

La institucionalización religiosa del género en Ticul, Yucatán. Un estudio comparativo de tres grupos religiosos

Alberto C. Velázquez Solís

En este artículo se analiza el proceso por medio del cual se configuran las identidades femenino-religiosas a partir de los discursos, los espacios, los roles, las prácticas, las normas y el estatus que la religión prescribe sobre el ser femenino. La religión establece tipos ideales de hombre y mujer, que representan exclusiones e inclusiones, formas de ser y actuar, de vestirse y de comportarse, entre otros. El objetivo es analizar cómo la religión estructura las relaciones de género, no sólo al interior de los grupos religiosos, sino también en otras esferas en la vida cotidiana.

PALABRAS CLAVE: género, institucionalización, identidad, normatividad, religión, vida cotidiana

Religious Institutionalization of Gender in Ticul, Yucatán. A Comparative Approach within Three Religions

► 161

This paper analyzes the process in which the female-religious identities gain configuration through discourses, spaces, roles, practices, norms and status that religion sets on about the female self. Religion establish ideal kinds to be man and woman, these ways represent exclusions and inclusions, ways of being, acting, dressing, and behaving, among others. The purpose is to analyze how religion structures gender relations, not only within the religious groups, but also in everyday life.

KEYWORDS: gender, institutionalization, identity, norms, religion, everyday life

ALBERTO C. VELÁZQUEZ SOLÍS: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Sureste,
San Cristóbal de las Casas, Chiapas, México
wacko_vesa@yahoo.com.mx

INTRODUCCIÓN

La religión impacta en distintas esferas de la vida social, entre ellas las relaciones de género que se construyen a diario y que implican espacios, inclusiones, exclusiones, roles, estatus, jerarquías, formas de entender y de representar el mundo. En este sentido, conviene preguntar: ¿cuál es la forma de participación de hombres y mujeres en un espacio tan normativo como el de la religión? Pero sobre todo: ¿cómo la religión configura las relaciones entre hombres y mujeres en la vida cotidiana? Si partimos de la idea de que el género entraña diferencias sociales, que muchas veces son traducidas como desigualdades que afectan en particular a las mujeres, cabe otro cuestionamiento: ¿cómo intervienen algunas de las religiones cristianas en las relaciones genéricas? En este artículo analizo lo que he denominado la “institucionalización religiosa del género”, es decir, la estructuración de las relaciones, los espacios, las prácticas y los discursos entre hombres y mujeres a partir de las prescripciones canónicas de las religiones. Fue indispensable tratar el problema desde los procesos de construcción de la identidad, en específico de las “identidades femenino-religiosas”. El estudio se realizó con base en dos períodos de trabajo de campo —2006 y 2007— en Ticul, una ciudad media localizada en el cono sur del estado de Yucatán, en la región conocida como “citricota” debido a que el cultivo de cítricos es la principal actividad económica de los hombres.

A pesar de ser catalogada como una ciudad por el tamaño poblacional, el lugar presenta una mezcla de rasgos urbanos y rurales. Es una comunidad maya que ha perdido algunos elementos distintivos, como la vestimenta, la lengua, el trabajo de la milpa y por consiguiente las ceremonias agrícolas mayas. En este municipio los índices de migración internacional no son elevados, y por el contrario la movilidad a centros urbanos, en el Caribe y en Quintana Roo, es frecuente. Ticul rompe con elementos presentes en la región del cono sur: por ejemplo, en Dzan aún persisten ceremonias agrícolas, tal vez

con modificaciones (Pacheco, 2007), en tanto que en Oxcutzcab, poblado cercano en el que la migración internacional es uno de los factores de cambio más importantes, esta práctica se ha abandonado.

En Ticul conviven distintas denominaciones religiosas: presbiterianos, bautistas, pentecostales, testigos de Jehová, adventistas, mormones y desde luego católicos. Con un escenario con tanta pluralidad religiosa (véase tabla 1) consideré indispensable realizar un estudio comparativo entre tres religiones: la Iglesia Pentecostal Unida de México (IPUM), de tipo protestante con denominación pentecostal; la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días (SUD) o mormones, que representa a las iglesias paraprotestantes, y la Iglesia católica, que todavía mantiene la feligresía más numerosa.¹ El trabajo de campo consistió en entrevistas a profundidad semiestructuradas, encuestas, observación participante y fotointerpretación. Aquí recurro únicamente a la información obtenida a través de observaciones² y entrevistas.³

¹ La selección obedeció a criterios de representación para establecer tipos ideales relacionados con las iglesias protestante, paraprotestante y judeo-cristiana. Las protestantes son representadas por la denominación Pentecostal; las paraprotestantes, por los Santos de los Últimos Días o mormones, y la judeo-cristiana, por la católica. Las paraprotestantes también se conocen como paracristianas, independientes (Rivera, 2007: 120) o protestantes marginales (Fortuny, 2001b: 88). En el *Censo de Población y Vivienda 2000* (INEGI, 2000) aparecen bajo el nombre de “bíblico no evangélico” y aun cuando estos grupos religiosos utilizan la Biblia, Garma explica que se debe a una petición de los grupos protestantes, debido a que los adventistas, testigos y mormones interpretan de manera distinta la Biblia respecto del protestantismo (Garma, 2005: 29).

² La observación participante incluyó los cultos o servicios religiosos de las tres religiones. En ocasiones me situé lejos del grupo y otras dentro. Participé en actividades como conciertos, fiestas, reuniones y acudí a las casas de los informantes. Muchas veces pasé toda una jornada en la casa de algún informante o de varios, para vivir de cerca sus relaciones religiosas, familiares, afectivas, laborales y de género, y determinar así cómo la religión trasciende a otras instituciones más allá de la religiosa.

³ Las entrevistas incorporaban una diversidad de temas, reflexiones de los informantes y el desglose de sus actividades. Los temas principales eran: opiniones sobre las prescripciones religiosas de si la mujer debe o no trabajar, qué significa ser “ayuda idónea”, qué significa ser mujer/hombre de su religión, qué cambios ha

Tabla 1. Diversidad religiosa por año y sexo en Ticul

Clasificación religiosa	2000			2010		
	Total	Hombres	Mujeres	Total	Hombres	Mujeres
Católica	23 131	11 390	11 741	22 021	10 699	11 322
Protestante y evangélica	3 927	1 868	2 059	4 628	2 138	2 490
Históricas o reformadas	1 375	638	737	1 466	676	790
Pentecostales/ evangélicas/ cristianas	2 552	1 230	1 322	3 162	1 462	1 700
Bíblicas diferentes de evangélicas	950	445	505	1 089	506	583
Adventistas	142	68	74	160	83	77
Testigos	471	226	245	553	240	313
Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días (mormones)	337	151	186	376	183	193

Fuente: Elaboración propia a partir de INEGI (2000; 2010).

LA INSTITUCIONALIZACIÓN RELIGIOSA DEL GÉNERO: CONFIGURANDO UN CONCEPTO

En este artículo parto de la idea de que el género es estructurado por determinadas instituciones sociales, entre las que se encuentra la religión como una de las principales ordenadoras y reguladoras de los roles de género, en primer lugar por la interiorización del discurso religioso patriarcal subyacente en las normatividades religiosas y en segundo lugar por la exteriorización que se hace de este discurso en las prácticas sociales. Para esto recurro a la teoría de la institucionalización de Berger y Luckmann (2005) y la examino desde la relación entre género y religión. La idea básica es que las instituciones sociales prescriben formas de ser y de actuar —identidades y roles— que los individuos interiorizan por medio de prescripciones discursivas, que son objetivadas de nuevo en prácticas e incluso representadas socialmente. Es decir, existe una idea medianamente generalizada de cómo son o cómo deben ser los individuos. En palabras de Berger y Luckmann:

habido en su ser mujer desde que se convirtió a determinada religión —cuando aplica—, entre otros. Las entrevistas se realizaron a nueve mujeres de cada grupo, cinco adultas y cuatro jóvenes, y se contrastaron con un pequeño sondeo estadístico, la observación y la fotointerpretación.

Las tipificaciones de las acciones habitualizadas que constituyen las instituciones, siempre se comparten, son *accesibles* a todos los integrantes de un determinado grupo social, y la institución misma tipifica tanto a los actores individuales como a las acciones individuales. La institucionalización establece que las acciones del tipo *x* sean realizadas por actores de tipo *x* (Berger y Lukmann, 2005: 74).

► 163

En este sentido, se trata de un modelo de tipificación de la conducta de los individuos. Respecto del género esto implica que las mujeres sean y actúen de cierta forma, no necesariamente igual a la de los hombres, que puede ser tipificada en términos de identidades. En este caso, sólo me remitiré a las femenino-religiosas. Berger menciona:

la sociedad no sólo contiene un conjunto de instituciones y papeles utilizables objetivamente, sino también un repertorio de identidades dotando del mismo estatus de realidad objetiva. La sociedad asigna al individuo no sólo un juego de papeles, sino también una identidad concreta (Berger, 1999: 31).⁴

⁴ En relación con esto Bourdieu anota que “las estructuras de dominación [...] son el producto de un trabajo continuado —histórico por tanto— de reproducción al que contribuyen unos agentes singulares [...] y unas instituciones: familia, Iglesia, escuela, Estado” (Bourdieu, 2005: 50).

Por tanto, la asignación de estos roles e identidades es equivalente a la realidad expresada por los individuos, de manera que si existen ciertos roles para cada género dentro del código social, en este caso religioso, serán presentados en la realidad como tales: “no se espera sólo del individuo que actúe como marido, padre o tío, sino que *sea* marido, padre, o tío, y, lo que es más básico, se espera que *sea* un hombre, o que se comporte como tal” (Berger, 1999: 31). Así, la institucionalización religiosa juega el papel de constructora de identidades por medio de la asignación de roles previamente establecidos. Es decir:

el individuo no sólo aprende los significados objetivados, sino que además se identifica con ellos y es moldeado por ellos. Los hace *suyos*, los convierte en sus significados. Se convierte no sólo en alguien que posee esos significados, sino en quien los representa y los expresa (Berger, 1999: 32).

Esto no significa que todo lo que hacemos como individuos ya esté institucionalizado, más bien existe un repertorio de actividades ya institucionalizadas por la repetición en el tiempo, de manera que llegan a ser parte habituada del mundo e incluso llegan a verse como normales, cotidianas o naturalizadas. Por tal motivo:

preguntar qué “roles” llegan a institucionalizarse equivale a preguntar qué áreas del comportamiento resultan afectadas por la institucionalización [esto quiere decir que] todo comportamiento institucionalizado involucra “roles”, y éstos comparten así el carácter controlador de la institucionalización (Berger y Luckmann, 2005: 96).

La institucionalización religiosa del género nos ayuda a entender cómo la religión norma de una manera particular las relaciones entre hombres y mujeres, al mismo tiempo que les confiere sentido.



Punta Chueca, Sonora.

Lugares, prácticas o roles, todos se encuentran relacionados con la constitución de la identidad, el estatus y el nivel de participación religiosa. Desde luego, entre las mujeres existen algunos elementos simbólicos más visibles que representan la normatividad religiosa, como la vestimenta y los discursos, los cuales han sido asimilados e interiorizados por las mujeres y son objetivados en el comportamiento y las prácticas, incluso de manera inconsciente. A partir de esto, y con González y Vizcarra, considero, que el género como categoría analítica es una:

construcción social que se realiza en el contexto de un mundo sociocultural institucionalizado, dentro del cual se le asignan roles, significados y cualidades [...] Así, la identidad de género es producto de la socialización que las personas experimentan en contextos sociales e institucionales específicos (González y Vizcarra, 2006: 27).

Al ser el género un producto institucional puede pensarse que existen variantes al interior de las instituciones sociales, en este caso, diferentes grupos religiosos presentan distinciones en la manera en que asignan las identidades femeninas, debido a los distintos espacios establecidos para cada género, las formas de convivencia, los roles, las relaciones sociales, la jerarquía religiosa, el discurso, los espacios y las organizaciones sociales. Estela Serret resume esta idea: “el discurso religioso norma, muy especialmente, las relaciones entre los géneros [...] la discriminación de espacios, la asignación de lugares diferenciados y la institución de identidades desiguales” (Serret, 2001: 124). La normatividad religiosa no se encuentra únicamente en los aspectos que menciona Serret, sino que trasciende a otras esferas e “incluso legitima las distinciones de género en los roles laborales, responsabilidades del hogar, responsabilidades en el cuidado de los hijos y la educación, responsabilidades en el matrimonio, responsabilidades políticas y estatus legal” (McGuire, 1997: 125). Según el análisis esbozado, la religión es un punto angular —aunque no exclusivo

ni completamente determinante— en la institucionalización del género. A través de ésta las mujeres y los hombres construyen sus identidades con base en los roles, las representaciones sobre “el ser” y la sexualidad, elementos que se extienden a otras esferas sociales más allá de lo religioso.

Antes de describir las relaciones de género desde los tres grupos religiosos, es importante revisar diversos trabajos que han estudiado el tema. Cabe señalar que la mayoría se ha centrado en el pentecostalismo y en segundo lugar en el mormonismo y el catolicismo. Cecilia Mariz y María Campos Machado se centran en el análisis de los roles entre mujeres y hombres en la religión y en cómo la conversión puede beneficiar a las mujeres (Mariz y Campos, 1997: 41). Precisan que si bien el pentecostalismo refuerza muchos de los valores patriarciales, también le proporciona a la mujer una serie de bagajes de soporte, aparte de que logra dirigir al esposo al hogar, ya sea a pasar mayor tiempo ahí o a destinar más dinero a los gastos familiares, de manera que:

► 165

el pentecostalismo no sólo refuerza la estructura familiar al alentar al hombre a gastar menos en alcohol o en bebidas, sino que además atiende una función estratégica en la lucha por sobrevivir de estas mujeres pobres y de sus familias (Mariz y Campos, 1997: 43).⁵

Las mujeres se tornan más tolerantes con sus esposos, puesto que cambian su forma de ver el mundo. Por esta razón, según estas autoras, los esposos dejan de ser opresores y se convierten en víctimas, ya que ellos se encuentran en opresión por el mal, hecho que otorga cierto tipo de poder a la mujer, quien puede usarlo como estrategia para la conversión de su esposo (Mariz y Campos, 1997: 47). Así, la principal ganancia para las mujeres es la “domesticación del hombre”, es decir, conseguir que el hombre restablezca la figura masculina hacia lo privado, al mismo tiempo que el proselitismo y las actividades

⁵ Original en inglés, traducción propia.

religiosas les permiten mantenerse mayor tiempo en el espacio público. Carol Ann Drogus, quien también analiza a los pentecostales, advierte la posibilidad de cambiar los roles de género a través de las nuevas normas culturales entre los conversos, así como el hecho de que la participación femenina en la religión conlleva nuevos roles de liderazgo (Drogus, 1997: 58). Para esta autora existe una diferencia entre el discurso religioso —que ve a las mujeres como sumisas, detentoras de la última palabra y obligadas a respetar al esposo— y la práctica en la que el pentecostalismo deja abierta la puerta para la redefinición de los roles de género, ligados desde luego al liderazgo de las mujeres. Las tensiones respecto de lo religioso y el género son muy fuertes porque reproducen los roles tradicionales, pero al mismo tiempo representan símbolos de estatus y de liderazgo: por ejemplo, algunas esposas de pastores juegan el mismo papel, interpretan el “rol masculino”, sin embargo no lo hacen como un puesto oficial, sino espiritual (Drogus, 1997: 61-62).

166 ◀

Por su parte, Meredith McGuire asegura que muchos de los roles y expresiones de las mujeres han sido excluidos del discurso femenino, y que la religión tiene un peso histórico sobre las diferencias y definiciones de los roles de género (McGuire, 1997: 121). La autora puntualiza que existen diferentes normas y valores para cada sexo en los que la mujer es desvalorizada en lo religioso o dirigida a lo doméstico, lo que incide en la constitución de su ser y de su identidad (McGuirre, 1997: 124). No obstante, también destaca que muchas de las religiones modernas han integrado a la mujer, sobre todo hacia el centro de las acciones rituales, a tal punto de concebir la ordenación femenina en algunas iglesias protestantes —*v. g.* metodistas, presbiterianas, luterana—, por lo cual las mujeres adquieren mayor participación religiosa y conocimiento de la doctrina (McGuirre, 1997: 127). Esta autora concluye que “las imágenes y símbolos religiosos son elásticos; pueden cambiarse y reinterpretarse, [sin embargo] imágenes y símbolos tradicionales de la mujer generalmente son negativos y

resisten a cambiarse” (McGuirre, 1997: 137).⁶ Se pueden percibir dos polos: el tradicional en el que la mujer representa la malignidad y la tentación —por lo cual el sexo femenino es asociado con ritos de purificación y determinado aislamiento, como en el judaísmo, el islamismo, las iglesias protestantes fundamentalistas y algunos grupos de católicos conservadores—, y otro en algunas religiones modernas que le confieren mayor participación y autoridad —aunque no necesariamente desde un puesto oficial— a la mujer. Según McGuire, la mayoría de los protestantes, principalmente los pentecostales, presentan esta característica.⁷

Elizabeth Juárez hace una propuesta más positiva cuando apunta que debemos pensar en las mujeres como poseedoras de agencia, ya que toman decisiones y su acción está relacionada con sus intereses, de los cuales incluso puede sacar ventaja. Para Juárez lo principal es que las mujeres “llevan a cabo arreglos, negociaciones y reinterpretaciones entre este ‘deber ser’ que les enseña [la religión] y su hacer ‘real’ en la vida diaria” (Juárez, 2000: 103). Su análisis abunda en torno al discurso religioso y la práctica de las mujeres. La autora afirma que “dependerá de la habilidad que cada mujer tenga para manejar sus recursos y negociar, que pueda moverse bajo esos códigos y relativizar las contradicciones” (Juárez, 2006: 168) entre el discurso normativo y la práctica. A su vez, precisa que las mujeres reflexionan sobre el significado y el propósito de sus acciones, hasta el punto de acatar únicamente las normas relacionadas con los espacios donde se mueven, por lo que “las prescripciones y prohibiciones son expresadas, adaptadas y transformadas de acuerdo con su experiencia cotidiana” (Juárez, 2006: 160-161). Si bien la estructura religiosa prescribe normas, formas de actuar y de ser, ésta se ve influida asimismo por la

⁶ Original en inglés, traducción propia.

⁷ También en los nuevos movimientos religiosos —como Osho y Brahma Kumaris— la mujer ha encontrado mayores ganancias, aunque en algunas ocasiones se enfatizan los atributos femeninos, es decir, consiguen mayor participación desde los roles tradicionales (Puttick, 1999: 145).

conducta y acciones de los creyentes. Por tanto, la normatividad religiosa es reformulada, readecuada y transformada con base en las necesidades e intereses de los fieles (Juárez, 2007: 150). El aporte analítico de Elizabeth Juárez radica en su exploración sobre las formas en que las mujeres transgreden y transforman la normatividad religiosa, al tiempo que pueden obtener beneficios de ésta.

Por su parte, Patricia Fortuny analiza la relación entre la práctica, el discurso y la norma en mujeres de La Luz del Mundo, y aspectos como la vestimenta femenina y algunos de los espacios que las mujeres han hecho suyos en un mundo donde la jerarquía religiosa es completamente patriarcal (Fortuny, 2001a). Para esta autora las mujeres han interiorizado la normatividad hasta verla como “parte natural de su forma de ser” (Fortuny, 2001a: 141). Las mujeres de La Luz del Mundo no se consideran

subordinadas al hombre. Fortuny observa que las reflexiones que realizan estas mujeres en torno al discurso y a los espacios deben ser entendidas como parte del empoderamiento y de la agencia femenina, principalmente por medio de la conversión del esposo, lo cual las configura como mediadoras entre lo mundano y Dios. También destaca su participación como predicatoras y líderes a través de la acumulación del conocimiento bíblico, lo que legitima su estatus y les confiere poder (Fortuny, 2001a: 142-144). En otro texto, Fortuny analiza las historias de conversión de cuatro mujeres de distinta adscripción religiosa —pentecostal, testigos de Jehová y mormona— y constata que la conversión femenina consigue redistribuir la vida familiar ya que logra acercar al esposo a su nueva religión, muchas veces hasta llegar a la conversión. De esta manera, la práctica religiosa supone una relación

► 167



Octavio Hoyos

Evento de campaña de la candidata del Partido Acción Nacional, Josefina Vázquez Mota, en San Luis Potosí, 14 de abril de 2012.

familiar más igualitaria, además de que a partir de ésta la mujer adquiere cierta autonomía, mas no emancipación: el esposo deja de ser violento, alcohólico, infiel, dedica mayor tiempo al cuidado de los hijos y no gasta dinero en bebidas, por lo que aporta más ingresos a la familia (Fortuny, 1998b: 8-9), en tanto que la mujer cambia su visión del mundo y reordena la vida familiar. La autora resalta que la mujer adquiere prestigio y reconocimiento, sobre todo en el pentecostalismo, debido a que en éste no existen tantas restricciones como en el catolicismo (Fortuny, 1998b: 12).

Por último, Elizabeth Brusco se pregunta de qué manera las mujeres son agentes de cambio en sus roles tradicionales. En relación con la conversión femenina y por consiguiente con la del esposo, Brusco informa que el “machismo” en Colombia es parte del sistema sexo-género, por lo que tanto la mujer como el hombre tienen roles y esferas definidas: a la mujer le corresponde lo privado y al hombre lo público. Dado que ésta es su esfera, el hombre es propenso a vicios como el alcoholismo, el cigarro, el juego y las mujeres. Por tanto, el machismo es público, mientras que lo femenino es doméstico, además de que hay una aparente abdicación natural del hombre hacia lo doméstico (Brusco, 1995: 79). Brusco reporta el “hogar como el lugar más importante de interacción entre hombres y mujeres [de manera que] las decisiones hechas en lo privado generan un cambio social en el orden público” (Brusco, 1995: 5),⁸ motivo por el cual sostiene que las mujeres son agentes de cambio desde sus roles tradicionales. Propone ver al pentecostalismo colombiano como una forma de acción colectiva femenina y como una “estrategia” de las mujeres parecida al feminismo (Brusco, 1995: 3, 5, 11). El hombre se vincula nuevamente al hogar —“domesticación masculina”— una vez que se ha convertido, proceso que la autora califica como la “reformación del machismo” y el “esfuerzo continuo de la mujer para reformar al hombre”, el “ethos femenino de la religión

evangélica” (Brusco, 1995: 129). Es frecuente que la conversión del hombre se efectúe cuando éste cae en alguna enfermedad y la mujer conversa logra dirigir su atención al evangelismo. Por tanto, para Brusco la conversión rompe la barrera entre lo masculino y lo femenino y restablece las relaciones matrimoniales:

Con la conversión, el machismo es reemplazado por la creencia evangélica como la principal determinante de la relación esposo-esposa. Las fronteras entre la vida pública —masculina— y la vida privada —femenina— son reconfiguradas y redefinidas. Las posiciones relativas del poder de los esposos cambian. Esto no quiere decir que la mujer tenga ahora poder sobre su esposo. En los hogares evangélicos puede ser el esposo el único con poder, pero sus “aspiraciones familiares” han cambiado para coincidir con las de su esposa (Brusco, 1995: 122).

En síntesis, la mayor parte de las autoras sugieren que la conversión religiosa y las iglesias protestantes representan una ganancia para las mujeres, que se asemeja a una forma de empoderamiento que genera nuevas formas de liderazgo, al igual que el acceso a espacios que antes eran vedados para ellas. No obstante, en estas denominaciones religiosas también se detectan ciertas formas patriarciales que subordinan a la mujer.

INSTITUCIONALIZACIÓN DEL GÉNERO ENTRE MUJERES PENTECOSTALES

En Ticul existe una amplia gama de iglesias protestantes pentecostales. En este trabajo se analiza una de las dos congregaciones de la IPUM en Ticul, misma que no alberga más de 300 miembros de la localidad y que presenta los rasgos recurrentes del pentecostalismo: glosolagia —don de hablar en lenguas—, avivamientos, bautizo por inmersión y a través del Espíritu Santo. En la localidad ninguna mujer es pastora, aun cuando la normatividad religiosa de dicha congregación lo permite. Sin embargo, la

⁸ Original en inglés, traducción propia.

figura de la esposa del pastor es casi tan central como la del pastor mismo: tiene el reconocimiento del grupo, particularmente de las mujeres, y es la líder principal de las damas. La feligresía se acerca a ella, al igual que lo hacen con la esposa del pastor asistente, y ambas son quienes tienen mayor participación predicando a las demás mujeres. Hay otras mujeres con cargos de liderazgo importantes, como Sandra, líder de damas, quien organiza todas las actividades relativas a las mujeres y ha conseguido el reconocimiento de la feligresía. Drogus comenta:

la presencia de mujeres en las iglesias pentecostales es importante para su mantenimiento y expansión a través del liderazgo. Incluso algunas esposas de pastores juegan el mismo papel, interpretan el “rol masculino”, sin embargo no lo hacen como un puesto oficial, sino espiritual (Drogus, 1997: 61-62).⁹

La organización pentecostal confiere espacios de acción a las mujeres. Pueden ocupar cargos como maestras de la escuelita, diaconisas, líderes de damas y de célula y participar en el grupo musical, el organizacional y el de mantenimiento y limpieza del templo, entre otros. Además, durante los cultos las mujeres no sólo tienen la mayor membresía, sino que representan una gran participación: pasan a predicar, dan testimonios y reciben al espíritu a través del don de lenguas con mayor frecuencia. A pesar de lo anterior, las mujeres pentecostales están limitadas en muchas áreas y su principal labor al interior del grupo religioso es administrativa. La mayoría de los espacios femeninos tienen que ver precisamente con la condición de mujer: las jóvenes son maestras, cuidan a los niños; la limpieza es tarea femenina, esto implica barrer, trapear, sacudir, acomodar, es decir, la reproducción del rol de ama de casa, mientras que los hombres realizan el trabajo “fuerte y peligroso”, como cambiar fusibles, mover los bafles, componer el techo de lámina, las puertas, cargar bloques para improvisar un escenario en la explanada y otros.

En cuanto a la relación de los puestos oficiales, su distribución es adecuada, ya que la mujer puede aspirar a los mismos niveles que el hombre —puede ser pastora, diaconisa, ministra, líder de jóvenes, de damas y de célula—. En apariencia, la estructura de cargos en cuanto al género es horizontal, aunque debemos recordar que existen pocas mujeres pastoras en Yucatán dentro de la IPUM: aproximadamente 40 pastores hombres y sólo una mujer, que se encuentra en Umán, en la zona conurbada de la capital del estado. En este sentido, si bien las mujeres pueden ocupar los cargos más altos, éstos se encuentran ocupados por hombres, lo que mantiene la jerarquía patriarcal. Otros elementos que permiten ver la diferencia entre hombres y mujeres dentro de la estructura religiosa: “muchas de las religiones contemporáneas han integrado a la mujer más hacia el centro de la acción ritual” (McGuire, 1997: 127), de modo que ya no basta con analizar y observar la práctica ritual, sino que se requiere que nos dirigamos a la creencia para obtener su manifestación principal en el discurso religioso, tanto en el nivel oficial a través del pastor como por la vía de las mismas mujeres.

Como se mencionó, las mujeres también tienen la facultad de predicar y lo hacen con mayor frecuencia que el hombre, aunque el discurso es por sí mismo excluyente, lo que produce entre las mujeres un efecto de autoexclusión. El discurso del pastor se mantiene en una relación dual: la del deber ser y la del ser femenino; es decir, la mujer como tentación, profanidad, desviación de la conducta masculina o como compañera, sumisa, madre y esposa (Serret, 2001: 127; McGuire, 1997: 124). Encontramos esta relación en el discurso en el que el hombre ocupa una posición superior, es cabeza de familia o del hogar, y la mujer tiene que sujetarse a él. Las mujeres reproducen constantemente este discurso en la vida cotidiana e incluso cuando pasan a predicar. La predicación de las mujeres tiene sustento en los pasajes bíblicos, y aun cuando refuerza en cierto sentido la dominación masculina (Bourdieu, 2005) es preciso entender que hay una ganancia para las

⁹ Original en inglés, traducción propia.



Rodrigo Rojo

Bajo una ligera llovizna, aproximadamente 5 000 personas vieron el debate en el Zócalo de la ciudad de México y esperaron a Andrés Manuel López Obrador para que les diera un mensaje posterior a su participación en el mismo.

170

mujeres: introducirse en nuevos espacios con mayor frecuencia y reconocimiento. El pentecostalismo en sentido particular y el proselitismo en un sentido amplio han logrado reconfigurar la relación entre lo público y lo privado, las mujeres interactúan entre el espacio doméstico y el espacio público religioso (Mariz y Campos, 1997: 42).

Esta reconfiguración del espacio permite que la mujer tenga más presencia social y seguridad. Pasar al micrófono a cantar o a predicar les confiere un dominio discursivo y bíblico, aunque sin salirse del discurso patriarcal. Así tenemos que “los códigos de género pentecostales proponen reforzar los valores patriarcales tradicionales, [pero] estas normas familiares son ambiguas en maneras que pueden dar a la mujer mayor equidad” (Drogus, 1997: 59). Es decir, nos encontramos en la división del discurso y la norma frente a la práctica: por un lado, la mujer menciona que el hombre es la cabeza de la familia, que la mujer debe sujetarse a su marido y que no debe desviarlo de su conducta, ni ser un distractor, mucho

menos mala consejera, pero por otro lado está intentando tomar ventaja de ese discurso a través del reconocimiento social y de su nueva relación con su esposo desde la conversión religiosa.¹⁰

Otra forma de obtener reconocimiento social es compartir el testimonio de vida, el cual está muchas veces relacionado con la salud de los miembros de la familia, lo que demuestra que la mujer conserva sus roles tradicionales, de modo que durante una enfermedad ella debe estar cerca, orar y cuidar al enfermo. El testimonio cobra mayor importancia a este respecto y logra legitimar el rol de madre-esposa. Los testimonios sobre cómo el hombre, a partir de la conversión, regresa al hogar, aporta ayuda económica y restablece la relación entre él y su esposa o hijos son recurrentes en ambos géneros: “el pentecostalismo no sólo refuerza la estructura familiar al alentar

¹⁰ Las mujeres también asimilan el discurso por la práctica. Un ejemplo es la vestimenta: paulatinamente van dejando atrás su atuendo y la sustituyen por la del discurso religioso.

al hombre a gastar menos en el alcohol, sino que además atiende a una función estratégica en la lucha por sobrevivir de estas mujeres pobres y de sus familias" (Mariz y Campos, 1997: 43).¹¹

Ahora bien, el proselitismo religioso entre los pentecostales tiene lugar en las visitas programadas. Algunas mujeres refieren que ellas son quienes salen más, otras aseguran que los hombres tienen mayor participación, en tanto que una tercera idea es que ambos lo hacen con la misma frecuencia. La primera aseveración se explica porque las mujeres disponen de más tiempo porque sus estancias en el hogar son más prolongadas, mientras que los hombres tienen que trabajar¹² la mayor parte del día y cumplir su función de proveedores, lo cual restringe sus posibilidades de atender las visitas programadas. La segunda idea va en sentido contrario: dadas las mayores responsabilidades de las mujeres al estar pendientes del hogar, y puesto que no pueden dejar a los hijos solos, sobre todo cuando son pequeños, es indispensable que haya alguien que sustituya la labor femenina, ya sea algún miembro femenino o, en raras ocasiones, el esposo. Es decir que los hombres tienen más tiempo para ir a las visitas, incluso pueden programarse según el horario laboral y ajustarse a horarios matutinos o vespertinos. Además, es más fácil que los hombres salgan solos a altas horas de la noche, ya que las mujeres suelen ir acompañadas entre ellas como forma de protección. La tercera opción, menos frecuente, implica que las visitas se hagan a matrimonios, de modo que se acude en pareja. De esta manera, tanto la mujer como el hombre igualan el espacio y la responsabilidad. Esta respuesta predominó entre las mujeres que son líderes o cuyo esposo es líder, lo cual corrobora que cuando uno de los miembros de la pareja tiene un cargo religioso éste se extiende al matrimonio. Sin embargo, cabe señalar que dos mujeres cuentan con el reconocimiento oficial del pastor y de la congregación

de ser las principales proselitistas de la IPUM en Ticul: la "hermana Patty" y la "hermana Uve", ambas con hijos pequeños en familias nucleares y que realizan las visitas programadas juntas. En términos generales, las visitas programadas representan para las mujeres abandonar el espacio privado aunque, como observa Drogus (1997), las reinserta en el espacio doméstico. Salen de su hogar para visitar el de otra mujer, para limpiar el templo, para adoctrinarse como sujetas a su esposo:

Las mujeres incluso son líderes y participan principalmente en cultos a domicilio, los servicios de culto —warship— tienen [lugar] en casas individuales. Muchas de estas actividades de grupo —bienestar social, oraciones, mantenimiento y limpieza del templo— simplemente reproducen los roles domésticos de la mujer (Drogus, 1997: 59).

INSTITUCIONALIZACIÓN DEL GÉNERO ENTRE MUJERES MORMONAS

► 171

Las mujeres pentecostales tienen mayor participación oficial que las mormonas y católicas. El reconocimiento social que les es conferido es notorio y esencial para el funcionamiento adecuado de la iglesia. En cambio, en la estructura religiosa mormona tanto el discurso como los espacios tienen conjunción y son correspondientes, aunque existe una tensión debido a la desigualdad oficial producto de la ausencia del sacerdocio entre mujeres. El sacerdocio entre los mormones resulta importante porque es el mecanismo central de la división sexual del trabajo y del espacio, es decir, las labores religiosas de los hombres están relacionadas directamente con el sacerdocio, mientras que las mujeres tienen responsabilidades diferentes debido a que, al igual que en el catolicismo, las mujeres no pueden ser sacerdotisas. Pero a diferencia de los católicos, todos los hombres tienen que cumplir con el don del sacerdocio y las mujeres sólo reciben las bendiciones del mismo a través de la figura masculina: esposo, hijo, padre, tío, o incluso de algún

¹¹ Original en inglés, traducción propia.

¹² La mayoría de los miembros varones trabajan como zapateros, lo que los ocupa de 9 de la mañana a 7 de la tarde, aunque existen excepciones.

miembro masculino externo a la familia, sea nuclear o extensa. Desde aquí, la condición de género aparece como desigual. La dependencia de la mujer hacia lo masculino es evidente ya que, reitero, sin el hombre la mujer no recibe las bendiciones del sacerdocio.

Para los hombres existen dos tipos de sacerdocio. El aarónico, que se le confiere a todos los niños mayores de 12 años y que avanza según la edad por los siguientes niveles: diácono, maestro, presbítero. El segundo sacerdocio es el de Melquisedec, que se recibe a partir de los 18 años y puede corresponder a uno de estos oficios: *elder*, sumo sacerdote o autoridad general. El sacerdocio se confiere cuando se vive en rectitud, según lo prescrito por la doctrina. De fallar en algún aspecto, la persona asiste a pláticas con el presidente de rama o distrito, hasta que éste sienta que está en condiciones de recibir el sacerdocio. En esta religión todos los hombres están llamados a ser sacerdotes, para lo cual hay que aceptar la normatividad de la iglesia por medio de los mandamientos:

La manera de ordenar al sacerdocio es a través de la imposición de manos, la puede realizar una persona, o más de una, pero deben ser personas autorizadas que ya poseen el sacerdocio y son las personas que confieren u otorgan el sacerdocio a los varones que califican para ello (don Ricardo, presidente de rama).

En cambio, a las mujeres las bendiciones les llegan a través de los hombres, y por tanto sus actividades no tienen que ver con el sacerdocio, sino con sus dones como mujeres, es decir, la familia, los hijos y el hogar, entre otros. A pesar de que las mujeres no pueden ser sacerdotisas, muchas de ellas dinamizan un poco el discurso. Doña Neida, por ejemplo, afirma: “si tu esposo es sacerdote, tú también vas a ser sacerdotisa”. Zazil comenta a su vez: “la mujer no puede ejercer el sacerdocio porque este poder es dado al hombre únicamente. Dios tiene este poder y por consiguiente es transferido al varón. Nosotras tenemos otro poder especial, que es el de ser madres,

y los varones no pueden tener”. Como hemos descrito, el sacerdocio aparece como un don masculino conferido por extensión a la mujer. La versión más clara desde la óptica religiosa es la que presenta Nayeli, en la que las mujeres no pueden ejercer el sacerdocio porque:

es una ley que se decretó desde que se fundó la iglesia, que el hombre, que sólo el hombre, podía ejercer el sacerdocio, ya que prácticamente el hombre viene siendo la cabeza del hogar. Es por eso que [la mujer] no recibe el sacerdocio, pero sí puede recibir bendiciones del sacerdocio.

De ahí la importancia de la madre para formar hombres que quieran recibir el sacerdocio. Hacia 1975 el presidente de los SUD, Eldon Tanner, aseguraba:

Es imposible valorar la perdurable influencia que ella puede tener en cualquiera de sus papeles en el hogar. [...] La madre ejerce sobre sus hijos una influencia mayor que cualquier otra persona, y debe tener en cuenta cada palabra que pronuncie, cada respuesta que dé y aun la forma de vestirse y arreglarse, ya que esto afecta la vida de sus hijos y de toda la familia. [Así] la mujer hallará más satisfacción y alegría, y hará una mejor contribución a la humanidad siendo madre digna y capaz de educar a sus hijos, que siguiendo cualquier otra vocación (Tanner, 1973: 105-107).

Entonces, al estar ausente del sacerdocio, la tarea de la mujer es *ser madre*. El discurso religioso relega a la mujer al hogar, pero ésta lo asimila, lo incorpora como suyo, como verdad y parte del orden de las cosas. Esto es lo que Bourdieu llama “violencia simbólica”, que la mujer apropiá y percibe como natural o dada (Bourdieu, 2005: 49). A decir de don Ricardo, presidente de rama:

Dios, cuando hizo la creación los hizo *distintos* y a cada uno le dio responsabilidades, por *naturaleza* la mujer tiene mayor facilidad para cuidar a los hijos porque Dios le dio ese don; y los varones tienen más facilidad para poder oficiar, para ejercer, administrar y realizar la obra de Dios. Por eso ellos reciben esa autoridad

del sacerdocio, por eso es que el hombre es el que preside dentro de la congregación y el hombre es quien preside su hogar y el hombre es quien tiene su autoridad. No es quién es más, quién es mayor, sino autoridad para el uso de las familias y para el uso de la iglesia.

Este discurso se remite a la naturaleza, que es diferente para cada sexo: a la mujer le confiere la maternidad, sublevada, dependiente del poder masculino, mientras que al hombre le otorga el sacerdocio, el poder, la iglesia e incluso la familia. De tal suerte que la mujer es madre pero no tiene autoridad en la familia. Aun cuando se mencione un principio de igualdad antijerárquico, es el hombre quien está dotado de poder y autoridad tanto en lo familiar como en lo religioso. Durante el servicio dominical también se demarca claramente el papel del hombre como centro y la participación de la mujer de una forma más pasiva. Por ejemplo, cuando se realiza la “Santa Cena”, se reparte a todos los asistentes pan y agua, que representan la “Última Cena” de Cristo con los apóstoles. Tanto el pan como el agua son bendecidos por dos miembros varones, adultos o jóvenes, y los distribuyen dos varones, jóvenes o niños. Se excluye a la mujer de estas actividades porque no posee el sacerdocio, y en la medida en que no es un sujeto protagonista, su participación es de convivencia. Habrá que destacar que la mayoría de los espacios de segregación entre los dos géneros son producto de la ausencia del sacerdocio entre las mujeres.

Una vez terminada la “Santa Cena”, se abren las puertas y uno de los consejeros del presidente de rama lee el orden del día. Por lo general, primero participan los miembros que quieran dar su testimonio, incluidas las mujeres. En ocasiones, después de los testimonios hay una lista de temas a desarrollar, que pueden estar a cargo de mujeres. Esto es importante debido a que las mujeres tienen acceso a exponer sus testimonios, a organizar temas, realizar y dirigir cantos y oraciones, actividades que funcionan como espacios de reconocimiento de la mujer, que a la vez

es excluida de oficiar actos de mayor importancia, como la “Santa Cena”, que puede pensarse como el principal punto de reconocimiento masculino, que actúa como un ordenador del poder a través de la diferencia de género. A diferencia de los pentecostales, podemos hablar de segregación, de exclusión, de una jerarquía religiosa¹³ en la que la mujer queda subordinada a lo masculino.

Después de la misa dominical surge la división sexual del espacio. Las mujeres y los hombres se agrupan según su género y edad, los hombres acuden a las labores propias del sacerdocio, mientras que las mujeres van a las organizaciones femeninas relacionadas con ser madre. Hay organizaciones mixtas, como la primaria —donde se da clase a los niños sobre religión y conviven niños y niñas menores de 12 años— y los llamamientos,¹⁴ ocupados por mujeres, principalmente jóvenes de entre 20 y 30 años, aunque puede haber mayores. Las mujeres reproducen el rol de madres, más bien, lo asimilan, ya que son mujeres jóvenes, muchas veces solteras en edad de casarse, hecho que funciona como una preparación para su futuro rol de madres. Otra institución femenina es “Mujeres Jóvenes” —entre 12 y 18 años de edad—, donde se instruye a las mujeres sobre su ideal de vida: se les enseña que deben casarse, ser esposas y sobre todo buenas madres. Nayeli describe en qué consisten las tareas de estos grupos:

► 173

enseñarles a las jovencitas cómo comportarse desde la edad que tienen, cómo planear su vida futura. Llevan un libro que se llama *Progreso personal* que les sirve de mucho, son metas que se trazan y que ellas tienen que cumplir. Al terminar ese libro reciben una medalla que se llama “Mujer Virtuosa”. El “progreso personal” tiene metas como cocinar, coser, entre otras.

¹³ Toda la estructura religiosa es masculina y está dirigida por un presidente y dos secretarios —así para todos los niveles: distrito, rama, estaca, etc.— y por un consejo de ancianos.

¹⁴ Los llamamientos son los cargos que ocupan mujeres y hombres dentro de la estructura religiosa. Se llaman así porque son puestos atribuidos a revelaciones recibidas por el presidente de rama y sus dos consejeros.

Las mujeres adultas acuden a la “Sociedad del Socorro”, un grupo en que las mujeres aprenden economía doméstica. Las mismas mujeres enseñan sus atributos como cocineras, lavanderas, costureras, reposteras, lo mismo que sus habilidades para la limpieza, el envasado de productos y otros. Aquí se capacita a las mujeres para ser mejores amas de casa, cómo organizar el hogar y cómo estar preparadas para tiempos de crisis. Los hombres tienen a su cargo la organización del sacerdocio aarónico y de Melquisedec, la presidencia con sus dos consejeros, y ocupan diversos grados en la jerarquía —diácono, *elder*, maestro, obispo, apóstol— o pertenecen al Grupo de los Setenta, que funciona como una especie de clero. Otra diferencia genérica es la relacionada con el título de *elder*, que obtienen los hombres misioneros y que significa “anciano” en inglés —“older”—, como indicativo de cierto grado de sabiduría y de madurez. Se espera que la mayoría de los jóvenes sean misioneros, encargados del proselitismo religioso en un

periodo de dos años. Las mujeres también pueden ser misioneras durante un periodo menor —año y medio—, ya que se considera que en ese lapso las jóvenes están en edad de casarse, por lo que su objetivo debe ser conseguir esposo y formar una familia. Al estar lejos de casa y en una actividad continua, la mujer no tendría tiempo de tener un noviazgo formal, con miras a establecer una familia. Las mujeres no reciben el título de *elder* debido a la ausencia del sacerdocio femenino, que es sustituido por la expectativa de ser madre, de modo que su estancia como misionera es reducida para tratar de alcanzar el “don” de ser madre-esposa.

La religión mormona realiza fiestas a través de una organización para jóvenes llamada “Instituto”, cuyo objetivo es que las mujeres convivan con hombres de la misma religión, incluso de otros lugares, hasta que encuentren pareja. El “Instituto” es la segunda fase del “Seminario”, donde se enseña más sobre la doctrina religiosa. Vemos así cómo



Juan Carlos Cruz

Apoyo a la campaña presidencial de Andrés Manuel López Obrador.

entre los mormones la estructura ordena y controla la relación entre los géneros. Parece que el fin principal es mantener la diferencia genérica a partir de la división sexual del trabajo: por un lado tenemos al hombre, sacerdote, jefe de familia, asalariado, y por otro a la mujer, madre-esposa y ama de casa. El hombre cumple un rol de proveedor y la mujer de administradora del hogar. En resumen, la institución se preocupa por conferir discursivamente la misma condición e importancia a los hombres y a las mujeres. No obstante, el hecho de que aparezcan espacios y roles distintos nos sitúa en una institucionalización de género y, por consiguiente, en una construcción de identidades diferentes.

Uno de los pocos espacios en que las mujeres participan en igualdad son las predicaciones de los domingos y los testimonios que se ofrecen el primer domingo de cada mes. Las mujeres pueden participar y ocupar el mismo estatus social que los hombres, ya que se dirigen a la comunidad religiosa y obtienen reconocimiento social. A diferencia de las predicaciones de las mujeres pentecostales, la predicación femenina entre las mormonas, al menos la observable, no está relacionada con la tarea de la mujer en el hogar o como madre, esposa o hija, sino con la feligresía en general, al seguir la normatividad afín a ambos géneros. En el caso de los testimonios ocurre lo mismo tanto para hombres como para mujeres: no versan sobre la tarea de la madre-esposa o de cómo la religión ha reconfigurado su fe y su relación familiar, sino que se basan más en la veracidad del discurso religioso, afirman que la religión es la verdadera y que se cree en la totalidad del discurso. Por tanto, el espacio para el discurso resulta neutral, además de que no se refuerzan las estructuras de dominación masculina o de la diferencia entre los roles masculino y femenino. Esta neutralidad puede deberse a que existen organizaciones dentro de la estructura religiosa que son afines a ambos géneros y otras en las que son excluyentes. En los espacios de inclusión el discurso puede tornarse neutral, mientras que en los espacios de exclusión el discurso reafuerza la posición social y los roles de género.

INSTITUCIONALIZACIÓN DEL GÉNERO ENTRE MUJERES CATÓLICAS

La estructura católica resulta menos especializada que la pentecostal y la mormona, aunque se encuentra más relacionada con la segunda, en principio por la ausencia del sacerdocio entre mujeres. No obstante, presenta un vacío de organizaciones exclusivamente femeninas para la feligresía. La única organización que se puede considerar sólo para mujeres, al menos en el caso de Ticul, es el monasterio, cuestión que queda fuera de nuestro trabajo dado que centramos nuestro interés en la congregación en general, por lo cual analizaremos los espacios recurrentes de la “religiosidad popular”. Durante la celebración de la misa la participación femenina es constante, y aunque la membresía está ligeramente feminizada se cuenta con una presencia de ambos sexos. Primero hay que mencionar que los puestos oficiales suelen ser masculinos —sacristán, diácono y acólito—,¹⁵ incluso el director de los acólitos, Chucho, tiene presencia en la organización de gremios, procesiones y eventos de jóvenes. La participación femenina se concentra en los papeles no oficiales, como rezadoras, cantoras, recolectoras del diezmo y lectoras durante las liturgias. El único puesto “oficial” para las mujeres, que reproduce el lado materno de la mujer, es el de catequista. Un puesto intermedio, que confiere reconocimiento social, es el de encargada de sector o de parroquia, que representa la movilidad femenina en el espacio público, a pesar de que depende de la opinión masculina de los diáconos y demás organizadores varones.

En la misa católica el sacerdote tiene mayor centralidad, a diferencia de las celebraciones religiosas de los mormones y los pentecostales, en las que hay una participación constante de los fieles. En el catolicismo, aun cuando la participación de la feligresía es recurrente, los momentos religiosos —el Evangelio,

¹⁵ Esto no ocurre en la Iglesia católica en general, más bien en Ticul, porque en otros lugares, incluso en Yucatán, las mujeres sí pueden ser acólitos, diaconisas, etcétera.

la Homilía, el Credo y el Padre Nuestro, la Consagración, la Eucaristía— son indicados por el sacerdote. Las mujeres, al igual que los hombres, tienen participación no oficial a través de la lectura de pasajes bíblicos, cantos, salmos, oraciones, recolección del diezmo, por lo que el espacio es neutral. A simple vista, podríamos decir que los espacios no oficiales son neutrales, mientras que los oficiales son masculinos. Por ejemplo, durante la Eucaristía los únicos encargados de dar la ostia o sostener la bandeja son los hombres, aunque no es una pauta general en todas las iglesias católicas. En cuanto al discurso durante la celebración tampoco está sexuado, pues se dirige al comportamiento “católico” en general y no al de las mujeres católicas o los hombres católicos. No existen prescripciones sobre la vestimenta. En cambio, sí hay diferencias entre los géneros en otro tipo de celebraciones, como gremios y procesiones, que pertenecen al orden de la “religiosidad popular” más que al oficial.

Los “círculos bíblicos” son espacios que las mujeres se han apropiado. Consisten en reuniones vecinales en las que se analizan pasajes bíblicos y se realizan cantos. Esta práctica no es exclusivamente femenina, pero en el grupo estudiado sólo asisten mujeres. La actividad principal es el Rosario, que se desarrolla en distintos acontecimientos religiosos, como gremios, novenas, adoración al Santísimo y rezos, así como otros de carácter extraordinario, como los ritos funerarios, casos de enfermedad y de condolencia, entre otros. La mayoría de las mujeres entrevistadas realizan o han realizado el Rosario. El “círculo bíblico” es un espacio que se ha tornado femenino y que aún no representa la esfera pública porque tiene lugar en el hogar, de modo que tampoco traspasa la esfera tradicional de la mujer. La casa sede es rotatoria, las mujeres designan el turno. Ahí cantan, rezan, leen, reflexionan y conversan, por lo que no puede considerarse como un espacio oficial de la religión: es parte de su estructura, pero no en sentido público. En contraste, el Grupo de Renovación, que se reúne en la Iglesia de San Antonio los miércoles por la tarde, no es un

grupo femenino, desapareció durante un tiempo y hace tres años se reintegró. Las mujeres que asisten invitaron nuevamente a los hombres interesados, pero ellos casi no acuden a estas reuniones. Es un grupo prácticamente de mujeres. Doña Fidelina habla de las actividades que llevan a cabo:

alabar a Dios, se hace oración de sanación [...] Mi grupo es para mujeres, no hay hombres, el de Renovación, no hay hombres, sólo mujeres [...] Ese grupo ya tenía varios años que se formó na' más que hubo un tiempo en que iban muchas, después dejaron de ir, y se volvió a formar hace como tres años y ahorita somos como 12, no somos muchas.

El Grupo de Renovación representa un espacio público, las mujeres dejan el hogar y se insertan en lo religioso y muchas veces se quedan a la misa de las 7 de la noche. Además, es un espacio al interior de lo religioso, por lo cual tiene mayor reconocimiento social o público, aunque aún es una pequeña comunidad. Las procesiones y peregrinaciones también son espacios en los que participan las mujeres, sobre todo en la celebración en honor a San Antonio de Padua, patrono de la localidad, que tiene lugar en junio. Antes de la procesión se realiza una misa matutina, después la imagen del santo es cargada en hombros por los diáconos, quienes son los primeros en salir de la iglesia. Existen grupos de mujeres que salen detrás de los diáconos, que por lo general son las organizadoras de los sectores y grupos religiosos. La principal exclusión femenina es “cargar al santo”, una labor masculina.¹⁶ Chicho, uno de los organizadores, va buscando a los hombres entre la multitud para que pasen a cargar al santo. Otra actividad a cargo de jóvenes varones es la de reventar los voladores que sirven para convocar a la feligresía y determinar el recorrido.

¹⁶ Esto se justifica por la fuerza del hombre, dado que las imágenes son pesadas. Sin embargo, en algunas partes de Oaxaca se acostumbra que las mujeres alcen a los santos. Habría que explorar otras zonas de Yucatán para verificar si hay diferencias. En Ticul, durante los dos períodos de campo, no se observó a mujeres cargando a los santos.

El papel femenino tiene dos actividades centrales durante las procesiones y los gremios. Un grupo de mujeres va al frente rezando o cantando. Aunque la actividad no es excluyente, ellas tienen mayor participación y la inclusión es masculina. La otra actividad, exclusivamente femenina, es la de cargar arreglos florales y ramos que sirven para adornar la procesión, los cuales, una vez terminado el recorrido, se colocan a un lado del santo para adornarlo. Una labor predominantemente femenina, aunque no exclusiva, es cargar los estandartes de los santos, sectores, gremios, entre otros, que se utilizan en las procesiones, peregrinaciones y gremios. En la Procesión de San Antonio las mujeres son quienes cargan los estandartes. Al terminar la procesión, el santo es expuesto en la iglesia para adoración y un grupo de mujeres se queda a hacer oraciones por turno. Cualquiera puede acudir y participar en los rezos, sin embargo la organización y la participación son mayormente de mujeres.

La procesión de los santos es un espacio en el que se observa la división sexual del trabajo, que no se hace presente en la celebración ordinaria de las misas. A este respecto, las exclusiones de género pueden tener más un sentimiento tradicional y cultural debido al sincretismo entre la cosmovisión maya y la religión católica producida a partir de la Colonia. En un sentido más estricto, al ser parte de la celebración religiosa la mujer tiene lugar en la estructura religiosa y, por tanto, en la institucionalización. Un último espacio femenino son los rezos en honor a los santos y a la virgen. Habitualmente acuden las mujeres y llegar a ser “rezadora” es valorado positivamente por las demás mujeres. Cuando hay presencia masculina en estos eventos es para ayudar en algunas funciones específicas, sobre todo al final del rezo, cuando se realiza un convivio (*tóx*) patrocinado por la noche. Por último, el sacerdocio está vedado para las mujeres católicas, al igual que para las mujeres mormonas, pero a diferencia de éstas las católicas que quieran vincularse a una vida de servicio religioso cuentan con la opción de aspirar a ser monjas y la normatividad religiosa cambia radicalmente.

IDENTIDADES FEMENINO-RELIGIOSAS

Una vez esbozados los espacios que constituyen las estructuras y organizaciones de las tres religiones, analizaré las identidades que emanan de estos grupos y las formas en que las mujeres las nombran. Como se mencionó al principio, la idea de la institucionalización religiosa del género remite a la posibilidad de establecer tipos ideales, entre los cuales ciertas prácticas se corresponden con determinados discursos y normatividades. En este sentido, entre las mujeres pentecostales la principal identidad femenino-religiosa es la de esposa-predicadora. La mayoría de las mujeres pentecostales se refiere a sus roles en el hogar, sobre todo el de esposa, más que al de madre, aunque bajo ciertos aspectos éste cobra importancia. Sin embargo, ser esposa está asociado claramente con una posición normativa de la iglesia, es decir, ser ayuda idónea del esposo para que éste pueda cumplir con la función de cabeza de la familia. La responsabilidad de que el esposo cumpla con sus roles familiares recae también sobre la mujer, sobre su capacidad de plegaria, de sumisión y de involucrar al marido en las actividades familiares y de la iglesia. Asimismo, su buen desempeño como esposa estará valorado en sus roles de predicación al momento de dar testimonio de su buena labor y de cómo su pareja ha dejado los vicios, lo que Brusco ha denominado la “reformación del machismo” —proceso de conversión del esposo por medio del cual éste va dejando los vicios e invierte más tiempo y dinero en la familia (Brusco, 1995)—.

Entre las mujeres mormonas la identidad está constituida por ser madre-administradora-maestra visitante. La primera representa su principal don que, como vimos, es dado por gracia o mandato divino. Se percibe como natural y como el ideal de toda mujer, mientras los hombres se convierten en sacerdotes. Aunado a ser madre, está la función de ser buena administradora del hogar, prepararse para tiempos difíciles, de desastres y organizar adecuadamente los bienes familiares, y en algunas ocasiones también los de la iglesia. Ser



178 ◀

Juan Carlos Cruz

Jornada electoral del 1 de julio de 2012 en el país.

administradoras, como ellas mismas se describen con base en el discurso mormón, implica una nueva formulación de la idea de ama de casa, una nueva configuración del esquema producción/reproducción, para trasladarlo al de proveedor-administrador y darles mayor capacidad de movimiento. Una tercera faceta recurrente en la identidad femenina de las mormonas es ser maestras visitantes, esto es un llamamiento que consiste en visitar a otras mujeres, saber cómo están, darles asistencia en caso de enfermedad o averiguar por qué no han podido asistir a la iglesia.

En los tres aspectos de la identidad femenino-religiosa de las mujeres mormonas se ponen de manifiesto sus dones como mujeres, al igual que sus obligaciones, establecidas por la normatividad religiosa. Por ejemplo, no se les niega trabajar, aunque

se les recomienda que no lo hagan para que puedan ser buenas madres. Algunas jóvenes mencionan que tienen pensado trabajar sólo si es necesario y que se dedicarán en principio a sus hijos y al hogar, aunque todas se encuentran estudiando alguna profesión. La mayoría de las mujeres adultas trabaja, si bien son valoradas por su labor doméstica y religiosa a través de los llamamientos más que por su actividad profesional. Sin embargo, comparten con las mujeres pentecostales la idea sobre su “deber ser” como “ayuda idónea” del hombre. La principal diferencia entre las mujeres mormonas y las pentecostales es que las primeras tienen mayor facilidad para transitar en el espacio público, sus esferas de acción son mayores y están más especializadas en la misma organización religiosa, en tanto que las mujeres pentecostales tienen mayor reconocimiento en los roles

de predicción y liderazgo, al mismo tiempo que interpretan las doctrinas.

Por su parte, las mujeres católicas se consideran en su mayoría amas de casa-rezadoras, asumen que su rol fundamental es ser amas de casa, a pesar de que muchas de ellas trabajen o hayan trabajado. Ellas no mantienen un discurso limitado hacia un ser-de-otros (Lagarde, 2003), como ocurre con las mujeres pentecostales hacia el esposo o entre las mujeres mormonas hacia los hijos. Más bien, se ubican en un sentido que incluye el ser-de-otros en un sentido general y delimitado claramente en un espacio: lo doméstico. La mayor parte de su colaboración en actividades religiosas tiene que ver con el rezo. Ellas se consideran rezadoras, ya sea por realizar oraciones de manera individual en la alcoba frente a un santo o de manera colectiva en alguna novena o gremio. Además, tampoco existe una normatividad tan marcada o prescrita religiosamente sobre lo que deben hacer, motivo por el cual no existe entre estas mujeres una idea clara sobre sus roles femenino-religiosos, como sí ocurre entre las de los otros dos grupos religiosos. La normatividad hacia las mujeres católicas es menor en relación con las mormonas o pentecostales y puede observarse en la vestimenta y en las prescripciones hacia el trabajo, ya que a ellas no se les prohíbe o se les recomienda que no trabajen. Las mujeres católicas tienen mayor acceso a la esfera pública y conviven con los hombres durante la juventud sin tantos problemas.

A manera de conclusión podríamos decir que las tres religiones estudiadas contribuyen a mantener el orden patriarcal y que no hay un cuestionamiento de las mujeres sobre las asignaciones que la institución religiosa prescribe. Si bien es cierto que en algunos casos, como el pentecostal, se generan roles de liderazgo, éstos no van más allá de la esfera religiosa, mientras que la institucionalización religiosa del género rebasa lo propiamente religioso y se inscribe en el orden de las cosas de la vida cotidiana. Las mujeres pentecostales, mormonas y católicas estudiadas construyen sus identidades con base en los elementos simbólicos que tienen latentes, como la

vestimenta, los espacios, los discursos, las prácticas, los roles y el estatus. A diferencia de los estudios de Juárez o Fortuny, difícilmente se observan formas de empoderamiento o de cuestionamiento y transgresión de la norma, aunque sí de liderazgo junto a ganancias familiares. Aun cuando la relación pareciera la misma: subordinación femenina, estas mujeres no se sienten subordinadas. Incluso entre las pentecostales, en que el rol de predicadoras es muy fuerte, aparecen como beneficiadas de la conversión de sus esposos, ya que ellas logran que éstos o los hijos se alejen de los vicios y se reinseren en las dinámicas familiares. Tampoco hay que pasar por alto la existencia de cierta violencia simbólica (Bourdieu, 2005), que al asemejarse al orden de las cosas se invisibiliza o se percibe como natural.

Finalmente, el papel de las mujeres y el ser-de-otros, en el sentido de Lagarde (2003), cambia según la adscripción religiosa. Mientras las mujeres pentecostales dirigen la mayor parte de su trabajo a ser “buenas esposas”, las mormonas buscan “ser buenas madres” y las católicas, “buenas amas de casa”. La vestimenta va de lo más rígido del pentecostalismo a las flexibilizaciones del mormonismo y la casi nula normatividad del catolicismo. Los espacios a los que tienen acceso las mujeres fuera de lo religioso se amplían en este mismo orden. La diversidad religiosa presenta una proliferación de formas de ser mujer con distintos aspectos que intervienen en la identidad femenino-religiosa. Aun cuando en algunos casos estos procesos genéricos puedan considerarse de subordinación, para estas mujeres implican: procesos de cambio familiar y de reconocimiento por parte de la feligresía —pentecostales—; de valoración de sus llamamientos y dones sin que las exclusiones signifiquen un estigma o una ausencia sustancial o real en su ser social —mormonas—, o que la participación de las mujeres no sea reconocida oficialmente, sino sólo a través de la religiosidad popular —católicas—. Todas éstas son expresiones de la institucionalización religiosa del género, que configura formas de ser y estar que se han caracterizado como identidades femenino-religiosas.

BIBLIOGRAFÍA

- Berger, Peter, 1999, *El dosel sagrado. Para una teoría socio-lógica de la religión*, Kairós, Barcelona.
- y Thomas Luckmann, 2005, *La construcción social de la realidad*, Amorrortu, Buenos Aires.
- Bourdieu, Pierre, 2005, *La dominación masculina*, Anagrama, Barcelona.
- Brusco, Elizabeth, 1995, *The Reformation of the Machismo: Evangelical Conversion and Gender in Colombia*, University of Texas, Austin.
- Drogus, Carol Ann, 1997, "Private Power or Public Power: Pentecostalism, Base Communities, and Gender", en Edward Cleary y Hannah Stewart-Gambino (eds.), *Power, Politics, and Pentecostals in Latin America*, Westview Press, Colorado.
- Fortuny, Patricia, 1998a, "Is it Possible for Women to Become Empowered through their Participation in Fundamentalist Religions?", ponencia, *Annual Meeting Society for the Scientific Study of Religion*, 6-8 de noviembre, Montreal.
- , 1998b, "Women's Empowerment through Religion Stories of Female Converts in Two Mexican Cities", ponencia, Trinity University, San Antonio, 4 de marzo.
- , 2001a, "Religión y figura femenina: entre la norma y la práctica", en *La Ventana*, vol. II, núm. 14, Universidad de Guadalajara, pp. 126-158.
- , 2001b, "Diversidad y especificidad de los protestantes", en *Alteridades*, año 11, núm. 22, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, pp. 75-92.
- Garma, Carlos, 2005, "Cambio religioso en localidades indígenas del sureste mexicano según el Censo del 2000", en Mario Humberto Ruz y Carlos Garma (eds.), *Protestantismo en el mundo maya contemporáneo*, Universidad Nacional Autónoma de México, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa (Cuadernos del Centro de Estudios Mayas, núm. 30), México.
- González, Felipe e Ivonne Vizcarra, 2006, *Mujeres indígenas en el Estado de México. Vidas conducidas desde sus instituciones sociales*, El Colegio Mexiquense, Universidad Autónoma del Estado de México, México.
- Instituto Nacional de Geografía y Estadística (INEGI), 2000, *XII Censo General de Población y Vivienda*, Instituto Nacional de Geografía y Estadística, México.
- , 2010, *XIII Censo General de Población y Vivienda*, Instituto Nacional de Geografía y Estadística, México.
- Juárez, Elizabeth, 2000, "Re-creando identidades en dos grupos religiosos", en *La Ventana*, núm. 12, Universidad de Guadalajara, pp. 74-111.
- , 2006, *Modelando a las Evas. Mujeres de virtud y rebeldía*, El Colegio de Michoacán, Zamora.
- , 2007, "Las hijas de Eva. De la normatividad a la transgresión", en Carolina Rivera y Elizabeth Juárez (eds.), *Más allá del espíritu. Actores, acciones y prácticas en iglesias pentecostales*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, El Colegio de Michoacán, México, pp. 149-183.
- Lagarde, Marcela, 2003, *Los cautiverios de las mujeres madre-esposas, monjas, putas, presas y locas*, Programa Universitario de Estudios de Género-Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- Mariz, Cecilia y María Das Dores Campos, 1997, "Pentecostalism and Women in Brazil", en Edward Cleary y Hannah Stewart-Gambino (eds.), *Power, Politics, and Pentecostals in Latin America*, Westview Press, Colorado.
- McGuire, Meredith, 1997, "Extended Application: Women's Religion and Gender Roles", en Meredith McGuire, *Religion. The Social Context*, Wadsworth Thomson Learning, Belmont, pp. 120-140.
- Pacheco, Jorge, 2007, *Cambio y continuidad sociocultural en la región sur del campo yucateco*, Universidad Autónoma de Yucatán, Plaza y Valdés, México.
- Puttick, Elizabeth, 1999, "Women in New Religious Movements", en Bryan Wilson y Jamie Cresswell, *New Religious Movements. Challenge and Response*, The Institute of Oriental Philosophy European Centre, Nueva York.
- Rivera, Carolina, 2007, "La comunidad eclesial y la comunidad moral: ¿dos realidades en sintonía?", en Carolina Rivera y Elizabeth Juárez (eds.), *Más allá del espíritu. Actores, acciones y prácticas en iglesias pentecostales*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, El Colegio de Michoacán, México, pp. 117-147.
- Serret, Estela, 2001, *El género y lo simbólico: la construcción imaginaria de la identidad femenina*, Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco, México.
- Tanner, Eldon, 1973, "El papel de la mujer", en Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días, *Discursos y conferencias generales, 1973-1975*, Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días, México.
- , 2001, "Ser mujer es el más alto honor", en Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días, *Discursos de conferencias generales, 1973-1975*, Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días, México.