitación

La delimitación espacial de la investigación es el grupo Mujeres Virtuosas, de la Iglesia Efrata, ubicada en el cantón de Belén, en la ciudad de Heredia, Costa Rica. A esta congregación asisten aproximadamente, 140 personas, de las cuales, 75 son mujeres. Al igual que en otras iglesias evangélicas, los cultos y reuniones que se llevan a cabo están dirigidos a diferentes poblaciones, por lo que se han organizado distintos grupos: personas adultas mayores, jóvenes, adolescentes, niños y niñas, hombres y mujeres. En éstas últimas se centra a investigación.

Las mujeres decidieron, desde hace más de 15 años, que era importante realizar reuniones enfocadas hacia ellas, por lo que iniciaron con reuniones en casas. Con el tiempo, a estas reuniones asistían más personas, por lo que se consolidó un grupo, legitimado por el pastor de la iglesia. Más adelante, a este se le denominó “Mujeres Virtuosas”, tras una votación entre sus participantes. Este nombre se tomó de un versículo bíblico en el libro de Proverbios.

Al igual que en toda la iglesia Efrata, al grupo de mujeres asisten personas de distintos estratos socioeconómicos. En su mayoría, las personas en esta congregación viven en el cantón de Belén.

La recopilación de la información se llevó a cabo durante el año 2019 y el 2020, no obstante, hubo un acercamiento empírico al grupo estudiado desde el año 2017, cuando se asistió a algunas de las reuniones que celebran dos veces al mes.

A partir de la observación no participante del grupo “Mujeres Virtuosas”, surge la inquietud de analizar las relaciones entre ellas, haciendo énfasis en la solidaridad que se manifiesta. Cabe mencionar que posteriormente se entrevistó al pastor de la iglesia. Desde su perspectiva, la importancia del grupo reside en ser un espacio para que las mujeres busquen “la salvación”, restando importancia a los significados que cada una de estas mujeres hacen de su experiencia

individual en esta agrupación. Por esta razón, se pretende encontrar desde la sociología otro marco interpretativo, profundizando en las relaciones entre las participantes.

Posteriormente, en el año 2020 se decide profundizar en algunos temas que se consideraron relevantes para entender mejor los significados compartidos por estas mujeres. Dado a que el contexto no permitía un acercamiento físico a las participantes, debido a la presencia de la pandemia por Covid-19, se realiza la consulta a tres de ellas por medio de la plataforma virtual de WhatsApp. Así, se les envió las preguntas y cada una respondió por medio de audio, y en algunos casos, por medio de mensajes de texto.

4. Personas informantes

En correspondencia con la delimitación espacial y del problema de investigación; el criterio de selección de las informantes es:

- **Antigüedad en el grupo:** Las sujetas de estudio serán las mujeres de mayor antigüedad en el grupo “Mujeres Virtuosas”, en este caso, quienes tengan más de un año de formar parte del mismo. Al ser ellas quienes han permanecido más tiempo, se considera que para los propósitos de la presente investigación son ideales para visibilizar los significados que han construido intersubjetivamente y que las cohesionan como una comunidad religiosa.

En relación con este criterio, se realizó un cuestionario para identificar a las integrantes que más tiempo tienen de asistir al grupo. Se identificó a ocho mujeres, quienes tienen entre uno y quince años de formar parte de “Mujeres Virtuosas”. Sin embargo, una de ellas decidió no formar parte de la investigación, por lo que los instrumentos de recopilación de información se aplicaron a siete participantes.

En la Tabla 1 se pueden encontrar las características que tiene la población seleccionada. La información se extrajo del trabajo de campo realizado.

Tabla 1.

Caracterización de las participantes

Edad	Nacionalidad	Escolaridad	Empleo	Situación familiar	Estado civil
•De los 50 a los 65 años	•Seis costarricenses •Una nicaragüense	•Cuatro con primaria completa •Dos con educación secundaria técnica •Una con estudios superiores	•Ninguna se encontraba laborando remuneradamente al momento del trabajo de campo	•Todas son madres •Cinco de ellas viven con hijos e hijas •Las edades de hijos e hijas van de los 17 a los 44 años	•Cuatro están casadas y viven con sus esposos •Dos son viudas •Una es divorciada

Fuente: Elaboración propia a partir de la información recopilada en el trabajo de campo (2019).

Tras la aplicación de las técnicas de recopilación de información, se encontró que las edades de las entrevistadas se encontraban en un rango entre los 50 a los 65 años al momento de ser entrevistadas; seis eran de nacionalidad costarricense y una de nacionalidad nicaragüense; cuatro de ellas tienen como grado académico más alto la primaria, dos de ellas tienen secundaria técnica y una cuenta con estudios universitarios; ninguna de ellas laboraba de manera remunerada; todas ellas tienen hijos o hijas; cuatro están casadas, dos son viudas y una es divorciada.

Con el propósito de respetar el anonimato de las participantes, se han cambiado sus nombres por otros elegidos al azar.

5. Técnicas e instrumentos de recolección de datos

En concordancia con todo lo dicho en este apartado, se consideraron pertinentes dos técnicas: entrevistas en profundidad y grupos focales. La primera dio la posibilidad de “(...) aprender sobre lo que realmente es importante en la mente de los informantes: sus significados, perspectivas y

definiciones; el modo en que los actores ven la realidad o en que clasifican y experimentan su mundo (...)” (Canales, 2006, p. 241). En virtud de lo anterior, con esta técnica se propuso comprender cómo cada una de las entrevistadas interpreta su experiencia de participar en el grupo y su relación con las demás mujeres. En cuanto a los grupos focales, con esta técnica se analizó la intersubjetividad, ya que permite

(...) una reconstrucción de los esquemas de actuación de los participantes en una situación, donde además el sentido puede pensarse en una doble lógica: En una lógica “simbólico grupal” y en una lógica, “práctico-individual”, como significado común o como sentido típico de la acción (Canales, 2006, p. 280).

Esta técnica se considera la más pertinente para acceder a la dimensión de la intersubjetividad, pues al ser de carácter grupal, se desarrolla producto de las interrelaciones de las participantes.

CAPÍTULO V. ANÁLISIS DE RESULTADOS

En el presente capítulo se exponen los resultados obtenidos tras la aplicación de las técnicas de recolección de la información. El análisis se organiza por apartados, los cuales corresponden a los objetivos de la investigación: el primero de ellos se denominó “Interrelaciones dentro del grupo evangélico ‘Mujeres Virtuosas’”, en este se estudia la forma en la que las participantes se relacionan, la posibilidad de concebir la agrupación como un espacio de sororidad, y las necesidades personales que son satisfechas al formar parte de esta comunidad.

El segundo apartado corresponde a los “Significados Intersubjetivos en el grupo ‘Mujeres Virtuosas’”. En este se visibilizan los significantes que conforman el *nomos* de la agrupación, y la forma en que estos son puestos en práctica por las participantes. Se trata así, de situaciones cotidianas para estas mujeres, en las cuales todos los significantes son reafirmados por medio de acciones.

Por último, se denominó “La subjetivización de los significados intersubjetivos del grupo Mujeres Virtuosas”, al análisis acerca de la forma en que cada una de las participantes ha incorporado subjetivamente cada uno de los significados que constituyen el *nomos* grupal.

Antes de proceder, se debe recordar que los nombres de las participantes han sido cambiados por otros elegidos al azar.

1. Interrelaciones dentro del grupo evangélico “Mujeres Virtuosas”

Los resultados del primer objetivo de la investigación fueron obtenidos principalmente por medio de la técnica de grupo focal; posteriormente se ahondó en algunos temas por medio de entrevistas individuales en profundidad, previendo la posibilidad de que las participantes omitieran algunas opiniones durante la primera técnica, al tratarse de una actividad con carácter colectivo.

Durante la actividad de grupo focal se notó que dos de las mujeres no intervenían tan activamente como las demás, pese a que se trató de instar su participación mencionándoles la importancia de escucharles, y haciéndoles saber que no debían preocuparse, pues no existían respuestas “buenas ni malas”. Sin embargo, una de ellas expresó que debido a que no completó sus estudios de secundaria, no sabía expresarse correctamente como las demás; mientras que la otra participante mencionó que ella no tiene tantos conocimientos bíblicos como sus compañeras, y que por eso le daba vergüenza hacer intervenciones¹⁰. Ante esto, las demás las animaron para que participaran, resaltando sus virtudes como su perseverancia y su sabiduría.

Relacionado con esto último, no se percibió durante el grupo focal que haya una jerarquización dentro de las participantes de la investigación en cuanto a nivel educativo o de conocimiento bíblico; sin embargo, se decidió integrar una pregunta en las entrevistas en profundidad que permitiera conocer si existen jerarquías o no, y de esta forma analizar cómo se desarrollan las relaciones entre estas mujeres.

En los siguientes apartados se analiza las interrelaciones que se tejen en este grupo de mujeres, las cuales, como se verá, están llenas de contradicciones.

1.1.2 El grupo Mujeres Virtuosas como factor de nomización

Tras la aplicación de las técnicas de recopilación de información, se vislumbró cuán importante es el grupo para estas mujeres, así como la influencia que este tiene en su forma de ver e interpretar sus realidades.

Para entender lo anterior, Berger (1969) desarrolla el concepto de *nomos*, compuesto por el ordenamiento subjetivo de la experiencia de cada persona, debido a que el ser humano tiene la

¹⁰ Inclusive en las entrevistas individuales, estas dos mujeres fueron quienes se expresaron menos, sus respuestas fueron cortas y concisas.

necesidad de significado y de un orden significativo de su realidad. Entendido de esta forma, el grupo Mujeres Virtuosas constituye un *factor nomizador* para quienes pertenecen a él. Aunque cada una ha pasado por distintas situaciones biográficas, tienen en común una socialización primaria y secundaria patriarcal, y una condición histórica compartida por las mujeres, dentro de la cual se construye el *nomos* del grupo, con su consecuente legitimación por medio de la *teodicea*. Se debe recordar que la *nomización* del grupo, siguiendo el análisis de Berger (1969), reproduce el *nomos* de la sociedad en la que se encuentra, por lo que no es ajeno a procesos como la socialización patriarcal recibida por las mujeres desde que nacen (entrega a los otros, anulación de sí mismas, subjetividad maternal, entre otros aspectos), la cual, a su vez, es producto de procesos socio históricos que han configurado el patriarcado.

El *nomos* religioso se nutre de todos estos hechos sociales. La diferencia es la explicación cósmica que se le da a los hechos, y los castigos a los que se exponen quienes traten de subvertirlo. Para explicar y darle sentido, la religión se vale de la *teodicea*. Esta última es patriarcal y androcéntrica, al igual que el contexto social en el que se encuentran estas mujeres.

La *teodicea* patriarcal y androcéntrica, que refiere a las justificaciones divinas o cósmicas, mantiene a las mujeres en una posición de opresión, mientras que a los hombres los coloca en el poder. Más adelante se profundizará sobre este aspecto, el cual se hizo manifiesto por medio de la representación bíblica de la Mujer Virtuosa, caracterizada su entrega.

Es así como el discurso religioso se llena de simbolismos, representaciones y conceptos normativos (Scott, 1996) que componen el género. Si alguien intenta transgredir este *nomos*, dentro de la cosmovisión de las personas religiosas, será castigada, pues es equivalente a ir en contra de Dios.

No obstante, para las participantes formar parte de la agrupación es positivo, pues facilita sobrellevar las situaciones difíciles o *factores desnomizadores*. En el camino, se encuentran con algunas mujeres que también han experimentado violencia, que comparten la misma socialización patriarcal, una concepción de género similar, y que, al igual que ellas, han encontrado en su percepción de Dios y en el grupo las Mujeres Virtuosas, una fuente de significancia, de sentido y de recompensa.

Así, para Victoria:

(...) es importante porque tenemos el sentimiento de pertenencia. Sabemos que no solo pertenecemos a una iglesia general, sino que también pertenecemos a un grupo de mujeres, que igual que yo, compartimos las mismas necesidades, las mismas inquietudes. Entonces eso nos hace ser más fuertes (Victoria (seudónimo), Comunicación Personal, 3 mayo de 2019).

Al indagar las necesidades de las mujeres, ellas coincidieron en que se trata de sentirse apoyadas, entendidas y comprendidas. Todo esto lo obtienen al compartir con sus compañeras de grupo, en quienes encuentran comprensión, pues también tienen un rol similar como madres y esposas. Algunas señalaron que el apoyo que han recibido no solo ha sido espiritual y afectivo, sino también material en momentos en los que su situación económica ha sido difícil. Una de las participantes agregó que, cuando estuvo en cama debido a una operación, algunas de las mujeres de la agrupación iban a su casa a ayudarle con los quehaceres del hogar, lo cual demuestra la solidaridad que hay entre ellas.

Además de estas muestras de solidaridad, se visibiliza la interiorización de los quehaceres como obligaciones propias de las mujeres, por lo cual son otras mujeres quienes sustituyen este rol, antes que otras personas de la familia, especialmente los hombres.

Sobre lo anterior, según Lagarde (1989), el rol de las mujeres no sería posible llevarlo a cabo si no fuera por la ayuda de las otras y su disposición hacia “*los otros*”. Sin embargo, esto no implica que las relaciones dentro del grupo no estén llenas de contradicciones: *Erika* es ejemplo de la ambivalencia que viven las mujeres dentro de agrupaciones religiosas, ya que,

(...) en el tiempo en el que yo me separé sí me sentí juzgada y me sentí de que tuve que apartarme para yo agarrar esas fuerzas y decirle “hasta aquí”, porque siempre el consejo era: tiene que orar, tiene que aguantar. Entonces siempre era el mismo consejo y yo di oportunidad, y oportunidad, y oportunidad, pero cuando yo vi que la situación estaba cada vez más seria, entonces yo por mí misma tome la decisión; pero eso me obligo también a apartarme de la iglesia porque, pues, por el mandato bíblico, pues, el consejo era sostener la familia. Y la que llevaba esa situación dentro de la puerta de mi casa era yo, no era nadie más de la iglesia (...) (Erika (seudónimo), Comunicación Personal, 3 abril de 2019).

Sin embargo, durante ese tiempo, *Erika* también recibió apoyo por parte de algunas de sus compañeras

(...) cuando alguna de la iglesia llegaba a meterme el hombrito en algo, en algo que me ayudaran hasta vergüenza me daba, yo me sentía hasta inmerecedora de que me ayudaran. Pero yo decía, qué cosa porque ahí con ellas fue que yo aprendí a dejarme chinear un poquito, que yo merecía que alguien me quisiera o me chineara un poquito (...) la forma es en cómo me amaron, me cuidaron, me ayudaron a mí, cuando yo veo otra que está en el lugar donde yo estuve yo dije “cómo me cuidaron”, entonces, ese amor yo lo puedo dar a esa persona porque me lo dieron a mí (Erika (seudónimo), Comunicación Personal, 3 abril de 2019).

Al indagar sobre la concepción del grupo alrededor del matrimonio y el divorcio, las participantes manifestaron que un antiguo pastor rechazaba abiertamente a las personas divorciadas, impidiendo que predicaran, lo cual tenía gran influencia en la manera en la que se concebía este tema. De manera que, cuando *Erika* tomó la decisión de finalizar su matrimonio para acabar con el círculo de violencia que experimentaba, algunas de sus compañeras de agrupación desaprobaron su decisión, considerando que ella debía seguir “luchando” por su matrimonio. Ella explica que esa posición ha cambiado, pues, en sus palabras, la iglesia ha dejado de ser “tan religiosa”, y es más “abierta” a aceptar que en algunas ocasiones el divorcio es la mejor solución.

No obstante, a lo interno de la agrupación, *Erika* no fue la única violentada por su esposo. *Graciela* es otra entrevistada, sobreviviente de violencia por parte de su pareja; la diferencia es que ella nunca se divorció, y su esposo murió hace algunos años. Esta participante decidió unirse a un grupo de mujeres evangélicas antes de empezar a asistir a la iglesia, pues para ella en ese espacio se sentía comprendida y apoyada. Mencionó que era muy tímida y que le daba vergüenza hablar inclusive con el pastor, pero dentro de este grupo siempre se sintió cómoda.

Pese a que ella no se refería al grupo de Mujeres Virtuosas, se considera relevante que señale que la confianza que le transmitían otras mujeres, no la encontraba en el pastor. Esta figura no representa un apoyo para las entrevistadas, y como lo señaló *Erika*:

Yo sentí más apoyo del grupo de mujeres [Virtuosas] porque éramos como muy unidas (...) Y entonces ellas sí estaban como más empapadas de mi vida, los pastores solamente cuando yo llegaba a buscar apoyo o consejo y ellos trataron de ayudarme, pero a la vez por ser líderes no querían como meterse mucho porque él [su exesposo] no era cristiano y entonces ellos trataban como de no meterse mucho con él digamos (*Erika* (seudónimo), Comunicación Personal, 3 abril de 2019).

Tanto *Erika* como *Graciela* centraron su relato sobre la experiencia de formar parte de las Mujeres Virtuosas, enfocándolo en cómo sus compañeras les han brindado un soporte, pese a que la primera se sintió juzgada por algunas de las mujeres de la agrupación cuando se divorció, también sintió el apoyo de otras:

(...) que me llegaran a ver, que me abrazaran, que me escucharan, que me ayudaran económicamente o con comida, o con cosas que yo necesitaba. Inclusive que me llegaran a regañar (...) usted sabe que nuestro vínculo con el Señor es muy fuerte y pues uno siempre se duele de que una familia se desintegre y entonces yo las comprendía (...) pero eso más bien por un tiempo me ayudó a apartarme porque no me sentía en ese momento, pues tan comprendida. Pero otras siempre estuvieron ahí, siempre conmigo (...) en momentos en que mi familia me despreciaba porque yo era cristiana. Ellas eran mi familia, mi apoyo emocional, espiritual y hasta físico (Erika (seudónimo), Comunicación Personal, 3 abril de 2019).

No obstante, las entrevistadas manifestaron que el grupo ha cambiado negativamente, pues ya no asisten tantas mujeres; inclusive, algunas de las que estuvieron desde su fundación se han ido. Las razones de esto son varias: algunas mencionan que la agrupación se ha quedado estancada en el conformismo, y que hacen falta estrategias para motivar a más personas a unirse. Pero la mayoría destaca razones externas como el trabajo, problemas con las figuras de autoridad en la iglesia, e inclusive que sus esposos no las dejan asistir al grupo.

Todo esto ha tenido implicaciones en las relaciones de estas mujeres, pues algunas que en algún momento fueron consideradas amigas cercanas, se han distanciado. De igual manera, los conflictos con las figuras de autoridad de la iglesia también han generado fracturas en esta agrupación,

acarreando también desacuerdos a lo interno del grupo, por dividirse entre quienes apoyan la forma en la que las figuras de autoridad administran la iglesia, y quienes están en desacuerdo.

Debido a que escapaba a los objetivos de la investigación, y que se decidió no forzar a las participantes a referirse explícitamente a los conflictos con las figuras de autoridad de la iglesia, no se conoce específicamente qué ha ocurrido; no obstante, las entrevistadas mencionaron que dichas problemáticas han provocado algunas fracturas incluso dentro del grupo de mujeres, por lo que algunas lo han abandonado.

Por otra parte, con respecto al hecho de que a algunas sus esposos les prohíben asistir al grupo, no se encontró que las participantes hagan una crítica hacia este tipo de violencia patriarcal, pues esto está atravesado por su concepción sobre el género. Dentro de la *nomización* del grupo, la forma en que se entiende la violencia hacia las mujeres es como un producto de la naturaleza humana, que carece de los llamados “atributos de Dios”, los cuales se analizan más adelante. Por esta razón, desde su perspectiva, aunque los seres humanos nunca podrán alcanzar la perfección, si deciden “seguir el camino de Dios”, no existiría la injusticia, y así se alcanzaría una sociedad más equitativa:

(...) ahorita en otros países es así, la mujer no tiene valor. Al menos aquí en Costa Rica, hemos superado un poco; no digo que se ha logrado todo aquí, y no creo que se logre nunca, porque la maldad del ser humano solo Jesucristo, y cuando venga su reino, es que habrá un reino justo (...) lo que hay que hacer es seguir a Cristo, poner la mirada en Él y seguir su camino, sus pasos, leer su palabra y estar en Él siempre, nunca apartarse de Él. Entonces por eso es que yo digo que para que haya justicia para la mujer, solo habiendo ese reinado de Jesucristo, solo así (Graciela (seudónimo), Comunicación Personal, 12 de junio de 2019).

La cita anterior refleja la forma en la que se le da una justificación divina a hechos sociales como el patriarcado. La *teodicea*, siendo esta una explicación en términos cósmicos, haciendo uso de discursos, simbolismos y conceptos normativos, coloca los hechos sociales en un plano trascendente, que es experimentado por la persona como ajeno a ella. Es así como legitima que los hombres estén en posición de poder con respecto a las mujeres, pues ve este hecho como consecuencia de la imperfección humana.

Esto tiene repercusiones a nivel político: los sistemas simbólicos, constituidos por representaciones de género, se ponen de manifiesto por medio de conceptos normativos - interpretación de las representaciones y significados simbólicos-, que, solapados dentro del discurso religioso, forman parte del *nomos* que influye directamente en la forma en que cada persona se posiciona y actúa con respecto a los hechos sociales. En este sentido, se entrelazan dos dimensiones que forman parte de la realidad social, el género y la religión.

De manera que, el *nomos* religioso no facilita la toma de consciencia sobre la situación de las mujeres como colectivo. Inclusive en los casos en los que se logra identificar esta problemática, creer que la solución a esta solamente será posible una vez instalado “el reino de Dios en la tierra”, genera un sentimiento de conformismo, o de derrotismo al creer que no hay nada que se pueda hacer, impidiendo así que se luche activamente por un cambio.

Anteriormente, el relato de *Erika* sobre el mandato bíblico de sostener el matrimonio y aguantar para lograrlo, mostró cómo se refleja de modo práctico esta teodicea y el *nomos*, actuando como justificaciones para evitar que la toma de consciencia y de acción para lograr un cambio que subvierta las relaciones de poder que los hombres ejercen sobre ellas. Se les pide, ante todo, una actitud de respeto, de perdón y de sumisión a figuras que despliegan sobre ellas autoridad. No

obstante, al igual que esta participante, en ocasiones las mujeres se desprenden de estos mandatos, generando cambios en sus condiciones de vida.

Así, los *fenómenos desnomizadores* adquieren sentido si son interpretados a la luz de una *teodicea*; la cual es compartida y reafirmada por las demás personas para que el proceso se pueda llevar a cabo. Todo esto configura los *sistemas simbólicos* expuestos por Scott (1996), los cuales son las representaciones sobre el género, que llenan de significado las experiencias.

Por otra parte, retomando las razones por las que algunas mujeres han dejado de asistir al grupo, no se profundizó sobre las problemáticas en torno a las figuras de autoridad, pues se consideró que podía provocar malestar entre las participantes, además de que se escapa al problema de investigación. Sin embargo, dos de las entrevistadas externaron que recientemente han dejado de asistir a la iglesia, y que solo mantienen contacto con el grupo de Mujeres Virtuosas, además de asistir al grupo pequeño que se ha formado paralelamente.

Asimismo, pese a que no se profundizó en el estudio de este grupo, debido a que no corresponde a los objetivos de la investigación, por lo que se pudo rescatar de la información brindada por las participantes, en esta agrupación alternativa se reúnen para orar, y también para compartir entre ellas. Es interesante el hecho de que estas mujeres hayan decidido, en algunos casos, abandonar la iglesia a la que alguna vez asistieron por disconformidades, y conformar una estructura alternativa, independiente de alguna autoridad religiosa.

Este grupo se reúne una vez a la semana en la casa de alguna de sus integrantes, realizan las mismas actividades que las Mujeres Virtuosas, pero solo con algunas de sus participantes, e incluso asisten algunas que ya no forman parte de este, y que se han ido a otras iglesias por distintas situaciones. Las respuestas de estas mujeres coincidían en el hecho de que este pequeño grupo se ha convertido en un espacio de más confianza y de mayor “edificación” para sus vidas.

La creación de esta agrupación demuestra que estas mujeres como sujetas que participan activamente en la construcción de espacios en los que se sienten cómodas, en los que puedan llevar una vida y una experiencia religiosa en las que sean ellas más que receptoras, en los que continúen tejiendo relaciones con sus compañeras, sin verse limitadas por una estructura eclesial.

Dos de las mujeres que también participan en el pequeño grupo fuera de la iglesia, hablaron acerca de los cambios negativos que ha sufrido el grupo de Mujeres Virtuosas desde su creación hasta la actualidad, *Dunia* (seudónimo) menciona que:

Digamos, ahí en el grupo se sabe que uno no está ahí por las personas, ¿verdad? Uno quiere pues escuchar la palabra de Dios que es lo más principal ahí ¿verdad? Y escuchar los testimonios de las personas (...) Hay como un conformismo en el grupo de señoras y por eso uno, bueno hace unos años cuando yo iba eso fue lo que me motivó a mí, ¿verdad? Pero era diferente antes, hacían reuniones lunes, martes y uno iba, y entre más iba más ganas uno deseaba que llegara otro día para ir otra vez, y ahora es como un conformismo. Si hacen en la mañana, ya en la tarde no hay (Comunicación Personal, 10 abril de 2019).

Entonces, ¿qué hace que estas mujeres se mantengan fieles al grupo Mujeres Virtuosas si no están conformes con el mismo? Para ellas lo que hace diferente a las Mujeres Virtuosas de los demás grupos de la iglesia, es que en este se les brinda comprensión, consejos, “un hombro en el cual llorar”, es un lugar donde pueden expresarse sin sentirse cohibidas, que les genera confianza en ellas mismas y en las demás mujeres que las rodean. Y todo esto contribuye a que se dé una identificación de las unas con las otras.

En este sentido, el grupo constituye un espacio no solo de cuidado mutuo, sino de autocuidado, pues a este asisten estas mujeres en búsqueda de aquello que necesitan: comprensión, amor, reciprocidad. Se debe recordar con Lagarde (2005) que:

La dependencia vital de las mujeres se plasma en *los otros*: ellas viven por y para *los otros* en una relación asimétrica, ya que los otros-personas sólo viven con ellas. Para ellas los otros son el núcleo del sentido de la vida, y el límite de su existencia personal y genérica: en los otros se dirime la completud de las mujeres (p. 249).

Siendo parte del grupo, estas mujeres se sienten en una relación simétrica, en la que reciben lo que en otros espacios no obtienen, y esto les llena de sentido. Una de las participantes, *Adela*, expresó que, al compartir con sus compañeras se siente bien, inclusive en ocasiones en las que por alguna situación personal se ha sentido “apagadilla”. Las respuestas de las demás entrevistadas reflejaban lo mismo: todas buscan obtener algo. Inclusive sienten satisfacción de que el trabajo que ellas hacen dentro de la iglesia les es retribuido con “edificación espiritual”, apoyo y comprensión.

La siguiente cita es un extracto del relato de *Graciela*, al consultarle sobre algún momento de su vida en el que el apoyo de sus compañeras del grupo haya sido muy importante para ella: Cuando su esposo murió, esta mujer se sentía sin identidad propia y decidió apartarse de todas sus personas conocidas; en este proceso ella indica que empezó a darse cuenta de quién era sin su esposo. Pese a que este proceso lo llevó sola, una de sus vecinas quien también forma parte de Mujeres Virtuosas nunca dejó de visitarla. En sus palabras:

(...) es la que sabe toda mi vida porque ella es como mi madre y mi hermana y es como mi todo para mí, porque mi mama vive allá en la montaña y mi mamá no es como mucho de aconsejar y de cariñar, es diferente, mi mamá más bien es como una niña, a ella hay que acariñarla y hay que aconsejarla (...) Entonces yo tengo a [nombre], ella está ahí. Ella nunca me dice “cállate”, nunca me dice “estoy harta de que me cuente lo mismo”, no, vieras que no, he encontrado mucho cariño (Graciela (seudónimo), Comunicación Personal, 12 de junio de 2019).

La subjetividad maternal para la que se socializa a las mujeres crea este tipo de vínculos, pues el patriarcado las prepara para la disposición hacia los *otros* (Basaglia, 1983). De esta manera, se gestan dentro de la agrupación prácticas simbólicas de maternidad, las cuales son llevadas a cabo por todas las participantes de alguna manera, ya sea con respecto a sus compañeras, o a personas externas a la agrupación.

Esto forma parte de la ambivalencia de las experiencias de las mujeres: al tiempo que se les socializa para asumir una posición maternal con respecto a las demás personas, también se les enseña a rivalizar con otras mujeres. En este sentido, que a pesar de que el grupo se desarrolle bajo la lógica patriarcal, que esta agrupación pueda establecer relaciones solidarias tiene una connotación empoderante, como lo fue para *Erika*, quien pudo salir de una relación de violencia.

Tomando en cuenta lo analizado hasta el momento, dentro del grupo se llevan a cabo manifestaciones sororarias que significan para estas mujeres reciprocidad, comprensión, cariño y atención. Sin embargo, también están caracterizadas por la contradicción, por lo que no siempre se relacionan armoniosamente. Pese a que se necesitan la una a la otra, como se retomará más adelante, también se da entre ellas relaciones que distan de poder ser consideradas sororarias.

La sororidad es un concepto y una propuesta feminista que subvierte las relaciones entre mujeres, las cuales, históricamente, han estado impregnadas de rivalidad y competencia. Implica una nueva forma de relación entre mujeres diferentes (Lagarde, 1989). Dentro del grupo se llevan a cabo manifestaciones sororarias, pero esto no implica que se pueda calificar a este grupo como tal.

La sororidad como concepto ha tenido que ser problematizado, precisamente porque está lleno de tensiones y contradicciones (Puleo, 2005). En el caso del grupo estudiado, se ha construido una intersubjetividad que las cohesiona, y quienes no la comparten, son vistas como una otredad, en sentido negativo. De manera tal que, dentro de esta intersubjetividad, se ha constituido un

arquetipo de cómo debe ser una mujer (véase el significado de “Mujer Virtuosa”), por lo que quienes no entren dentro de esta representación, son vistas como personas que deben cambiar y buscar, al igual que ellas, parecerse más a ésta.

Con base en lo expuesto por Lagarde (1989) y su concepto de *enemistad amorosa*, se logra entender que las relaciones entre estas mujeres, si bien distan de ser un arquetipo de sororidad, demuestran que se relacionan y se necesitan unas a otras en medio de esas contradicciones. Las relaciones entre las participantes del grupo Mujeres Virtuosas están impregnadas por esta dualidad: si bien entre ellas se perciben como un apoyo para enfrentar los *factores desnomizadores* (muerte de la pareja, enfermedad, problemas económicos), También se dan entre ellas relaciones poco sororarias, por ejemplo, cuando han juzgado a alguna de sus compañeras por divorciarse, y les instan a soportar situaciones de abuso por parte de los hombres.

Al preguntarles cómo es la relación entre ellas, *Adela (seudónimo)* comenta que “(...) con todas nosotras nos llevamos, todas son muy lindas la verdad. Todas son muy amigables, uno las ve que son sinceras en realidad; eso es lo bonito” (Comunicación Personal, 20 de mayo de 2019). Sin embargo, no todas opinan igual, *Erika* menciona que:

(...) a mí me gusta mucho la sinceridad y no todas crecemos espiritualmente al mismo nivel, entonces muchas veces uno encuentra personas que, como que de frente es una cosa, pero en realidad es otra; entonces esas cosas es lo único que a mí me detiene un poco en cuanto a la persona (...) (Erika (seudónimo), Comunicación Personal, 3 abril de 2019).

La particularidad es que, al ser un contexto evangélico, estas mujeres interpretan esa capacidad de relacionarse unas con otras como un don divino. Se debe recordar el concepto de perijoresis (morar el uno con el otro) (Bonino, 1995), el cual es parte de su *teodicea*. Así, en palabras de *Victoria*:

(...) Ciertamente somos todas diferentes, tal vez se dan cosas que a uno le incomoda (...) Que igual yo tendré mis defectos que no le gustarán a X persona, a X hermana, pero me hace estar unida primero porque somos el cuerpo de Cristo. Segundo porque necesitamos reunirnos, necesitamos apoyarnos, necesitamos ayudar a aquellas hermanas que estén en situaciones complicadas en algún momento, ¿verdad? Y primero que todo, pues, el amor de Cristo, ¿verdad? Que es el que nos une, nos hace estar ahí a pesar de lo que sea (Victoria (seudónimo), Comunicación Personal, 3 mayo de 2019).

Si bien su idea es la de “ganar almas para Cristo”, lo cierto es que sí hacen una diferencia y una jerarquización entre ellas y quienes no comparten sus mismas creencias o su forma de ver la vida, estableciendo de esta forma un mecanismo de control sobre las demás mujeres (no evangélicas), considerándolas personas que deberían cambiar su forma de pensar y sus prácticas. De manera que, la perspectiva que algunas de las participantes tienen acerca de otras mujeres fuera del grupo, también entra en contradicción con el concepto de sororidad:

Yo siento que cuando alguien se va del grupo o de la iglesia, pero siempre y cuando busquen otro lugar donde ir está bien, pero cuando alguien se va como que no le da importancia a Dios ¿verdad? Porque si se va uno y se va y ya no vuelve a ir a ningún lado, entonces yo siento que eso está mal (Adela (seudónimo), Comunicación Personal, 20 de mayo de 2019).

En todo caso, como se ha analizado, para las entrevistadas el grupo se convierte en un *factor nomizador* central en sus vidas, y en parte esto lo obtienen a partir las interrelaciones entre ellas. Aunque la justificación de este espacio es “servir a Dios”, en medio de las contradicciones, en el camino van tejiendo relaciones que -según afirman- las hace sentir empoderadas. De esto se hablará en el siguiente apartado.

1.1.3 Empoderamiento

Como se mencionó en el Estado de la Cuestión, existen posiciones confrontadas sobre la posibilidad de que las mujeres sean capaces de empoderarse siendo parte de congregaciones religiosas. Se acepta que el grupo Mujeres Virtuosas reproduce un *nomos* patriarcal, ya de esto se ha hablado anteriormente en este análisis. No obstante, se considera que los cambios pueden producirse paulatinamente, incluso pueden pasar inadvertidos para quienes los llevan a cabo; es decir, que una acción puede apuntar a un objetivo determinado, y tener un resultado inesperado.

Para ejemplificar esta idea se tomará como referencia lo indicado por una de las participantes:

(...) en el grupo me enseñaron a quererme, a valorarme, a que Jesús me amaba, a que yo tenía mucho valor porque Jesús murió por mí, a que ellas me amaban. Me enseñaron, oraban mucho por mí y eso me daba un sentido de pertenencia y de apoyo y de valor. Entonces eso me ayudó muchísimo para tomar las decisiones que luego tomé, porque yo sentía que yo decía: “no, yo valgo. No me tienen por qué maltratar, yo soy una persona y tengo derechos también”. Y eso me ayudó a abrir los ojos y a empoderarme y decir: “no”
(...) (Erika (seudónimo), Comunicación Personal, 3 abril de 2019).

Los conceptos normativos que conformaban el discurso que se impartía en el grupo cuando *Erika* se divorció, relacionaban el matrimonio con una lucha, la cual había que librar con tal de mantener esta unión. Precisamente esta concepción tuvo como consecuencia que, cuando ella terminó su relación con su ex esposo, se sintió juzgada y tuvo que apartarse por un tiempo. Sin embargo, las enseñanzas de las Mujeres Virtuosas tuvieron en esta mujer un impacto que no fue el esperado: se sintió con valor, se sintió empoderada y decidió que no seguiría en una relación violenta.

Todas estas mujeres coincidieron en el hecho de que se les recalque el amor de Dios hacia ellas, así como el valor que tienen, las han ayudado a hacer cambios en su vida y en sí mismas. Así,

Graciela mencionó que antes de su conversión al cristianismo ella era una persona violenta, con problemas de alcoholismo y tabaquismo. Para esta mujer, Dios la reformó completamente incluso al punto de cambiar su forma de ser:

(...) Y me empecé a enamorar de Cristo de una manera, hasta hoy. Y vea, no me arrepiento de haber conocido a Cristo. Gracias al Señor que me dio eso, nueva vida. Eso es algo invaluable para mí. Vale muchísimo más que cualquier plata, que cualquier cosa (...)
(Graciela (seudónimo), Comunicación Personal, 12 de junio de 2019).

El *nomos* del grupo, y las *teodiceas* que lo justifican y explican, pasan a formar parte de la identidad subjetiva de estas mujeres, y son incorporados por ellas en sus vivencias, teniendo repercusiones en la forma en la que se conciben a sí mismas, y cómo se relacionan con las demás personas. Tres de las participantes comentaron que tras formar parte del grupo sienten que han perdido la timidez, y se sienten seguras de sí mismas para llevar a cabo actividades que antes no se creían capaces de hacer:

(...) yo era más vergonzosa antes, ahora yo me siento más liberada; yo hablo con todo el mundo, al frente no me gusta mucho hablar, pero sí hablar con todas. Antes no, antes yo era más tímida, me daba vergüenza hablar (Adela (seudónimo), Comunicación Personal, 20 de mayo de 2019).

De acuerdo con *Adela*, la forma en la que dejó de ser tan tímida fue al ser activa dentro de este grupo. Este, al ser por y para las mujeres, les brinda mayor libertad de participar: “Diay yo siento que también es muy importante el papel de las mujeres en la iglesia, lo único es que ahí casi que no dejan predicar a las mujeres. En el grupo de mujeres sí” (Dunia (seudónimo), Comunicación Personal, 10 abril de 2019). Esta cita demuestra que en esta congregación la situación de las

mujeres no es distinta a las de otras iglesias¹¹ en la cuales se ha visto que el liderazgo de la mujeres es frágil, y dependiente de legitimación masculina.

Si estas mujeres sienten que se empoderan al ser activas dentro del grupo, es porque se les da la oportunidad que en otros espacios se les ha negado. No obstante, debido a que el *nomos* religioso reproduce el social, sigue siendo patriarcal y androcéntrico. Por esta razón, su participación a nivel de la iglesia en general se ve limitada, como ellas mismas lo manifestaron.

Al ser patriarcal y androcéntrico, el *nomos* religioso no concibe a las mujeres sujetas que puedan tener posiciones de poder dentro de la estructura eclesiástica. Y por ello, a lo interno se da una división sexual de las tareas. Los hombres se encuentran en posiciones de liderazgo que influyen en toda la congregación. Mientras que el liderazgo de ellas se limita al grupo de Mujeres Virtuosas. Sus responsabilidades son de reproducción, de estar al cuidado de *los-otros*, de educar, de servir. Para lograrlo, el *nomos* se vale de *teodiceas* que contienen simbolismos y conceptos normativos sobre cómo debe ser una buena mujer ante los ojos de Dios y cuáles son sus roles (véase el siguiente apartado: Significados Intersubjetivos en el Grupo “Mujeres Virtuosas”).

Es por ello que, si se indaga a nivel intersubjetivo, el grupo de mujeres reproduce discursos y prácticas que distan de ser medios de empoderamiento. Ejemplo de esta afirmación, es la forma en la que ellas conciben la violencia de género, como producto de la imperfección humana que carece de los atributos de Dios, puede tener como resultado que decidan no salir de relaciones violentas. De esta forma, pese a que no se deben obviar los cambios positivos que estas mujeres han hecho en su vida tras formar parte de las Mujeres Virtuosas, como consecuencia de la legitimación de un *nomos* social impregnado de un orden patriarcal, en este espacio se gestan ambivalencias, contradicciones que impactan su vivencia fuera y dentro del grupo.

¹¹ Ver Estado de la Cuestión “b) *Las mujeres en las iglesias protestantes*”.

En el siguiente capítulo se analizan los significados intersubjetivos que este grupo ha construido, de la mano con la *teodicea* que legitima el *nomos* religioso.

2. Significados Intersubjetivos en el Grupo “Mujeres Virtuosas”

En los apartados anteriores ha quedado claro que las experiencias religiosas de las mujeres, incluyendo sus interrelaciones, están llenas de ambivalencias y contradicciones. También se ha develado que, en medio de esto, ellas han encontrado significado, lo cual les ha permitido superar situaciones *desnomizadoras*, como la violencia por parte de sus parejas, divorcios o fallecimiento de la pareja; inclusive conductas de sí mismas que no les agradaban, como adicciones, problemas de carácter (ira, timidez), entre otras.

Para que exista cierta armonía entre estas mujeres, que haga posible el grupo, deben compartir una intersubjetividad que las cohesione. El concepto que guía la investigación está relacionado a las motivaciones, las elecciones, los proyectos y objetivos que son comunes a las integrantes del grupo; pues refiere al sistema de significancias que ha sido configurado por medio de las relaciones dentro de este. Para dicho fin, se desarrollaron una serie de preguntas que buscaban conocer cómo se perciben ellas mismas, individualmente y como grupo con respecto a diferentes ámbitos de su vida cotidiana.

Se debe tener presente que las respuestas brindadas por las participantes están relacionadas con la *nomización* del grupo, y las *teodiceas* a las que ya se ha hecho mención. Por lo tanto, considérese este apartado como una extensión de este tema, con la diferencia de que aquí se toma en cuenta la aplicación práctica que estas mujeres hacen de las ideas que constituyen su *nomos*.

En primer lugar, se ahonda sobre el significado de ser una Mujer Virtuosa para las entrevistadas, de esta manera se empezará a entender qué es lo que identifica a la una con la otra a nivel intersubjetivo.

La Mujer Virtuosa es una representación bíblica del arquetipo de mujer. La decisión de adoptar esta figura para nombrar el grupo fue tomada tras ser sometido a votación entre las asistentes. En palabra de una de las participantes

Sería como mujeres que estamos tratando de llenar en algo esos requisitos (...) como decir: “qué lindo, me gustaría llenar en algo, o tener algo de eso” (...) yo lo diría así, como que a ratos ese nombre nos puede quedar grande, pero ese fue el que se le puso (Johanna (seudónimo), Comunicación Personal, 12 de abril de 2019).

La cita anterior muestra que este arquetipo de Mujer Virtuosa puede llegar a ser difícil de alcanzar, añadiendo presión a la vida de estas mujeres, pues como expone Berger (1969), ir en contra del *nomos* religioso tiene una connotación de “maldad”, o de estar del lado de “las tinieblas”; y como se analizó previamente, la necesidad de “agradar a Dios” constituye un objetivo central dentro de la *nomización* del grupo.

En términos bíblicos se señala que: “La mujer virtuosa es corona de su marido, pero la que lo avergüenza es como podredumbre en sus huesos”. Más adelante se menciona que:

(...) Mujer virtuosa, ¿quién la hallará? Porque su valor sobrepasa grandemente al de las piedras preciosas. El corazón de su marido está en ella confiado, y no carecerá de ganancias. Le da ella bien y no mal todos los días de su vida. Busca lana y lino, y con voluntad trabaja con sus manos. Es como nave de mercader que trae su pan desde lejos. Se levanta siendo aún de noche y da comida a su familia y tarea a sus criadas (Pr 12:4-13).

Este arquetipo constituye una legitimación religiosa del *nomos* social, que exige a las mujeres una actitud de entrega: dentro de esta *nomización*, se las asocia con el cuidado de la familia, y con la satisfacción de la figura masculina, principalmente la del esposo. Así, las mujeres adquieren valor en la medida en que se asemejan a este ideal.

Dentro del *nomos* social, justificado por medio de la *teodicea* cristiana, ser mujer es sinónimo de una vida de sacrificio, siendo responsable de la reproducción de la vida, del bienestar de las personas que están a su alrededor, aun si esto implica olvidarse de sí misma y de su bienestar. El hecho de que todo esto esté contenido dentro de un libro sagrado, que se considera fue hecho con la inspiración del “Espíritu Santo”, implica la reproducción del patriarcado, el cual no es fácilmente cuestionado debido a que es enmascarado de un orden cósmico, creado por Dios para cumplir su propósito para con la humanidad.

Según Scott (1996), se logra reconocer que estas representaciones simbólicas están constituidas por *conceptos normativos*, o significados que son interpretaciones de cada uno de los símbolos. De forma que, normativamente, las mujeres deben cumplir con el rol impuesto a ellas (entrega, cuidado de la familia...). Esta normatividad está justificada por medio de una *teodicea patriarcal* y *androcéntrica*, la cual, por medio de representaciones como la de la Mujer Virtuosa emplea un mecanismo sutil de control del comportamiento de las mujeres. Si alguna se aleja de este arquetipo, está en contra del *nomos* legitimado por su religión.

Como se mencionó anteriormente, la *teodicea* explica y respalda el *nomos* religioso, el cual es, a la vez, patriarcal y androcéntrico. En este contexto se ha enseñado a las mujeres a "*ser-para-otros*" antes que para sí mismas. Esta característica que ha sido tomada como natural, en realidad representa una carga para ellas, quienes la mayor parte del tiempo no reciben la misma entrega por parte de las demás personas.

Siguiendo con la representación de la Mujer Virtuosa, se indagó el significado de este simbolismo para cada una de las participantes. Pese a que las respuestas fueron distintas, todas llegaron al acuerdo de que se trata de reflejar el amor de Dios y seguir su camino. Pero además de lo anterior, consiste en que “(...) el carácter de Cristo se forme en nosotros porque en tanto nosotros amemos

al Señor, rindamos nuestra vida a Él, nuestra voluntad, entonces vamos a ser ese reflejo de esa Mujer Virtuosas en muchas áreas de nuestra vida” (Victoria (seudónimo), Comunicación Personal, 3 mayo de 2019).

Erika manifestó la importancia de que este conocimiento sea socializado:

Entonces hacerle ver eso a las chiquitas, ¿por qué? Porque Dios nos hizo virtuosas, mira: Aprendemos a cocinar, a cuidarnos, a amar a nuestra familia, a amar a nuestras amigas, a nuestros profesores; todos los que la vida nos va poniendo en el frente (*Erika* (seudónimo), Comunicación Personal, 3 abril de 2019).

Entonces, las virtudes que las mujeres deben tener implican una ética del cuidado de la vida, el dejar de ser para sí misma, y en cambio *ser para los otros*, una actitud amorosa hacia las personas que les rodea, y, en general, una actitud de servicio y entrega. Dentro del *nomos* legitimado por esta *teodicea*, todas estas características son propias, o deben ser construidas en ellas. Por medio de la socialización se perpetúa el orden patriarcal y androcéntrico, tomando como referencia una justificación religiosa.

Otro aspecto que tiene relación con lo anterior, es la ventaja que las iglesias toman de este, al naturalizar el trabajo no remunerado realizado por las mujeres de la congregación:

En la iglesia, bueno, somos llamadas a servir en diferentes áreas: evangelismo, sirviendo en la iglesia, algunas como maestras de escuela dominical, hay hermanas que son maestras de escuela dominical, está la hermana [nombre] que va a predicar también en la escuela dominical; entonces se incentiva para que las mujeres sirvamos en la obra del señor (*Victoria* (seudónimo), Comunicación Personal, 3 mayo de 2019).

Solo una de las participantes hizo mención del hecho de que a las mujeres no se les incentiva a predicar en la iglesia, ellas pueden hacerlo en los diferentes grupos (escuela dominical, adultos

mayores, Mujeres Virtuosas...); sin embargo, solo una ha obtenido recientemente el permiso del pastor para predicar a nivel de la iglesia general. Se visibiliza con esto el androcentrismo presente en la congregación: Aun cuando el grupo es un espacio creado por y para ellas, siempre se encuentran supeditadas al pastor, siendo él quien decide las personas que pueden predicar a toda la iglesia, a la vez que mantiene constante monitoreo de las actividades que se llevan a cabo dentro de las agrupaciones que conforman la iglesia, entre estos, el de mujeres.

De esta forma, el poder se encuentra en manos de hombres, a quienes deben seguir y respetar. La iglesia reproduce el orden en el cual:

(...) el hombre representa a la vez el positivo y el neutro (...) La mujer aparece como el negativo, ya que toda determinación le es imputada como limitación, sin reciprocidad (...) La Humanidad es macho, y el hombre define a la mujer no en sí misma, sino con relación a él (...) La mujer se determina y se diferencia con relación al hombre, y no este con relación a ella; la mujer es lo inesencial frente a lo esencial. Él es el Sujeto, él es lo Absoluto; ella es lo Otro (Beauvoir, 1972, pp. 3-4).

Lo anterior pone en relevancia el tema de las ambivalencias y las contradicciones de las que, como han expuesto diferentes autores, están compuestas las experiencias religiosas de las mujeres. Lo cual es incorporado por ella a su identidad subjetiva y a sus vivencias cotidianas:

Supongo que el grupo tuvo que ver en mi ser como mujer y como me veo, como me amo a mi misma. Lloro porque son emociones nada más, de todos los recuerdos, todo eso. Aprendí a vivir, aprendí a comportarme, aprendí a ser mujer con ellas (Erika (seudónimo), Comunicación Personal, 3 abril de 2019).

Entonces, una Mujer Virtuosa, de acuerdo con la *teodicea* de este *nomos* patriarcal y androcéntrico predicada en este grupo, es quien está disponible *para-otros*, la que sirve sin pedir nada a cambio,

la que cumple con su rol de madre y esposa. El acercarse a este ideal tiene una recompensa espiritual: la salvación, la cual se obtiene al agradar a Dios.

De manera que, el arquetipo de la Mujer Virtuosa perpetúa la dependencia de las mujeres hacia las demás personas, o, como lo señaló Beauvoir, esa condición de Otredad, no esencial. Los atributos que esta mujer bíblica posee no la construyen como un ser para sí misma, sino que solamente tienen sentido y un propósito cuando se ponen a disposición de otras personas. Esto tiene repercusiones en la forma en que las entrevistadas se perciben a sí mismas y cómo se relacionan con su entorno.

Al profundizar en el significado de “ser mujer” desde la perspectiva de las participantes, se encontró que este se encuentra alineado con la representación simbólica de la Mujer Virtuosa. La mayoría de las respuestas apuntaban a roles específicos, tomando como referencia las supuestas diferencias que hay entre hombres y mujeres, pues, para ellas, "Somos un complemento, pero somos diferentes" (Erika (seudónimo), Comunicación Personal, 3 abril de 2019). Adicional a lo anterior, la participante menciona que:

(...) Las mujeres tenemos un rol de vida muy fuerte, ya sea en la iglesia, ya sea en la casa; la mujer siempre como que nos toca más trabajo y menos, somos menos cuidadas tal vez, menos atendidas; entonces [el grupo] es una forma de darnos apoyo unas a otras, sobre todo espiritual porque oramos unas por otras, estamos en el sentir unas por otras (...) (Erika (seudónimo), Comunicación Personal, 3 abril de 2019).

Para complementar sus respuestas, algunas de las entrevistadas tomaban como referencia a los hombres, pues enfatizaron las diferencias biológicas y de personalidad. Además de esto, algunas también destacaron la capacidad de las mujeres de “dar vida”, lo cual es visto como un privilegio de Dios, *Johanna* señaló que:

Ser mujer conlleva el poseer un cumulo de capacidades para lograr todo lo que uno se proponga, si decide aprovechar las oportunidades que la vida le brinde o no, porque como mujeres somos capaces de luchar por lo mejor. Además, ser mujer implica poseer una serie de virtudes y valores, y la habilidad para transmitirlos (Johanna (seudónimo), 12 de abril de 2019).

Así, se visibiliza que para las participantes el ser mujer está relacionado con roles de género. Se debe tener en cuenta que esta perspectiva es producto de una socialización patriarcal, desde la cual han construido su identidad. Se asume como natural que sean ellas quienes deben cargar con el mayor peso en cuanto a cuidados hacia las demás personas. Esa disposición a la entrega se logra asignándoles cualidades como ternura y la capacidad de transmitir virtudes y valores.

Asimismo, otro componente importante del “ser mujer” desde la perspectiva de las participantes es la maternidad. Como ya se expuso anteriormente, el grupo Mujeres Virtuosas reafirma la educación patriarcal que enseña a las mujeres a entregarse, lo cual conforma la subjetividad de estas, e influye en la forma en la que se relaciona la una con la otra, y con las demás personas.

Desde su forma de ver el mundo, este rol maternal es interpretado por ellas en términos divinos como un “plan” o un “regalo de Dios”, según Mariana:

(...) Dios nos hizo valientas definitivamente, somos muy, muy valientas; somos como un pulpo, así como sale en Facebook una señora con diez manos: una escoba, un gancho de limpiar (...). Y gracias a Dios porque pudimos, lo logramos; cada una tenemos a nuestros hijos casados, universitarios (...) entonces decimos: “ay gloria a Dios, lo logré, lo logré; con la ayuda de Dios lo logré” (...) (Comunicación Personal, 16 de julio de 2019).

La analogía que *Mariana* hace de las mujeres con pulpos resulta interesante, pues se confirma lo que se espera de las mujeres: una actitud de disposición, de entrega, y de ser quienes llevan a cabo

las tareas de reproducción de la vida. Esta capacidad de llevar a cabo múltiples tareas enfocadas a satisfacer las necesidades de las demás personas deja poco espacio para que ellas se ocupen de sí mismas, de sus necesidades.

Es así como las congregaciones refuerzan la socialización patriarcal, y forma a las mujeres cómo deben ser. Como lo mencionó *Graciela* (seudónimo): “no sabía ni como planear un día. No sabía cocinar y en el grupo me enseñaron, también me enseñaron a coser...” (Comunicación Personal, 12 de junio de 2019). A diferencia de los demás cultos que se celebran en esta iglesia, el grupo Mujeres Virtuosas se enfoca en temas que pueden aplicar a su vida cotidiana, los cuales, de acuerdo con su forma de ver el mundo, atañen solamente a las mujeres: la crianza de hijos e hijas, el manejo del tiempo, la mujer en el servicio de Dios, la mujer en la familia, la mujer en la iglesia, la andropausia, “para saber el comportamiento del hombre” (Graciela (seudónimo), Comunicación Personal, 12 de junio de 2019).

Este *ser-para-otros*, es llevado a cabo por ellas también fuera de su hogar, así, el grupo de mujeres también realiza trabajo no remunerado para la congregación, como ventas de comidas, obras de teatro, se encargan de organizar el grupo de adultos mayores o la limpieza del templo. Las Mujeres Virtuosas tratan siempre de estar atentas a las necesidades de las demás personas de la iglesia. De esta forma, han organizado tés de canastilla cuando alguna mujer del grupo está embarazada, brindan soporte durante duelos cuando alguien fallece, realizan visitas a personas enfermas y oran por estas, entre otras cosas.

Todo este trabajo no remunerado lo interpretan como “servicio para Dios”. No cuestionan el hecho de que los hombres no realicen los mismos trabajos en la iglesia. Además de formar parte de la división sexual del trabajo, el servicio donado por las mujeres se puede analizar tomando en consideración la categoría *trabajo de cuidado*, el cual implica una vinculación afectiva, sensible a

las necesidades de “los otros”, quienes se consideran “dependientes”. Como ya se ha mencionado, este tipo de trabajo posibilita la reproducción de la vida, y ha sido históricamente considerado como parte de la naturaleza de las mujeres, por lo cual, usualmente no es remunerado económicamente, y cuando si lo es, se retribuye con bajos salarios, pues se concibe como una actividad para la cual no se requiere ningún tipo de cualificación.

En el caso de las Mujeres Virtuosas, el prestar sus servicios a la iglesia provoca en ellas un sentimiento de satisfacción. Es difícil que analicen su situación, pues, estos roles de género son justificados por una *teodicea* que los legitima como dones que cada persona puede poner a disposición de Dios, y al hacerlo se sienten empoderadas y valoradas “(...) más allá del valor que la sociedad les da a las mujeres como objeto” (Victoria (seudónimo), Comunicación Personal, 3 mayo de 2019). Parte de los dones que para ellas “les han sido dados por Dios” forman parte de la socialización de las mujeres como *ser-para-otros*, entre los que se encuentra la actitud de entrega y servicio.

Esta disposición de las mujeres a ponerse al servicio de los demás sin recibir nada a cambio, de acuerdo con algunas de ellas, ha condicionado inclusive el éxito del grupo, pues pese a que ha cambiado con los años -como ellas mismas enfatizan-, este ha logrado mantenerse, a diferencia de la agrupación compuesta por hombres, la cual ya no se reúne:

El grupo de mujeres de la iglesia es de mucha bendición (...) el Señor nos ha dado talentos, nos ha dado dones, nos ha puesto ministerios; muchas mujeres tienen mucho para dar y no podemos irnos de esta vida con esas cosas ahí, no podemos llegar un día ante la presencia del Señor y decirle “Señor, lo enterré, lo guardé”. No, no, no, creo que tenemos mucho que dar las mujeres para el Señor y ser productivas, no solamente en la casa, también en la iglesia y en todo lugar que estamos llamadas a ser esas mujeres virtuosas, esas mujeres que

podamos reflejar a Cristo en nuestras vidas, en la casa, en la iglesia, en todo lugar, ¿verdad?

Y que pueda ser una plataforma para eso (Victoria (seudónimo), Comunicación Personal, 3 mayo de 2019).

Las entrevistadas se referían al grupo de mujeres -y a la iglesia en general- como “la obra” y que el “amor por la obra” las hace trabajar y dar lo mejor de cada una para hacer que funcione y que crezca. Lo anterior cobra sentido a la luz del concepto de “*el otro*” de Lagarde: para ellas las Mujeres Virtuosas y la iglesia forman parte de esos “*otros*” que merecen amor, dedicación y sus energías.

En este sentido, los roles de género, con su consecuente división sexual del trabajo, son afianzados en ellas por medio de la *teodicea* de la que se ha venido hablando; es justamente este carácter “divino” el que, siguiendo a Berger (1969), no da cabida a una reflexión y un cuestionamiento profundo por parte de estas mujeres: para el autor la religión es alienadora, y provoca en las personas una sensación de una *otredad* -lo divino y trascendente-, de la cual la persona es ajena y no puede controlar. De esta forma el *nomos* se llena de contenido divino, de significados trascendentales.

Llegado a este punto de la discusión, se puede introducir un concepto que es medular para entender la *teodicea* que le da sentido al rol de las mujeres evangélicas: la maternidad espiritual. En el Marco Teórico se expuso que este concepto es utilizado dentro de la cosmovisión evangélica para nombrar la actividad evangelizadora que ellas realizan para la congregación.

Se consideró pertinente traer a la discusión este concepto para marcar una diferencia entre el rol maternal que se le atribuye socialmente a las mujeres, del rol maternal dentro del *nomos* evangélico, en el cual se interpreta que la disposición de las mujeres para *los otros* tiene un propósito mayor, de carácter divino.

De esta manera, la maternidad espiritual refiere al rol de transmisoras de conocimientos que se les atribuye a las mujeres evangélicas. Esto asegura que ellas críen o adoctrinen personas que mantengan esta religión viva y con personas adeptas. Si bien ellas no tienen tantas oportunidades para predicar en las congregaciones, sí se les incentiva a evangelizar (socializar el conocimiento religioso). Esta actividad se percibe como servicio para Dios, por lo que es esencial para agradarle. Esta maternidad espiritual no se queda a nivel de la iglesia, pues a las mujeres se les atribuye principalmente la “crianza espiritual” de sus hijos, como lo menciona *Mariana* al hablar de cómo el grupo ha cambiado su forma de ser, según ella:

(...) antes era una mujer muy conformista, como veía a mis hijos entregados a la obra sirviendo no me preocupé mucho por la cobertura de la sangre de Cristo en ellos. Una mujer nunca se debe de, primero, de quedarse ahí porque veo las cosas bien, más bien cuando están bien hay que pelar más los ojos. Eso me paso a mí por muy conformista, porque todo va bien no era una mujer, así como, ¿cómo te digo? Como luchadora como me siento ahora, como Dios me está preparando ahora; no sé qué planes tiene ya mi Dios para conmigo, pero me siento realizada en estos momentos de servirle a él y que venga lo que Dios quiera (*Mariana* (seudónimo), Comunicación Personal, 16 de julio de 2019).

No obstante, para las participantes, además de los roles de género, las mujeres poseen capacidades y cualidades que, aunque pueden ser comunes a todas ellas, la posibilidad de desarrollarlas radica en las decisiones que se tomen, pues, “La mujer tiene mucho que dar, es capaz de todo lo que se proponga. Y todo en las manos de Dios, una mujer puede servirle muchísimo al Señor” (*Graciela* (seudónimo), Comunicación Personal, 12 de junio de 2019).

Se introduce así una decisión central dentro del *nomos* del grupo: la decisión de servir y amar a Dios. Los relatos de estas mujeres muestran que este amor expresa por medio de acciones de servicio dentro y fuera de la iglesia.

(...) creo que tenemos mucho que dar las mujeres para el señor y ser productivas, no solamente en la casa, también en la iglesia, y en todo lugar que estamos llamadas a ser esas mujeres virtuosas, esas mujeres que podamos reflejar a Cristo en nuestras vidas (...)
(Victoria (seudónimo), Comunicación Personal, 3 mayo de 2019).

Dentro del *nomos* del grupo, los roles atribuidos al género femenino adquieren sentido y un propósito: se le enseña que sus talentos, dones y habilidades, pueden ser utilizados para servir a Dios; esto conlleva a agradar a la deidad. Ciertamente, las iglesias se ven beneficiadas al recibir los servicios gratuitos que las mujeres ponen a su disposición. Pese a ello, y a diferencia de otras esferas de la vida, cuando la entrega se hace “por amor a Dios” adquiere un sentido diferente, existencial, pues se trata de una conexión con este ser trascendente.

Esto último se relaciona con el concepto de alienación de Berger (1969), para quien la religión tiene como consecuencia que las personas no puedan ser conscientes de que el *nomos* religioso es producto de construcciones sociales e históricas, que tienen repercusiones directas en el orden social. De esta manera, el orden social justificado y legitimado por la religión no puede ser cuestionado, pues hacerlo significaría estar en contra del ser trascendental que es Dios. Esto aunado a que, servir a la deidad tiene recompensas: por ejemplo, algunas mencionaron que, desde su conversión al evangelio, han logrado reconocer su valor como personas.

Se debe considerar que algunas cargaban con problemas de autoestima producto de una socialización primaria y secundaria con fuertes expresiones patriarcales, y además marcadas por situaciones de exclusión y violencia. En este contexto, el llamado “amor hacia Dios”, y de este

hacia ellas, ha tenido consecuencias positivas en sus vidas. Como ejemplo de esto, algunas de las participantes mencionaron que las ha ayudado a salir de círculos de violencia. Lo irónico es que estos cambios que desafían el orden patriarcal, los han logrado incluso siendo parte de una agrupación religiosa que aún conserva discursos patriarcales.

En este sentido, dentro del *nomos* del grupo, Dios se convierte en un referente por medio del cual las personas se construyen como personas con valor; perpetuando la idea de que las mujeres se deben construir como humanas con referencia a un “otro”, a quien cada una se debe entregar. Sin embargo, a diferencia de la entrega unilineal que hacen hacia las demás personas, el amor hacia Dios es percibido como un afecto recompensado y reconocido, se trata de un amor que –según afirman-va en ambas direcciones, y, por tanto, ellas reciben un amor recíproco:

Nosotros lo podemos amar a Él porque Él nos amó primero a nosotros (...) Cada día tenemos que vivir intentando agradar a Dios en todas las formas, y así es como demostramos que amamos a Dios. Porque amarlo a Él es obedecerlo a Él (...) ser obedientes, ser atentos, estar para servir siempre y para servirle a Dios (...) eso es amar a Dios, estar en comunión con Él, contarle las cosas, cantarle un poquito un ratito, hacerle peticiones, saber que Dios nos oye, no estamos solos; entonces eso me hace a mi quererlo más, amarlo más; y querer estar más en su presencia, y eso para mí es muy grande y es lo más bonito y lo más bello que tengo en la vida (Graciela (seudónimo), Comunicación Personal, 12 de junio de 2019).

La teodicea de la obediencia es de suma importancia, refiere a la idea de que todo tiene relación con un plan divino, y que por ende es incuestionable, aunque la religión constituya uno de los pilares que sostienen al patriarcado. De forma que esta obediencia ciega, la cual es interpretada como una muestra de amor, constituye un mecanismo de control hacia estas mujeres. No es

percibida de forma negativa, pues cada una de ellas se siente amada, cuidada y protegida por Dios. Aunado a esto, *Johanna* destaca que el amor hacia Él también se manifiesta por medio de la ayuda a las demás personas:

Creo que lo menos que uno puede hacer para intentar manifestar el amor hacia Dios, es tratar de mostrarse un tanto solidaria con sus semejantes, alguna ocasión alguien requiere al menos que se le escuche, o se le acompañe a realizar algún trámite; y en otras ocasiones, quizás intentar suplir, aunque sea el mínimo alguna necesidad material (*Johanna* (seudónimo), 12 de abril de 2019).

Esto último tiene que ver con la doctrina propia de las iglesias evangélicas. Como menciona Bonino, en estas iglesias se da una “perijoresis”, o un “morar el uno con el otro”, pues “(...) la vida de Dios es comunión, la identidad no se afirma retrayéndose sobre sí sino abriéndose al otro (...)” (Bonino, 1995, p. 113). Entonces, “el amor a Dios” se constituye en un componente religioso que las cohesionan.

La figura de Dios es central en la vida de las personas creyentes. En el caso del grupo estudiado, siendo este un referente por medio del cual estas mujeres se han construido a sí mismas, es importante conocer qué cualidades tiene para cada una de ellas. Así, los atributos señalados por ellas se ordenan en la Figura 2:

Figura 2.

Atributos de Dios



Elaboración propia con base en las entrevistas (2020).

En la Figura 2 se encuentran los atributos que Dios tiene, desde la perspectiva de las entrevistadas. Se decidió presentarlas de esta forma para que resulte fácil de identificar todas las características atribuidas a la deidad. Cada una de estas características podrá ser identificada en los relatos que se irán exponiendo a lo largo del análisis.

La relación de estas mujeres con Dios es la de un padre protector y su hija. La deidad satisface sus necesidades personales, sean estas afectivas o materiales:

(...) Dios me ayudaba para que en mi casa no faltara nada, aun cuando tenía que trabajar muy duro el Señor no me abandonó y yo pude llegar a la consciencia de que era verdad todo lo que me decían, en medio de la soledad, en medio de la angustia Él es fiel y era cierto, yo lo estaba viviendo, ya nadie me lo contó; yo lo estaba viviendo, yo podía ver su mano. Y desde ahí, vaya a una iglesia o no vaya, mi corazón y mi vida son para el Señor y yo soy muy feliz (Erika (seudónimo), Comunicación Personal, 3 abril de 2019).

No importa qué tan adverso sea el contexto para estas mujeres, ellas aseguran que Dios se manifiesta, sea como consuelo y ayuda, o como la única persona capaz de cambiar y mejorar cualquier situación. Esto último se debe a que “Él posee los atributos para ello”. En palabras de una de *Erika*:

(...) Él es todo para mí, es mi creador, es mi salvador, es mi dueño, es mí, la persona que más me ama, el que me cuida, es el que me provee, el que me llena de su amor, es el que me da la sabiduría, es el que me guía, el que me protege, el que me bendice; o sea, todos los atributos los tiene Dios para mí (Erika (seudónimo), Comunicación Personal, 3 abril de 2019).

La *teodicea* alrededor de la figura de Dios, como se ha visibilizado, perpetúa la construcción de las mujeres como seres humanas con referencia hacia “un otro”. Con la cita anterior, se devela la dificultad de que estas participantes sean conscientes de la necesidad de que se construyan para “sí mismas”, debido a que este Dios trascendente es su creador, quien, desde el *nomos* del grupo, obra por amor hacia la humanidad, y busca su salvación. Es así que los *factores desnomizadores* son justificados por medio de una teología del propósito trascendente de Dios.

Por otra parte, Él posee todos los atributos de los que carecen los seres humanos: es perfecto, poderoso, soberano, justo, entre otras cualidades. De acuerdo a una de las participantes:

(...) es justo, y también es fuego consumidor, dice la Biblia. Y el señor traerá castigos, traerá la venganza que Él dice (...) Para sus hijos no son los castigos, para su pueblo son pruebas. Pero para la gente que se niega y le da la espalda a Dios vienen castigos muy demasiado severos, y luego la venida del reino de Dios (...) (Graciela (seudónimo), Comunicación Personal, 12 de junio de 2019).

Aun cuando Dios impone castigos, independientemente de la severidad, es percibido como misericordioso. Esto tiene como consecuencia el control de las acciones y la conducta de las participantes. Cada una, como se mencionó anteriormente, intenta obrar de forma que “agrade a Dios”. Esto último, con la recompensa de obtener “la salvación” que la deidad les dará tras una vida de actuar de acuerdo a sus normas:

(...) Para que haya justicia para la mujer, y haya dignificación para la mujer, y igualdad real entre la mujer y el hombre, solo cuando Jesucristo venga a esta Tierra. Ningún machismo ni tampoco el feminismo, nunca le han hecho bien a la Humanidad (...) lo que hay que hacer es seguir a Cristo, poner la mirada en Él y seguir su camino, sus pasos, leer su palabra y estar en Él siempre, nunca apartarse de Él. Eso es lo principal siempre. Entonces por eso es que yo digo que para que haya justicia para la mujer, solo habiendo ese reinado de Jesucristo, solo así (Graciela (seudónimo), Comunicación Personal, 12 de junio de 2019).

Anteriormente en este análisis se mencionó que el *nomos* del grupo tiene repercusiones a nivel político. La cita anterior deja en claro que se percibe que la lucha en la Tierra no es relevante, pues lo que importa es que, en algún momento, si se vive de acuerdo con lo solicitado por Dios, se llegará a una realidad en la cual ya las mujeres no serán subyugadas. Esta *nomización* imposibilita que este grupo tenga una visión crítica, y que se abran a otros caminos como el feminismo (percibido por la entrevistada como sinónimo de machismo), como forma de luchar por cambiar la realidad en la que viven, para que sea más justa para ellas y para todas las mujeres como colectivo.

Aunado a esto, se indagó sobre la *nomización* del grupo con respecto a las relaciones de género. Previamente se mencionó que para las participantes, hombres y mujeres son diferentes. Algunas

destacaron que parte de estas diferencias son físicas (por ejemplo: los hombres tienen mayor fuerza muscular, mientras que las mujeres tienen mayor resistencia pulmonar); psicológicas (por ejemplo: los hombres no muestran sus sentimientos, mientras que las mujeres son más expresivas y emocionales).

Como consecuencia de estas supuestas diferencias, algunas participantes justificaron los roles de género dentro y fuera de la iglesia:

(...) ¿quiénes somos las que corremos en la iglesia, las que cocinan?; porque los varones tienen sus ocupaciones y, por lo que sea, ¿verdad? Pero sí yo pienso que la mujer tiene su rol muy importante dentro de la iglesia y en todo lugar (Victoria (seudónimo), Comunicación Personal, 3 mayo de 2019).

Las mujeres son el principal sostén de la vida de la iglesia, siendo ellas quienes están anuentes la mayor parte del tiempo a realizar tareas de reproducción dentro de la congregación. Esta división sexual del trabajo es justificada, como menciona *Victoria*, por el hecho de que los hombres de la iglesia tienen “otras ocupaciones”. Cabe señalar que esta mujer no labora de forma remunerada, ella se encuentra en una situación de dependencia económica por parte de su esposo e hijos (quienes también asisten a la misma iglesia).

Este *nomos* que ordena la realidad en términos de diferencias según el sexo, ha sido legitimado y objetivado a tal punto que es experimentado como algo natural, como un orden que no ha sido construido socialmente, sino que es parte del propósito de Dios para la Humanidad. De esta manera, la religión, y el grupo en estudio, perpetúa ese *nomos* que estructura al *género*, el cual pasa a formar parte de la *identidad subjetiva* de cada persona, la cual, en el caso de las entrevistadas, está compuesto por su construcción como mujeres de acuerdo a la representación de la Mujer Virtuosa.

El *nomos* que ordena y le da sentido al *género* está legitimado por una *teodicea*: Bíblicamente, se les dice a las mujeres casadas que deben someterse a sus esposos,

Porque el marido es cabeza de la mujer, así como Cristo es la cabeza de la iglesia; y él es el salvador del cuerpo. Así que, como la iglesia está sujeta a Cristo, así también las casadas lo estén a sus maridos en todo. Maridos, amad a vuestras esposas, así como Cristo amó a la iglesia, y se entregó a sí mismo por ella (...) (Ef 5:22-25).

Se está aquí ante una *teodicea* que justifica, tanto la posición de opresor, como la de oprimida. Entonces, la jerarquía de los sexos no se percibe como la construcción social que es, sino que adquiere un carácter cósmico y sagrado, como un orden que ha sido establecido por el ser trascendental que es Dios. Respecto a esta cuestión, Berger (1969) visibilizó que las *teodiceas* pueden servir para legitimar la posición de poder y privilegio, a la vez que, para quienes se encuentran en una posición desventajosa:

(...) pueden servir como «opio» para hacer su situación menos intolerable, a la par que impiden que se rebelen contra él. Para los primeros, sin embargo, pueden servir como justificaciones subjetivamente muy importantes de su goce del poder y el privilegio inherente a su posición social (p. 78).

A este respecto, la *teodicea* del perdón, la cual es tomada por virtud, sirve de justificación de las desigualdades, y en este sentido, impide que algunas mujeres salgan de situaciones, o de relaciones en las cuales están siendo violentadas. Sobre esto, *Graciela* (Comunicación Personal, 12 de junio de 2012) manifestó que: “Jesús siempre dice que hay que perdonar, entonces uno todo lo que le pase siempre llega ahí a ese lugar: que hay que perdonar. Y que, porque si uno no perdona, ¿Entonces qué pasa? No puede entrar al reino (...)”.

Las entrevistas no mostraron que haya en las participantes una conciencia acerca de esta jerarquía; en cambio, las diferencias entre hombres y mujeres se explican justificando que “así son los hombres” y “así somos las mujeres”. Todo esto tiene implicaciones en la forma en que las entrevistadas significan las relaciones de género. *Erika* mencionó que

Pero sí nos hablaban mucho del amor a la familia, de uno como madre, de uno como esposa. También de darse a respetar porque hay mujeres que en el rol de familia el hombre abusa en muchos aspectos, ¿verdad? Inclusive sexual porque la mujer tiene todo el derecho de decir “no quiero cierta cosa”. Y entonces al principio uno no sabe, uno no sabe todas esas cosas y yo al menos, yo ahí lo fui aprendiendo, que habían ciertas cosas que uno debía y tenía todo su derecho de decir “eso no”; con amor, con sinceridad, “ahí no, conmigo no”. Y de verdad que cuando uno aprende a decir “eso no” aquella persona llega hasta donde uno se lo permite (*Erika* (seudónimo), Comunicación Personal, 3 abril de 2019).

Si bien *Erika* logró identificar y salir del círculo de violencia en el que la hacía vivir su ex esposo, la cita anterior refleja la culpa que naturalizan las mujeres. Desde su perspectiva, la situación de violencia es un padecimiento individual, producto de una decisión que ella tomó al “permitir” que esto pasara.

De acuerdo con *Erika*, si bien en el tiempo en el que ella experimentaba violencia física en el matrimonio, el discurso de la iglesia era el de luchar por mantener la familia unida. Para ella, el hecho de que en el grupo de mujeres se les enseñara que ellas valen al ser “hijas de Dios” le dio la fuerza para divorciarse de su esposo:

Es que mientras yo luché y ellas vieron que yo luchaba, ellas me daban apoyo y me decían: “es que al marido se le trata así”, “al marido no se le contesta así”; o sea me enseñaron a cuidar de mi hogar porque yo era muy joven, ¿verdad? (...) pero después de cierto tiempo

y la violencia iba más bien como en aumento; entonces eso mismo que me enseñó a mí a valorar, a luchar, eso mismo me sirvieron de armas para yo decir: “basta ya, hasta aquí”. O sea, me dieron un valor agregado porque el mismo hecho de yo querer luchar por mi hogar, por mi familia, eso fue ya un envalentonamiento mío porque ya era yo sola la que estaba luchando (...) (Erika (seudónimo), Comunicación Personal, 3 abril de 2019).

Se podría interpretar esto como una forma de mantener a las mujeres sujetas a sus esposos, sin embargo, para la participante, que en el grupo se les enseñara su valor “ante los ojos de Dios”, y que Él es un padre, le proporcionó no solo consuelo, sino también una justificación para salir del círculo de violencia en el que vivía.

Ahora, en cuanto al matrimonio, dentro del *nomos* de esta agrupación este sí tiene un carácter sagrado, siempre y cuando sea “bajo los principios de Dios”, es decir, que la pareja comparta el mismo amor hacia Él. Se debe recordar que para ellas esta es la única forma en que una persona adquiere las virtudes necesarias para vivir en comunión con las demás. Sin embargo, como mencionaron algunas de las participantes, antes se insistía en la lucha por preservarlo; ahora se acepta que hay ocasiones en las que es insostenible, principalmente cuando hay violencia. Así, el divorcio no se ve como un pecado, aunque solo debería de llevarse a cabo en ciertas circunstancias. *Victoria* manifestó que en las Mujeres Virtuosas actualmente no se habla directamente sobre el matrimonio por respeto a las integrantes que están divorciadas. En cambio, se habla más acerca de la familia. Esto muestra que cada vez hay mayor tolerancia hacia las mujeres que han decidido no continuar con una relación de pareja.

En el siguiente capítulo se habla sobre la forma en que cada una de ellas ha incorporado a su identidad subjetiva los significados intersubjetivos que han construido dentro del grupo Mujeres Virtuosas.

3. La Subjetivización de los Significados Intersubjetivos del Grupo Mujeres Virtuosas

Una vez que ya se ha logrado identificar la intersubjetividad que han construido grupalmente estas mujeres, en el presente capítulo se describe la incorporación de dichos significados a la identidad subjetiva de cada una de las participantes. Durante las entrevistas en profundidad se tuvo la oportunidad de ahondar en algunos aspectos, y se notó que hay comentarios que se evitaron decir durante el grupo focal. Esto último también es importante para entender que, para que estas mujeres establezcan relaciones armoniosas y solidarias entre ellas, deben tener una visión común acerca de su realidad. Con las entrevistas en profundidad se ahondó en la intersubjetividad que cada una de las participantes ha incorporado subjetivamente, de acuerdo con su experiencia de vida.

Para lograr lo anterior, se les pidió a las entrevistadas que mencionaran una mujer de la Biblia con la que se identifiquen, y se les solicitó que justificaran su respuesta. La razón de incorporar esta temática responde al hecho de que, al ser una agrupación evangélica en la cual el estudio bíblico es de suma importancia, se considera que ellas tienen gran conocimiento acerca de esto. Esto permite conocer los significados que cada una le otorga a estos ideales de mujeres, y de esta forma conocer cómo los han incorporado subjetivamente.

Se debe aclarar que una de las participantes no respondió a esta pregunta porque no recordó ninguna historia al respecto.

3.1 Rut y Noemí: La figura materna

La historia de Rut fue destacada por cuatro de las participantes por ser la mujer bíblica con la que más se identifican. Según la narración bíblica, Noemí fue la suegra de Rut, pero luego de que su esposo y sus hijos mueren, les dice a sus nueras que vuelvan a sus pueblos y a sus dioses, pues ella ya no tiene nada que ofrecerles. Ante esto Orfa, una de las nueras, se va; pero Rut se queda con

ella y le dice “(...) No me ruegues que te deje y que me aparte de ti; porque adondequiera que tú fueres, iré yo, y dondequiera que vivieres, viviré. Tu pueblo será mi pueblo, y tu Dios mi Dios” (Rut 1:16, Reina Valera 1960).

Mientras que para *Victoria* se demuestra que el “amor de Dios” se refleja en Noemí, de tal manera que Rut decide abandonar sus dioses para servir al de su suegra, las otras tres entrevistadas destacaron la relación entre estas dos mujeres, pues “(...) no sé si es que estaba muy llena de Dios o algo, pero la relación con la suegra no es una relación de suegra, era de hija” (Johanna (seudónimo), 12 de abril de 2019). Por su parte, *Erika* mencionó que:

(...) lo que me llevó a ella fue esa visión de esa mujer tan noble, tan humilde que ella venía de otro pueblo, tenía otros dioses, tenía otra creencia, pero ella se apegó a su suegra, ella no la abandonó (...) y yo dije: “qué lindo tener eso”; yo no tuve madre y luego mi suegra era una persona que no tenía a Cristo, que había tenido muchos hijos, que había sido maltratada; ella no tenía nada que dar. Entonces era una mujer fría, áspera; y entonces yo me identifico, digamos, con ellas por la entrega, por el amor, o sea, es algo como que yo hubiera querido tener tanto y yo me enternezco, yo me pongo en el papel de ella y yo digo: “qué visión y qué humildad de mujer” (Erika (seudónimo), Comunicación Personal, 3 abril de 2019).

Erika, en respuestas anteriores ha hecho referencia al tema de la figura maternal que encontró al asistir en el grupo, por lo que es relevante el hecho de que ella vea en Rut una mujer con la cual se puede identificar. De esta manera, se visibiliza que la forma en que el grupo se relaciona está marcada por la subjetividad maternal, producto de una socialización que las prepara para adoptar este rol. Se afirma nuevamente que la maternidad trasciende al vínculo sanguíneo: las relaciones establecidas por estas mujeres son prácticas simbólicas de maternidad.

Aunado a lo anterior, se resalta la entrega como una característica ideal. El grupo Mujeres Virtuosas lo reafirma, dándole una connotación de virtud. En este sentido, la *teodicea* patriarcal y androcéntrica le otorga una justificación divina al rol de las mujeres: ajustarse conlleva a “agradar a Dios”. Se convierte así en un “deber ser” si se busca obtener la salvación. Se cancela así cualquier oportunidad de reflexión y de crítica acerca de la situación de las mujeres.

Un aspecto importante es que, *Erika* manifestó que ella ahora se dedica a ayudar y aconsejar a otras mujeres que también se encuentran en situaciones difíciles, ya sea económicamente, o porque se encuentran en relaciones en las que continuamente reciben violencia por parte de sus parejas, al igual que ella cuando estaba casada. Esto muestra que ella ha incorporado a nivel subjetivo el significado de la maternidad espiritual, siendo esta interpretada como un “don de Dios”, a la vez que es una acción necesaria para agradar a la deidad.

Rut constituye una representación simbólica de lo que se espera de las mujeres dentro de la *nomización* evangélica: ser maternales y sumisas; esta mujer bíblica renunció a lo que creía, y entregó su vida a su suegra y a su Dios. Estas características son interpretadas como atributos o “dones” que Dios les brinda, por lo que no se concibe la idea de ser individuos que se construyen por sí mismas, sin referencia a otras personas.

Además de esta figura materna que algunas encuentran, o ejercen dentro del grupo, también se hizo alusión a otra mujer de la Biblia, destacada por su entrega.

3.2 Séfora: El ser-para-otros

Según la tradición judía, contexto en el que fue escrita la Biblia, se debía circuncidar a los hombres de la familia. Dado que Moisés no lo hizo con su hijo primogénito, es amenazado por Jehová. Entonces su esposa, Séfora, circuncida a su hijo “(...) diciendo: A la verdad tú me eres un esposo de sangre”, logrando que la vida de su esposo sea perdonada y así pudiera cumplir el propósito de

seguir su camino a Egipto a hablar con el Faraón y así libertar al pueblo de Israel (Ex 4:25, Reina Valera 1960). El hecho de que esta mujer le dijera a Moisés que es un “esposo de sangre” muestra la lealtad de Séfora hacia él. Para *Mariana*, Séfora:

(...) era una mujer de respeto que, más bien que respetaba a su esposo. Me enseña a respetar como tiene que ser a mi esposo, ¿verdad? Después que era una mujer temerosa del Señor y que amaba las cosas del Señor, o sea, todo lo que respecta a amar a Dios y seguir su obra, no sé, me identifico de esa manera, porque yo amo la obra (*Mariana* (seudónimo), Comunicación Personal, 16 de julio de 2019).

Mariana mencionó en sus respuestas que el trabajo que ella pone a disposición de la iglesia lo interpreta como “servicio para Dios”. Pero también tiene relevancia para ella el rol de las mujeres como madres y esposas. En este sentido, esta participante se identifica con la disposición de Séfora a *ser-para-otros*.

Esta “entrega” como virtud no es solicitada de igual manera a los hombres. La *teodicea* evangélica naturaliza y reproduce las jerarquías de sexo, manteniendo la posición de inferioridad de las mujeres con respecto a sus esposos. Se constituye así, en una justificación para el androcentrismo. Todo esto tiene repercusiones en la forma en la que el *nomos* del grupo explica las relaciones de género, y demarca las funciones que deben cumplir hombres y mujeres dentro de la estructura social.

Para *Mariana*, la entrega hacia las demás personas, principalmente hacia la familia, es de suma importancia en la vida de las mujeres. Incluso, manifestó que “(...) uno se dedica tanto a los hijos que ya cuando se van uno quiere seguir, quiere seguir en aquello, en el cuidado de ellos. Igual sigo cuidando de ellos, aunque no estén conmigo, igual oro por ellos y todo (...)” (*Mariana* (seudónimo), Comunicación Personal, 16 de julio de 2019). De esta manera, dentro de la identidad subjetiva de

esta mujer, sus vivencias tienen sentido en la medida en la que se entrega constantemente a las demás personas, restando importancia a ser para ella misma, y restando importancia al autocuidado.

La siguiente mujer de la Biblia también es reconocida por su disposición *para-los-otros*, pero, sobre todo, por haber sido “rescatada por Dios”, encontrando en Él sentido y protección.

3.3 Dorcas: la búsqueda de sentido

Graciela destacó de Dorcas su labor *por los otros*, además de que se identifica por el hecho de que realizaba manualidades. Sobre esta mujer, se menciona en el texto bíblico que “hacía buenas obras y era muy querida”; cuando murió, Pedro se puso de rodillas a orar, resultando en el milagro de la resurrección (He cap. 9). Para la participante lo que hace que se identifique con Dorcas es que

(...) yo estaba muerta, Dios me resucitó en Cristo, me dio nueva vida; y a mí me gusta hacer manualidades y a Dorcas también. Y ayudaba mucho en la obra entonces yo siento que yo ayudo, espero que sea que esté ayudando (Graciela (seudónimo), Comunicación Personal, 12 de junio de 2019).

En este sentido, para esta mujer Dios ha sido quien le ha dado sentido a su vida, pues sin su ayuda no habría podido llevar a cabo cambios como el dejar de fumar y beber alcohol, así como un cambio positivo en su carácter, dejando conductas violentas producto de la ira que sentía constantemente.

La vida de estas mujeres ha estado marcada por la violencia, el abandono y la falta de reciprocidad en sus relaciones con las personas que han formado parte de sus biografías. Estos *factores desnomizadores* han podido ser superados por medio de la búsqueda de sentido en el grupo estudiado. En este proceso que han llevado juntas, la figura de Dios es central, pues, como se

analizó anteriormente, este es percibido como un padre protector, lo cual les ha permitido sobrellevar los *factores desnomizadores* de sus vidas.

Analizando la historia de Dorcas, se explica por qué para estas mujeres el entregarse sea visto como algo positivo, ya que esto es recompensado. Desde la *teodicea* que contiene las representaciones del arquetipo de mujer ideal, servir a los demás, y en especial a Dios, las llena de valor.

Estas tres mujeres de la Biblia con las cuales estas participantes se identifican, ilustran tres de los motivos u objetivos que este grupo persigue, y que cada una de ellas ha recibido al ser parte de las Mujeres Virtuosas: Rut y Noemí hacen alusión a la figura materna, a la búsqueda de cariño, comprensión y cuidado. Séfora alude a la mujer que se da por los demás, la que lleva a cabo acciones de cuidado por quienes la rodean y que actúa en referencia a su esposo. Mientras que Dorcas es la búsqueda de sentido y de protección, de cuidado.

Todas estas mujeres bíblicas son arquetipos, es decir, de cómo deben ser. La *teodicea* que rodea estos ideales, los impregna de elementos místicos, propios de la concepción evangélica del mundo. El buscar parecerse a las mujeres bíblicas, significa desde su *teodicea* androcéntrica y patriarcal, una forma de “agradar a Dios”, y así, de obtener la salvación.

Esto se encuentra naturalizado de forma que se logra una armonía entre la vida privada de estas mujeres, y sus experiencias religiosas. Es decir, no hay diferencia entre el rol que ellas deben cumplir a nivel privado, y el rol que en la iglesia se les enseña a cumplir, mostrándolo como virtudes de aquellas que “siguen a Dios”. Esto imposibilita una crítica a la posición inferiorizada a la que deben someterse por su condición de género.

Asimismo, quienes no se ajustan a esos ideales, son sancionadas. Esto último está justificado por medio de la *teodicea*: desde su perspectiva, no ajustarse implica que no se están actuando conforme

a lo que “agrada a Dios”. Se produce así una escisión de género: las mujeres se dividen entre quienes actúan de forma que “agradan a Dios”, y quienes no lo hacen.

Sin embargo, si bien estos arquetipos fueron elaborados por hombres, el hecho de que la agrupación estudiada visibilice el papel de las mujeres en la Biblia, tiene una connotación subversiva, dentro de una tradición religiosa que tiende a ignorar los aportes y el rol histórico que estas tuvieron dentro del movimiento de Jesús.

Se visibiliza así una de las contradicciones dentro de la experiencia religiosa de estas mujeres: la *teodicea* que las acompaña en sus vivencias, la cual ha sido utilizada históricamente para justificar la dominación masculina, en el caso de las entrevistadas, ha sido una herramienta con la cual han realizado acciones en las cuales demuestran ser las protagonistas de su vida. Aunado a esto, han formado vínculos afectivos que las fortalecen, y por lo cual, juntas, han buscado conformar un grupo paralelo, un espacio autónomo, fuera de la estructura eclesial.

CAPÍTULO VI. CONSIDERACIONES FINALES

1. Conclusiones

En el presente apartado se exponen las conclusiones, las cuales se organizan siguiendo el orden de los objetivos de la investigación.

Sobre el primer objetivo, el cual buscaba analizar las interrelaciones dentro del grupo estudiado, se encontró que:

- Este hace sentir a las mujeres incluidas, escuchadas y cuidadas, en medio de un contexto social patriarcal, que las coloca en condiciones desiguales con respecto a los hombres; es por esto que constituye una fuente importante de significación.
- Dentro de la agrupación se da una identificación, una complicidad y una solidaridad, las cuales entran en contradicción con las dinámicas patriarcales que socializan a las mujeres para ser rivales. Todo esto es imprescindible si se busca formar alianzas que logren subvertir de una vez por todas al patriarcado.
- Se incentiva en las participantes del grupo factores como el amor propio, autoestima, aceptación. Ellas sienten que se reconoce su individualidad, a diferencia de otros espacios, en este ellas aprenden a identificar sus habilidades, talentos, dones, y los ponen a disposición de la comunidad; esto ha tenido un impacto positivo en la forma en que ellas se auto perciben (han logrado superar la timidez, reconocen el valor que tienen como personas, han cortado con relaciones en las que han experimentado violencia, han dejado vicios, cambiado actitudes negativas como la ira, entre otras cosas).
- Ni el objetivo del grupo, ni su discurso, conllevan una crítica al patriarcado; no obstante, las interrelaciones entre estas mujeres han hecho posible que ellas hayan tomado decisiones

que las hacen sentir empoderadas con las cuales han cambiado su realidad de forma positiva, por ejemplo, al salir de círculos de violencia, o dejar adicciones.

- Las relaciones entre estas mujeres están llenas de contradicciones y ambivalencias: por esa razón se puede entender como una enemistad amorosa. Durante todos estos años, ellas han necesitado unas de otras, y se han fortalecido juntas. Todo esto en medio de conflictos, tanto a lo interno del grupo, como a nivel externo con las autoridades eclesiales.
- La agrupación no representa un arquetipo de sororidad, pero en ella se llevan a cabo manifestaciones sororarias. La comunión entre ellas es posible debido a que hay una intersubjetividad que las cohesiona, la cual tiene un componente religioso (una fe común), pero que es potenciado por una identificación que va más allá del hecho religioso: su condición de mujeres.
- Sin embargo, la posibilidad de unión entre las mujeres como colectivo, necesaria para la lucha contra el patriarcado, es coartada, debido a la importancia que se le otorga al *nomos* religioso: quienes no lo comparten pasan a formar parte de una otredad percibida negativamente.

En cuanto al segundo objetivo de investigación, el cual refiere a los significados intersubjetivos que componen el grupo, se visibilizó que:

- La “mujer virtuosa” aporta una base o una justificación mítica al rol que las mujeres deben cumplir, provocando un conformismo al sentir que es el objetivo que deben cumplir para “agradar a Dios” y obtener la salvación.
- La figura de Dios es un referente por medio del cual las participantes se construyen como personas con valor. Esto perpetúa la idea de que las mujeres tienen valor, y se construyen

como seres humanas, en la medida en que lo hagan con referencia a un “otro”; lo cual implica que deben tomar ante este “otro” una actitud de entrega.

- La entrega hacia la deidad es recompensada y reconocida: cada una obtiene de cuidado y amor. En este sentido, adquiere un propósito trascendente, tiene como fin último el “agradar a Dios”, siendo esto necesario para adquirir “la salvación”.
- Para la salvación, se debe seguir la teología de la obediencia: por medio de esta se controla a las mujeres; quien se aparte de ella se coloca a sí misma del lado de “las tinieblas”, del pecado. Esto no es percibido de forma negativa, pues la obediencia implica no solo obtener una eventual “salvación”, sino que en su vida terrenal cada una de ellas se siente amada, cuidada y protegida por Dios.
- Se encontró que algunas de las participantes son conscientes de la inferiorización de las mujeres. Pese a esto, no se percibió que se haga una crítica; en cambio, se justifica que las diferencias con respecto a los hombres corresponden a la forma en que Dios les creó: Consideran que hay diferencias biológicas y de personalidad (los hombres son fuertes pero autodestructivos; las mujeres son más resistentes y más emocionales). Dentro de su *nomos*, la razón por la que se dan estas diferencias es que son parte de los “propósitos de Dios” para cada sexo.
- Lo anterior justifica la división sexual del trabajo, dejando las tareas de cuidado a las mujeres. Esta situación se naturaliza, pues se considera que las actividades donadas por ellas son una forma de demostrar el “amor hacia Dios”, siendo Él quien les ha otorgado estas “capacidades”, interpretadas como dones y talentos.
- Otro aspecto importante es la teología que justifica la superioridad masculina: Se interpreta ésta como una de las imperfecciones del ser humano. De esta manera, plantean que, si bien

Dios nunca discriminó a las mujeres, el ser humano es injusto y ha creado las brechas entre ellas y los hombres. Sin embargo, se considera que eventualmente se establecerá el “Reino de Dios en la Tierra”, lo cual implicará una justicia verdadera. Las entrevistadas consideran que solo entonces las mujeres gozarán de equidad con respecto a los hombres.

- Si solamente habrá equidad cuando se establezca “el Reino de Dios en la Tierra”, la lucha terrenal no tiene sentido. Esta *nomización* imposibilita que este grupo tenga una visión crítica ante su situación de desigualdad, por lo que, a la vez, influye en que no se puedan concebir como un colectivo que comparten una condición, la de ser mujeres.
- El convertirse en una “hija de Dios” por seguir su camino, conlleva que ellas hayan tomado consciencia de su valor, lo cual ha constituido para algunas, un medio para tomar decisiones que han traído consecuencias positivas: por ejemplo, el divorcio de una pareja violenta.
- Como parte de la *teodicea* evangélica se les insta a perdonar. Esto imposibilita que se realice una crítica a la violencia y la desigualdad que viven las mujeres a nivel social. En cambio, aporta una explicación, un sentido, y ellas aprenden a soportar. Esto tiene como consecuencia que las vivencias negativas no sean entendidas como producto de una violencia de género que es estructural, sino que son concebidas como experiencias individuales, las cuales se resuelven recurriendo a Dios, y perdonando.

Con respecto al tercer objetivo de la investigación, se encontró que las participantes han subjetivado los significados intersubjetivos, pues

- Las mujeres bíblicas elegidas por las entrevistadas, tienen influencia en la forma en la que se construyen subjetivamente, pues son representaciones arquetípicas que poseen cualidades admirables y deseables dentro de su interpretación del ser mujer. De esta

manera, los conceptos normativos de género dentro de la teodicea evangélica, tienen su asidero en la exaltación de “atributos” como la entrega no recíproca, la obediencia, o la actitud maternal.

- La *teodicea* que se predica reproduce roles y jerarquías de género: se refuerza la idea de cómo debe ser una mujer, y se justifica la posición de superioridad de los hombres. Asimismo, las actividades que se llevan a cabo tienen relación con esto: desde la maternidad espiritual, hasta el trabajo no remunerado que las mujeres obsequian a la congregación. Así, en la iglesia se les pide lo mismo que a nivel privado: estar dispuestas para *los-otros*.
- La forma en que se refuerza estos roles es con ejemplos de mujeres en la Biblia. Para las participantes, el tener que cumplir con esta imposición no representa un reto, pues es un rol que llevan a cabo todos los días a nivel privado. La particularidad es que, cuando se lleva a cabo a la luz de esta *teodicea*, y sobre todo si se desempeña en la iglesia, tiene una recompensa mayor: “agradar a Dios”.
- Se encontró que la maternidad impregna las relaciones que se dan entre las mujeres de este grupo: en la forma en la que ellas se ocupan de las necesidades de las y los demás, pero también en lo que ellas reciben del grupo (cuidado, cariño). Se producen así, prácticas simbólicas de maternidad.
- Las representaciones simbólicas por medio de las mujeres bíblicas implican una diferenciación entre “buenas” y “malas” mujeres, lo cual tiene implicaciones a nivel subjetivo, pues ellas buscan vivir acorde a lo que, desde el *nomos* religioso, se espera de ellas. Esto dificulta que se perciba a las mujeres que no asisten al grupo como compañeras con las que, a pesar de no compartir un credo, tienen en común una condición de mujeres.

- Los arquetipos bíblicos son una forma de socialización patriarcal y androcéntrica, en los cuales se destacan características atribuidas al género “femenino”, y, por ende, a las mujeres. Por esta razón, constituyen una importante fuente de legitimación para el *nomos* social y religioso, el cual es patriarcal.

2. Limitaciones

El proceso investigativo llevado a cabo durante la elaboración del presente trabajo estuvo marcado por algunos eventos que pudieron haber limitado la información recopilada de las entrevistas y del grupo focal, así como a nivel teórico:

- Inicialmente la población seleccionada era de ocho mujeres; una de ellas decidió no participar en la investigación desde el inicio, sin embargo, no mencionó la razón. Siendo un estudio cualitativo, que buscaba realizar un análisis desde la subjetividad, el hecho de que una de que se cuente con una participante menos, conlleva la pérdida de información valiosa que no se pudo captar. Para los objetivos de la investigación era importante conocer la perspectiva de cada una de las posibles participantes.
- Debido a sus dinámicas de vida, a algunas de las participantes se les dificultó encontrar tiempo y espacio para sí mismas, por lo cual, en algunos casos, las entrevistas se tuvieron que realizar en sus casas, con familiares presentes. Se acepta que esto pudo haber influido en las respuestas, al hacerlas sentir cohibidas para expresarse con libertad acerca de ciertos temas.
- En el grupo focal no todas las participantes intervinieron tan activamente, pese a que se mantuvo un ambiente de respeto, y se les mencionó que todas las respuestas eran válidas. Una de las mujeres mencionó que sentía pena de participar por no haber terminado sus estudios, mientras que la otra mencionó que en su caso era por no tener tanto conocimiento

bíblico como sus compañeras. Para los objetivos de la investigación, con esta técnica se pretendía que ellas construyeran las respuestas en conjunto.

3. Recomendaciones

- *Hacia las universidades, y en particular hacia la Escuela de Sociología:*

Se recomienda incentivar el estudio de la religión desde el marco interpretativo de la sociología. Acercar al estudiantado al fenómeno religioso, pues como se visibilizó, las agrupaciones religiosas juegan un importante papel en la construcción de significados e identidades, los cuales, en el caso de las personas creyentes, configuran su visión del mundo, y la forma en que se orientan hacia él. Sin embargo, se debe prestar atención a no caer en dogmatismos desde los cuales se estudian los grupos religiosos solo como legitimadores de instituciones sociales que perpetúan desigualdades; la religión debe dejar de ser vista como solamente una forma de alienación: para algunas de las mujeres entrevistadas, ser parte de un grupo como este ha significado no solamente sobrellevar situaciones o condiciones difíciles, sino que también les ha permitido llevar a cabo acciones que las han hecho sentir empoderadas.

Se considera que es necesaria una comprensión a profundidad del fenómeno religioso, en especial en el contexto actual, en el que los partidos políticos evangélicos han cobrado fuerza, es importante el análisis sobre qué atrae a las personas hacia las agrupaciones religiosas, acerca de las necesidades que se ven satisfechas en estas. En esta línea, como se visibilizó, generan una sensación de inclusión que otros espacios han negado a poblaciones como las mujeres.

- *Hacia el grupo Mujeres Virtuosas:*

Se recomienda recordar constantemente cómo y por qué fue creado el grupo: aunque este haya cambiado, se debe recordar la importancia que ha tenido en las vidas de tantas integrantes que, con ayuda de sus compañeras, han logrado tomar acciones que las han hecho sentir empoderadas. Esto

debe transmitirse a más mujeres, pues la agrupación ha demostrado tener la capacidad de influir en sus integrantes, y de suplir necesidades.

En este sentido, se debe tener consideración con aquellas mujeres que, aunque no pertenecen a la iglesia, o no comparten el mismo credo religioso, tienen necesidades que el grupo puede solventar de alguna forma. De esta forma, el accionar de las Mujeres Virtuosas puede trascender la institucionalidad de la iglesia, para llevar a cabo iniciativas dirigidas a más mujeres dentro y fuera de esta.

- *A quienes deseen investigar la temática*

Se recomienda ante todo el respeto hacia las creencias de las personas. En este sentido, se debe dejar de lado la visión dogmática que se tiene sobre las religiones, desde la cual se les concibe solamente como una forma de alienación, así como una herramienta de la que hace uso el patriarcado para mantener a las mujeres sometidas a los hombres. Si bien no se niega que estos hechos sucedan, se debe tomar en cuenta que es una fuente esencial de significación para quienes las profesan.

En este sentido, como se visibilizó en la investigación, el grupo estudiado se ve limitado por la estructura en la que se encuentra (al ser una rama más del entramado de la iglesia evangélica). No obstante, un enfoque que haga conscientes las contradicciones que surgen en las relaciones entre mujeres, como producto de un contexto patriarcal, puede fortalecer la unión, así como desarrollar una conciencia de género, desde la cual se haga visible la opresión histórica hacia las mujeres, dentro y fuera de los espacios religiosos.

Por lo tanto, se considera que las agrupaciones religiosas pueden ser espacios desde los cuales se generen acciones con miras a la transformación social y de los simbolismos que sustentan la

desigualdad de género, a la vez que pueden constituir frentes desde los cuales las mujeres construyan significados distintos.

4. Referencias Bibliográficas

- Acevedo, R. M. (2013). *Redes Sororarias: Una agenda prioritaria de las mujeres*. Fundación Guatemala.
- Acosta, B. (2010). El hecho religioso en la construcción de la ciudadanía en el mundo contemporáneo. *Ciudad Paz-ando Bogotá*, 3, (2): pp. 59-68. Colombia. Recuperado de <http://revistas.udistrital.edu.co/ojs/index.php/cpaz/article/viewFile/7351/9070>
- Aguirre, R. (1992). Reino de Dios y Compromiso Ético. *Conceptos fundamentales de ética teológica*, pp. 69-87. Recuperado de <https://origenesdelcristianismo.com/descargas/rafaelaguirre/articulosvariosidiomas/1992a%20reino%20de%20D.%20y%20compromiso%20etico.pdf>
- Alfie, M., Rueda, T. & Serret, E. (1994). *Identidad femenina y religión*. Universidad Autónoma Metropolitana, México. http://www.academia.edu/28975317/Identidad_femenina_y_religi3n.pdf
- Algranti, J. (2007). Tres posiciones de la mujer cristiana. Estudio sobre las relaciones de género en la narrativa maestra del pentecostalismo. *Ciencias Sociales y Religion/Ciências Sociais e Religi3o, Porto Alegre, ano 9, n. 9, p. 165-193, setembro de 2007*. Universidad de Buenos Aires –CONICET–, Argentina. Recuperado de <http://www.seer.ufrgs.br/index.php/CienciasSociaiseReligio/article/view/2516/1159>
- Amestoy, N.R. (2012). Las mujeres en el protestantismo rioplatense 1870-1930. *Franciscanum. Revista de las ciencias del espíritu*, 54(157), pp. 51-81. Bogotá, Colombia. Recuperado de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=343529078003>

- Amorós, C. (1992). Notas para una teoría nominalista del patriarcado. *Asparkía, Investigación Feminista* N°1. España. Recuperado de <http://www.e-revistas.uji.es/index.php/asparkia/article/view/412/331>
- Arguedas, G. (2016.). *COSTA RICA. El fundamentalismo evangélico/pentecostal y la política electoral en Costa Rica: una breve reseña*. Observatorio sobre Religión y Asuntos Públicos en América Latina. Recuperado de <https://observatorio-religionyasuntospublicosal.org/2016/06/08/el-fundamentalismo-evangelicopentecostal-y-la-politica-electoral-en-costa-rica-una-breve-resena/>
- Ascencio, I. (2012). “Patriarcado, Fundamentalismo Religioso y Resistencia de las Mujeres”. En *Mujeres y Religión: ¿Siervas o Ciudadanas?*. Alianza Feminista Centroamericana Transformando la Cultura Patriarcal. Recuperado de <http://grupovenancia.org/mujeres-y-religion-siervas-o-ciudadanas/>
- Basaglia, F. (1983). *Mujer, locura y sociedad*. Universidad Autónoma de Puebla, México. Recuperado de <https://antipsiquiatriaudg.files.wordpress.com/2015/08/basaglia-franca-mujer-locura-y-sociedad.pdf>
- Bastian, J.P. (2006). De los protestantismos históricos a los pentecostalismos latinoamericanos: Análisis de una mutación religiosa. *Revista de Ciencias Sociales*, (36) pp. 38-54. Recuperado de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=70801603>
- Beauvoir, S. (1972). *El segundo sexo: Los hechos y los mitos*. Siglo Veintiuno, Buenos Aires, Argentina.
- Berger, P. (1969). *El dosel sagrado. Elementos para una sociología de la religión*. Amorroutu Editores. Buenos Aires, Argentina. Recuperado de

<http://luckmanandberger.bligoo.cl/media/users/30/1508745/files/523223/58467432-Berger-El-Dosel-Sagrado.pdf>

Blazquez, N. (2010). Epistemología Feminista: Temas Centrales. *Gênero e Sexualidade*, 11, pp. 30.

https://editorarealize.com.br/editora/ebooks/conages/2016/ebook_conages.pdf#page=12

Bourdieu, P. (2006). Génesis y estructura del campo religioso. *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, vol. XXVII, núm. 108, 2006, pp. 29-83. Zamora, México. Recuperado de <http://www.redalyc.org/pdf/137/13710803.pdf>

Bonino, J. (1995). *Rostros del protestantismo latinoamericano*. Nueva Creación. Buenos Aires, Argentina.

Bravo, F. (2016). El estudio de la biblia en un grupo de creyentes protestantes de la Iglesia Adventista del Séptimo Día en Colombia. *Revista Sociedad y Religión: Sociología, Antropología e Historia de la Religión en el Cono Sur*, 26(46), pp. 114-153. Buenos Aires, Argentina. Recuperado de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=38724760800>

Burgos, E. (2010). Cruzando líneas. Trazando conexiones. *Feminismo/s*, n°15, pp. 33-54. Recuperado de https://rua.ua.es/dspace/bitstream/10045/15625/1/Feminismos_15_03.pdf

Calderón, A. (2015). *Pentecostalismo, mujeres y vida cotidiana: Análisis de la vida cotidiana en las mujeres que se han convertido al pentecostalismo* [Tesis de Licenciatura, Universidad de Costa Rica]. Repositorio Institucional de la Universidad de Costa Rica. <http://www.kerwa.ucr.ac.cr/handle/10669/29955>

Camarena, M.E. & Tunal, G. (2009). La religión como una dimensión de la cultura. *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*. México. Recuperado de

<http://search.proquest.com/openview/5008ac756b806ad0e95fe3dd7f37cc70/1?pq-origsite=gscholar&cbl=85350>

Canales, M. (2006). *Metodologías de investigación social. Introducción a los oficios*. Lom Ediciones. Santiago, Chile. Recuperado de <http://www.galeon.com/alpuche932/metodo1.pdf>

Contexto. (2018). Esta es la distribución de los 57 curules parlamentarios para el período 2018-2022. Contexto, Costa Rica. <http://contexto.cr/costa-rica/politica/2018/02/06/esta-la-distribucion-los-57-curules-parlamentarios-periodo-2018-2022/>

Domínguez, H. (1993). La ordenación sacerdotal de la mujer. El debate anglicano-católico. *Proyección: Teología y mundo actual*, (170), pp. 193-208. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7322193>

Durkheim, E. (1982). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Akal Editor. Madrid, España. Recuperado de <https://filosinsentido.files.wordpress.com/2013/07/51942210-durkheim-emile-las-formas-elementales-de-la-vida-religiosa.pdf>

Fernández, A. (29 de octubre de 2015). *Costa Rica: se encogen los católicos pero crecen los protestantes y sin religión*. El Financiero, Costa Rica. Recuperado de http://www.elfinancierocr.com/economia-y-politica/Costa-Rica-catolicos-protestantes-religion_0_837516250.html

Fernández, V. (1998). *El dinamismo del Espíritu Santo en el lenguaje y en la vida de la Iglesia*. Sociedad Argentina de Teología, misterio de la Trinidad en la preparación del Gran Jubileo. Buenos Aires, Argentina. Recuperado de <https://repositorio.uca.edu.ar/bitstream/123456789/7743/1/dinamismo-espiritu-santo-lenguaje-fernandez.pdf>

- Fuentes, L. (2015). Cambios en las creencias religiosas en Costa Rica. En *SIWÓ' Revista de Teología* 9(1) ISSN 2215-227X (pp. 51-77). Escuela EcuMénica de Ciencias de la Religión, Universidad Nacional, Costa Rica.
- García, F. (2012). Protestantes, evangélicos y pentecostales: aclaraciones conceptuales preliminares en un campo de investigación social. *Revista Folios* 36, pp. 171-187. Universidad Pedagógica Nacional, Bogotá, Colombia. Recuperado de <http://www.redalyc.org/pdf/3459/345932039010.pdf>
- Garma, C. (1992). Pentecostalismo rural y urbano en México, diferencias y semejanzas. *Alteridades*, 2(3), pp. 31-38. Recuperado de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=74745547004>
- Gurrutxaga, A. (1993). El sentido moderno de la comunidad. *Reis: Revista española de investigaciones sociológicas, España*, 64 (pp. 201-222). Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=767367>
- Harding, S. (1987). *¿Existe un método feminista?*. Feminismo y Metodología, Indianápolis, Estados Unidos. Recuperado de https://urbanasmad.files.wordpress.com/2016/08/existe-un-mc3a9todo-feminista_s-harding.pdf
- Hernández, Y. (2006). Acerca del género como categoría analítica. *Revista Nómadas*, 2006 (13). Madrid, España. Recuperado de <http://www.redalyc.org/pdf/181/18101309.pdf>
- Hernández, R., Fernández, C. & Baptista, M.P. (2010). *Metodología de la Investigación. Quinta edición*. Editorial McGraw-Hill Interamericana. México. Recuperado de https://www.esup.edu.pe/descargas/dep_investigacion/Metodologia%20de%20la%20investigacion%205ta%20Edicion.pdf

- Holland, C. (2015). Un análisis de cambios en la afiliación religiosa en América Central, 1970-2014. En *SIWÓ' Revista de Teología* 9(1) ISSN 2215-227X (pp. 51-77). Escuela Ecueménica de Ciencias de la Religión, Universidad Nacional, Costa Rica.
- Instituto Nacional de Estadística y Censos. (2017). *Encuesta Nacional de Uso del Tiempo 2017*. INEC, Costa Rica. Recuperado de <http://www.inec.go.cr/sites/default/files/documentos-biblioteca-virtual/reenut2017.pdf>
- Jaimés, R. (2012). El neopentecostalismo como objeto de investigación y categoría analítica. *Revista Mexicana de Sociología* 74 (4), (pp. 649-678). México, D.F. Recuperado de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=32125008005>
- Juárez, E. (2000). Re-creando identidades en dos grupos religiosos. *La Ventana*, Núm. 12 / 2000. México. Recuperado de <http://revistascientificas.udg.mx/index.php/LV/article/view/515>
- Kaplan, T. (1982). Female Consciousness and Collective Action: The Case of Barcelona, 1910-1918. *Signs*, (7:3), (pp.545-566). Recuperado de https://libcom.org/files/Barcelona%20Women's%20Protests_0.pdf
- Lamas, M. (2013). Introducción. En El género. La construcción cultural de la diferencia sexual. En Lamas, M. (Ed.). *El género. La construcción cultural de la diferencia sexual* (pp.11-20). Programa Universitario de Estudios de Género, México. Recuperado de <http://www.legisver.gob.mx/equidadNotas/publicacionLXIII/El%20genero.%20La%20construccion%20cultural%20de%20la%20diferencia%20sexual.pdf>
- Lamas, M. (2013). La antropología feminista y la categoría “género”. En El género. La construcción cultural de la diferencia sexual. En Lamas, M. (Ed.). *El género. La construcción cultural de la diferencia sexual* (pp.97-125). Programa Universitario de Estudios de Género, México. Recuperado de

<http://www.legisver.gob.mx/equidadNotas/publicacionLXIII/El%20genero.%20La%20construccion%20cultural%20de%20la%20diferencia%20sexual.pdf>

Lagarde, M. (1996). El género: La perspectiva de género. En *Género y feminismo. Desarrollo humano y democracia*. Ed. horas y HORAS, España (pp. 13-38). Recuperado de <http://www.asamblea.go.cr/sd/Documentos%20Igualdad%20y%20Equidad%20de%20Genero/Qu%20es%20G%C3%A9nero%20por%20Marcela%20Lagarde.pdf>

Lagarde, M. (2005). *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas*. Programa Universitario de Estudios de Género, Universidad Autónoma de México.

Lagarde M. (1989). *Enemistad y sororidad: Hacia una nueva cultura feminista*. Memoria, Revista del Centro de Estudios del Movimiento Obrero y Socialista, N°28:24-46, México. Recuperado de <https://e-mujeres.net/enemistad-y-sororidad-hacia-una-nueva-cultura-feminista/>

Lagarriga, I. (1999). Participación religiosa: viejas y nuevas formas de reivindicación femenina en México. *Alteridades* 9(18): Págs. 71-77. México. Recuperado de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=74791806>

Larracochea, E. (2012). Reflexiones preliminares sobre el estudio de caso de las mujeres cristianas organizadas del norte de Nicaragua. En *Mujeres y Religión: ¿Siervas o Ciudadanas?*. Alianza Feminista Centroamericana Transformando la Cultura Patriarcal. Recuperado de <http://grupovenancia.org/mujeres-y-religion-siervas-o-ciudadanas/>

Lazcano, R. (2018). La Figura de Lutero en su Contexto Histórico. *Estudios Eclesiásticos*, vol. 93(365), pp. 279-333. <https://revistas.comillas.edu/index.php/estudioseclesiasticos/article/view/8849>

- Lindhardt, M. (2009). Poder, Género y Cambio Cultural en el Pentecostalismo Chileno. *Revista Cultura y Religión* ISSN 0718-4727. Chile. Recuperado de https://www.researchgate.net/profile/Martin_Lindhardt/publication/40646729_Poder_Genero_y_Cambio_Cultural_en_el_Pentecostalismo_Chileno/links/00463515cab42d8b5c000000.pdf
- Machado, M. & Mariz, C. (2008). Mujeres en tres grupos religiosos en Brasil: Una comparación entre pentecostales y católicas. En Marcos, S. (Ed). *Religión y Género*, pp.203-231. Editorial Trotta, Madrid. Recuperado de https://sylviamarcos.files.wordpress.com/2015/12/religion_y_genero.pdf
- Mansilla, M.A. (2008). Pluralismo, subjetivización y mundanización. El impacto de la secularización en el neopentecostalismo chileno. *Polis, Revista Latinoamericana*, (19), (pp. 1-17). Recuperado de <https://polis.revues.org/3955>
- Mansilla, M.A., Muñoz, W. & Orellana, L. (2014). Los dilemas comunitarios étnicos y religiosos. Las investigaciones antropológicas del pentecostalismo aymara y mapuche en Chile (1967-2012). *Estudios Atacameños. Arqueología y Antropología Surandinas* N° 49: pp. 153 – 175. Recuperado de https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?pid=S0718-10432014000300009&script=sci_abstract
- Martínez, S. (2017). Procesos de empoderamiento y liderazgo de las mujeres a través de la sororidad y la creatividad. *Dossiers Feministes*, (pp. 49-72). <https://repositorio.comillas.edu/xmlui/bitstream/handle/11531/34262/2442-10040-1-PB.pdf?sequence=-1>
- Mill, J.S. (2003). *La esclavitud femenina*. Editorial del Cardo, Biblioteca Virtual Universal. Recuperado de <https://www.biblioteca.org.ar/libros/70864.pdf>

- Molinier, P. (2012). El trabajo de cuidado y la subalternidad. Cátedra Inaugural Posgrados en Estudios de Género. <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-01075702/document>
- Mondaca, C. (2017). *Identidades Ocupacionales de mujeres que han vivido violencia machista: Desde una socialización patriarcal alienante a una socialización feminista emancipadora. Una experiencia colectiva de transformación*. [Tesis para optar por el grado de Magister en Terapia Ocupacional, Universidad Andres Bello]. Facultad de Rehabilitación, Escuela de Terapia Ocupacional. Santiago de Chile. http://repositorio.unab.cl/xmlui/bitstream/handle/ria/6030/a119327_Mondaca_C_Identidades_ocupacionales_de_mujeres_2017_Tesis.pdf?sequence=1&isAllowed=y
- Moreno, M. (2005). *Mujeres, clericalismo y asociacionismo católico*. Universidad de Alicante, España. Recuperado de <http://rua.ua.es/dspace/handle/10045/54973>
- Navia, C. (2002). Violencia histórica contra María de Magdala. *RIBLA Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*, N°41. Quito, Ecuador. Recuperado de <http://centrobiblicoquito.org/images/ribla/41.pdf#page=107>
- Nelson, W. (1983). *Historia del Protestantismo en Costa Rica*. Publicaciones IINDEF, Costa Rica. Recuperado de <http://www.prolades.com/historiografia/6-Costa-Rica/Historia%20del%20Protestantismo%20en%20Costa%20Rica,%20Wilton%20Nelson,%201983,%20IINDEF.pdf>
- Orellana, Z. (2009). La Iglesia Pentecostal: Comunidad de Mujeres. *Revista Cultura y Religión* ISSN 0718-4727. Chile. Recuperado de https://www.researchgate.net/profile/Zicri_Orellana/publication/42582849_La_Iglesia_Pentecostal_Comunidad_de_Mujeres/links/0a85e53656cd3203cc000000.pdf

- Orozco, P. & Orozco, A.E. (2015). Reconstruyendo el tejido social desde la fe y la participación socio-política. Balance de las comunidades eclesiales de base en Nayarit, México. *Revista de Ciencias Sociales* 4(150), pp. 23-36. Universidad de Costa Rica. Recuperado de <http://www.redalyc.org/pdf/153/15343489003.pdf>
- Oviedo, E. (4 de febrero de 2018). *Los Alvarado van a segunda ronda*. La nación, Costa Rica. Recuperado de <https://www.nacion.com/el-pais/politica/en-vivo-tse-primer-corte-de-las-elecciones/G7AR7H23HJEC5OITM74UH5ZSN4/story/>
- Parker, C. (1994). La sociología de la religión y la modernidad: por una revisión crítica de las categorías durkheimianas desde América Latina. *Revista Mexicana de Sociología* 56(4). México. Recuperado de <http://www.jstor.org.una.idm.oclc.org/stable/pdf/3541090.pdf>
- Palomar, C. (2004). “Malas madres”: la construcción social de la maternidad. *Debate Feminista*, Vol. 30, pp. 12-34. Recuperado de http://www.debatefeminista.cieg.unam.mx/wp-content/uploads/2016/03/articulos/030_02.pdf
- Perdomo, E. (2003). Una descripción histórica de la teología evangélica latinoamericana. (Primera de dos partes). *Kairós*, 38, (pp. 97-131). Recuperado de https://documentop.com/queue/una-descripcion-historica-de-la-teologia-evangelica-obrerofiel_598dc0e61723dd1c9b673c6a.html
- Pew Research Center. (2014). *Religion in Latin America. Widespread Change in a Historically Catholic Region*. Pew Research Center. Numbers, facts and trends shaping the world. Estados Unidos. Recuperado de <http://www.pewforum.org/2014/11/13/religion-in-latin-america/>
- Picado, M. (1993). *Los concordatos celebrados entre los países de Centro América y la Santa Sede durante el siglo XIX*. Costa Rica: Universidad Nacional, Escuela EcuMénica de

- Ciencias de la Religión. Recuperado de www.revistas.una.ac.cr/index.php/historia/article/download/3424/3282
- Polanco, R. (2003). La Iglesia como *espacio sagrado* de encuentro. *Teología y Vida*, 34(2-3), pp. 332-345. Santiago, Chile. Recuperado de <http://www.scielo.cl/pdf/tv/v44n2-3/art14.pdf>
- Programa Latinoamericano de Estudios Sociorreligiosos. (2015). *Directorio de Grupos Religiosos en Costa Rica, 2015*. PROLADES, Costa Rica. Recuperado de <http://www.alianzaevangelica.org/costarica/costarica/menu/cri-relspn-latest.pdf>
- Puleo, A. (2005). Lo personal es político: el surgimiento del feminismo radical. En *Teoría feminista : de la ilustración a la globalización*, N°2, pp. 35-68. Recuperado de https://webfacil.tinet.cat/usuaris/ronafo/Alicia_H._Puleo_El_surgimiento_del_feminismo_radical_con_notas_20151107001436.pdf
- Ramírez, L. (01 de mayo de 2017). *Gonzalo Ramírez: El pastor ungido por la oposición para dirigir el Congreso*. ameliarueda.com, Costa Rica. Recuperado de <http://www.ameliarueda.com/nota/gonzalo-ramirez-pastor-ungido-oposicion-dirigir-congreso>
- Robledo, G.P. & Cruz, J.L. (2004). Religión y dinámica familiar en Los Altos de Chiapas. La construcción de nuevas identidades de género. *Estudios Sociológicos*, 23(68), 515-534. Recuperado de <http://www.jstor.org/stable/40420883>
- Rodríguez, E. (2005). Pentecostalismo, teología y cosmovisión. *Revista Península*, 1(0), (pp. 219-242). Mérida, México. Recuperado de <http://www.scielo.org.mx/pdf/peni/v1n0/v1n0a10.pdf>

- Rubin, G. (1986). El tráfico de mujeres: notas sobre la "economía política" del sexo. *Nueva Antropología*, 8 (30), pp. 95-145. Asociación Nueva Antropología A.C. Distrito Federal, México. Recuperado de <https://www.redalyc.org/pdf/159/15903007.pdf>
- Rueda, A. (18 de julio de 2015). *Filiación a iglesias evangélicas en Costa Rica se duplicó entre 2000 y 2013, revela estudio*. ameliarueda.com, Costa Rica. Recuperado de <http://www.ameliarueda.com/nota/filiacion-iglesias-evangelicas-costa-rica-duplico-entre-2000-2013>
- Ruiz, J.I. (2012). Metodología de la investigación cualitativa. 5ta edición. *Serie Ciencias Sociales*, vol. 15. Universidad de Deusto, Bilbao. Recuperado de [http://www.academia.edu/download/32800662/Metodologia_de_la_investigacion_cualitativa_\(5a_ed.\).pdf](http://www.academia.edu/download/32800662/Metodologia_de_la_investigacion_cualitativa_(5a_ed.).pdf)
- Santa Biblia Reina Valera*. (1960). Sociedades Bíblicas Unidas (original publicado en 1602).
- Sánchez, A.L. (2005). *Mujeres líderes violentadas por dirigentes eclesiales protestantes en Honduras*. Fundación Guatemala, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Sandoval, C. (1996). *Investigación cualitativa*. Programa de Especialización en Teoría, Métodos y Técnicas de Investigación social. Bogotá, Colombia. Recuperado de http://www.academia.edu/download/34665172/investigacion_cualitativa_2_imprimir.pdf
- Sandoval, I & González, L. (2014). Estimación del valor económico del trabajo no remunerado en Costa Rica. Resultados e ilustración metodológica. *Estudios Demográficos y Urbanos*, 30:3, pp. 691-725. Recuperado de http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0186-72102015000300691

- Santana, M.E., Kauffer, E.F. & Zapata, E. (2006). El empoderamiento de las mujeres desde una lectura feminista de la Biblia: el caso de la CODIMUJ en Chiapas. *Convergencia* 13(40), pp.69-106. UAEM, México. Recuperado de <http://www.scielo.org.mx/pdf/conver/v13n40/v13n40a3.pdf>
- Semán, P. (2001). La recepción popular de la teología de la prosperidad. *Red Scripta Ethnológica*, vol. 23, Pp. 145-162. Recuperado de http://www.diversidadreligiosa.com.ar/wp-content/uploads/2013/04/Seman_Teologia_Prospereidad.pdf
- Serret, E. (2016). Igualdad y diferencia: la falsa dicotomía de la teoría y la política feministas. *Debate Feminista*, n°52, pp. 18-33. Recuperado de <https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0188947816300561>
- Schütz, A. (1974). *El Problema de la Realidad Social*. Amorrortu Editores, Buenos Aires, Argentina.
- Scott, J. (1996). El género: Una categoría útil para el análisis histórico. En Lamas, M. (Ed.). *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*. pp. 265-302. México.
- Taha, N., Florenzano, R., Sieverson, C., Aspillaga, C. & Alliende, L. (2011). La espiritualidad y religiosidad como factor protector en mujeres depresivas con riesgo suicida: Consenso de expertos. *REV CHIL NEURO-PSIQUIAT* 49 (4): pp. 347-360. Chile. Recuperado de <http://www.scielo.cl/pdf/rchnp/v49n4/art06.pdf>
- Tepedino, A. (1999). «¿Quién dicen las mujeres que soy yo?». En Tamayo, J.J. (Ed.). *10 palabras clave sobre Jesús de Nazaret*, pp. 415-452. Editorial Verbo Divino, España. Recuperado de <https://institutovallarta.files.wordpress.com/2015/03/10-palabras-clave-sobre-jesus-de-nazaret-tamayo-acosta-juan-jose.pdf>

- Tarducci, M. (2004). Reflexiones de una feminista estudiando mujeres pentecostales. *Interdisciplinaridade em diálogos de genero*. Florianopolis, Mulheres. Recuperado de https://www.academia.edu/8158605/_Reflexiones_de_una_feminista_estudiando_mujeres_pentecostales_.En_Interdisciplinaridade_em_di%C3%A1logos_de_genero._Lago_Grossi_et_al._organizadores_Florianopolis_Mulheres._2004?auto=download
- Tarducci, M. (2005). “Solo respondo al llamado de Dios”: El precario liderazgo de las pastoras pentecostales. *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana* (40), pp. 1-21. Recuperado de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=62304007>
- Torres, C., Samá, I., Naranjo, M., Suárez, R., Borón, A., Huntington, S.P. & Guillén, A. (2005). La Iglesia: tres mujeres, tres visiones. *Caminos. Revista Cubana de Pensamiento Socioteológico* 35. La Habana, Cuba.
- Uribe, M.L. (2014). La vida cotidiana como espacio de construcción social. *Procesos Históricos: Revista de Historia y Ciencias Sociales*, (25), (pp. 100-113). Recuperado de <http://www.redalyc.org/html/200/20030149005/>
- Universidad Bíblica Latinoamericana. (2009). *Género y Religión. Sospechas y aportes para la reflexión*. Editorial Sebila. San José, Costa Rica.
- Varela, N. (2008). *Feminismo para principiantes*. Ediciones B, S. A., Barcelona, España.
- Vargas, A. (2013). *La confesionalidad del Estado costarricense: Un proceso en constante renovación*. *Revista Reflexiones* 92 (2): 189-198, ISSN: 1021-1209 / 2013. Recuperado de <http://www.revistas.ucr.ac.cr/index.php/reflexiones/article/view/13753>
- Vélez, O. (2002). La mujer y los pronunciamientos eclesiales. *Revista Theologica Xaveriana*, pp 531-546. Recuperado de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=191018084008>

- Vélez, O. (2009). ¿Qué comunidad eclesial desde el Dios de Jesús?. *Franciscanum. Revista de las ciencias del espíritu*, 50(151), pp. 129-159. Recuperado de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=343529805006>
- Weber, M. (1999). *Sociología de la Religión*. Ediciones elaleph.com. Recuperado de <http://escriturayverdad.cl/wp-content/uploads/Filosofia/SOCIOLOGIADELARELIGIONMAXWEBER.pdf>
- Weber, M. (2004). *La ética protestante y el <<espíritu>> del capitalismo*. Alianza Editorial. Madrid, España.
- Wozna, A. (2019). La categoría de género en el debate ético feminista: entre la igualdad y la diferencia. En Suárez, J., Marín, S. & Panarese, P. (Ed.). *Comunicación, género y educación representaciones y (de) construcciones*. Editorial Dykinson, Madrid, España. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7423529>

5. Anexos

Anexo 1. Guía de Grupo Focal

1. ¿Cuál es el motivo por el que se creó el grupo?
2. ¿Qué objetivos persigue el grupo?
3. ¿Cuáles dificultades ha enfrentado el grupo?
4. ¿Por qué es importante para ustedes que sea un espacio solo de mujeres?
5. ¿Sería diferente la comunicación entre ustedes si hubiera algún hombre presente en las reuniones?
6. ¿Cómo son las relaciones entre ustedes?
7. ¿Cuáles cosas positivas consideran que el grupo les transmite?
8. ¿Qué creen que las une?
9. ¿Qué se habla en el grupo?
10. ¿Ser una mujer virtuosa es...?

Anexo 2. Guía de Preguntas Entrevista en Profundidad

Fecha: _____ **Hora:** _____.

Objetivo: La entrevista busca reconocer la incorporación de los significados intersubjetivos constituidos en el grupo Mujeres Virtuosas a la subjetividad de cada una de las participantes de la investigación.

Es por esto por lo que se indagan aspectos relacionados con la biografía de cada una, desde que empezaron a asistir al grupo hasta la actualidad, donde cuentan con más de un año de formar parte de Mujeres Virtuosas.

La información será utilizada únicamente con fines académicos y como contribución al conocimiento científico. Los resultados serán compartidos bajo un seudónimo asignado a cada participante.

1. ¿Qué la motivó a asistir al grupo?
2. ¿Cómo se siente participando en el grupo?
3. ¿Cómo cree que lo que ha aprendido en el grupo está presente o es incorporado por usted en sus vivencias cotidianas?
4. ¿Cómo describiría la relación con las otras señoras?
5. ¿Busca usted consejos en sus compañeras cuando los necesita?
6. ¿Recuerda algún momento de su vida en el que el apoyo de las mujeres del grupo haya sido muy importante para usted?
7. ¿Por qué se identifica con _____? (Mujer de la Biblia con la que se identifica)
8. ¿Por qué se mantiene en el grupo?
9. ¿Considera que la asistencia al grupo ha cambiado su vida en algún aspecto? ¿Cuál o cuáles?
10. ¿Considera que su forma de ser ha cambiado?
11. ¿Cómo se siente usted con el ejemplo de Mujer Virtuosa que se espera que usted siga?
12. ¿En el grupo se habla del rol de las mujeres en la familia? Si es así, ¿Qué se comenta?
13. ¿Se habla del rol de las mujeres en la iglesia? Si es así, ¿Qué se comenta?
14. ¿Se habla del rol de las mujeres en el matrimonio? Si es así, ¿Qué se comenta?
15. ¿Se habla de la maternidad? Si es así, ¿Qué se comenta?
16. ¿Otro tema que se haya tratado en el grupo y que la haya marcado?
17. ¿Qué piensa de las mujeres que se han ido del grupo? ¿Por qué se han ido?

18. ¿En algún momento se ha sentido controlada o vigilada por el grupo? Si responde sí, ¿en qué sentido?
19. ¿Considera que todas tienen la misma oportunidad de participar en el grupo?
20. ¿Su participación en el grupo ha influenciado de alguna manera su forma de entender a las demás mujeres, incluso a aquellas que no forman parte del grupo? En caso de ser afirmativo, ¿de qué forma?
21. ¿Hay algo más que desee compartirme respecto a su experiencia de participar en este grupo?

Anexo 3. Formulario de Consentimiento Informado

IP: 402230127

FÓRMULA DE CONSENTIMIENTO INFORMADO

(Dirigido a integrantes del grupo Mujeres Virtuosas)

Proyecto: La Experiencia Religiosa de las Mujeres Evangélicas: Análisis Sociológico de la Subjetividad e Intersubjetividad de las Integrantes del Grupo “Mujeres Virtuosas” Durante el año 2019

Nombre de la investigadora principal: Ariana Cascante Gómez

Nombre de la participante: _____

PROPÓSITO DEL PROYECTO: Ariana Cascante Gómez, es estudiante de licenciatura de la carrera de sociología en la Universidad Nacional y coordina esta investigación en el marco de su Trabajo Final de Graduación. La misma, busca analizar las experiencias de las integrantes de mayor antigüedad del grupo evangélico Mujeres Virtuosas, en relación a las intersubjetividades y subjetividades construidas con otras mujeres en ese espacio religioso. En esta investigación, “La

Experiencia Religiosa de las Mujeres Evangélicas: Análisis Sociológico de la Subjetividad e Intersubjetividad de las Integrantes del Grupo “Mujeres Virtuosas” Durante el año 2019“, se analizan las relaciones entre las entrevistadas, así como la influencia que sus compañeras, y la intersubjetividad compartida, han tenido sobre las vivencias de cada una.

Este estudio se realiza de manera independiente, por lo cual es financiado con recursos propios de la investigadora. La persona autorizada para entrevistar será Ariana Cascante Gómez, investigadora del estudio.

Su participación, y la experiencia de formar parte de las Mujeres Virtuosas, son muy importantes para poder llevar a cabo el análisis que permitirá conocer la experiencia religiosa de las mujeres evangélicas en espacios construidos por y para mujeres.

Para esto, se llevarán a cabo dos técnicas que permitirán recopilar la información necesaria. La primera de estas consiste en un grupo focal, en el cual usted y las demás participantes seleccionadas contestarán unas preguntas sobre su relación dentro de la agrupación. La segunda técnica consiste en una entrevista en profundidad, la cual será realizada solamente entre usted y la investigadora, con el fin de conocer a un nivel personal, la influencia del grupo en su vida.

Se seleccionaron 8 personas en total, las cuales fueron elegidas debido a que son quienes tienen más años de formar parte del grupo.

- A. **¿QUÉ SE HARÁ?:** Si está de acuerdo en participar, formará parte del grupo focal, en el cual las 8 personas contestarán una misma pregunta, la idea es que se forme una conversación en torno a la temática de la investigación. Esta actividad será realizada en un espacio acordado por todas las participantes, y se hará en una sola sesión de aproximadamente 1 hora y 30 minutos. Posteriormente, se le solicitará de nuevo su participación. Esta vez será una entrevista en profundidad para conocer la influencia del grupo y sus compañeras en sus vivencias. Ambas actividades serán grabadas en audio para poder ser consultadas durante su posterior análisis. Las grabaciones serán archivadas, con un seudónimo y no serán divulgadas por ningún medio. La información no será relacionada con su nombre real.
- B. **RIESGOS:** Se realizarán preguntas de índole personal, guardando su completa confidencialidad. La participación en este estudio puede significar que usted tenga que identificar situaciones que le lleven a recordar situaciones específicas de su vida y la influencia de sus compañeras en esta.
- C. **BENEFICIOS:** Como resultado de su participación en este estudio, no obtendrá ningún beneficio directo; sin embargo, la información que usted brinde servirá para dar a conocer dentro del ámbito académico, la influencia y la importancia de las agrupaciones de mujeres evangélicas.
- D. **¿QUÉ PASARÁ EN EL FUTURO?** Cuando estén listos los resultados, se coordinará su exposición por parte de la investigadora ante las participantes.

- E. PARTICIPACIÓN VOLUNTARIA:** Su participación en este estudio es voluntaria, esto es que usted participa solo si desea hacerlo. Puede negarse a participar, o no contestar algunas de las preguntas, si no lo desea. Así mismo, puede solicitar que se termine la entrevista en cualquier momento.
- F. PARTICIPACIÓN CONFIDENCIAL:** Su participación en este estudio es confidencial: todas las respuestas que usted nos dé a las preguntas que le vamos a hacer, serán identificadas con un pseudónimo. Solamente la investigadora, Ariana Cascante Gómez, tendrá acceso a los documentos que incluirán sus datos personales. En las publicaciones de los resultados de la investigación, su información será manejada de forma confidencial.
- G.** Si quisiera más información en el futuro, puede obtenerla llamando a la investigadora, al teléfono celular 70394513. Usted también puede consultar sobre los derechos de los sujetos participantes en proyectos de investigación en la Ley Reguladora de Investigación Biomédica. Cualquier consulta adicional puede realizarla al Comité Ético Científico de la Universidad Nacional al teléfono 2562-6840, de lunes a viernes de 8 a 12 m.d. y 1 a 5 p.m.
- H.** Recibirá una copia de este documento firmado, para su uso personal.
- I.** No perderá ningún derecho legal por firmar este documento.

CONSENTIMIENTO

- * He leído y/o me han leído la información sobre este estudio, antes de firmar.
- * He hablado con la investigadora y me ha contestado todas mis preguntas en un lenguaje entendible para mí.
- * Participo en este estudio de forma voluntaria.
- * Tengo el derecho a negarme a participar, sin que esto me perjudique de manera alguna.
- * Para cualquier pregunta puedo llamar a _____ a los siguientes números telefónicos: _____.
- * He recibido una copia de este consentimiento para mi uso personal.

Nombre, cédula y firma de quien participa

Lugar Fecha

Hora

Nombre, cédula y firma del testigo

Lugar

Fecha

Hora

Nombre, cédula y firma de la investigadora

Lugar

Fecha

Hora

Anexo 4. Matriz Metodológica

Objetivo Específico	Dimensión	Definición conceptual	Categorías teóricas	Categorías metodológicas	Definición operacional	Técnica	Instrumento
1) Caracterizar las relaciones entre las integrantes de mayor antigüedad dentro del grupo evangélico “Mujeres Virtuosas”.	Relaciones	Los actos que constituyen la vida en la agrupación, pueden tener un carácter religioso o no.	Nomos Sororidad Enemistad Amorosa Género	Intersubjetividad	Interacciones entre las entrevistadas, muestras de afecto y amistad, testimonios, solidaridad, presión grupal, recuerdos, motivo por el cual se creó el grupo, objetivo del grupo, características que diferencian al grupo en relación a la estructura eclesial, dificultades para mantener el grupo, satisfacción con el grupo, labores que realiza para la iglesia	Grupo Focal	Guía de grupo focal

<p>2) Identificar los significados intersubjetivos que constituyen el grupo “Mujeres Virtuosas” según la visión de las integrantes de mayor antigüedad.</p>	<p>Significados intersubjetivos</p>	<p>En el marco de las interacciones de la agrupación religiosa, se desarrollan los significados intersubjetivos transmitidos a sus integrantes. Por medio de estos, las personas identifican su individualidad con el grupo. Todo esto está permeado de contenido religioso que las cohesiona. En este proceso se pueden mantener o modificar los significados que se tenían antes de dichas interacciones.</p>	<p>Nomos Teodicea Alienación Otridad Sistemas simbólicos Representaciones Conceptos normativos maternidad</p>	<p>Intersubjetividad</p>	<p>Significados acerca de: la familia, relaciones de pareja, vivencias cotidianas, sufrimiento, relaciones de género percepción sobre la relación con Dios, influencia de Dios en las decisiones personales, percepciones sobre mujeres que no asisten al grupo</p>	<p>Grupo focal</p>	<p>Guía de grupo focal</p>
---	-------------------------------------	---	---	--------------------------	---	--------------------	----------------------------

<p>3) Describir la incorporación de los significados intersubjetivos constituidos en este grupo en la subjetividad de cada una de las integrantes de mayor antigüedad.</p>	<p>Significados</p>	<p>Los motivos que orientan la acción de las personas, así como sus elecciones y proyectos futuros. Todo en el marco de la agrupación religiosa, y cómo ésta ha logrado permear la subjetividad de cada una.</p>	<p>Teodicea Fenómenos desnomizadores Conceptos normativos Símbolos Representaciones Género Maternidad</p>	<p>Significados intersubjetivos Nomos</p>	<p>Experiencias personales que motivaron a asistir al grupo, motivo por el que continúan asistiendo al grupo, satisfacción en el grupo, influencia de Dios en las decisiones personales, dificultades personales, relaciones familiares, de pareja, amistades, trabajo, vivencias cotidianas.</p>	<p>Entrevistas en profundidad</p>	<p>Guía de entrevista en profundidad</p>
--	---------------------	--	---	---	---	-----------------------------------	--