



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
Unidad Xochimilco



MAESTRÍA EN
ESTUDIOS DE LA

UJER

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA UNIDAD XOCHIMILCO

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

CUERPOS DE SOSPECHA, DESEO Y ESPIRITUALIDAD: MATERIALIZACIÓN DEL CUERPO FEMENINO ENTRE MUJERES NEOPENTECOSTALES DE LA FRONTERA NORTE DE MÉXICO

IDÓNEA COMUNICACIÓN DE RESULTADOS PARA OBTENER EL GRADO DE

MAESTRA EN ESTUDIOS DE LA MUJER

QUE PRESENTA:

ALETHIA ALEJANDRA MONTALVO GONZÁLEZ

DIRECTORA: DRA. ROXANA RODRÍGUEZ BRAVO

LECTORAS:

DRA. ELSA MUÑIZ GARCÍA

DRA. NAYELI OLIVIA AMEZCUA CONSTANCE

**CIUDAD DE MÉXICO, 2 DE
JULIO, 2019.**

*A María Eugenia González Díaz y
Miriam Montalvo González, mis mujeres rebeldes e insurrectas de los mandatos de género...
y a Lilith mi felina.*

AGRADECIMIENTOS

Este trabajo de investigación no hubiera sido posible sin el apoyo financiero del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT) mediante el programa de becas para estudios de Posgrado 2016-2018. Igualmente, quiero agradecer a la Universidad Autónoma Metropolitana, unidad Xochimilco, y a la Maestría en Estudios de la Mujer por la preparación recibida.

Agradezco infinitamente las atenciones, la paciencia y la disposición mostrada por la Doctora Roxana Rodríguez Bravo, mi asesora en este proceso de investigación, quien con sus pertinentes observaciones y correcciones dirigieron mi trabajo a su mejor versión. De igual forma le agradezco a la Doctora Nayeli Amezcua sus críticas y observaciones respecto al tema religioso que atraviesa la experiencia corporal de las mujeres creyentes.

Quiero agradecer a mis profesoras el interés, la colaboración, el diálogo y las enseñanzas que me dieron en estos dos años. A la Doctora Elsa Muñiz, persona clave en mi trayecto en la maestría, que con su buen ojo crítico y lectura detallada a mi trabajo me guío a través de este caminar en la crítica feminista situada desde un cuerpo que es leído y marcado como “mujer”. En ciertos momentos en la que el estrés y la apatía hacía mi propia creativa intelectual y política estaba flaqueando ella siempre encontró en mi trabajo las proezas necesarias que me llevaban a pensar que mi escritura e investigación importan y son necesarios para cortar los finos hilos de la cultura de género, en la que estamos inmersas y participamos todas y todos.

Otra profesora clave en mi proceso de la maestría fue la Doctora Mónica Cejas, quien con sus palabras de ánimo y compromiso, pero también exigencia, me hizo formularme preguntas que hasta ahora no había considerado y que me hizo desmóntame mis propias aseveraciones sobre el conocimiento científico, admitiendo las relaciones de poder en la propia construcción de la realidad social, aprendiendo el maravilloso mundo de la epistemología feminista escrita y enunciada desde los márgenes. Puedo decir que a pesar de la jerarquía institucional profesora-alumna hice una aliada, colega y amiga feminista, a quien le debo mi “deformación” como socióloga.

Agradezco a la vida por conocer a mis compañeras de generación 2016-2018, quienes compartí procesos de reinención, confrontación y actuar feminista. Pero especialmente agradezco con todo mi corazón la compañía de mis queridas compañeras y comadres de la maestría, mi segunda familia, mujeres luz: a Elsa, Vivian, Fabiola, Amanda, Lilith, Margarita, Noemí y Tania Yael. A ellas sin duda les debo mi proceso de politización feminista. Compartir y charlar con café en mano, cocinar juntas, expresar nuestras dolencias, confrontaciones y tristezas, pero también nuestras alegrías y proyectos, fueron mis alicientes y mis espacios de contención frente a las tormentosas crisis existenciales que nos sucedían en diferentes momentos de la maestría. Construyendo, resistiendo y organizando nuestra rabia e impulsándola a través de la escritura, aferrándonos a las reinenciones, pero aprendiendo de las diferencias en cada una de nosotras.

También quiero agradecer a mi familia y mis redes de apoyo en mi ciudad de adopción —y obsesión— Tijuana. A mis primeros referentes de mi genealogía feminista: mi madre y hermana, mujeres disidentes que luchan y resisten los mandatos de género desde sus propios contextos y deseos. También a mi padre, persona espiritual que me acercó a muy temprana edad al universo simbólico protestante. Al Doctor Ramiro Jaimes, de El Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Autónoma de Baja California, que me apoyó y brindó el material necesario para comprender desde la sociología e historia los cambios y reconfiguraciones que tienden a producirse actualmente en los sistemas religiosos de tradición protestante. Agradezco infinitamente a Moisés, mi compañero y cómplice en estos procesos de reinención cambio y aprendizaje político intelectual feminista. Juntos hemos desmontado muchos paradigmas. A mi querida amiga y cómplice Grecia Gallardo, quien admiro y agradezco sus atenciones en esta aventura en la Ciudad de México. A mi pilar feminista en Tijuana, Flor Duran y Adriana Godoy, quienes fueron claves en este proceso de aprendizaje. Y finalmente pero no menos importante, a las mujeres que colaboraron en este trabajo por medio de sus experiencias e itinerarios corporales, mujeres que tejen rebeldía y cuestionan los discursos religiosos ¡Este trabajo es de todas nosotras! ¡Pues la teología cristiana será feminista o no será!

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	7
LAS MUJERES COMO CUERPOS DE SOSPECHA.....	20
LAS MUJERES COMO CUERPOS DE DESEO	24
LAS MUJERES COMO CUERPOS DE ESPIRITUALIDAD	27
<u>CAPÍTULO 1. “TIJUANA LA HORRIBLE” VERSUS “TIJUANA INNOVADORA”: CLASES MEDIAS Y SU RELACIÓN CON LAS AGRUPACIONES EVANGÉLICAS NEOPENTECOSTALES</u>	43
1.1 ALGUNOS APUNTES SOBRE LA FRONTERA TIJUANENSE.....	45
1.2 HISTORIA SOCIAL Y ECONÓMICA DE TIJUANA	46
1.3. CAMPO RELIGIOSO EN TIJUANA.....	57
1.4. EL MOVIMIENTO CARISMÁTICO EVANGÉLICO EN TIJUANA Y SU RELACIÓN CON LA CLASE MEDIA	59
<u>CAPÍTULO 2. HILVANANDO LA DISCUSIÓN: ORGANIZACIONES EVANGÉLICAS, MUJERES Y CORPORALIDAD.....</u>	66
2.1 ORGANIZACIONES NEOPENTECOSTALES: ORIGEN, ELEMENTOS DOCTRINARIOS Y MEMBRESÍA	66
2.2 FELIGRESÍA FEMENINA EN AGRUPACIONES EVANGÉLICAS	72
2.2.1 CONSTITUCIÓN DE LA NORMATIVIDAD FEMENINA EVANGÉLICA	73
2.2.2 PARTICIPACIÓN Y LIDERAZGO FEMENINO.....	76
2.3 CUERPO Y RELIGIÓN	79
2.3.1 EL CUERPO EN LOS RITUALES PENTECOSTALES: PRÁCTICAS CARISMÁTICAS —GLOSOLALIA, PROFECÍA Y SANACIÓN—	80
2.3.2 PRÁCTICAS ASCÉTICAS Y DISCIPLINA	82
<u>CAPÍTULO 3. REPRESENTACIONES HEGEMÓNICAS DE FEMINIDAD EN EL DISCURSO RELIGIOSO NEOPENTECOSTAL.....</u>	85
3.1 EL CASO DE “LA ROCA, COMUNIDAD CRISTIANA”	86
3.2 LAS MUJERES COMO CUERPOS DISTINGUIDOS Y DISCIPLINADOS.....	98
3.3 LAS MUJERES COMO CUERPOS BELLOS Y SANOS.....	106
3.4 LAS MUJERES COMO CUERPOS VÍRGENES Y PUROS.....	113
3.5 LAS MUJERES COMO CUERPOS PARA OTROS.....	119
<u>CAPÍTULO 4. PRÁCTICAS CORPORALES ENTRE MUJERES NEOPENTECOSTALES</u>	124
4.1 APREHENDIENDO A SER UNA MUJER CRISTIANA: PRÁCTICAS CORPORALES DE NORMALIZACIÓN	126
4.2 GOD’S MASTERPIECE: PRÁCTICAS DE BELLEZA Y AUTOCUIDADO.....	137
4.3 “PRINCESAS EN PELIGRO DE EXTINCIÓN: PRÁCTICAS SEXUALES.....	144
4.4 MUJERES LLENAS DEL ESPÍRITU SANTO: DANZA Y PROCESOS ESPIRITUALES	154
<u>REFLEXIONES FINALES.....</u>	167
<u>BIBLIOGRAFÍA.....</u>	181

ÍNDICE DE ILUSTRACIONES

ILUSTRACIÓN 1. ANUNCIO PUBLICITARIO SOBRE TIJUANA, 1930.....	49
--	----

ÍNDICE DE GRÁFICAS

GRÁFICA 1. CRECIMIENTO POBLACIONAL EN TIJUANA DE 1990 A 2010	53
--	----

ÍNDICE DE FOTOGRAFÍAS

FOTOGRAFÍA 1. PÁGINA DE INTERNET DE “LA ROCA, COMUNIDAD CRISTIANA”	86
FOTOGRAFÍA 2. FOLLETO DOMINICAL DE LOS CENTROS DE RECREACIÓN E INSTRUCCIÓN CRISTIANA	89
FOTOGRAFÍA 3. CONFERENCISTAS Y PREDICADORES DE "LA ROCA, COMUNIDAD CRISTIANA".	90
FOTOGRAFÍA 4. UN SERVICIO DOMINICAL EN LA “ROCA, COMUNIDAD CRISTIANA”.	96
FOTOGRAFÍA 5. PUBLICIDAD DIGITAL DE "LA ROCA, COMUNIDAD CRISTIANA".	98
FOTOGRAFÍA 6. MONTAJE PARA SELFIES EN UNO DE LOS EVENTOS DE “MUJERES DE ALCANCE”, “LA ROCA, COMUNIDAD CRISTIANA”	109

*Entre las religiones y las mujeres las relaciones han sido siempre y en todo lugar ambivalentes
y paradójales, porque las religiones son al mismo tiempo poder sobre las mujeres
y poder de las mujeres
Michelle Perrot, 2006*

*La rebeldía tiene la potencialidad de crear, de imaginar y de proyectar, porque es una energía
infinita y transformadora que piensa antes que en un cuarto propio en un cuerpo propio. La
rebeldía es el comienzo de la libertad.
Margarita Pisano, 2015*

Resumen

El objetivo principal de este trabajo es describir y analizar el papel que tienen las prácticas corporales manifestadas por mujeres de diferentes edades, condición social, estado marital y adscritas a grupos evangélicos neopentecostales en la producción de las subjetividades y en la materialización del género, reconociendo el carácter *performativo* y su nexo con la cultura de género vigente. Asimismo, se busca identificar los cambios, permanencias, transformaciones y configuraciones que experimentan las representaciones femeninas contenidas en el discurso religioso cristiano, tomando como punto de partida los manuales, libros y sermones producidos y emitidos por una agrupación religiosa de características neopentecostales en la ciudad de Tijuana, Baja California.

Palabras clave: prácticas corporales, representaciones, feminidad, cultura de género.

INTRODUCCIÓN

Conceptualizar es politizar
Celia Amorós, 2005.

El cuerpo de las mujeres despierta variadas reacciones, algunas ocasiones fascinación, en otras miedo, rechazo, aversión y muchas veces desconcierto y hasta terror. Cada técnica, discurso, actividad y marca efectuada por los dispositivos del poder patriarcal han buscado controlarlo, disciplinarlo, regularlo o someterlo. La historia del pensamiento occidental nos muestra esta obsesión por el cuerpo de las mujeres, quienes reducidas a su sexo son representadas y recreadas desde su capacidad reproductiva, el vínculo con el “pecado original” o porque son consideradas físicamente débiles, impuras e incompletas en comparación al modelo hegemónico encarnado en el cuerpo masculino. Algunas reflexiones teológicas encabezadas por San Agustín de Hipona y posteriormente por Santo Tomás de Aquino, influenciados por las ideas aristotélicas, dan cuenta de esta inventiva por asociar a las mujeres con la idea de la carne, el pecado o lo salvaje. Fue tal su

influencia, que los efectos de sus postulados sirvieron para construir y mantener la diferencia sexual a través de la fragmentación del sujeto incidido en una dualidad jerarquizada, donde el sexo de las mujeres lleva inserto el valor negativo (Perrot, 2009: 80).

Posteriormente estas representaciones fueron absorbidas por las ideas protestantes del siglo XVI, cuya única diferencia fue elevar a un estatus prodigioso la capacidad reproductiva de las mujeres, lo que traía beneficios considerables a sus intenciones de crecimiento demográfico y material (Federici, 2010: 138). Sin embargo, la obsesión medieval de asociar a las mujeres con el pecado, de acuerdo con la “maldición de Eva”, continúa a pesar de las reformas protestantes del siglo XVI, el cruce trasatlántico de estas corrientes cristianas al continente americano y sus posteriores *revivals*¹ que significaron cambios y reorganizaciones dentro del corpus doctrinal y teológico de los sistemas religiosos de raíz protestante.

Inaugurado el pensamiento moderno y expandiéndose los ideales de las sociedades burguesas del siglo XIX, que además son legitimadas en gran medida por los códigos disciplinarios y ascéticos provistos por las doctrinas protestante, cuyo valor se encuentra ligado a los ideales trazados por la ilustración, es que se desarrolla un modelo de feminidad que continúa reforzando la jerarquización y asimetría entre los sexos mediante el modelo de la familia monoparental y heterosexual y la subsecuente categorización y separación del espacio privado y espacio público. Es en este punto donde el naciente discurso médico, así como las filosofías del momento y las ciencias sociales producen, recrean y reafirman la diferencia sexual, esta vez basada en una propuesta “biologicista” cuyo trasfondo ideológico sigue arrastrando las antiguas concepciones teológicas y binarias que asocian a las mujeres como sujetos imperfectos y débiles. Su cuerpo, en ese sentido, debe ser vigilado, sometido y regulado en términos de las redes del poder biopolítico que se estaba erigiendo en las sociedades occidentales e industrializadas (Turner, 1990:18).

¹ Me refiero a la serie de avivamientos o despertares religiosos. La teología especializada suele categorizarlos de acuerdo con procesos o reestructuraciones dentro del núcleo discursivo del pensamiento judío-cristiano. Éstas se distinguen por la reorganización de algunos de los discursos y prácticas religiosas, ya sea desde una nueva reinterpretación y lectura de las escrituras bíblicas o por medio de enfatizar determinadas manifestaciones ligadas al tema de lo espiritual (Garma, 2004:58-64).

Pasando la página al siglo XX, y pese al clima secular y los movimientos sociales que derivaron en cambios sustanciales para las mujeres en materia de derechos civiles, sumado a la visibilización y a la lucha colectiva por conquistar territorios anteriormente pensados y ocupados por los hombres, las mujeres siguieron manteniendo una identidad basada en sus cuerpos. Ya sea que se les mire como cuerpos de sospecha, pecado, deseo, seducción, belleza o como entidades impuras, débiles e incompletas ligadas a los procesos reproductivos como la sangre menstrual, el embarazo o la menopausia, las mujeres no dejan de ser definidas como cuerpos sexuados. Estos elementos configuran las nociones de feminidad hegemónicas que aún persisten y que tienen un alto alcance, figurando como parte del entramado que conforma la cultura de género, entendido como aquella “zona liminal” que refleja los cambios y permanencias en torno al control del comportamiento y las experiencias de los sujetos femeninos y masculinos, estableciendo la normalidad y anormalidad y definiendo la transgresión, “[...] siendo la región en la que se presentan las relaciones y articulaciones de variados procesos históricos y sociales que perpetúan las relaciones asimétricas y jerárquicas entre los sexos”, dándole prioridad a la visión dominante masculina frente a la femenina” (Muñiz, 2002:321).

En ese sentido, tanto las transiciones históricas, los acelerados procesos de cambio social y cultural, como las fases de desarrollo capitalista en el marco de las sociedades globalizadas no han representado cambios estructurales en la manera cómo se sigue concibiendo a las mujeres, y en donde el cuerpo juega un papel importante en las reconfiguraciones de las fuerzas sociales que conforman la vida social (Muñiz, 2017:13). La eficacia y permanencia de estas concepciones han superado incluso el impacto de la secularización al interior de las doctrinas protestantes y pentecostales, las cuales han demostrado una capacidad de readaptar sus discursos a los devenires del mundo contemporáneo retomando las formas organizacionales, logísticas, estratégicas, mediáticas y de difusión de la cultura del *marketing* digital. Estas nuevas tendencias que acompañan a muchas Iglesias evangélicas por lo general son categorizadas por la/os especialistas

del fenómeno religioso como “neo carismáticas” o “neopentecostales”,² aunque lo cierto es que estos procesos se experimentan al interior de muchas agrupaciones de genealogía protestante o pentecostal, sobre todo en los sectores urbanos y occidentalizados. Sin embargo, estos cambios a nivel “forma” y estructura organizativa (Simmel, 2002) no representan cambios sustanciales en los dogmas, mucho menos en lo que concierne a la posición y representación de las mujeres, lo que les impide mejorar su estatus al interior de las iglesias impidiéndoles administrar los sacramentos o posicionarse en lugares de mayor jerarquía dentro de la estructura eclesiástica.

Anteriormente en mi investigación de tesis de licenciatura me interesé por la (re)socialización que recibían las mujeres pertenecientes a una agrupación de denominación pentecostal en la ciudad de Tijuana, en la cual encontré tales conversiones entre mujeres y cuerpo, incluso —y como rescatan muchos trabajos similares que versan en torno a mujeres e iglesias cristianas— había medidas doctrinarias muy evidentes que pretendían ocultar las formas corporales femeninas; regular la sexualidad, disciplinar los movimientos corporales o mantener una sobriedad en la presentación de las mujeres. Estos requerimientos ascéticos muchas veces ocasionaban que las personas con mayor nivel adquisitivo y educativo no se identificaran ni comprometieran con tales preceptos, por lo que después de un tiempo salían de la agrupación para buscar otra organización religiosa más acorde con sus intereses y estilo de vida.

Sin embargo, puedo inferir que la causa principal por la que la mayoría de las mujeres que conocí salían de la Iglesia estudiada en ese entonces se relaciona con la transgresión a los preceptos que mayor peso tienen sobre ellas: las relativas a la sexualidad. Algunas de ellas no aguantaron la presión a la que se vieron envueltas al momento de que se pusiera en entredicho su debido

² Si bien existe muchas tensiones y debates alrededor de los estudios religiosos para definir una categoría clara que involucre todos los factores posibles presentes en los cambios percibidos al interior de las organizaciones religiosas de carácter protestante o pentecostal, generalmente en América Latina se habla de movimiento neopentecostal, término empleado por Leonildo Silveira (2000) para estudiar el caso brasileño de la Iglesia Universal del Reino de Dios. Sin embargo, en su mismo argumento Silveira advierte que el empleo de dicha categoría se debe realizar con prudencia y tomando en consideración las implicaciones y limitaciones de los marcos paradigmáticos basados en tipos ideales, como en el caso de la idea de neopentecostalismo. Por su parte el historiador Ramiro Jaimes (2019) sostiene que su uso debe ser con cautela, aplicándose contextualmente y no olvidando la genealogía y las raíces teóricas y empíricas que arrastra nuestras herramientas teóricas y metodológicas.

comportamiento moral, ya sea que hayan transgredido las normativas a la sexualidad referente a la virginidad, tuvieran un encuentro sexual fuera del contrato matrimonial o simplemente no cumplieran con el mandato de la feminidad impuesta desde los referentes bíblicos. Los comentarios, chismes y juicios, sumado al ostracismo social al que la comunidad religiosa las sometía, por ser consideradas cuerpos de sospecha, cuerpos manchados y mancillados, se convierte en una destreza de violencia simbólica que orillaba a las mujeres a cambiar de congregación o salir definitivamente de ese sistema religioso cristiano, aprendiendo a sobrellevar sus necesidades espirituales y comunales de otra manera. Por ejemplo, utilizando los dispositivos y artefactos tecnológicos para escuchar sermones, pláticas motivacionales o escuchando música cristiana mediante plataformas digitales. Esta situación les permite seguir conectadas al universo simbólico religioso, aunque en sus propios términos y de formas más claramente aislada e individual.

Muchos de estos seguimientos a mujeres que transgredían el orden de género en las iglesias desencadenó las interrogantes que ahora formulo, especialmente cuando descubrí cuáles eran las opciones que tenían al tratar de mantener su identidad religiosa cristiana, pero a la par sobrellevar las contradicciones generadas entre el “deber ser” impuesto por la Iglesia y sus deseos y motivaciones más inmediatas generadas en circunstancias específicas. Entre las alternativas que tenían se encontraba adscribirse a una de estas agrupaciones cristianas que aparentemente eran más flexibles, progresivas y abiertas al cambio en términos dogmáticos permitiéndoles usar indumentaria a “la moda”, lograr llevar pantalones o faldas arriba de la rodilla, emplear maquillaje e incluso poder tatuarse, lo cual significaba un respiro a su condición como “cuerpos de sospecha”. No obstante, y con el pasar del tiempo, sus experiencias dentro de la comunidad “neopentecostal o neocarismáticas” resultaban en la misma encrucijada institucional, patriarcal y sexista de la que venían huyendo, manteniendo su estatus de inferioridad ligada a la carne y frenando sus aspiraciones de participación dentro de los cargos de toma de decisiones.

Tales experiencias derivadas de mis anteriores proyectos de investigación fijó mi atención en estas agrupaciones religiosas aparentemente modernas, flexibles y administradas por jóvenes

creyentes, quienes se caracterizan por mantener una distancia con aquellas iglesias de corte tradicionalista y conservadora; renovando la estructura doctrinal y litúrgica a una centrada en la adoración, la gracia y lo espiritual pero que sigue arrastrando la obsesión y el desprecio teológico medieval de asociar a las mujeres con la carnalidad, y por lo tanto consideradas inferiores. ¿Cómo es que estas nociones de representatividad femenina bajo la marca sexual todavía configuran y da sentido a la organización religiosa y cómo es que estas nociones experimentan una readaptación según los imperativos del mundo global y las necesidades de los sectores medios de una ciudad fronteriza como Tijuana? ¿Cómo es que las mujeres readaptan tales discursos para incorporarlos a sus vidas cotidianas reproduciendo y afianzando la cultura de género? Estas eran algunas de las interrogantes que guiaron la investigación.

A continuación, necesitaba de las herramientas conceptuales que la teoría crítica feminista brinda para desentrañar la maquinaria patriarcal que subyace en lo más cotidiano de la vida social ¿Cómo conciliar la histórica enemistad entre el análisis feminista y la religión? En este punto fue necesario no dejar de lado el valioso papel que desempeñan las propias mujeres creyentes en la consolidación y expansión de las iglesias evangélicas, superando con creces a la membresía masculina y figurando como las más fervientes devotas y reproductoras de los dogmas religiosos. Visualizando a las mujeres como sujetas activas y transformadoras de su realidad, por lo tanto, sujetas legítimas del quehacer y la reflexión feminista.

Centrar mi análisis en las mismas mujeres “de carne y hueso” era tomar en cuenta su propia participación en la consolidación y mantenimiento de las estructuras sociales que conforman y nutren a la cultura de género actual a través de las prácticas corporales que ellas mismas llevan a cabo. Aunque, en estas mismas prácticas corporales, reconozco las intenciones de éstas por generar cambios inmediatos en su vida cotidiana, subvirtiendo los esquemas patriarcales que restringen su movilidad, creando maniobras y acciones que les permite tener una “vida más habitable” (Butler, 2002:10). Incluso si esto significa utilizar los medios que produce la cultura de género. En los términos expresados por Audre Lorde (1984): apropiarse de las “herramientas del amo” aunque

reeditados mediante la carga vivencial de cada mujer para buscar dismantelar las pautas estructurales del género.

Ante tales reflexiones, mi análisis finalmente se centra en las prácticas corporales manifestadas por las mujeres adheridas a núcleos discursivos neopentecostales, lo que me permitió identificar el carácter *performativo* de la *materialización* del género, entendido como un proceso y no un proyecto acabado y estático, donde a través de las prácticas nos constituimos como sujetos de género. Además, centrar mi atención en las prácticas corporales de las mujeres adeptas me permitió identificar las propias intenciones de éstas por subvertir, aunque sea mínimamente, las representaciones de feminidad que las cataloga al plano de lo sexual. Aunque esto signifique que cuenten con un marco de acción limitado, ellas buscarán formas de diseñar estrategias que les permita lidiar con los mandatos de género. En ese sentido, el cuerpo es la instancia donde se genera la reproducción, las permanencias y las continuidades de las estructuras modelantes del género, pero también de la resistencia, la negociación, subversión y la disidencia, lo que les permite usar sus cuerpos de forma creativa e inteligente para subvertir los componentes estructurales que las orienta a seguir determinadas pautas normativas.

Para dar cuenta de la problemática planteada, en este trabajo buscaré explorar y analizar el papel de las prácticas y representaciones corporales de las mujeres que se auto identifican como creyentes cristianas ³ en la ciudad de Tijuana, zona meramente urbana y con una fuerte presencia histórica de agrupaciones evangélicas. Centrar la atención en el papel de las prácticas corporales me permite revisar tres cuestiones. La primera: mostrar cómo a partir de las prácticas corporales se materializa y objetiva los efectos del discurso religioso, lo que produce sujetas de género femenino identificadas como cristianas y su nexa en la constitución de la cultura de género presente en un contexto fronterizo, particularmente entre sectores de clase media. La segunda: identificar y analizar que dentro de este proceso de producción de sujetos “femeninos”, las prácticas corporales

³ Ubicada en la colonia “Zona Río”, es reconocida por concentrar gran parte de los atractivos turísticos de la ciudad, como su oferta gastronómica, museos y centros comerciales, especialmente destinados para el sector empresarial, turismo y grupos sociales de clase media o alta.

conlleven conocimientos racionales y pragmáticos de las mismas mujeres, lo que les permite afectar y manipular su entorno por medio de las prácticas mismas, ejerciendo cierto tipo de “poder” en su cotidianidad que reproduce o subvierte la normativa religiosa. Y finalmente, me interesa reflexionar respecto a la paradoja presente en el pensamiento “neopentecostal, desplazando la reflexión al cuerpo de las mujeres; es decir, la capacidad con la que logran mezclar aspectos innovadores y “seculares” con representaciones femeninas tradicionales, lo cual les permite reforzar la heterosexualidad obligatoria, elementos que son retomadas por las mujeres en sus vidas cotidianas mediante sus prácticas corporales, cuya efectividad *performativa* es tal que logra constituir las subjetivamente, y de esta manera, materializar sus corporalidades según los parámetros de valores asociados con la feminidad.

Bajo estas primeras reflexiones se proponen las siguientes preguntas de investigación:

1) ¿Qué representaciones hegemónicas de feminidad se desprenden del discurso religioso neopentecostal y cómo es que las mujeres las reproducen o subvierten por medio de sus prácticas corporales?

Mientras que mis preguntas secundarias son: 1) ¿cómo se ajustan y reacomodan las representaciones hegemónicas de feminidad —especialmente la simbolización de las mujeres como “cuerpos de sospecha”— contenidas en el discurso religioso neopentecostal a las exigencias de las sociedades contemporáneas marcadas por los valores neoliberales como la individualidad y el éxito personal? 2) ¿Cuáles son las prácticas corporales llevadas a cabo por las mujeres neopentecostales que las constituye como sujetas de género? Y, 3) ¿qué conexión tienen estas prácticas corporales con la cultura de género reproducida por los sectores medios de una entidad fronteriza?

Por lo tanto, mis objetivos principales son: 1) identificar y analizar las representaciones hegemónicas de feminidad presentes en el discurso neopentecostal y detectar las maneras en que las mujeres subvierten o reproducen dichas representaciones mediante sus prácticas corporales. Mientras que los objetivos específicos que me planteó son: 2) detallar y analizar las reelaboraciones, ajustes y reacomodos que tienen las representaciones hegemónicas de feminidad,

en especial la simbolización de las mujeres con la diferencia sexual; 3) identificar, analizar y detallar las prácticas corporales manifestadas por las mujeres neopentecostales que las constituye como sujetas de género. Y, finalmente, 4) describir y analizar el papel de las prácticas corporales entre mujeres neopentecostales de sectores medios y su conexión con el mantenimiento y reforzamiento de la cultura de género actual.

Hipótesis

Heredera del pensamiento judeo-cristiano, los discursos transmitidos por las iglesias evangélicas neopentecostales, como “La Roca, Comunidad Cristiana”, producen y reproducen las antiguas concepciones que perciben al cuerpo femenino como una entidad de sospecha, representada como la principal causa de la caída del hombre en pecado y como continuo objeto de deseo sexual masculino, nociones androcéntricas y patriarcales que se expresan en las escrituras bíblicas, en especial de las epístolas Paulinas y el Antiguo Testamento.⁴ Estas concepciones refuerzan la idea de concebir a las mujeres desde su sexualidad y belleza, lo que promueve a pensarlas de forma secundaria e inferior respecto al hombre, asociado con lo trascendente y lo divino. Dichas nociones binarias contienen una serie de oposiciones que son ordenados de manera jerárquica y que induce a devaluar al cuerpo en relación con la mente, donde lo masculino está asociado a la razón mientras que lo femenino lleva impresa la carga corporal. Tales oposiciones forman parte del entramado simbólico que operan como dispositivos que norman, regulan y controlan el cuerpo de lo/as sujetos sociales, produciendo representaciones hegemónicas de feminidad cuya base ideológica sigue sustentada en un conjunto de categorías polarizadas y excluyentes, donde existen las “buenas y decentes mujeres” y las “malas y públicas mujeres”. Aunque, en esta misma línea de percibir a las mujeres como cuerpos de sospecha, el discurso neopentecostal demuestra variantes en la manera

⁴ Un ejemplo de estas prescripciones bíblicas se puede encontrar en el siguiente versículo: *vuestras mujeres callen en las congregaciones; porque no les es permitido hablar, sino que estén sujetas, como también la ley lo dice. 1 Corintios 14:34.*

en cómo presenta dicha representación de feminidad, pues al mismo tiempo que orienta a las mujeres a auto-representarse como símbolos de pecado, las motiva a identificarse como el “sexo bello”, promoviendo prácticas corporales ligadas a la belleza y el auto cuidado. Estos elementos se relacionan con la actitud *coaching* empresarial que estas agrupaciones muestran, enfatizando valores como el liderazgo, el éxito y el prestigio social. Estas actitudes responden en parte al objetivo que tiene las agrupaciones para captar y atraer cierto nicho social, especialmente sectores privilegiados de la sociedad tijuanaense. Sus líderes pastorales incluso forman parte de estos sectores y capas medias.

De esta manera, lo que se busca es impulsar un prototipo de feminidad identificada con dichos sectores, misma que guarda semejanza con los intereses e ideales culturales, sociales, políticos y espirituales de las iglesias evangélicas estadounidenses ligadas con sectores de derecha. En ese sentido, se continúa reproduciendo y reforzando la cultura de género actual, al redireccionar los discursos tradicionales a un contenido más contemporáneo y acorde con las variables fronterizas, en donde prevalece una propuesta espiritual mercantilista, plural y abierta, pero que continúa perpetuando la condición de la mujer como opuesta y a la vez complementaria al varón.

En consecuencia, no es que las estructuras sociales en torno al mantenimiento del género se hayan flexibilizado o incluso sucumbido, percibiéndose una valoración equitativa de hombres y mujeres en la esfera religiosa, sino que sus formas de dominación se han complejizado y ajustado a las dinámicas actuales de opresión que existen en la actual vida social, en especial en lo concerniente al cuerpo de las mujeres.

En otras palabras, los discursos y representaciones de feminidad no se están transformando sustancialmente, sino que se renuevan y actualizan según algunos cambios culturales y sociales presentes en la sociedad tijuanaense, en donde se tolera que la mujer se desarrolle fuera del hogar y se identifique con las pautas culturales vigentes de la belleza, pero sin descuidar los roles de género provistos desde la unidad doméstica. De esta manera el cuerpo sigue siendo el punto de partida y de retorno en la constitución y reorganización de la cultura de género, reteniendo el cuerpo de las

mujeres en los mismos signos de domesticidad femenina. Tales simbolizaciones repercuten, gobierna y recrean las prácticas corporales que son retomadas por las mujeres evangélicas y que tienen un efecto *performativo* en la materialización de su subjetividad femenina. Estas prácticas van desde los códigos normativos en torno a la apariencia, las medidas ascéticas, el control de la sexualidad, las prácticas de belleza e incluso las manifestaciones corporales ligadas a la ritualidad, aunque readaptadas según su propio contexto y saber situado, por lo que estas prácticas corporales llevadas a cabo por las mujeres llevan impresos sus propios conocimientos racionales y pragmáticos vinculados a su carga vivencial, lo que les permite afectar su medio a partir de las mismas prácticas corporales, ejerciendo cierto tipo “poder” en su cotidianidad que reproduce, mantiene o subvierte la normatividad femenina y religiosa. Este proceso se verá interpretado de diferente manera, dependiendo su estatus al interior de la iglesia, edad, estado civil, clase social, identidad genérica e itinerario religioso, elementos que afectarán la forma en las que éstas encarnan los preceptos religiosos a su cotidianidad, existiendo momentos de resistencia, negociación o incluso subversión de los esquemas normativos.⁵ De esta manera el cuerpo femenino es la principal entidad donde se generan dichas tensiones: entre seguir y reproducir el “deber ser femenino” reproducido por estas agrupaciones y el deseo por expresar un ser más real acorde a sus prácticas de deseo y subversión reveladas desde su experiencia y posición dentro de un contexto religioso.

Una aproximación teórica situada desde las prácticas corporales de las mujeres fronterizas

El enfoque teórico que empleó para describir, analizar y detallar tanto las prácticas corporales y las narrativas de las mujeres, es desde una crítica feminista imbricada y articulada (Curiel, 2016).

⁵ Cabe destacar que esta transgresión no significa una disidencia o una ruptura radical a las estructuras patriarcales que subyacen en el conocimiento religioso, más bien sus resistencias tienen lugar en contextos micro sociales y enfrentamientos cara-cara, donde hacen uso de diferentes estrategias, incluso desde el orden de género, para subvertir los diferentes mecanismos de coerción que las controla y oprime. Aunque en esa dirección cabría la pena preguntar hasta dónde subvierten la normatividad impresa en el discurso religioso y qué factores macro estructurales se impregnan incluso en esas acciones cotidianas de las mujeres, llevándolas a respetar el orden de género establecido.

Propuesta teórica y metodológica acuñada por los *Women's Studies* y los movimientos feministas, especialmente el *black feminism* en Estados Unidos y los feminismos latinoamericanos (Viveros, 2016: 10-12) a partir de la perspectiva interseccional. Estos trabajos, cuya base es la crítica al poder de forma que se imbrican estructuras de opresión específicas como la raza, la clase social y la diferencia sexual —posteriormente el género— se nutren de las irrupciones de las corrientes teóricas y metodológicas posmodernas que buscan contrarrestar las pretensiones universales de un sujeto único y homogéneo.

En ese sentido, la idea de intersección me permite visualizar la compleja red de relaciones que posibilitan el sistema género en articulación con los esquemas raciales y étnicos en procesos económicos de carácter global que derivan en formas específicas de opresión (Mohanty, 2008:11). Estos aportes además cruzan y entienden las nociones de pertenencia e identidad como actividades dinámicas y cambiantes, sumando las variantes relacionales e históricas a la interpretación de las categorías, lo que destaca las situaciones específicas de aquellas mujeres que no encajan con las categorizaciones de pretensión universal sobre la experiencia genérica provisto muchas veces desde una lectura feminista de base ideológica secular y occidental (Anthias, 2006: 62-64; Scott, 2017).

En ese sentido, partir desde este enfoque me permite complejizar y contextualizar la experiencia y las prácticas de las mujeres involucradas en la investigación. Así también mi propio punto de vista, mi conocimiento situado y vivencias dentro de los márgenes espaciales y simbólicos que aquí se retratan, elementos importantes dentro de una perspectiva interseccional. Por lo que a lo largo del texto mi propia voz estará entretejida con el análisis y la descripción de los datos etnográficos. Más allá de la triada de relaciones de clase, raza, género y sexualidad en esta investigación se desarrollará la experiencia situada de las mujeres a partir de su adscripción religiosa y su ubicación identitaria desde un contexto fronterizo, tomando en cuenta cómo determinados factores como la clase social, la edad, pero especialmente las prácticas de religiosidad producen determinadas experiencias.

Bajo esta perspectiva, comprendiendo sus alcances y limitaciones, es que busco desarrollar categorías de análisis que me permitan integrar dos constantes: el cuerpo sexuado de las mujeres como objeto directo de las históricas opresiones de raíz patriarcal y heterosexista presentes en el mundo social, y finalmente, las vivencias experimentadas desde el cuerpo, sus resistencias y deseos bajo el manto de un sistema simbólico religioso. Este último elemento es paradójico y complejo, porque a la par de entrever la simbología patriarcal arrastrada por años en las instituciones de raíz judío cristiano es necesario entrever cómo estos espacios religiosos son al mismo tiempo tomados por las mujeres para realizar estrategias de lucha, especialmente por la palabra, por el significado, resistencia que se genera desde el cuerpo. Es por ello por lo que en este trabajo se sugiere tres propuestas categóricas con el fin de integrar los niveles de análisis expresados: cuerpos de sospecha, cuerpos de deseo y cuerpos de espiritualidad, nociones atravesadas por la interseccionalidad de relaciones de poder en campos específicos de acción.

Materialización de los cuerpos⁶ de sospecha, deseo y espiritualidad

Las categorías de análisis que propongo son: “cuerpos de sospecha”, “cuerpos de deseo” y “cuerpos de espiritualidad”. Elementos que retomo de las concepciones provenientes del aparato simbólico religioso judío-cristiano que reproduce y recrea ciertas representaciones en torno al cuerpo femenino, nociones fundamentales en el proceso de materialización de los cuerpos⁷ que se asumen e identifican como creyentes de una comunidad religiosa. Mi principal intención proponiendo estas

⁶ Cabe señalar que este trabajo se inscribe y enuncia en los estudios sobre el cuerpo —Esteban (2011), Muñiz (2010), Le Breton (2007), Foucault (1990), Csordas (1990) — pero bajo una mirada crítica feminista que busca destacar tanto las transformaciones, reediciones y ajustes que tienen los “pactos patriarcales” al interior de sociedades regidas por una visión neoliberal y cómo dichos pactos afectan y oprimen los cuerpos de las mujeres. Por otra parte, a lo largo de este trabajo, se tratará de dar cuenta a la voz de las mujeres creyentes; sus conflictos, tensiones, alegrías y contradicciones, visibilizando las acciones y resistencias que éstas realizan desde su materialidad corporal, ámbito donde se inscriben principalmente las diferencias genéricas.

⁷ Para explicar dicho proceso, retomaré diferentes propuestas teóricas que me permitan problematizar la concepción del cuerpo con sus respectivos discursos y su simultánea conexión con otras nociones importantes en mi trabajo: prácticas corporales y cultura de género, elementos que integran la materialización del cuerpo femenino, concepto nodal para comprender y explicar el tema tratado en esta investigación.

categorías es articular la experiencia sexuada de las mujeres bajo determinadas formas de corporalidad, tomando distancia de aquellas propuestas teóricas metodológicas que parten de una ideal universal y polarizada del sujeto, volviendo a caer en los mismos enfoques cartesianos y dicotómicos con relación al cuerpo.

Asimismo, este texto se apoya en dos niveles de análisis teórico-metodológico. En primer lugar, las explicaciones teóricas en donde el cuerpo figura como un elemento central para comprender la producción, reproducción y constitución de las diferencias genéricas, las relaciones de poder, el orden patriarcal y la desigualdad sexual. En segundo lugar, las propuestas teóricas que entienden al cuerpo como un espacio en la que operan y se desatan las principales tensiones, negociaciones, resignificaciones e incluso subversiones ante la normativa impuesta.

Las mujeres como cuerpos de sospecha

*A la mujer dijo: Multiplicaré en gran manera los dolores en tus preñeces; con dolor darás a luz los hijos; y tu deseo será para tu marido, y él se enseñoreará de ti.
Génesis 3:16.*

Existe dentro de la literatura bíblica, en especial en el libro del Antiguo Testamento, claros ejemplos de la serie de “provocaciones” que las mujeres despiertan en el temple masculino. El cuerpo femenino, desde la mirada patriarcal, es objeto de perturbación. La belleza de las mujeres, por ejemplo, es vista como un arma, un poder que se ejerce sobre los hombres, descritos como seres irracionales, presas de sus instintos carnales y sujetos en cometer el pecado carnal al entablar si mantienen contacto genital con los cuerpos sexuados mujeres. Estos eventos se expresan en diferentes episodios bíblicos y en algunos mitos enraizados en la tradición oral de diferentes culturas (Millet, 1990; Serret, 2006; Navarro, 2008; Lagarde, 2015).

Aunada a esa representación de la mujer vista como “objeto de lujuria” se encuentra la concepción —en estos mismos dispositivos patriarcales que subyacen en el conocimiento religioso judeocristiano— de reducir el cuerpo de las mujeres a un estado permanente de inferioridad, dada

su condición “natural” como débiles y peligrosas, visto desde sus funciones fisiológicas y sexuales.⁸ En ese sentido, el flujo menstrual, la virginidad e incluso el embarazo, es visto por diferentes concepciones como marcas corporales asociadas a lo “impuro” e “inmundo.”⁹ Estos elementos se vuelven fundamentales para comprender la serie de representaciones que conforman el discurso institucional judeocristiano, y que después retomaría las agrupaciones evangélicas en torno a la figura de la mujer y el estatus generalizado de éstas como cuerpos de lujuria o impureza, a quienes se les percibe como propensas a “encarnar el mal”, cuya voluntad y espiritualidad es débil en comparación al hombre, asociado con lo trascendente y, por lo tanto, cercano a la divinidad.

Dentro de la teoría feminista y los estudios de género, un punto central para entender tanto los procesos de construcción de las identidades genéricas como la serie de efectos que tienen los dispositivos patriarcales que causan la desigualdad entre los sexos, oprimiendo, marcándolo y subyugando la figura de la mujer en diversos contextos, es la cuestión del cuerpo. De ahí que existan diversos trabajos feministas que colocan el acento de análisis en el cuerpo sexuado de las mujeres como un hecho de suma importancia para comprender los mecanismos de poder que tratan de controlar, vigilar y regular la sexualidad de éstas. El cuerpo femenino, en ese sentido, es inferiorizado y sus propiedades y funciones deben ser para otros (Lagarde, 2015:106). Así, por ejemplo, Kate Millett (1990), en su famoso trabajo “La política sexual” destaca el papel que desempeña la tradición mítica de diferentes cosmovisiones mediterráneas y judío cristianas en la configuración del imaginario femenino presente en las sociedades patriarcales. Estos sistemas culturales asignan una serie de valores negativos e inferiores a la figura de la mujer, que tiene que ver con su genitalidad y sexualidad, mientras que al varón se le concede valores y cualidades

⁸ Anteriormente, la antropóloga Mary Douglas (1973) analizó la construcción cultural del concepto de suciedad, basándose en el libro del Levítico, en la Biblia. En este estudio recupera la idea de “amenaza a contaminarse” por medio de la ingesta, el tacto o el contacto de elementos que se creen “impuros” y que se vinculan con los códigos morales imperantes en el grupo social, lo que los lleva a separar y clasificar de acuerdo con concepciones existentes de orden y desorden.

⁹ *Habla a los hijos de Israel y diles: La mujer cuando conciba y dé a luz varón, será inmunda siete días; conforme a los días de su menstruación será inmunda.* Levítico, 12:2.

superiores, un rol cercano a la divinidad y la dimensión positiva de la sexualidad, como la fertilidad a través de la representación del “falo”. En este ejercicio, Millet analiza el caso mítico de Pandora y el arquetipo bíblico de Eva. En ambos casos estos dos personajes son caracterizados como seres malvados, traicioneros y débiles (Millet, 1990:105).

Estas concepciones también son rescatadas y exploradas por la antropóloga Sherry Ortner (1974) al explorar las cosmovisiones de diferentes sociedades y comunidades y la tendencia de éstas en asociar el símbolo de mujer con el mundo natural, mientras que el hombre se le identifica simbólicamente con la cultura: “que es un intento de dominar y trascender la naturaleza, mientras que la mujer, por su cercanía con esta última, deberá ser igualmente dominada” (McDowell citando a Ortner, 2000: 75) Estos elementos explorados por Ortner son importantes para comprender la construcción del género como una forma de expresar la organización y relación entre los sexos.

Desde la perspectiva de autoras feministas adscritas al materialismo histórico—Nicole Claude Mathieu (1989) Monique Wittig (1992) y Colette Guillaumin (2005)—el cuerpo de las mujeres se entiende como una instancia material donde se inscribe las relaciones de poder entre la clase de hombres y la clase oprimida, las mujeres. En este análisis —con marca marxista— una nota en común es la plusvalía física que se sustrae de los cuerpos de las mujeres para beneficio masculino: el trabajo reproductivo y el intercambio, comercialización y mercantilización de los cuerpos que además son sexualizados como femeninos (Guillaumin, 2005). En consecuencia, la clase de los hombres se mantiene y domina las posiciones de mayor jerarquía y poder en diferentes estructuras sociales, ya que controlan a la clase de las mujeres mediante la fuerza, el dominio y la posesión de sus cuerpos, al que sustraen sus fuerzas e imponen sus propias connotaciones de deseo; produciendo la hipersexualización de los cuerpos femeninos para consumo y beneficio de los proyectos masculinos.

Desde otra propuesta teórica relacionada con la “eficacia simbólica” de diferentes mitos, representaciones y concepciones en torno a la diferencia sexual que persisten en la cultura occidental; esquemas que, además, tienen efectos concretos en el cuerpo de la/os agentes sociales,

es parte del pensamiento teórico del sociólogo francés Pierre Bourdieu (2000). Éste detalla a profundidad la posición y visión diferenciada de los sexos de acuerdo con una lógica heterosexual.

El sexo, en ese sentido, se toma como un dato “natural”, un aspecto primario que posibilita la imposición binaria del género. Para Bourdieu, los cuerpos existen a partir de que son categorizados como hombres y mujeres, proceso ligado a las simbolizaciones atribuidas a la genitalidad de ambos sexos. El órgano masculino reproductivo, por ejemplo, se simboliza como “falo”, a éste le identifica bajo los atributos y cualidades de grandeza y dominio, mientras que los genitales femeninos, la vulva, es representada como un órgano incompleto, sin desarrollar, asociada a la dimensión “oscura” y peligrosa de la naturaleza (Bourdieu, 2000:19-36).

Asimismo, tales simbolizaciones, esquema de diferenciación es incorporado por lo(as) agentes sociales a través de un proceso continuo de socialización proveniente de diferentes estructuras sociales, en lo que Bourdieu denominó *habitus*, concepto que le permitió describir la forma en que los discursos, representaciones, valores y normas sociales se encarnan, formando “sistemas de percepción y de apreciación”, organizando la experiencia social de los individuos con base en estas disposiciones mentales.¹⁰ En el caso de las mujeres, su posición desfavorecida en diferentes campos sociales, el tipo de socialización diferenciada que la conducen a identificarse bajo el esquema de la normatividad femenina, y las experiencias concretas obtenida como persona que se encuentra en desventaja frente a los hombres, y además siendo constantemente “feminizadas”, producen un particular *habitus*¹¹ que constituye una subjetividad y un cuerpo que es leído, marcado y pensado como femenino (Bourdieu: 2000; 20-21; Bourdieu y Wacquant, 2005:124-209).

Es importante señalar que en el movimiento feminista de la segunda ola estadounidense retomó la genitalidad de la “vulva” (Nuestros cuerpos, nuestras vidas, 1979), olvidada y sustituida por la palabra “vagina”, puesto que constituye y complementa el orden sexual masculino y reduce

¹⁰ Estas distinciones de clase manifestadas en los cuerpos, en los gestos, posturas y expresiones faciales Bourdieu las sintetiza bajo el término de *hexis* corporal

¹¹ Sobre el concepto de *habitus*, seguiremos abonando al respecto en la tercera categoría: cuerpos de espiritualidad.

la genitalidad de las mujeres a una mera cavidad complementaria. De esta manera, la capacidad reproductiva de las mujeres y el aspecto coital de la sexualidad son los únicos aspectos tomados en cuenta por el saber biomédico hegemónico y los discursos dominantes que invisibilizan la dimensión del placer de la genitalidad de las mujeres.¹²

Es a partir de las reflexiones teóricas mencionadas que propongo pensar la idea de “cuerpos de sospecha” como una categoría analítica que me permite observar dos cuestiones. En primer lugar, el papel que tiene la mirada masculina en la configuración del cuerpo femenino, a la que se le define desde el plano sexual y se le significa mediante nociones de “impureza”, “maldad”, “debilidad” y “erotismo”. En segundo lugar, comprender los aspectos de poder y violencia presentes en la materialización del cuerpo, elementos determinantes en la constitución de la subjetividad femenina, y que obedece a la conversión y asociación entre sexo y cuerpo, pues la clase de las mujeres no se puede disociar de la marca sexual (Wittig, 1992).

Las mujeres como cuerpos de deseo

*Porque todo lo que hay en el mundo, los deseos de la carne, los deseos de los ojos, y la vanagloria de la vida, no proviene del Padre, sino del mundo.
1 Juan 2:16.9*

Como ya hemos observado en el tema anterior, tanto en el imaginario bíblico como en otros sistemas simbólicos encontramos varias referencias en torno al cuerpo femenino, al que se le percibe como entidad de “sospecha”, un cuerpo propenso a “pecar” o dejarse dominar por las fuerzas del mal, un ser débil e incompleto, visto como objeto de deseo. Es ahí donde diferentes posturas feministas intervinieron para reflexionar en torno al cuerpo como primer lugar de diferenciación, determinado por su condición biológica e inscrito en relaciones de poder que controlan, dominan y marcan de forma sistémica.

¹² De modo que se volvió fundamental el derecho de las mujeres por disponer de nuestro propio cuerpo, abortar, emplear anticonceptivos como ejes articuladores de demandas en la agenda política feminista.

No obstante, en este análisis explicativo con relación al cuerpo de las mujeres como sujetos sexuados, es necesario entrever una paradoja presente: comprender que el cuerpo no es una entidad fija y pasiva, una masa inerte en espera de ser significada por diferentes discursos, sino que forma parte activa tanto en la consolidación del género, las vivencias y las resistencias cotidianas que enfrenten los y las sujetos sociales (De Lauretis, 1989; Turner, 1990; Butler, 2006; Esteban, 2011). Veámoslo a través de las siguientes autoras.

Teresa de Lauretis (1989) retoma el concepto de “tecnología” construida por el filósofo Michel Foucault¹³ con la finalidad de explicar los procesos en que el género es construido continuamente mediante una “serie de discursos institucionales, epistemologías y prácticas críticas y académicas” (De Lauretis, 1989:3). En ese sentido, el género es una “representación y auto-representación” producto de varias tecnologías que tienen efectos concretos sobre las percepciones y comportamientos de los sujetos sociales, pero también en la materialidad de sus cuerpos. Entendiendo que tanto el discurso y las prácticas religiosas tienen un efecto modelante y constitutivo de la subjetividad femenina, emplearé el concepto teórico de “tecnología de género” con la finalidad de comprender cómo la arena religiosa neopentecostal crea y recrea las representaciones de la feminidad mediante el conjunto de disposiciones y mecanismos—prescripciones doctrinarias, valores y normas religiosas— en las cuales se genera la materialidad de los cuerpos femeninos.

De esta manera, planteo que el pensamiento neopentecostal podría operar como una tecnología que elabora y reafirma las nociones del género, en tanto produce sujetos a partir de los discursos, valores y prácticas que de ellas se generan y en donde simultáneamente se forma la corporalidad femenina con tintes religiosos. Estos procedimientos inciden en la producción de una subjetividad a la par que permiten la reelaboración de una identidad ligada a una “comunidad de

¹³ En este punto conviene destacar el trabajo realizado por Michel Foucault (1990) para explicar los efectos del rito cristiano primitivo mediante la noción de *exomologēsis* destacando las maneras en las que evoluciona la serie de doctrinar, reglas y prohibiciones que recaen sobre el sujeto, en especial con la intención de conocer y regular su conducta y percepciones. En el caso del cristianismo primitivo éstas seguirían reproduciéndose bajo el discurso religioso que tiene como base la noción de ascetismo, determinantes que permiten producir la subjetividad de los seres humanos, a través del control y reglamentación de la sexualidad.

creyentes”, generando un sometimiento voluntario por parte de las mujeres adeptas para reproducir los ideales de la feminidad y, de esta forma, tratar de imitar y “apelar a la cita”. Es decir, representarse bajo “las normas” de una mujer cristiana.

No obstante, este análisis desde las tecnologías de producción del género no me permite distinguir de qué manera las mujeres insertas en este espacio incorporan las disposiciones normativas de la feminidad ligadas a las concepciones religiosas. Es en este punto donde la noción de *performatividad* formulado por Judith Butler (2014) me permitiría señalar cómo es que ellas tienen interés en reappropriarse de la norma —conjunto de nociones, disposiciones y valoraciones en torno a la feminidad— encarnándola e imitándola constantemente a partir de su práctica corporal. De esta manera, Butler afirma que el género tiene un carácter *performativo* y un alcance corporal mediante la “reiteración estilizada de actos”, una manera en la que “los diferentes tipos de gestos, movimientos y estilos corporales crean la ilusión de un yo con género constante” (Butler, 2006: 275). Esto significa que el cuerpo, en los parámetros de Butler, debe entenderse como una pieza activa de su propia materialización y no como un hecho estático y ya realizado, sino como una entidad dinámica, inacabada y en constante devenir, pues su proceso no finaliza, sino que constantemente se reitera mediante actos que producen la identidad genérica (Butler, 2002: 51).

Asimismo, dentro de los elementos que componen el pensamiento teórico de Butler, la noción de “deseo” es una constante, ya que la imitación del “género”, de constituirse e identificarse como una mujer u hombre, está animado por una necesidad de reconocimiento (Butler, 2002). Así, la/os seres humanos logramos ser inteligibles y aceptados para el resto de la sociedad (Butler, 2006:15). Es ahí donde interviene la necesidad y el deseo de las propias mujeres por alcanzar dichos ideales normativos, sus propias motivaciones y objetivos personales para llevar a cabo este proceso de configurarse como cristianas y enfatizar, como Butler menciona, “el deseo de ser inteligible”, normal. En el caso de la condición de las mujeres al interior de la Iglesia, las nociones de “inteligibilidad” y “abyección” precisadas por Butler pueden ofrecernos algunas pistas con relación a las consecuencias y ganancias que podrían obtener las adeptas al adherirse a la norma de género

reproducido por la agrupación religiosa. La inteligibilidad, en ese sentido, es “[...] aquello que se produce como consecuencia del reconocimiento de acuerdo con las normas sociales vigentes, es ser reconocido por medio de ellas (Butler, 2002:15). En tanto que la abyección¹⁴ es vista por la autora como “[...] aquellas zonas ‘invivibles’, ‘inhabitables’ de la vida social que, sin embargo, están densamente pobladas por quienes no gozan de la jerarquía de los sujetos, pero cuya condición de vivir bajo el signo de lo ‘invivible’ es necesaria para circunscribir la esfera de los sujetos” (Butler, 2002:20).

Bajo estas explicaciones binarias de reconocimiento y no reconocimiento es que sugiero trabajar con la categoría de “cuerpos de deseo”, que me permite comprender una constante: el deseo o interés de las propias creyentes por querer autorepresentarse bajo la normativa de género impuesta por la agrupación cristiana, incorporando voluntariamente el conjunto de valores, prescripciones y normas religiosas que las mantiene como cuerpos de sospecha y espiritualidad.

Las mujeres como cuerpos de espiritualidad

*¿O ignoráis que vuestro cuerpo es templo del Espíritu Santo, el cual está en vosotros, el cual tenéis de Dios, y que no sois vuestros?
1 Corintios 6:19.*

La siguiente categoría que se propone es el cuerpo como un espacio privilegiado en la experiencia de lo espiritual. De esta manera, los procesos de materialización de las mujeres que se pretende estudiar toman otros matices a partir de su inserción a un grupo religioso que valora y alienta la cercanía con lo “sagrado”.¹⁵

¹⁴ Aquí es necesario puntualizar que, si bien las mujeres que se pretende estudiar no son sujetos repudiadas por todo el grupo social, al pertenecer a una comunidad de creyentes que exige de ellas cierta transformación corporal y la señal fehaciente de su compromiso con la nueva espiritualidad, éstas serán constantemente vigiladas y puestas a prueba con la intención de comprobar su “auto representación” como mujeres cristianas. En ese sentido, si no cumplieran o tratarán de alcanzar la norma de género señalada por el grupo religioso, estarían expuestas a sufrir cierto ostracismo social, la desaprobación y el estigma colectivo por parte de la feligresía, acentuando su condición de sujeta adyacente.

¹⁵ La relación del cuerpo con la concepción de lo que se cree “transcendente” ha sido tratado desde la antropología clásica (Mauss, Malinowsky, Radcliffe-Brown) occidental especializada en estudiar las diferentes formas que cobra la idea de “magia” en diferentes ritos religiosos, situaciones en donde el cuerpo desempeña un papel

En el caso de los sistemas religiosos enraizados en la tradición judío-cristiana, existen diferentes aspectos a tomar en cuenta si queremos proponer un prototipo de espiritualidad; no obstante, y considerando el rasgo “carismático” de la agrupación que se revisa, retomo la idea de pensar el cuerpo como el lugar “donde tiene existencia lo sensible” (Le Breton, 2007:23) y se recrea la tradición cristiana; el cuerpo como espacio privilegiado donde se vive la experiencia ritual, y por lo tanto, el acercamiento de lo/as sujetos con la dimensión sagrada (Olivas, 2014:50).

David Le Breton, por ejemplo, afirma que la existencia corporal está plegada de un aprendizaje sensorial, en donde “adquirimos un estilo de visión, de tacto, de oído, de gusto, [...] propio de la comunidad de pertenencia” (Le Breton, 2007:24). En el caso de la tradición cristiana, menciona, existe un adoctrinamiento de los sentidos espirituales, asociados al alma, a lo trascendente, una socialización corporal ligada a las formas en cómo debe moverse y actuar el cuerpo dentro de actos rituales.

Aquí los conceptos de “liminalidad” y “comunitas” desarrollados por Víctor Turner (1980) resultan útiles para comprender el estado de trance presente en el dominio de algún don espiritual. El estado “liminal”, en ese sentido, es aquella situación de ambigüedad ajena a las vivencias cotidianas que permite a la/os individuos adquirir atributos especiales que sólo se activan mientras permanecen en estado de trance. Entre tanto, la idea de “comunitas” se refiere a los lazos de unión entre los miembros de un grupo, generando un sentimiento de pertenencia y cohesión social (Turner citado por Garma, 2004:114). De esta manera, muchas manifestaciones carismáticas entrarían en este esquema, una experiencia que posibilita el dominio de algún atributo valorado por la comunidad religiosa y que además refuerza la unión entre lo/as feligreses, creando un sentido de identidad colectiva.

Por otro lado, la idea de “campo religioso” desarrollada por Pierre Bourdieu, entendida como un ámbito en específico que tiene como principal función el “satisfacer un tipo particular de

determinante como mediador o canal entre el universo místico y lo terrenal, desencadenando, en muchas ocasiones, estados de trance o posesión espiritual (Lewis, 1986).

interés”, que es el religioso. El campo,¹⁶ en ese sentido, es la zona donde los agentes eclesiásticos administran y comparten los “bienes de salvación” a los demás miembros—laicos—, quienes buscan satisfacer ese interés “espiritual” a partir de:

[...] un mensaje sistemático capaz de dar un sentido unitario a la vida, proponiendo a sus destinatarios privilegiados una visión coherente del mundo y de la existencia humana y dándoles los medios de realizar la integración sistemática de su conducta cotidiana, entonces capaz de abastecerlos de las justificaciones de existir como existen, es decir, en una posición social determinada (Bourdieu, 2006: 6).

En términos generales, el grado de apropiación de cierto “*habitus* religioso” o subjetividad ligada a la nueva identidad espiritual religiosa, dependerá de la situación, trayectoria, “estilo de vida” y condición material de existencia que impacta en la manera en que los y las agentes tienen el interés en incorporar la dimensión espiritual propuesto por la agrupación, entendiéndolo como un capital¹⁷ simbólico religioso que se proyecta a nivel corporal —formas de mover el cuerpo, dominio de la palabra, presencia física, apropiación de ciertos valores ascéticos,¹⁸ expresión de los dones espirituales (*glosolalia*, dones de profecía y sanación) etcétera—.

A través de este recorrido por diferentes propuestas teóricas en torno a la relación espíritu y cuerpo, es que propongo como categoría de análisis la idea de cuerpos espirituales, que me permite entrever la unidad corporal como espacio privilegiado de la experiencia con lo sagrado y donde se recrea la tradición cristiana mediante la incorporación de las concepciones espirituales, elementos que pueden figurar como una especie de capital simbólico religioso dentro de la Iglesia a partir del interés de la persona por acatar y asimilar los preceptos emitidos, dimensión que se proyecta a nivel corporal.

¹⁶ Esto significa que el “campo religioso” emite un determinado objetivo espiritual, mientras que los miembros, laicos o creyentes, están posicionados en mayor o menor jerarquía, dependiendo del conjunto de relaciones y capitales a su favor; sociales, culturales (legitimados u objetivados) y religiosos.

¹⁷ Entendiendo el capital como aquello que es “eficaz en un campo determinado, tanto a modo de arma como en asunto en juego en la contienda que permite a sus poseedores disponer de un poder, una influencia, y, por lo tanto, existir” (Bourdieu, 2014:152).

¹⁸ Max Weber, en su obra *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*” destaca la conexión de las “ideas piadosas” provenientes del pensamiento protestante y su conexión con la actividad económica capitalista. Tales ideas producen códigos ascéticos que se asocian a las formas de entender el cuerpo dentro del universo protestante, mismas que determinan la idea de austeridad, ahorro y cuidado del cuerpo en aras de enriquecer la parte “espiritual” y estar más cercana a la “salvación” y “glorificación de Dios” (Weber, 1979:107).

Prácticas corporales

Ahora bien, en la producción del género desde los procesos de materialización, no sólo implica los sistemas simbólicos que expresan formas concretas de representar la corporalidad femenina, sino que estas representaciones producen determinadas prácticas corporales realizadas en la vida diaria pero legitimadas y desarrolladas por diferentes tecnologías de dominación, en este caso el dispositivo religioso. Es aquí donde se vuelve necesario comprender la idea de “práctica”, que en el marco teórico de Pierre Bourdieu (2014) se destaca como el puente que une el *habitus*, esquema mental de percepción y apreciación del mundo social, con la estructura macro donde se encuentran insertos, y que, además, condiciona y determina su accionar, reproduciendo el orden social imperante en determinado campo.

Para Bourdieu la práctica es entendida como la visión pragmática, un sentido común que tienen los y las agentes sociales para dirigirse y actuar en el mundo social, generando diferentes estrategias de acción y activando una serie de recursos —capitales— a su favor para cambiar o reproducir las lógicas del “juego” dentro de campos de acción concretos (Bourdieu, 2005:180).

Basada en las ideas propuestas por Pierre Bourdieu, pero redefiniéndolo al ámbito corporal, la antropóloga Elsa Muñiz (2010)¹⁹ define a las prácticas corporales como “[...] sistemas dinámicos y complejos de agentes, de acciones, de representaciones del mundo y de creencias que tienen esos agentes” (Muñiz, 2010: 42). Estas se producen a partir de dos ejes: “el biopoder y la biopolítica” y se propician desde las siguientes vertientes: “a) normalización del cuerpo (gimnasia, medicina, educación); b) la de los patrones estéticos (raza, prácticas de belleza, moda); c) la de la sexualidad (identidades sexuales, pornografía, prostitución); d) la de la violencia, la mortificación, la tortura y la guerra; e) la referida a la subversión, a la disidencia y a la protesta” (*ibidem*).

¹⁹ Para comprender parte de la construcción de este concepto, es necesario identificar algunas propuestas teóricas generadas por autores y autoras como Michel Foucault (1990), Marcel Mauss (1950) Pierre Bourdieu, Judith Butler (2002), David Le Breton (2007) y Susan Bordo (2001).

Respecto aquellas prácticas corporales ligadas a resistir la normatividad, Muñiz anota que la/os agentes sociales cuentan con la capacidad de diseñar ciertas prácticas corporales que tienen como fin resistir y subvertir el orden social establecido. Tales actos corporales se logran mediante reappropriación personal de ciertas prácticas que buscan generar diferentes estrategias de acción encaminadas en construir una “vida más habitable” (Butler, 2006) dentro de la normativa establecida.

Por otro lado, el término de “itinerario corporal” propuesto por María luz Esteban (2011)²⁰ me permite comprender cómo el cuerpo es el espacio donde se intersectan diferentes experiencias que se perciben en el mundo social, siempre en contacto e interacción con otros cuerpos provistos de experiencia. En ese sentido, el término de “itinerarios corporales” me permite captar el conjunto de “actos corporales (maneras de sentir, andar, expresarse, moverse, vestirse, adornarse, tocarse, emocionarse, atraerse, gozar, sufrir) que tienen lugar en contextos sociales, económicos, corporales y narrativas específicas, siempre en interacción y contacto con las demás personas” (Esteban, 2011:62). Esto significa que los agentes, a partir del procesamiento de su experiencia corporal, tienen la capacidad de contrarrestar los efectos estructurales que modelan nuestro “ser en el mundo”, pues retoman de diferente manera los valores, normas, prescripciones presentes en la realidad, generando, en algunas ocasiones, actos corporales específicos orientados a la desobediencia, resistencia y transgresión.

De esta manera, la siguiente categoría que destaco es la idea de “práctica corporal”, que me permite captar las reproducciones de *habitus* por medio de las prácticas corporales, pero también identificar las resistencias, tensiones y negociaciones que se generan desde el cuerpo, donde posiblemente existen prácticas ligadas a la subversión. Es decir, la normativa religiosa regula la imitación constante del género, pero no determina su apropiación completa.²¹ Si retomamos las

²⁰ Así, desde una perspectiva posestructuralista, la autora busca superar los binomios teóricos metodológicos que se tienden a utilizar en el análisis corporal, fragmentándolo y ajustándolo a una visión parcial de sus posibilidades de acción, naturalizando los efectos que causan los antiguos discursos que lo asocian a un determinado sexo, inamovible y estático —religión, biología, conocimiento occidental, instituciones—.

²¹ Desde esta lógica es necesario prever la idea de agencia propuesta por el sociólogo Anthony Giddens (2006), quien señala los contrapesos ejercidos por los y las agentes sociales frente a las propiedades estructurales ejercidas

premisas de Bourdieu, entendemos a las prácticas como una acción social encaminada a generar o manipular determinada situación, en tanto están cargadas de una “intencionalidad” por parte de la/os sujetos sociales para afectar u orientar a otra/os individuos dentro de marcos específicos de interacción social. La articulación con lo corporal, entonces, busca distanciarse de las posturas dicotómica presentes en las Ciencias Sociales que separan y fragmentan el cuerpo en relación con la mente, y por lo tanto, del nivel cognitivo y pragmático de la/os propios sujetos dentro de los procesos sociales. Asimismo, retomo la idea de Mari Luz Esteban al considerar que estas prácticas no acontecen en el vacío, sino que están articuladas y orientadas en la interacción misma.

Cultura de género

Finalmente, en esta introducción teórica es necesario articular las categorías descritas en las anteriores líneas (cuerpos de sospecha, deseo y espiritualidad) con otra noción corporal predominante en las sociedades contemporáneas, trasfondo cultural en la que se desarrolla el pensamiento religioso neopentecostal, y en donde encuentro una idea contradictoria —hasta ahora— en relación con el cuerpo femenino. Y es que, si las mujeres son percibidas y determinadas desde la categoría sexual, lo que las hace peligrosas para la mentalidad masculina, en especial la visión religiosa anclada en el judío-cristianismo, ¿por qué entonces se expresa otro tipo de narrativa que apuesta por la hipersexualización y la asociación de la feminidad con la belleza?²²

por diferentes fuerzas de coerción social. En ese sentido, Giddens define la agencia como aquellos “[...] recursos por los cuales quienes están subordinados pueden influir en las actividades de sus superiores” (Giddens, 2006:131). En ese sentido, estas consideraciones provistas desde la idea de la “agencia”, me permiten comprender la voluntad de las mismas mujeres por retomar, incorporar o readaptar los discursos religiosos y las mismas prácticas corporales manifestadas en la agrupación. De esta manera, la idea de prácticas corporales puede pensarse como una forma de reproducción del orden social, que produce la conciencia de los y las sujetos, pero también como praxis, prácticas corporales que posibilita contrarrestar los efectos estructurantes y modelantes de los discursos religiosos.

²² Es aquí donde encontramos una paradoja presente en el universo neopentecostal, misma que también fue captada en la primera parte del estado del arte, en donde se puede percibir una visión del cuerpo de las mujeres adaptada a los parámetros corporales expresadas en la cultura de género pero que sigue dando continuidad y fuerza a la idea de ver a las mujeres como entidades de sospecha confinadas a sus cuerpos.

Pensando en las nuevas particularidades que cobra el cuerpo en el siglo XX y XXI, diferentes autoras(es) como Susan Bordo (2001), David Le Breton (2002), Lipovestky (2012) anotan las actitudes individualistas auspiciadas por las transformaciones sociales, económicas y culturales de las sociedades contemporáneas y post industriales tras los efectos de la modernidad y posteriormente agudizadas por el modelo neoliberal. En el caso de las mujeres, sus cuerpos forman parte de la nueva “política sexual” que les exige seguir los parámetros de belleza imperantes en las sociedades occidentales, donde se prioriza y da culto a ciertas propiedades corporales —tez de piel blanca, delgadez y rasgos occidentalizados—, elementos que permiten la homogenización y normalización de los cuerpos femeninos (Bordo, 2001:50; Lipovetsky, 2012: 115) acorde con las lógicas de consumo actuales²³.

Todos estos significados cambiantes en relación al cuerpo de las mujeres me permitiría captar el “encanto” que genera esta nueva visión del cuerpo femenino entre las mujeres creyentes pertenecientes a las clases sociales medias, quienes incorporan dichos discursos, pues se asocian con los parámetros de la cultura de género imperante en una entidad fronteriza como Tijuana que se encuentra cercana a las propuestas neoliberales producidas por un país que impone una visión hegemónica de la realidad.

Mientras tanto, Elsa Muñiz (2002) propone la categoría analítica de “cultura de género” para comprender como es qué la diferencia genérica se mantiene y continua a pesar de los “pseudo cambios” percibidos en el mundo moderno occidentalizado. Desde una crítica de historia cultural, la autora apuntala cómo es que se sigue reproduciendo las diferencias genéricas que constriñe a las mujeres en una posición subalterna frente a los varones, reconociendo que este esquema fundante de relación y organización social sirve para legitimar y dar continuidad determinados poderes institucionales, lo que permite seguir generalizando y normalizando a la/os individuos. Estos

²³ En ese sentido el sociólogo de origen francés, Gilles Lipovestky, señalan el vínculo de estas nuevas nociones corporales con la extensión de las tecnologías del poder disciplinario moderno a través de “gestos de auto vigilancia cotidiana, sus coerciones microfísicas, sus mecanismos de homogenización y normalización de las apariencias, sus ejercicios repetitivos pendientes a conservar un cuerpo joven y esbelto” (Lipovestky, 2012:134).

procesos a nivel histórico y cultural sirven para comprender cómo es que en determinados momentos se activan determinadas simbolizaciones para mantener las relaciones de poder y jerarquía, re domesticando, configurando y reeditando las formas de ser hombre y ser mujer en el mundo social. Esta categoría me permite evidenciar y comprender cómo se reproduce una particular forma de cultura de género que se relaciona con las sociedades estructuradas desde los intereses neoliberales, mismas que continúan arrastrando los antiguos términos de feminidad decimonónico de la modernidad occidental (Muñiz, 2002:10-20). De esta manera las categorías que propongo operan bajo los paradigmas teóricos conceptuales de la cultura de género, las prácticas corporales y los itinerarios corporales.

Camino metodológico

Para llegar a los objetivos señalados en este documento, se desarrollaron y construyeron tres categorías analíticas basadas en los símbolos representativos que existen sobre el cuerpo femenino, mismas que están presentes en el discurso religioso neopentecostal. Estas son: cuerpos de sospecha, cuerpos de deseo y cuerpos de espiritualidad. Posteriormente, se diseñaron las herramientas de recolección de datos de carácter cualitativo. Estas son: 1) una etnografía con perspectiva feminista donde se trató de recuperar el papel de las mujeres como agentes activos y perceptivos del mundo social, lo que me ayudó a explorar e identificar las prácticas corporales llevadas a cabo por las mujeres evangélicas/neopentecostales, así como las formas en que se desenvuelven en el espacio religioso como fuera de él. Así, en ocasiones tuve la fortuna de acompañarlas a sus hogares y participar en algunas de sus actividades diarias, ya sea dentro de la cocina, recogiendo a sus hijas e hijos o acompañándolas en las compras y quehaceres cotidianos. En otras ocasiones mi intervención fue menos directa, sólo me concentraba en observar parte de los eventos, ritos y actividades llevadas a cabo al interior de la agrupación religiosa.

De igual modo se generaron seis relatos de vida, organizadas y gestionadas a partir de los métodos biográficos (Velasco y Gianturco, 2012:115) lo cual me permitió conocer parte de los entramados simbólicos en la que las mujeres neopentecostales se insertan, así como sus itinerarios religiosos; la instrucción temprana dentro de cierto tipo de sistema de creencias, la crisis de sentido, el cambio religioso, la movilidad geo espacial e intraurbana como factores que posibilitaron su acercamiento a estas agrupaciones, sus percepciones respecto a su condición como mujeres en un contexto fronterizo, los estilos de vida, las prácticas corporales que llevan a cabo en sus vidas cotidianas, ya sea de belleza, disciplina, sexualidad, espiritualidad, limpieza o descanso, así como las presentaciones y significados que proyectan en sus cuerpos a partir de su ubicación en diferentes estructuras de poder.

Se tomaron en cuenta tres grupos caracterizados según la edad e itinerario religioso con el objetivo de lograr un análisis comparativo y generacional: 20 a 30 años y de 31 a de 60 años. Asimismo, se identificaron las relaciones que mantienen con otros hombres, desde los padres, parejas, cónyuges, líderes eclesiásticos etcétera. Dichos elementos son importantes en el universo simbólico de las agrupaciones evangélicas puesto que determina el tipo de preceptos y representaciones femeninas a emitir en sus discursos. Otro elemento sustancial es el tiempo de conversión religiosa, para esta investigación se consideró como requisito un año de “conversión en aguas”; esto quiere decir el bautismo en términos simbólicos e institucionales que los convierte en miembros plenos de la agrupación.

Finalmente, se revisaron diferentes fuentes bibliográficas, lo que me permitió recabar información y datos sustanciales sobre el tema; literatura, algunos elementos teóricos, empíricos e históricos provistos desde el feminismo, los estudios de género y el cuerpo, así como desde la sociología de la religión. Otros datos que se sumaron al trabajo metodológico fueron las fuentes visuales, como fotografías, vídeos y material publicitario de la agrupación religiosa, algunos incluso yo misma los produje con la intención de analizarlos en el marco de la etnografía y en análisis discursivos de las representaciones de feminidad.

Mi voz implicada a lo largo del texto²⁴

Soy hija de madre y padre pentecostal. Me educaron tempranamente en ese sistema de creencias. Además, tanto mi familia como yo somos migrantes. Dejamos nuestra ciudad de origen porque necesitábamos sobrevivir en un contexto afectado por la devaluación del peso mexicano en la década de los noventa y las nuevas lógicas neoliberales trazadas por el Tratado del Libre Comercio. De esta manera por cuestiones económicas perseguimos el “sueño americano” dejando atrás nuestra familia y amistades. En el camino se decidió que lo mejor era quedarse en la ciudad de Tijuana, vista al principio de nuestra llegada como un lugar de paso, siempre en espera de volver a nuestro anhelado terruño abandonado por conseguir mejores condiciones de existencia. Con el tiempo, mi familia y yo nos acostumbramos a vivir en las intersecciones, en *in between* y choque entre dos—diversas— culturas que componen una unidad eclética y de intercambio, aunque no por ello menos violenta.

La frontera puede tener diversas lecturas si se le observa con detenimiento. En muchas ocasiones, y tomando en cuenta mi experiencia personal dentro de un contexto fronterizo, puede verse como un obstáculo, un referente simbólico que te recuerda que vives en los márgenes, sobre todo cuando ese muro es un recordatorio de tu condición como “esa otra diferente” que se le impide el paso y el derecho de moverte en diferentes intersticios. Esa sensación se refuerza si además eres consciente de las barreras institucionales y geopolíticas que confluyen en el proceso de obtención de visa, ese dispositivo institucional que te permite moverte más allá de los límites geopolíticos. Estas barreras tienen fuertes implicaciones simbólicas, sociales y económicas para las personas que vivimos en las fronteras del norte del país. En mi caso y el de mi familia, por cuestiones económicas

²⁴ Esto referentes son necesarios para que la o él lector se acerque y comprendan la razón por la cual mi voz estará implicada a lo largo de este texto, pues considero que una forma de ajustarme a una coherencia y compromiso con la *praxis* feminista es describiendo mi propio punto de vista y contexto más cercano, revelando la dimensión subjetiva implícita en el análisis etnográfico que a continuación se expondrá.

y jurídicas, no reuníamos la documentación necesaria, ni las cuotas económicas para conseguir ser sujeta/os transfronteriza/os y transitar entre ambas realidades culturales.

En mi experiencia, vivir en la frontera significa interceptar con diversas estructuras, no sólo de clase, etnia o género, es reconocer muy por dentro de las entrañas que eres percibida como una forastera y que además existe una diferencia entre los residentes “transfronterizos” de los que no pueden presumir de esa distinción: las mexicanas y mexicanos que llegamos después, encandilada(o)s por esa luz que representa el mito de la oferta de trabajo en las fronteras, ya sea por la industria manufacturera, por el sector terciario o porque se busca conseguir cruzar y ganar los anhelados dólares. Aun así, esa no es la única mirada que se puede tener de la frontera, también se percibe otra línea de tensión, una experiencia paradójica, excéntrica e híbrida: la posibilidad de intercambio cultural, trascender momentáneamente las estructuras trazadas por ese discurso nacionalista, tanto mexicano como estadounidense que intenta generalizar y producir a las personas construyendo identidades acordes a sus intereses ideológicos.

Así, para vivir y sobrevivir en las fronteras construimos puentes (Anzaldúa, 1987). Encontramos puntos de conversión, pero también de tensión, provocado por los diversos sentires y componentes ideológicos y culturales que acompañan a las personas en su transitar cotidiano dentro de una ciudad fronteriza. De esta manera en la “Ciudad de Babel” se “habla en lenguas”, pasando del español convencional al inglés informal, pachuco, *spanslish*, mixteco u otomí, todo fruto de la migración y la interacción provocada por esa zona de contacto entre los lugareños mexicanos y estadounidenses; se es católico, protestante, devoto de “Juan Soldado” o practicante de meditación budista, se escucha música nortea, cumbia y rock californiano, todo a la vez. El aire de Tijuana está permeado de diferentes olores y sabores, pero también de historias y luchas que se relacionan con la movilidad o la expulsión de las personas que somos desplazadas, ya sea en nuestra modalidad como migrantes, deportada/os o exiliada/os. Para mucha/os, este mundo puede resultar un poco “esquizofrénico”, pero es nuestro hogar. Un hogar trazado de diferentes texturas, retazos y mosaicos que componen un colorido *patchwork*. Esa visión muchas veces es ignorada por las

personas provenientes de lugares lejanos a la frontera norte y del interior del país que insisten en representarnos en sus propios términos estigmatizantes, descalificadores y cargados de prejuicios morales y valores nacionalistas.

Este cuadro se complica si además sumamos el intercambio de bienes y símbolos religiosos que confluyen en los procesos de transacciones e intercambios culturales entre ambas fronteras. Según las cifras registradas en el último censo de población y vivienda realizado en el 2010, en Tijuana se revelan una amplia gama de ofertas religiosas; el catolicismo, por ejemplo, cuenta con un 78% de personas adscritas entre sus filas, mientras que las vertientes pentecostales y neopentecostales cubren el 2.11% de personas adherentes. Esta cifra es alta si tomamos en cuenta al resto de los Estados de la república, cuya adscripción religiosa sigue siendo preponderantemente católica. Otras ofertas religiosas en la entidad son los grupos protestantes, de corte histórico, con 0.46% de adscripción; la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días (mormones) con 0.47% y los Testigos de Jehová, quienes registran un amplio porcentaje de 2.66%. Estos datos revelan la lógica “pluriconfesional” del campo religioso tijuanense de la que soy testigo. Y es que, al llegar mi familia y yo a esta ciudad fronteriza, las primeras personas que nos brindaron su apoyo ante la situación de crisis material, social y emocional derivado de nuestra experiencia migratoria, fueron precisamente estas personas identificados como cristianos o evangélicos.

De esta manera, y con el tiempo, mi familia y yo terminamos formando parte de estas Iglesias, lo que me permitió conocer el conjunto de valores, normas y representaciones presentes en sus discursos religiosos al igual que las exigencias y preceptos que recaen en el comportamiento de los y las creyentes cristiana/os. Este discurso, además, legitima y reproduce el régimen heterosexual que continúa colocando a las mujeres como sujetas de segunda clase, lo que la/os hace reafirmar los roles y la asimetría entre los sexos.

Tomando en cuenta mi experiencia en una iglesia pentecostal, de los seis a los catorce años, aproximadamente, un detalle que siempre captó mi atención —y me obsesionó— fueron los preceptos y los valores diferenciados entre los feligreses hombres y las feligresas mujeres. En

variadas ocasiones recuerdo cómo el dirigente de la congregación, al momento de estar en el púlpito y emitir su sermón, aprovechaba la ocasión para reprender públicamente la conducta y el comportamiento de los ahí presentes. Estos regaños iban dirigidos, generalmente, a nosotras las mujeres —niñas, ancianas, jóvenes y adultas— y lo que representábamos como cuerpos en permanente sospecha. De esta manera, si la congregación creía que íbamos vestidas “indecentemente” o alejadas de la imagen de austeridad y recato que auspicia la normativa sobre el “deber ser”, nuestros cuerpos automáticamente se convertían en símbolos de pecado, por lo que había que disciplinarnos, controlarlos y regularlos. Así, una de las principales normativas que recaen en las mujeres de estas congregaciones se refiere a la vestimenta y la indumentaria empleada; llevar faldas largas, ropa holgada, desistir de usar maquillaje o cualquier práctica corporal que realce la belleza física. Aunque lo cierto es que se debe eliminar cualquier indicio corporal que perturbe la mirada masculina y lo haga desistir del camino de la rectitud y la santidad.

Eventualmente me fui alejando del ámbito religioso de mis padres, un escenario que me proveía un determinado punto de vista por el cual traducía e interpretaba el mundo. Retomé un ejercicio de autodesplazamiento, aprendí a moverme y mirar con cierta distancia aquel terruño. Esta situación con el tiempo me generó un sentimiento de extrañeza, agravando mi ya desarrollada subjetividad como forastera. Una desplazada de territorios, de lugares, pero también del cobijo del entorno familiar anclado y unido por los valores del aparato moral religioso. Ese fuera de lugar me hizo construir otra mirada gracias a mi acercamiento con las teorías feministas y las posteriores movilidades territoriales que experimenté. Sin embargo, mi nueva posición alejada de esas fronteras no me ha impedido conocer y entablar amistad con mujeres que se identifican como cristianas, incluyendo mis redes más cercanas, con las cuales comparto una historia similar afectada por las situaciones de cambios y devenires espirituales.

Una “subjetividad excéntrica” (De Lauretis, 1989) que nos permite movernos y tomar diferentes ubicaciones, entre el pensamiento religioso y el secular, desplazamientos y fronteras que incluso resultan difusas en la dimensión de la experiencia. Es gracias a esta condición de entrar y

salir de los márgenes del mundo organizacional religioso que puedo reconocer las ventajas y ganancias que las mujeres obtenemos al formar parte de estos grupos, especialmente si tomamos en cuenta las condiciones de aislamiento social, discriminación y marginalidad que muchas de nosotras enfrentamos en diversos puntos de nuestras vidas, sobre todo como migrantes. En ese sentido, las iglesias brindan apoyo y producen comunidad para muchas mujeres que experimentamos crisis de sentido y ansiedad derivados de la posición subalterna y en desventaja en la que se nos coloca, en un mundo social cada vez más desigual e injusto, donde las mujeres siguen siendo amedrentadas, violentadas e incluso asesinadas. Esta situación se profundiza si tomamos en cuenta la intersección de otras variables y frontera simbólicas/estructurales que marcan nuestra experiencia, como la pertenencia a determinada clase social, la etnia, la racialización, la edad o incluso la afiliación religiosa y espiritual y la condición migrante.

Las mujeres evangélicas se definen como “virtuosas”, aunque en realidad pueden comportarse extremadamente rebeldes y desobedientes en sus vidas cotidianas. En la práctica no son sujetas dóciles (Mahmood, 1994): traducen, evalúan e incluso cuestionan las representaciones femeninas auspiciadas por el aparato discursivo religioso, logrando negociar desobedecer e incluso darle la vuelta a los preceptos doctrinarios con la finalidad de obtener ganancias personales en campos de acción social específicos y, de esta manera, emplear acciones concretas que les permitan obtener una “vida más habitable” (Butler, 2002) frente a las estructuras de poder patriarcal. Así, debemos comprender que la historia del cristianismo no hubiera sido posible sin los esfuerzos y acciones colectivas de muchas mujeres que hicieron posible el desarrollo y la expansión de las ideas judío-cristianas a través de la labor misionera, por ejemplo (Villalobos, 2008).

Es por ello por lo que mi experiencia como una mujer que emigró de su ciudad de origen para llegar a una frontera que tiene vecindad con el que es considerado el país más poderoso del mundo, ser agnóstica, feminista e instruida por una familia que se identifica como cristiana, constituyeron los primeros referentes para que yo lanzara determinadas interrogantes sobre mi entorno. Empezó como un malestar personal, a partir de la socialización cristiana de contenido

patriarcal que recibí, el miedo infundido a mi propio cuerpo por el régimen moral impuesto a mi sexualidad; luego, ese malestar se fue transformando en reflexión, visibilización y diálogo con otras mujeres que sí se identifican como cristianas y que luchan continuamente con las contradicciones presentes en su experiencia como creyentes, ya a sea como sujetas de deseo y espiritualidad o por su asociación permanente de cuerpos de sospecha. Esta investigación es la prueba fehaciente de ello.

Organización del texto

La presente investigación se compone de cuatro capítulos. En el primero se esbozarán algunos apuntes etnográficos que me permitan comprender el contexto geográfico-espacial y religioso donde se suscita la presente investigación, destacando especialmente su condición fronteriza y los principales rasgos con los que se suele caracterizar a la clase media de la región, elemento distintivo de la membresía de agrupaciones evangélicas con características neopentecostales. En el segundo capítulo tomo como punto de partida los siguientes debates temáticos: agrupaciones neopentecostales, condición de las mujeres cristianas y finalmente, la relación cuerpo y religión.

En el tercer capítulo inicio describiendo y explorando el caso de una agrupación evangélica de organización empresarial en la ciudad de Tijuana, anoto algunos de sus elementos institucionales, doctrinales y litúrgicos, dinámicas internas y tipo de membresía que caracterizan a “La Roca, Comunidad Cristiana”. Después describo y analizo las formas en cómo se expresa la cultura de género, centrando mis esfuerzos analíticos en las representaciones hegemónicas de feminidad en el discurso neopentecostal por medio de los sermones, pláticas, manuales y revistas de una agrupación de organización religiosa empresarial.

Y finalmente, en el cuarto capítulo, resaltaría las prácticas corporales presentes en la agrupación religiosa y su relación con la producción de la subjetividad femenina a través de los estudios de caso revisadas, pero también las prácticas corporales referentes a la resistencia,

subversión, objetivación o reproducción de las representaciones de feminidad promovidas por la agrupación religiosa.

CAPÍTULO 1. “TIJUANA LA HORRIBLE” VERSUS “TIJUANA INNOVADORA”²⁵: CLASES MEDIAS Y SU RELACIÓN CON LAS AGRUPACIONES EVANGÉLICAS NEOPENTECOSTALES

*Para sobrevivir en las Borderlands
debes vivir sin fronteras
ser cruce de camino
Gloria Anzaldúa, 1987.*

El día 20 de octubre del año 2016, en la ciudad de Tijuana, Baja California, una pareja pastoral, voceros principales de la asociación civil con fines religiosos “La Roca, Comunidad Cristiana”, convocaron a una rueda de prensa en las instalaciones del Comité de Turismo y Convenciones de Tijuana (Cotuco)²⁶ con la finalidad de promover el Congreso Anual de Mujeres “Aurora Invencible” que se llevaría a cabo en el mes de noviembre de ese año. El objetivo de este congreso, según la/os exponentes, era impactar “la vida cotidiana de las mujeres de la región a partir de fomentar una actitud de liderazgo y compromiso con la ciudad. El Pastor expresaba: “El eje más importante de la familia es la mujer, vimos que para poder hacer un impacto en la sociedad tenemos que ir con la persona que más va a impactar en el seno de todo hogar”.

Asimismo, mencionaban que uno de los motivos en la creación de este congreso era principalmente su preocupación al tejido social y la desintegración de las familias tijuanenses. De esta manera, por medio de conferencias, talleres y pláticas llevadas a cabo por psicoterapeutas, líderes de opinión y conferencistas famosas es que congreso “Aurora Invencible” empoderaría a las mujeres, buscando rescatar y valorar sus roles como madres, esposas, hermanas, profesionistas y trabajadoras.

²⁵ Título del libro “Tijuana la horrible: entre la historia y el mito”, de Humberto Félix Berúmen, donde retrata las formas en cómo ha sido representada la ciudad por diferentes medios culturales —cine, literatura, corridos, prensa, entre otras—, quienes imaginan el entorno fronterizo como una zona de pecado y peligro. Entre tanto, Tijuana Innovadora se refiere al conjunto de esfuerzos colectivos por parte de ciudadanos tijuanenses que buscan limpiar la imagen de la ciudad. En su página de internet se destacan como “la plataforma que promueva las virtudes de la ciudad, sus talentos, vocaciones y pasiones. [...] generar propuestas creativas para la innovación social (innovación creativa) para elevar la calidad de vida de los tijuanenses” [<http://tijuanainnovadora.com/organizacion/>] Vista el 01 de marzo de 2018.

²⁶ Organismo que reúne las iniciativas de diferentes actores empresariales en Baja California para mantener el dinamismo económico de la ciudad, especialmente los insumos económicos derivados del mercado de turismo.

El caso expuesto arriba resume los valores e intereses en los que se basan algunas prácticas de intervención social por parte de los sectores medios, profesionistas y empresariales de la entidad. Estas propuestas están ligadas a posturas conservadoras y cristianas que proponen una vuelta a los referentes simbólicos tradicionales de feminidad con la intención de salvaguardar el modelo de familia patriarcal y heterosexual. Retomando el tema que nos compete en esta investigación, podemos señalar la inferencia que tiene la clase social²⁷ si consideramos que suele ser uno de los rasgos con los que se caracteriza a las agrupaciones neopentecostales en América Latina (Jaimes, 2012; Hernández, 2013). El tema de las clases sociales como elemento distintivo de estos grupos religiosos puede presentar variantes, dependiendo de cómo se emplee; sin embargo, para el caso de Tijuana y la organización religiosa que aquí se revisa, este factor es importante para comprender tanto el perfil de las mujeres feligreses como las aspiraciones e intenciones de los líderes religiosos por reproducir determinadas representaciones hegemónicas de feminidad, donde el cuerpo de las mujeres es central para lograr tales objetivos.

Es por ello por lo que la intención de este capítulo es presentar un esbozo de lo que, siguiendo a Stuart Hall, es pensar contextualmente (Grossberg, 2017), y de paso, interseccionalmente (Anthias, 2005; Viveros, 2016). Rescatando la idea de que el contexto no sólo funciona como un telón de fondo para nuestro análisis de los procesos sociales si no que su comprensión permite pensar y explorar la articulación de diferentes dimensiones y relaciones de poder presentes en la cultura: el poder como cultura y la cultura como poder (Restrepo, 2014:2; Rufer, 2016:48).

Para los objetivos de este trabajo estaré empleando la noción de clase media²⁸ como una categoría socio-profesional (Loaeza, 1999:45), una entidad grupal posicionada diferencialmente

²⁷ *El Mexicano*, Mondragón, Adán, 2016. “Buscan empoderar a mujeres en Congreso “Aurora Invencible”, 20 de octubre, 2016, [Nota vista el día 22 de diciembre de 2017].

²⁸ Si seguimos algunas de las tendencias en el comportamiento y las actitudes de los sectores medios profesionales destacados por Soledad Loaeza (1999) en su análisis socio-históricográfico, podremos reconocer el interés de estos grupos sociales por mantener una distinción simbólica e identitaria como grupo, ya sea por medio del reconocimiento y el prestigio que obtienen cuando los capitales a su favor son transformados en insumos simbólicos y en donde su condición de existencia se utiliza como una referencia y parámetro de comportamiento y estatus social frente a otros sectores sociales.

mediante determinantes económicas, sociales y culturales frente a otros grupos sociales, dentro de un complejo conjunto de relaciones que conforman un campo específico de acción (Bourdieu, 2014). La posición diferenciada bajo la determinante de clase social dependerá de la posesión de capitales —sociales, económicos, culturales—. Entendiendo el capital como aquello que es “eficaz en un campo determinado, tanto a modo de arma como en asunto en juego en la contienda que permite a sus poseedores disponer de un poder, una influencia y, por lo tanto, existir” (Bourdieu, 2014:152).

De esta manera, para tratar de comprender el papel que juegan estos grupos, en el primer apartado se buscará detallar algunos momentos históricos relacionados con el crecimiento demográfico, el desarrollo económico y la consolidación de cierta clase media en Tijuana. Todo ello articulado con las narrativas de algunas de las mujeres entrevistadas. En el segundo apartado estaré describiendo algunos de los factores del campo religioso en la entidad que permiten la entrada y expansión del movimiento de Renovación Carismática estadounidense. Mientras que en el tercer apartado detallaré las formas en cómo se expandió el neopentecostalismo en la entidad, sus principales organizaciones y su relación con los sectores medios, empresariales y profesionistas de la sociedad tijuanense.

1.1 Algunos apuntes sobre la frontera tijuanense

Tijuana se localiza en la zona noroeste de la República mexicana y forma parte de los cinco municipios del Estado de Baja California, norte. Es una entidad meramente urbana e industrializada, su economía se basa principalmente en los insumos producidos por el desarrollo de las actividades terciarias y el sector turístico que históricamente ha estado presente en la entidad. Sin embargo, cuando se les pregunta a las personas, tanto residentes tijuanenses como externos, qué imagen les remite la ciudad, inmediatamente aparece la condición fronteriza y la cercanía con Estados Unidos de América.

Vivir en Tijuana/San Diego, California puede representar tanto fluidez, intercambio y mezcla cultural como delimitaciones y estructuras derivadas del contacto entre dos frentes geopolítico. “Es tanto espacio de tensión, como zona de transición e interacción” (Iglesias, 2014:100). En efecto, en esta “esquina del mundo” se contraponen un escenario complejo que reta a cualquier observador acostumbrado a las “historias únicas” y el análisis reduccionista y dicotómicos (Adichie, 2010). Así, para mucha/os especialistas sobre estudios culturales fronterizos o la antropología transfronteriza, Tijuana funciona como un laboratorio posmoderno, una zona liminal y ecléctica que posibilita el intercambio cultural y la capacidad de adaptación e incorporación de múltiples elementos culturales que se expresan en la vida cotidiana de la/os fronteriza/os (Canclini, 2014; Iglesias, 2014; Valenzuela, 2003).

No obstante, a pesar de lo cierto que puede ser este escenario y de las intenciones deconstructivas en el análisis, me parece que se obvia y deja de lado las relaciones de poder que confluyen en estos procesos, especialmente las fronteras y delimitaciones que preceden a estos fenómenos y que se relacionan con las estructuras y marginalidades que aún perduran en el mundo social y que continúan marcando las experiencias de la/os sujetos sociales. Hablo de las fronteras y límites que se expresan a partir de la pertenencia a determinada clase social, etnia, raza y género (Anthias, 2006). De esta manera, vivir en una ciudad fronteriza como Tijuana en realidad puede tener muchas lecturas, dependerá de nuestras intersecciones a diferentes condiciones de existencia racial, genérica o de clase, además de la combinación de todas ellas para generar una experiencia específica referente al contexto. En el siguiente apartado revisamos la cuestión de la clase vista desde los sectores medios profesionistas, empresariales y comerciales de la ciudad.

1.2 Historia social y económica de Tijuana

De los cinco municipios que conforman el Estado de Baja California, Tijuana es la ciudad con mayor número de habitantes, representando el 49.43% de la población total del Estado. Según los

datos arrojados por el último censo de población y vivienda (2010), la región cuenta con 1, 559,693 millones de personas, superando con creces a la población registrada por la capital del Estado, Mexicali, con 601,930 residentes.²⁹

El crecimiento demográfico en la entidad se ha presentado en diferentes momentos históricos y se relaciona con el crecimiento y dinamismo de la economía tijuanense.³⁰ En un primer momento se asocia a la primera fase de desarrollo turístico de la ciudad, después de que se trazaran las actuales delimitaciones territoriales entre México y Estados Unidos mediante el Tratado de Guadalupe Hidalgo, en 1849. A finales del siglo XIX e inicios del siglo XX, Tijuana, que anteriormente fue conocida como parte del rancho Tía Juana, era un pequeño poblado conformado por una aduana fronteriza de madera³¹ y unas cuantas casas del mismo material, muchas de ellas empleadas como tiendas de *souvenirs* mexicanos orientadas al turismo californiano estadounidense que visitaba la entidad. En esa fase de crecimiento poblacional, los primeros residentes se dedicaron al mercado turístico para la/os *healthseeker*, aquellos turistas estadounidenses que buscaban encontrar en tierras exóticas mexicanas las propiedades curativas de un clima cálido y las bondades de las aguas termales que se encontraban en territorio tijuanense (Beltrán, 2012:46). Podríamos pensar que los primeros turistas que llegaron a Tijuana les provocaban curiosidad conocer a ese “otra/o diferente”, exótica/o y salvaje. Estos estereotipos con los que se tratará de aludir la condición de lo “mexicano” fronterizo y que después se emplearían para construir el discurso de la “leyenda negra” cuyos efectos aún repercuten en el imaginario “oscuro” que pesa sobre la ciudad

²⁹ “Prontuario de información geográfica municipal de los Estados Unidos Mexicanos, Tijuana, Baja California, 2009.

³⁰ Si bien las primeras referencias históricas que dan prueba de la existencia de la ciudad se remontan en las descripciones llevadas a cabo por las campañas misionales católicas de la corona española, para fines prácticos de este apartado sólo precisaré algunos apuntes históricos relacionados con la llegada de los primeros habitantes y su crecimiento significativo en la región. No obstante, vale la pena destacar que, aunque los primeros brotes migratorios que se registraron en la ciudad datan de comienzos del siglo XX, la península de Baja California ya contaba con una población propia. Hablo de los grupos étnicos que habitaban al sur y norte de la península, así como la parte este, cerca de lo que ahora es el Estado de Sonora. Entre estos grupos indígenas se encuentran los *kumiai*, *kiliwas*, *cucapas*, *paipai* y *chochimies*, poblaciones que se destacaban por su forma de organización nómada (Piñera y Rivera, 2012:25). Lamentablemente, y hasta el día de hoy, estos grupos siguen sufriendo los mismos maltratos y abusos de la fase de expansión colonial, siendo acorralados y obligados abandonar sus tierras.

³¹ De esta manera se pretendía dejar en claro a las amenazas extranjeras que en aquel pequeño poblado comenzaba y se defendía la patria (Vanderwood, 2008:101).

tijuanense: el “lugar sin ley”, donde suceden los actos “más atroces e inmorales” (Beltrán, 2012; Félix Berúmen, 2003).

La segunda fase que representó un significativo crecimiento económico y poblacional se refiere al período que abarca de 1919 a 1935, misma que se asocia con las medidas prohibicionistas respecto a la venta y el consumo de alcohol en Estados Unidos, también conocida como la Ley *Voldstead* o Ley Seca. Esta coyuntura histórica significó en su momento la entrada exponencial de insumos económicos derivados del interés turístico californiano, lo que provocó que la inversión extranjera participara en la construcción de diferentes establecimientos relacionados con la venta de alcohol, las casas de apuesta, los casinos, hoteles, hipódromos, restaurantes, burdeles, centros de espectáculos entre otras variedades orientadas en atender las demandas del consumo nacional y extranjero (Hernández, 2004: 104).

Para ese entonces Tijuana era un pequeño poblado de no más de 10, 000 personas, la mayoría provenientes de los diferentes poblados aledaños como Ensenada, Sonora, Mexicali y Baja California Sur. Otros residentes, en cambio, provenían del extranjero, especialmente rusa/os, estadounidenses, libaneses japoneses³² y china/os. Estas características en la población dotaban a la ciudad de un toque de diversidad cultural y eclecticismo que aún persiste en la vida social de Tijuana.³³

³² Efectivamente, en las décadas que comprenden del veinte al cuarenta, se registró en Tijuana un aumento significativo en su demografía, producto del atractivo turístico y laboral que se estaba generando en ese período. De esta manera, personas de distintas latitudes del mundo llegaron a la ciudad con la intención de trabajar en los diferentes establecimientos de entretenimiento y servicio destinados al consumo extranjero. Algunos de ellos, incluso, lograron destacarse dentro de la sociedad tijuanense. Entre ellos Kingo Nonaka, migrante japonés que se estableció en Tijuana en la década de los veinte y figuró como fotógrafo documental de la vida social la/os primeras tijuanenses. Finalmente, Nonaka y familia fueron obligados a dejar la ciudad por órdenes del entonces presidente de la república, el General Lázaro Cárdenas, quien ordenó expulsar a la/os japoneses y mexicanos japoneses del noroeste del país a raíz de los conflictos bélicos suscitados por la segunda guerra mundial entre las fuerzas del eje alemán-italiano-japonés y las naciones que les hacían frente. Ante tal situación, Nonaka se desplazó junto con toda su familia a la ciudad de México, lugar donde murió en 1977 (Beltrán, 2012).

Entre los principales oficios se destacan el de taxistas, cantineros, barrenderos, trabajadores de casinos, cocineras y cocineros, recamareras, asistentes de cocina y trabajadoras sexuales (Vanderwood, 2008:198).

³³ En ese sentido, Tijuana se ha caracterizado por ser receptora de variados flujos migrantes en diferentes momentos históricos del siglo XX y XXI.

En los años del veinte al treinta la entidad todavía era un pequeño poblado similar a los escenarios que aparecen en las películas *Westerns*; con una aduana fronteriza de madera, un puente llamado la marimba y una larga avenida con los principales comercios y establecimientos dedicado al turismo extranjero. Lejos del bullicio turístico, los primeros residentes se instalaron al otro lado del centro de la ciudad. La mayoría de ella/os trabajaba en estos establecimientos, ya sea como lavaplatos, meseros, recamareras, cantineros, barrenderos, cocineros, trabajadores de los casinos y centros de opio, guías de turismo, comerciantes de abarrotes, bailarinas y trabajadora/os sexuales (Vanderwood, 2008:198). La siguiente imagen es un ejemplo de esa etapa histórica y económica de la entidad.



Ilustración 1. Anuncio publicitario sobre Tijuana, 1930.³⁴

Asimismo, la naciente sociedad tijuanense marcaba una distinción entre los espacios laborales de actividades lúdicas y de ocio y los entornos donde consideraban transitaba la verdadera vida social y cotidiana de las familias tijuanenses. Al margen de las actividades de diversión, los habitantes de la ciudad forjaron su propia identidad y relación con el contexto donde estaban inmersos. Valores como el trabajo, la convivencia, el sentido de pertenencia y el resguardo de los códigos morales y las tradiciones provenientes de sus lugares de origen, dio como resultado un

³⁴ Archivo de Investigaciones Históricas, Universidad Autónoma de Baja California.

estilo de vida ligado al espíritu emprendedor, conservador y patriótico característico de estas nacientes clases medias desarrolladas en la entidad (Beltrán, 2012: 64-70; Vanderwood, 2008:98-106).

De esta manera se desarrolló una identidad colectiva que involucraba tanto las ideas nacionalistas propias de la época post revolucionara bajo la consigna en “Tijuana comienza la patria” como las nociones del espíritu emprendedor ligado al trabajo y el esfuerzo por mejorar las condiciones de existencia, ideas abanderadas por la filosofía del progreso e individualismo que caracterizó a las clases medias mexicanas a lo largo del siglo XX (Loaeza, 1999:103-108). A esta construcción de identidad colectiva entre los residentes fronterizos alguna/os historiadora/es (López, 2005; Beltrán, 2012) lo definen como el metarelato de la “Leyenda blanca”, aquella alternativa discursiva que contrarrestaba el estereotipo de ciudad de pecado, la “leyenda negra”, la ciudad como mujer erótica. En contraposición, se generó otro discurso adecuado y ligado con los ideales de feminidad tradicional y burguesa: la mujer pura y casta, misma que cristalizaba la verdadera actitud de los residentes fronterizos como personas de “bien y de provecho” (Beltrán, 2012: 51; López, 2005:48).

Es en ese escenario que la figura de Josefina Rendón Parra es un elemento importante para comprender el tipo de normativas femeninas presentes en dicho momento histórico, donde se buscaba introducir en las mujeres pertenecientes a los sectores medios roles sociales que se apoyaran en la consolidación del nuevo Estado mexicano. La profesora Rendón dedicó gran parte de su vida a la labor docente dentro la primera escuela de educación básica en la ciudad, la primaria Miguel F. Martínez, aunque también se distinguió como una asidua escritora cuyas obras giraban en la necesidad por mantener un espíritu nacionalista y el amor a la patria entre la/os ciudadanos baja californianos. Pero especialmente, elevar el estatus moral de las distinguidas y respetadas damas tijuanenses que debían expresar su amor y activismo por la ciudad mediante sus roles como madres, educadoras y esposas (López, 2005:46-50). Como ciudadana y residentes comprometidas

por la vida social de la ciudad, la profesora Rendón³⁵ pertenecía, como muchas mujeres de su época, a los grupos privilegiados y de élite que veían en los sectores conservadores y católicos una estrategia para ejecutar sus intereses ideológicos; entre ellos los espacios laicos³⁶ femeninos (Loaeza, 1999:108-112).

Para mediados de la década de los años treinta, cuando el General Lázaro Cárdenas ocupó el cargo presidencial, impuso medidas estrictas respecto a la venta de alcohol y los juegos de azar³⁷ de todo el país, lo que generó el cierre de casinos, cantinas y centros de espectáculos, así como la fuga del capital extranjero en la naciente ciudad tijuanense. Estas normativas a la larga desencadenaron el descontento de la población cuya vida laboral giraba alrededor de los establecimientos orientados al consumo de alcohol y los juegos de azar. Ante las presiones de los primeros empresarios y comerciantes de la ciudad, el gobierno federal dio inicio al régimen del perímetro libre, en el año de 1933, lo que permitía a lo/as empresarios locales mantener el control de las mercancías que estaban circulando a través de la frontera. Así, las dinámicas transfronterizas, en términos económicos, impulsarían el mercado local³⁸ y afianzarían la burguesía regional y la élite empresarial (Ortega, 2012: 24; Hernández, 2004:110).

Entre tanto, para las décadas concernientes a los cuarentas y cincuentas, las actividades terciarias en Tijuana fueron las que más se destacaron, desplazando aquellas vinculadas con el

³⁵ Cabe agregar que, siguiendo la idea de leyenda blanca, aquel símbolo recreado bajo los aspectos positivos de la ciudad, propuesto por el historiador Antonio Padilla al momento de revisar las obras de Rendón Parra, destacan la preocupación de ésta por los estereotipos femeninos negativos con los que la prensa norteamericana tachaba a las mujeres de Tijuana, donde se esgrimía una imagen de mujer pública, prostituta, una *femme fatale* que lograba engañar a los pobres turistas estadounidenses; Rendón Parra, desde su pluma y a través de sus acciones y activismo en la región, junto con otras distinguidas damas de la ciudad, trataron de contrarrestar esta imagen de la mujer pública con otra más acorde a los ideales tradicionales de feminidad, mismas con las que se sentían identificadas.

³⁶ En el caso de Tijuana, las agrupaciones femeninas católicas se manifestaron en las asociaciones de la Vela Perpetua y las Damas Católicas, en el período de 1921 a 1935. Dichas agrupaciones representaban un espacio de acción femenina para aquellas mujeres tijuanenses que buscaban reactivar una religiosidad católica ligada a la identidad nacional, el sentido patriótico, pero especialmente, mantener la posición de éstas como guardianas de la costumbre y los códigos morales (Sánchez, 2014: 10-16; López, 2005:45).

³⁷ Estas medidas ya se habían llevado a cabo en la república mexicana, no obstante, el entonces presidente de la República, Plutarco Elías Calles, decidió tolerar la entrada de la inversión extranjera en los estados fronterizos y del norte para generar insumos y desarrollar la economía de esas entidades tan lejanas de la centralidad política y económica del país (Hernández, 20014:106).

³⁸ Tal y como menciona Tania Hernández (2004) respecto al régimen de “zona libre” incorporado a las entidades de Ensenada, Sonora y Tijuana, su ampliación fue el resultado de un constante reclamo de los empresarios locales, que pugnaban por un modelo de crecimiento económico apropiado a las características de la región y, sobre todo, a las necesidades de competitividad en relación con el mercado estadounidense.

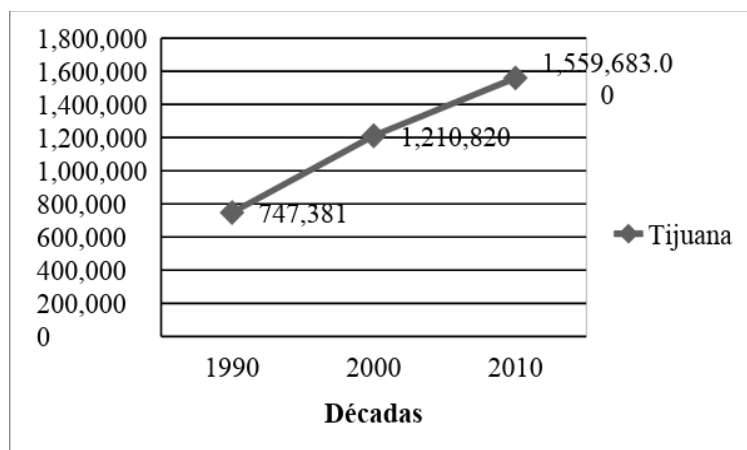
sector primario asociadas al procesamiento de alimentos. Este caso se relaciona, nuevamente, con la economía californiana y la industria automotriz de la época posbélica (Hernández 2004:114).

El tercer momento de crecimiento demográfico se relaciona con el cierre de fronteras y la expulsión masiva de braceros mexicanos y —de otras partes de Latinoamérica— que anteriormente habían sido contratados para laborar en el campo agrícola, especialmente del Estado de California. En los años sesenta, muchos hombres y mujeres mexicanas se instalaron en las entidades fronterizas mexicanas a consecuencia de esta expulsión masiva, lo que significó el crecimiento exponencial de la ciudad tijuanaense.

Ante dicha situación el gobierno mexicano decidió atenuar las alarmantes cifras de desempleo registradas en las regiones fronterizas del norte del país mediante la inserción de plantas manufactureras de afiliación estadounidense o plantas contratadas para el ensamble de componentes de materias primas. A este proceso económico en el cinturón fronterizo mexicano se le conoce como el Programa de Industrialización Fronteriza, misma que fue creada en el año de 1965 (Carrillo y Hernández, 1985:5).

Otro momento histórico ligado al crecimiento poblacional de la ciudad, se relaciona con las crisis y devaluaciones económicas de los años ochenta y noventa en todo el país. Es a partir de estas crisis económicas que miles de personas migran del campo a la ciudad o de los estados de provincia a las grandes urbes y capitales de los Estados. Así, Tijuana, como lugar históricamente receptor de variados flujos migrantes, tuvo su cuarta fase de crecimiento poblacional. Algunas de las personas que llegaron por aquellos años buscaron cruzar la frontera con la intención de trabajar en Estados Unidos; otra/os, en cambio, lograron insertarse en el campo laboral que ofrecía la

industria maquiladora, en especial mujeres en condición migrante (Hernández, 1985; Iglesias, 1985). La gráfica número uno da cuenta del crecimiento demográfico en la ciudad.



Gráfica 1. Crecimiento poblacional en Tijuana de 1990 a 2010.³⁹

Asimismo, en Tijuana se registró un alza en la calidad de vida de sus habitantes, medido a través del nivel de ingresos y salarios que se estaban generando en la entidad, gracias a la expansión y el dinamismo del sector maquilador y el flujo e intercambio económico entre Tijuana y San Diego, California. Un ejemplo de dichos procesos los provee los siguientes testimonios emitidos por algunas de las mujeres a las cuales entrevisté y que tenían como rasgo en común la condición migratoria:

La ciudad ha crecido, se ha incrementado, ha venido gente de muchísimos estados. Han visto a lo mejor está ciudad como un escalón para cruzar al otro lado y algunos se han tenido que quedar porque no es tan fácil ya cruzar como antes. Pero sí, veo una Tijuana diferente, más prospera. Bueno, había un tiempo antes donde sí se manejaba mucho dinero. Recuerdo en el año 70... del 70 al 80, sí, recuerdo cuando todavía estaba el Hipódromo de Agua Caliente y venía mucha gente a apostar y venía mucho turista. [...] incluso no se manejaba la moneda nacional, puro dólar.⁴⁰

Miré que Tijuana era una ciudad que todo era fácil en todos los aspectos. Fácil de agarrar trabajo; de vestirse como tú quisieras, sin que nadie te diga nada. [...] En ese entonces, trabajo sobraba, de eso me acuerdo mucho. Yo nunca había trabajado en mi vida y llegó aquí trabajando, se me hizo facilísimo.⁴¹

³⁹ Elaboración propia con base al Censo de Población y Vivienda 1990, 2000 y 2010 (INEGI, 2010).

⁴⁰ Entrevista realizada a Marisela Torres, 20 de octubre de 2017

⁴¹ Entrevista realizada a Lilia Ríos, 18 de febrero de 2016.

Pensar en Tijuana es imaginar un lugar de oportunidades que concede una mayor movilidad social y la oportunidad de aspirar una mejor calidad de vida. Como ellas mismas destacan, las “bonanzas” económicas y sociales que encuentran en esta ciudad fronteriza, en el que dicen “se mueven mucho dinero”.

Gracias a Dios ya pasamos a otro país y a otro tiempo, porque ahora estamos viviendo ya un tiempo de gran bendición; yo lo veo así, porque la verdad esta frontera ¡nombre! es una bendición para todos los que vinimos acá; y todos los que han nacido aquí más todavía porque hay muchas oportunidades tanto de estudio como económicas, y hay mucho trabajo, porque en mi tierra no hay trabajo y no hay oportunidad de estudio. [...] pero qué bueno que tuve la oportunidad que Dios me dio de venir acá para que mis hijos vinieran a nacer en esta frontera donde es próspera. Para mí Tijuana es una frontera bien próspera, de veras, él que no trabaja es porque no quiere o no le busca, pero sí hay, y pues todos tenemos oportunidad de salir adelante.⁴²

Asimismo, la frágil economía del país derivada de las constantes devaluaciones en las décadas que comprenden del ochenta al noventa movilizó al sector empresarial y clase mediero de la entidad para reorganizar sus estrategias de alcance e impacto en la economía local. Muchos de ellos, incluso, incursionaron en la arena política con la intención de movilizar propuestas que se adecuaban a los intereses del sector empresarial baja californiano, no sólo económicos sino también ideológicos. Así, alguna/os⁴³ empresarios decidieron probar suerte al interior del campo político, como el Partido Acción Nacional, donde encontraron una zona de interlocución frente al gobierno federal, reivindicando su participación como actores que conocen a profundidad el comportamiento de la economía regional (Hernández, 2004:130).

No obstante, para esas mismas décadas, en Tijuana aparecieron las primeras redes dedicadas al tráfico de drogas. Personajes como Miguel Ángel Félix Gallardo, Ramón, Francisco, Eduardo y Benjamín Arellano Félix, junto con otros jóvenes, la mayoría hijos de empresario y políticos de la ciudad, consolidaron los primeros carteles del narco menudeo, disputándose las plazas y generando toda una ola de violencia que se expandió por toda la ciudad. Estos grupos fueron identificados por

⁴² Entrevista realizada a Elizabeth Vargas, 09 de febrero de 2015.

⁴³ Sin embargo, algunos de los empresarios tijuanenses que han estado más cercados a los procesos sociales de la entidad, se han lanzado como candidatos al gobierno por el municipio de Tijuana; entre ellos, Carlos Bustamante Anchando, empresario dedicado al sector de renta y venta de inmuebles en la localidad, figuró como presidente municipal en los años del 2010 al 2013 por el Partido Revolucionario Institucional (PRI).

la prensa como los *narcos junios* (Ortega, 2012:25). Finalmente, y con el tiempo, ciertas familias de la elite empresarial, comerciantes y pertenecientes a las clases medias altas, sufrieron las represalias de la violencia; familiares secuestrados, asesinatos, amenazas de muerte y hostigamientos provocaron que lo mucha/os desplazaran al condado de San Diego, California manteniendo su principal residencia fuera del territorio mexicano (Ortega, 2012:25-27).

Con la entrada del nuevo milenio, estos sectores sociales se han involucrado en diferentes proyectos cuyo objetivo es limpiar la imagen de la ciudad, tratando de erradicar los estereotipos de violencia con los que se le asoció el discurso “negro” (Beltrán, 2012). Uno de estos intentos fue la creación del proyecto “Tijuana Innovadora”, en 2010, impulsada principalmente por la/os empresaria/os locales para mantener la inversión del capital en las mismas fronteras de la entidad (Ortega, 2012: 69) y ofrecer al público, tanto extranjero como nacional, otra mirada proveniente de las familias de los sectores medios y medios altos, gente respetada y con “calidad moral” de la ciudad. Cabe destacar que existen otras formas de intervención por parte de estos grupos, una de ellas es la que mencioné al principio de este capítulo y que tiene que ver con la relación a determinados grupos religiosos, los que defienden el modelo familiar tradicional, heterosexual y patriarcal⁴⁴.

A través de este recorrido pudimos notar algunos aspectos por los que Tijuana fue —y sigue siendo— un lugar atractivo para diferentes personas que buscan mejorar sus condiciones de existencia material. Asimismo, el rasgo fronterizo de la ciudad ha jugado un fuerte papel en la consolidación tanto de una economía regional de carácter transfronterizo como de una clase media regional; no obstante, la frontera también es simbólica, ya que configura la identidad de las personas que habitan en ella, como lo pudimos constatar a través las narrativas expuestas por las mujeres neopentecostales, quienes mostraban una actitud entusiasta por formar parte y contribuir

⁴⁴ Después de ochenta años es notable la continuidad que tiene los impulsos ideológicos de ciertos sectores elite por mantener un contra discurso creado bajo significantes de valor que tratan de exaltar la condición tijuanaense, misma que contribuye en construir una identidad ciudadana; no obstante, en esta práctica cultural, se continúa negando aquello/as otra/os que no cuentan con el valor simbólico ni económico para ser aceptados como parte de la entidad. Hablo de la/os migrantes, deporta/os, desplaza/os que llegaron después a Tijuana.

con los menesteres de crecimiento económico con los que se asocia a esta ciudad. Como bien menciona Marta González “La gente de Tijuana es cálida y humana, un lugar donde todo es posible”⁴⁵. Vale la pena rescatar que muchas mujeres a las que entrevisté forman parte de estos sectores profesionistas, empresariales y comerciales de la entidad. Así también, el ejemplo de la profesora Rendón Parra, perteneciente a estos sectores, nos permite explorar algunas de las inferencias ideológicas de aquella época, entre los años veinte al treinta, con relación al contexto fronterizo y el rol de las mujeres tijuanenses.

Por otro lado, si bien existe poca literatura que verse sobre las clases o sectores medios y profesionistas de la entidad fronteriza, revisando algunos trabajos regionales que tocan someramente sobre estos grupos es como logré construir este apartado (Beltrán, 2012; Ortega, 2012; Jaimes, 2006; López, 2004). Identifico ciertas tendencias respecto a los comportamientos, ideales y actitudes con los que se trata de caracterizar a los sectores medios. Algunas de ellas son: 1) alto sentido de pertenencia regional; 2) disposición por resaltar los aspectos positivos de la ciudad; 3) estabilidad y movilidad social; 4) prácticas y redes transfronterizas, tanto culturales, económicas y sociales; 5) identidad empresarial, comercial o profesional; 6) interés por intervenir en las cuestiones políticas de la ciudad y finalmente, 7) identificación y asimilación de los valores relativos al trabajo, la adaptación, el arraigo, la innovación, el triunfo y el liderazgo⁴⁶, pero también asimilación de los códigos de comportamiento referidos a los símbolos de feminidad hegemónicos, elementos que también están contenidos dentro del discurso empresarial y de prosperidad que emiten las agrupaciones neopentecostales en Tijuana.

⁴⁵ Entrevista realizada a Marta González, 16 de enero de 2018.

⁴⁶ Estos son algunos de los atributos con los que se buscó definir la condición tijuanense, un *ethos* que caracteriza la personalidad de las personas que vivimos en esta ciudad fronteriza. (Iglesias, Beltrán, 2012; 2013; Ongay, 2010; Hernández, 2004). Sin embargo, dichas nociones en realidad forman parte del aparato discursivo de algunos grupos posicionados privilegiadamente dentro de la estratificación social que conforma la población en Tijuana y qué valdría la pena matizar con mayor detenimiento a riesgo de no caer en preposiciones generalistas y esencialistas respecto a una identidad fronteriza.

1.3. Campo religioso en Tijuana

Antes de apuntalar al tema del origen de las agrupaciones neopentecostales y el caso “La Roca, Comunidad Cristiana”, es necesario destacar algunos factores que se presentan en términos locales para comprender la exitosa expansión de opciones religiosas evangélicas en la región tijuanense y cómo la condición fronteriza tiene un papel relevante a la hora de comprender la conversión de la/os lugareña/os.

Ramiro Jaimes (2007; 2012; 2017) es uno de los autores que mayor atención ha prestado al fenómeno del neopentecostalismo en el Estado de Baja California, en su tesis doctoral destaca que uno de los factores externos que favoreció la entrada, expansión y aceptación de este tipo de *corpus* doctrinario ligado al revival carismático nacido en la mitad del siglo XX, se debe a las desinstitucionalización del campo religioso en la región. Jaimes señala que, a pesar de los esfuerzos de la Iglesia Católica para mantener una cobertura institucional en aquella zona del “Septentrión novohispano”, su presencia no se consolidó hasta mediados del siglo XX gracias a la intervención de los sectores laicos y con altos recursos económicos que permitieron la materialización del primer edificio religioso católico en la ciudad⁴⁷(Jaimes, 2007:17).

La segunda tesis que presenta para explicar la variable de cambio religioso, a partir de la expansión del neopentecostalismo en Tijuana, se relaciona con la variable fronteriza simbiótica que comparte con el condado de San Diego, California, lo que “propició [...] circulación de creencias, prácticas y estrategias del neopentecostalismo o renovación carismática evangélica” (Jaimes, 2007:18).

De igual modo, Alberto Hernández (2013), otro de los especialistas en los estudios religiosos del norte del país, destaca el rasgo “pluriconfesional” y dinámico del Estado Baja Californiano donde se encuentran diversas corrientes religiosas, muchas de ellas relacionadas con la matriz de creencias protestantes de Estados Unidos (Bloom, 1993). Por su parte Olga Odgers (2006) destaca

⁴⁷ En el caso de Tijuana, los grupos y asociaciones de laicos fueron clave en el proceso de institucionalización de la iglesia católica en Tijuana por medio del primer Templo Católico en la región (Ramiro, 2006; Sánchez, 2014).

la interacción transfronteriza como un elemento central para comprender la diversificación religiosa en Baja California. En dichas transacciones culturales, sociales y económicas, se establecen vínculos cotidianos entre los habitantes de ambas fronteras, lo que posibilita el intercambio simbólico religioso y el consumo de otras alternativas espirituales. En ese sentido, las dinámicas transfronterizas producen una actitud de tolerancia que favorece la conversión religiosa (Odgers, 2006:87).

Asimismo, esta/os autora/es destacan la variable migratoria como determinante para comprender el cambio religioso entre la/os residentes de las ciudades fronterizas (Hernández, 2013; Jaimes, 2007; Odgers, 2006). El principal argumento es que la/os emigrantes, lejos de sus lazos simbólicos y emotivos que los conectaba con las formas de espiritualidad de sus redes sociales más cercanas, entablan contacto con otros sistemas de significación religiosa de origen protestante (Odgers y Hernández, 2010: 88).

Otras tesis se relacionan con el rasgo urbano e industrializado que caracteriza a la entidad, especialmente a Tijuana. En este punto Jaimes (2007) y Hernández (2013) sostienen, con algunas ligeras diferencias en su análisis, que la inserción de la industria maquiladora en la región contribuyó en generar una cultura industrializada más “proclive al protestantismo”, donde la clase obrera de las zonas del norte del país se caracteriza por una actitud menos politizada y pendiente al cambio social, lo que les permite asumir con mayor facilidad, el corpus doctrinario evangélico de corte milenarista.⁴⁸

En suma, y expuestas estas cuestiones relativas al campo religioso en Baja California, podemos identificar la facilidad con que las propuestas doctrinarias, litúrgicas, teológicas y organizacionales del movimiento carismático evangélico de Estados Unidos lograron incursionar en el contexto fronterizo del norte del país para posteriormente expandirse a otras latitudes. También, se destacaron algunos factores que posibilitaron el cambio religioso por parte de las

⁴⁸ Con teología milenarista me refiero a una perspectiva doctrinaria que concibe el segundo regreso de Mesías como un estatuto importante dentro del *corpus* teológico de algunas tendencias protestantes fundamentalistas en Estados Unidos (Bloom: 1993:185-205).

personas que viven en la entidad, entre ellas la cercanía a un país mayormente protestante, la distancia del entorno social y familiar que conectaba con sistemas específicos de significación religiosa, además de las nociones de comunidad y salvación que proponen las agrupaciones de corte evangélico, pentecostal y protestante frente a un mundo incierto y violento, en especial para aquellas personas que son obligados a desplazarse y vivir en los intersticios de una ciudad enteramente urbana e industrializada.

1.4. El movimiento carismático evangélico en Tijuana y su relación con la clase media

Existen diversos trabajos que tratan sobre el cambio religioso en América Latina a partir de la aparición de renovados discursos evangélicos, modelos de organización novedosas y variadas formas litúrgicas que están asociadas a los efectos de la expansión del neopentecostalismo o al movimiento carismático evangélico que se originó en Estados Unidos (Hernández, 2013; Vásquez, 2007; Jaimes, 2007; Masferrer, 2000). No obstante, el uso de la categoría neopentecostal tiende a ser un asunto complicado, un tema escurridizo debido al amplio espectro de rasgos con los que se busca categorizarlo. Entre las principales características con la que se describe la categoría neopentecostal, se encuentran los elementos doctrinarios, formas de organización y finalmente, la elevada clase social que regularmente tienen la/os miembros afiliados a estas agrupaciones. Este último ocupa mi atención, pues al menos en el caso de “La Roca, Comunidad Cristiana” es el adecuado para comprender cómo es que esta organización religiosa generalmente tiene entre sus miembros personas que se identifican con el sector profesional y empresarial de la ciudad.

Cuando la/os estudiosos del fenómeno neopentecostal buscan rastrear sus orígenes, usualmente concentran su atención en el *revival* carismático estadounidense de mitad de siglo XX que fue promovido por pastores y creyentes de Iglesias denominacionales, tanto protestantes como católicos. Estos impulsores se distinguían por ser blanca(os)-heterosexuales— y pertenecientes a los sectores educados y profesionales de las capas medias y altas en Estados Unidos, muchos de

ellos pastores, líderes de opinión o creyentes de iglesias protestantes o católicas. Así, dichos agentes laicos y eclesiásticos buscaban vincularse a la experiencia del Espíritu, pero sin identificarse con la etiqueta pentecostal,⁴⁹ que para ese entonces se asociaba a formas de religiosidad de sectores subalternos y pobres (Jaimes y Montalvo, 2019:17). En ese sentido, su intención⁵⁰ era refrescar sus ya polvorientos principios doctrinarios con ciertos aspectos de una teología, que consideraban, era estimulantemente emocional, aunque sin la necesidad de separarse de sus respectivas Iglesias denominacionales de tradición protestante.

La ola del movimiento carismáticos evangélico llegó a México en los años setenta por medio del intercambio transfronterizo entre creyentes de agrupaciones denominacionales protestantes y grupos evangélicos estadounidense pertenecientes al despertar carismático. Un ejemplo es la Iglesia Vino Nuevo, del Paso Texas, que actualmente tiene una fuerte presencia en Nogales, Chihuahua, una de las organizaciones a la/os que algunos especialistas (Hernández, 2013; Jaimes, 2007) del fenómeno religioso en México señalan como neopentecostal. Otro brote carismático se generó en la capital del país por medio de actores laicos independientes que, entusiasmados ante el movimiento de renovación carismática estadounidense, buscaron una forma más abierta e

⁴⁹ Asimismo, en los estudios religiosos que abordan el tema de los reavivamientos y orígenes de la teología con marca espiritual, se tomaba como referencia los orígenes del movimiento pentecostal en Estados Unidos, al final del siglo XIX. Por mucho tiempo en América Latina el pentecostalismo fue concebido como una religión de los pobres y los subalternos, una forma de protesta social frente al desequilibrio y la desigualdad social derivada de los procesos de industrialización y las migraciones masivas generadas en zonas rurales en dirección a las ciudades, donde muchas personas encontraron refugio dentro de las experiencias espirituales de carácter comunitario llevadas a cabo por estos brotes pentecostales. A pesar de que en Estados Unidos el movimiento pentecostal se integró a un proceso de institucionalización, produciendo un gran espectro de denominaciones —Asambleas de Dios, Iglesia Evangélica Independiente, Iglesia Cuadrangular, entre otras—, mucha/os historiadores del movimiento pentecostal acúñen al evento de Azusa Street como uno de los referentes más importantes para comprender el despertar pentecostal entre poblaciones subalternas, como afroamericana/os, bracera/os mexicanos, migrantes de diversos orígenes étnicos, blanca/os de escasos recursos, pero especialmente mujeres. Este panorama diverso identificó al movimiento carismático, en su primera fase de desarrollo, como una religión anti sistémica, de expresión oral y emocional, desorganizada, y sobre todo, una espiritualidad compuesta mayormente por la participación de las mujeres (Miller, 2005). Este escenario me permite pensar cómo es que en el proceso de institucionalización de los diferentes movimientos religiosos de marca cristiana, las mujeres tienden a ser desplazadas por los hombres en el ejercicio de administración y participación de los bienes religiosos y espirituales, siendo consagradas a los puestos de servicio y atención, perpetuando su estado de subordinación frente a los hombres, lo que erradica cualquier intento por llevar en práctica acciones de liderazgo eclesiástico.

⁵⁰ De esta manera, la(o)s carismáticos serían el movimiento promovido “por pastores y laicos que, por diferencias de clase, por carencia de espacios de participación o por identificación con sus iglesias promovieron la renovación dentro de las denominaciones del *mainline* protestante” (Jaimes, 2017:18).

incluyente para practicar su fe cristiana. Fue así como comenzaron a reunirse diferentes creyentes tanto de denominaciones evangélicas como seguidora/es católicos, muchos de ella/os pertenecientes a los sectores medios y profesionistas de la capital defienda (Jaimes, 2012: 662).

En el escenario de Tijuana existen dos agrupaciones —o mega iglesias— a las que se les asocia bajo la etiqueta del neopentecostalismo. Esta son la Iglesia San Pablo y el Grupo Unidad Cristiana México A.R. La primera figura como una agrupación religiosa autónoma e independiente de cualquier forma de organización denominacional, aunque anteriormente formaba parte de una de las primeras Iglesias metodistas en la localidad.

Su historia se relaciona con un conflicto ideológico provocado por la polarización doctrinaria entre sus miembros y especialistas religiosos—pastores, ministros, ancianos. Por un lado, aquellos laicos que estaban de acuerdo, y simpatizaban, con el énfasis espiritual y emocional que caracterizaba a la/os creyentes carismáticos. Y por el otro frente la/os miembros que veían con desconfianza estas prácticas, a las que consideraban anti doctrinarias y débiles en términos teológicos (Jaimes, 2012: 45). Esta división provocó la separación entre quienes decidieron mantener su identidad denominacional de núcleo doctrinario metodista y los que abrazaron las nuevas ideas efervescentes provenientes del movimiento carismático que se infiltraba al norte del país.

En ese sentido Iglesia San Pablo se desprende de una organización religiosa denominacional metodista. La organización de su marco doctrinario está estructurada bajo la figura carismática del Doctor Abel Mellado, médico y empresario de la ciudad. La familia Mellado ha mantenido contacto con diferentes agentes pastorales formados en el famoso “Seminario Teológico Fuller”, en Pasadena California, lugar donde estudiaron lo/as más influyentes predicadores evangélicos de Estados Unidos y un nicho de formación intelectual y teológica (Jaimes; 2007:151). Por otro lado, Mellado es una figura pública y reconocida en el entorno social de la Delegación de Playas de Tijuana, ya sea a través de su rol como Pastor o Médico especialista, incluso muchos de lo/as congregantes de la Iglesia San Pablo son residentes de la colonia de Playas de Tijuana, reconocida

por ser una zona residencial orientada a los sectores de clase media y alta. La familia Mellado, además, administra todo un circuito escolar de primaria y secundarias bilingües (Jaimes, 2007:235-300).⁵¹

El otro caso corresponde al Grupo Unidad Cristiana México A.R., mega iglesia que registra más de 6000 congregantes. En comparación a Iglesia San Pablo, esta organización religiosa se originó a partir de la fusión de los elementos doctrinales de una denominación pentecostal y la renovación carismática por el Espíritu Santo. El pastor interdenominacional, Fermin García, en la década de los ochenta, comenzó a formar grupos en casa invitando a personas con afinidades religiosas divergentes —católicos, evangélicos, protestantes— a que crearan una entidad multivariada de elementos doctrinales, desde la liturgia y la teología pentecostal como los elementos de evangelización y organización de la Renovación Carismática. En el año de 1992 finalmente el Pastor Fermín lograría institucionalizarse por medio de la adquisición de un edificio propio.

Entre los miembros del Grupo Unidad Cristiana México se encuentran empresarios, profesionistas y comerciantes. Cada uno de sus servicios religiosos se desenvuelve en un ambiente de éxito, por lo que involucran una sofisticada producción audiovisual (Hernández, 2013: 102). Sus efectos llegan más allá de los perímetros del edificio religioso,⁵² retomando los medios de comunicación y las plataformas digitales; aplicaciones de celular, canales de *youtube*, las redes sociales de *instagram* y *facebook*, mismas que les permite reproducir su discurso y de paso, acercar a un mayor número de personas a la Iglesia.

Si bien estas agrupaciones, como podemos constatar, trabajan de manera autónoma y fuera de un núcleo de gobierno denominacional, eso no significa que no mantengan una fuerte presencia dentro de la arena política y social de la entidad. Ya el historiador Jean-Pierre Bastian apuntaba la complicidad entre el gobierno militarizado de los Estados del sur de América Latina y algunos

⁵¹ Entrevista al Doctor Ramiro Jaimes el día 23 de abril de 2017.

⁵² Entrevista realizada a Anna Real el día 14 de enero de 2018.

grupos religiosos de corte evangélico, fundamentalista e inclinada al ala conservadora estadounidense. Estas intervenciones religiosas ayudaron al estado militar pro-derecha a mitigar la fuerza ideológica del movimiento socialista. Bajo esa coyuntura fue que operaron diferentes organizaciones fundamentalistas, entre ellas “La Cruzada Estudiantil” compuesta por universitarios latinoamericanos que buscaban reivindicar una forma particular de evangelización empresarial desarrollada mediante diferentes métodos y estrategias de mercadotecnia que les permitía difundir un mensaje claramente anticomunista (Bastian, 1994:208-250).

En el contexto de Baja californiano es conocida la mancuerna de las agrupaciones religiosas evangélicas con figuras políticas de la entidad. Por ejemplo, en una de mis visitas a “La Roca, Comunidad Cristiana”, se llevó a cabo un evento masivo exclusivo para hombres de diferentes edades llamado “Vencedores”. Entre los conferencistas invitados se encontraba el expresidente municipal de Tijuana y actual candidato para diputado federal, Jorge Ramos, del Partido Acción Nacional (PAN). Ramos ofreció algunas pláticas de liderazgo y compartió algunas de sus experiencias “como hombre cristiano, dedicado a su familia y preocupado por el rumbo de la ciudad”. En otras ocasiones la participación de lo/as agentes religiosos evangélicos es más directa. Un caso concreto es el Partido Encuentro Social (PES), creado por Hugo Erick Flores Cervantes, Pastor neopentecostal. El PES se adscribe dentro de un discurso pro-familia, encabezando varias movilizaciones sociales a favor de proteger a las familias mexicanas de los temas que, consideran dañan y desestabilizan el orden social, como el feminismo, la perspectiva de género, la diversidad sexual, la lucha proaborto, el matrimonio entre los mismos sexos, etcétera (Maier, 2010:25-26). Al menos en Tijuana este partido político pro-familia cuenta con una fuerte presencia y reconocimiento entre alguna/os agentes sociales pertenecientes a los sectores empresariales y profesionistas. Finalmente, en las últimas elecciones (2016) para presidente municipal, PES lanzó como candidato al controvertido Militar Julián Leyzaola, ex Secretario de Seguridad Pública en Tijuana, quien además es acusado por diferentes asociaciones de derechos humanos de llevar a cabo prácticas de tortura física entre policías y narco menudistas.

Actualmente “SkyShurch”, “Iglesia Ancla” y “La Roca, Comunidad Cristiana” se destacan como los referentes de esta nueva reconfiguración organizacional manifestada por las agrupaciones identificadas como neopentecostales o neo carismáticas evangélicas (Jaimes, 2019; Shäffer, 2014). Sus formas de organización, cuerpo doctrinario y teológico, liturgia y estrategias de alcance retan nuestras propias categorías de análisis, pues desarrollan una actitud marcadamente mercantilista, plural y abierta que las organizaciones religiosas mencionadas para este apartado, mostrando una flexibilización de su doctrina y una tendencia medianamente ecuménica.⁵³

En resumen, una observación que se presenta en los ejemplos expuestos, así como en la historia del neopentecostalismo, es la identidad de clase de la mayoría de lo/as agentes laicos que provocaron 1) el movimiento de Renovación Espiritual al interior de sus cuerpos doctrinarios denominacionales y 2) finalmente, la condición de clase media de la mayoría de la/os miembros pertenecientes a estas agrupaciones neopentecostales, como los casos que presentamos en este apartado.

Quizás el movimiento carismático fuera impulsado por las aspiraciones e influencia simbólica de los agentes laicos de clase media que cuentan y ponen en práctica sus propios capitales culturales, sociales y económicos, logrando reafirmar, legitimar y expandir un determinado “estilo de vida” y visión del mundo, según su posición en la estructura social.⁵⁴ Así también, a través de este recorrido identificó cómo las agrupaciones neopentecostales, al menos en el caso tijuanaense, son el canal y el espacio privilegiado que permite a las personas identificadas como clase media de la región, afianzar y legitimar sus propios valores y aspiraciones ideológicas, y por lo tanto, emitir determinadas representaciones de feminidad, donde el cuerpo es el principal objeto de interés para mantener y perpetuar la cultura de género, como se verá en los siguientes capítulos.

A lo largo de este capítulo hemos destacado algunos elementos importantes a nivel contextual que nos permiten comprender tanto la relación de la historia de Tijuana, al menos el

⁵³ Restauración de la unidad entre los diferentes sistemas de significación religiosa ancladas en el cristianismo.

⁵⁴ Este punto, aunque no es el objetivo principal de mi investigación, valdría la pena explorarlo en posteriores análisis sobre el neopentecostalismo.

siglo XX al XXI, la migración y los factores económicos que posibilitan la conformación de sectores medios profesionistas, empresariales y comerciantes de la entidad. Y si bien no podemos generar y categorizar toda una población, este ejercicio nos permitió identificar algunas tendencias relativas a este sector social que, además, mantienen un fuerte vínculo con el origen, expansión y consolidación de las agrupaciones neopentecostales.

CAPÍTULO 2. HILVANANDO LA DISCUSIÓN: ORGANIZACIONES EVANGÉLICAS, MUJERES Y CORPORALIDAD

En las siguientes líneas se expondrá parte de la literatura que centra su análisis en los siguientes aspectos: organizaciones religiosas neopentecostales, reproducción de la cultura de género al interior de éstas y la serie de expresiones corporales que se generan a partir de las concepciones, regulaciones y normas que recaen sobre el cuerpo de la/os creyentes cristianos. Parto de las siguientes interrogantes: ¿de qué manera la/os autora/es caracterizan y definen las agrupaciones neopentecostales y como éstas representan y suministran entre la feligresía las diferencias de género? Además, ¿qué papel juega el cuerpo en la constitución de sus identidades genéricas como en la asimilación del discurso religioso?

2.1 Organizaciones neopentecostales: origen, elementos doctrinarios y membresía

Existe una amplia cobertura de estudios sobre iglesias no católicas en México, en especial sobre pentecostalismo (De la Torre, 1991; Fortuny, 2003; Garma, 2004; Rivera, 2007; Hernández, 2013; Espinoza, 2015)⁵⁵. Aunque en fechas recientes presenciamos el dinamismo del campo religioso gracias al surgimiento de nuevas y variantes formas de expresiones espirituales. En esa dirección, las iglesias identificadas como neopentecostales entrarían en dicho esquema de diversificación espiritual que caracteriza a este nuevo siglo, sobre todo en contextos latinoamericanos. Identifico dos líneas de análisis en el estudio de este fenómeno: secularización⁵⁶ y pluralismo religioso y, por

⁵⁵ Si bien es cierto que existe un número considerable de estudios sobre pentecostalismo en México, para los propósitos de la presente investigación se retomaron aquellos trabajos en los cuales se retratara el tema en escenarios urbanos, en especial entre membresía perteneciente a sectores medios.

⁵⁶ El debate de la secularización es tratado arduamente por los estudios sociológicos de occidente, encontrando su premisa en las aportaciones teóricas de Max Weber (1979) y Berger y Luckmann (1996) Entre las tesis destacadas a este fenómeno, en especial en su primera fase, encontramos el desplazamiento de lo religioso —conjuntos de creencias, especialistas espirituales (pastores, chamanes, sacerdotes), prácticas y discursos— para dar lugar al pensamiento científico-racional. En un segundo momento, las aportaciones teóricas, en especial desde la corriente europea, identificaban a la secularización como un proceso social que producía la fragmentación y pluralización del campo religioso generando un mayor número de opciones espirituales alternativas de los grandes sistemas religiosos hegemónicos. No obstante, en el debate contemporáneo lo que se destaca son las reconfiguraciones del escenario religioso, en el cual diversas instituciones y grupos compiten por las “almas” a través de variadas y

otro lado, los discursos, prácticas y usuarios religiosos, este último punto es donde cobran importancia las significaciones elaboradas por la/os creyentes en sus experiencias con el universo evangélico neopentecostal.

Una de las constantes temáticas revisadas por la/os diferentes autores que tratan el fenómeno neopentecostal, es en lo relativo a las transformaciones doctrinarias que se perciben en algunos grupos religiosos, en especial pentecostales, posibilitando la creación de otro tipo de teología caracterizada por su flexibilidad y apertura al cambio. En ese sentido, el fenómeno de la secularización operaría tanto a nivel macro como micro al interior del campo religioso actual.

Autores como Leonildo Silveira (2000) y Miguel Ángel Mancilla (2008), quienes revisan casos de grupos neopentecostales en Sur América (Brasil y Argentina), señalan el interés de estas Iglesias por articular aspectos tradicionales religiosos con lógicas de mercado (Silveira, 2000:19; Mancilla, 2007:91-92) a partir del empleo de los medios de comunicación en sus métodos proselitistas, expandiendo el mensaje religioso por medio de la radio, la televisión u otras herramientas digitales, pero sin descuidar la escena espiritual y doctrinaria que permite a la/os creyentes configurar su vida cotidiana mediante principios cristianos. Dichas prácticas me permiten notar una constante: el impacto de los medios de comunicación y las tecnologías sobre las herramientas proselitistas de este tipo de agrupaciones, generándose formas más sofisticadas de convencimiento y captación de nuevos usuarios, elementos que pude percibir en mis visitas a la “La Roca, Comunidad Cristiana”.

Otra característica de estas agrupaciones, y que Mancilla, por ejemplo, lo relaciona con el impacto de la secularización al interior de agrupaciones religiosas de raíz protestante, es la

nuevas estrategias proselitistas vinculadas con las lógicas neoliberales de la sociedad contemporánea. En ese tenor, se pueden encontrar trabajos que subrayan la actitud mercantilista de las nuevas opciones religiosas o su adecuación al discurso individualista de los tiempos actuales, generándose hibridaciones entre diferentes elementos religiosos o espirituales de diferentes sistemas de creencias. De esta manera un creyente católico puede bien ser consumidor de otras alternativas espirituales que anteriormente eran rechazadas, como el tarot, recibir los dones espirituales en una iglesia pentecostal o practicar yoga y meditación budista o tibetana (Masferrer, 2000; De la Torre, 2006). En ese sentido, existe un extenso abanico de opciones religiosas y la/él creyente contemporáneo, generalmente los que se insertan en contextos urbanos, tiene la posibilidad de elegir y adecuar diferentes doctrinas y elementos religiosos a sus objetivos de vida.

reestructuración de elementos teológicos y litúrgicos, como la prioridad que muestran estas Iglesias para generar rituales y actividades que contengan una alta carga emotiva, restándole importancia a la instrucción teológica, como anteriormente lo hacían las iglesias denominacionales⁵⁷. En ese sentido, otro cambio que trae el neopentecostalismo,⁵⁸ y que tiene relación con las medidas ejercidas por ciertos grupos laicos de afectar las estructuras eclesiásticas y reestructurar los mensajes religiosos y los preceptos hacia una versión moderna y más abierta al cambio (Hernández, 2013; Jaimes, 2007), como en la innovación de la música y el empleo de equipo tecnológico (Muñoz 2013; Vázquez, 2007); elementos que permiten acentuar y dar prioridad a la experiencia con lo sagrado, en contextos, espacios y tiempos precisos. De esta manera se incorporan accesorios y equipamiento de vanguardia, permitiendo una experiencia extrasensorial más refinada y sofisticada dentro de los ritos religiosos.

Es el caso de Amistad Cristiana en Xalapa, el antropólogo Felipe Vázquez Palacios (2000) revisa algunas tendencias religiosas a las cuales se adscribe la sociedad veracruzana. Amistad Cristiana es liderada por una generación de creyentes jóvenes interesados en la libre expresión de la religión, que se traduce en la entrega total de las experiencias espirituales dentro de los servicios cúltricos; como los saltos, la danza, el llanto y el canto. Todo este cuadro, además, viene acompañado de música atractiva para el nuevo usuario religioso, como canticos cristianos acompañados con música rock, pop u otros géneros musicales (Vázquez Palacios, 2000: 318-320).

Por su parte, Lucia Vázquez (2007) encuentra elementos similares en la Asociación civil con fines religiosos “Impacto Juvenil”, en la ciudad de San Cristóbal de las Casas, Chiapas. El principal objetivo de este grupo es generar un número de actividades recreativas y religiosas que promuevan la vida sana y en comunión con Dios, alejando a la población joven chiapaneca de actividades

⁵⁷ Iglesias que están adscritas a organizaciones institucionales concretas: Históricas Protestantes —Bautistas, Presbiteranas, Metodistas. Y Pentecostales: Asambleas de Dios, La Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús, La Iglesia Cuadrangular, La Iglesia Evangélica Independiente, por nombrar algunas—.

⁵⁸ En el contexto mexicano, por otra parte, podemos encontrar las siguientes vertientes analíticas en relación con el estudio del neopentecostalismo: la renovación de los rituales y discursos religiosos (Muñoz, 2013; Rodríguez, 2013), la membresía mayoritariamente joven entre estas iglesias (Vázquez Palacios, 2000; Vázquez, 2007; Hernández, 2013).

delictivas y promoviendo la asimilación de valores cristianos, fuera de las viejas estructuras doctrinarias que controlaban el comportamiento del creyente, incluso limitaban sus movimientos corporales (Vázquez, 2007:54).

Es en este último punto donde el trabajo de Alicia Muñoz (2013) es revelador y permite comprender cómo ciertos elementos doctrinarios y discursivos se reelaboran, desdibujando en cierta medida su fuerza estructurante. En consecuencia, el discurso religioso se flexibiliza y adecua en función del tipo de feligresía que se congrega. Ésta se caracteriza por ser mestiza/os de clase media, con estudios superiores y trabajos relativos a los sectores terciarios o institucionales, prevaleciendo un carácter pragmático en los mensajes bíblicos, elementos que se pueden trasladar a la cotidianidad de las y los miembros, como el trabajo, la familia o la escuela (Muñoz, 2013:63-77).

De esta manera, uno de los elementos mayormente documentado por los y las diferentes analistas del fenómeno neopentecostal es el interés de estas agrupaciones por captar y ser atractivas para los sectores de la clase media. Si esta aseveración es correcta, ¿no sería lógico que incluso la serie de prescripciones y valores que sustenta el discurso neopentecostal, que además, como hemos visto, presenta ajustes y reediciones para revitalizarse en los albores del siglo XXI, en una sociedad occidentalizada y meramente urbana —como Tijuana—, presente una transición entre las representaciones del cuerpo de la mujer como entidad de sospecha hacia una feminización corporal más acorde con valores anclados en el individualismos, lo efímero, el éxito personal y la belleza de las mujeres?

En el contexto fronterizo, entre los factores y dinámicas sociales que han favorecido la aparición de este tipo de Iglesias, se encuentra la cercanía al contexto norteamericano, donde se destaca la hegemonía religiosa de sociedades protestantes o Iglesias no Bíblicas —Testigos de Jehová, Iglesia de los Santos de los Últimos días (mormones), Adventistas del Séptimo día, etcétera. —De esta manera, se posibilita el intercambio simbólico religioso —además del

monetario y el social— como resultado de su condición transfronteriza.⁵⁹ Autores como Olga Odgers (2006) y Alberto Hernández (2013) señalan el papel que juegan las dinámicas transfronterizas⁶⁰ en la conformación de un particular campo religioso, como el sucedido en la frontera norte de México. Entre estas dinámicas se encuentra el intercambio simbólico en las regiones que componen la franja fronteriza, pues las ciudades estadounidenses que colindan con las ciudades del lado mexicano demuestran una mayor adhesión religiosa protestante, lo que significa que los residentes fronterizos están mayormente expuestos a interactuar con algunas de estas asociaciones religiosas evangélicas provenientes de Estados Unidos (Odgers, 2006: 11-134).

Hernández (2013) por su parte, sugiere pensar que las ciudades del norte de la república mexicana nunca manifestaron una adhesión católica completa y exitosa, en comparación con otras regiones del país donde el catolicismo juega un papel relevante en la configuración de la vida social de las personas. En cambio, en las regiones fronterizas lo que se percibe es una mayor inclinación en tomar una actitud tolerante frente a diferentes expresiones religiosas, producto de su tendencia histórica “pluriconfesional” y como motivo de recibir variados flujos migratorios, lo que facilita el cambio religioso de muchos de sus habitantes (Hernández, 2013: 39-50).

En el caso de estas agrupaciones reconocidas como neopentecostales en la ciudad de Tijuana, uno de los aspectos doctrinarios que presenta cambios son las normativas referentes a la vestimenta y la imagen de la feligresía femenina. Autores como Ramiro Jaimes (2007) y Alberto Hernández (2013) han destacado estas particularidades. Si bien ninguno de los dos profundiza en este punto, sí remarcan que existe una visión más abierta y menos “disciplinaria” en la indumentaria femenina,

⁵⁹ En este punto autores como Espinoza (2014), Hernández (2013), Jaimes (2007) y Odgers (2006) destacan algunos factores y elementos que contribuyen a pensar la región fronteriza tijuanaense como un lugar que posibilita la “pluriconfesionalidad”. Entre los factores analizados se encuentra: 1) la cercanía a un país mayoritariamente protestante; 2) el fenómeno migratorio presente en la región, factor que permite la configuración de un escenario propicio para el cambio religioso de sus habitantes, quienes entran en contacto con grupos religiosos alternos al sistema hegemónico católico; y 3) finalmente, el debilitamiento de los lazos sociales que aseguraba la pertenencia y reproducción de ciertas prácticas religiosas.

⁶⁰ Sobre este punto se estará abordando con mayor profundidad en el siguiente capítulo dedicado al contexto tijuanaense y su condición fronteriza.

permitiéndoles usar pantalones, emplear maquillaje o cortarse el cabello, aspectos que son inadmisibles aún para las agrupaciones de tradición protestante o pentecostal.

Alberto Hernández (2013), revisando la constitución del escenario religioso en Baja California, norte, destaca una serie de elementos distintivos de las iglesias neopentecostales en la ciudad de Tijuana. Entre estas caracterizaciones se encuentran: 1) líderes fuertes y carismáticos; 2) nuevos consumidores religiosos que se destacan, las mayorías de las veces, por pertenecer a sectores medios y profesionistas, y 3) se rodean de un clima de éxito mediante figuras que denotan estos valores: empresaria(o)s, líderes políticos y profesionistas. 3) Empleo de medios de comunicación para fines proselitistas; 4) uso de recursos musicales y visuales en la propagación del discurso religioso; 5) utilización de auditorios, carpas y campos al aire libre en los cuales se lleva a cabo los servicios dominicales y 6) mercantilización de bienes religiosos: llaveros, libros cristianos y de superación personal, discos, playeras, tazas, etcétera. 7) Es una doctrina que incentiva la emocionalidad a través de cimentar los dones espirituales en sus rituales; y, finalmente, la 8) flexibilización de los preceptos que controlan y vigilan el comportamiento de los y las creyentes hacia una doctrina más abierta y secular (Hernández, 2006, 101-103; Hernández, 2013: 101-103).

Los trabajos aquí presentados trazan una primera línea de análisis en relación con el universo de estudio que se pretende revisar. No obstante, y como se pudo constatar, existen pocos documentos que traten específicamente sobre la condición de las mujeres al interior de estas iglesias, incluso no se detalla por qué estas agrupaciones por lo general resultan atractivas para las mujeres pertenecientes a los sectores medios. Asimismo, la literatura señalada tampoco considera el papel del cuerpo como una dimensión significativa y relevante para visualizar, con mayor detalle, las transformaciones —o continuidades— del discurso religioso tradicional, como una pieza medular para comprender la reedición de la religiosidad en el contexto del siglo XXI y los efectos de diferentes procesos históricos, sociales y políticos, en especial en un contexto fronterizo.

2.2 Feligresía femenina en agrupaciones evangélicas

Existe una gran cantidad de literatura que versa sobre la condición de las mujeres al interior de las agrupaciones evangélicas⁶¹. Estos trabajos, por lo general, son tratados desde disciplinas como la antropología y la historia, y se concentran en las formas en las cuales las agrupaciones religiosas construyen y emiten un determinado “deber ser femenino” entre su feligresía. Este ideal debe ser imitado y reproducido en sus vidas como señal de compromiso con la divinidad y distinción entre las mujeres del “mundo” o como referente de comparación entre ellas y las adeptas católicas⁶² (De la Torre y Fortuny, 1991; Drogus, 1994; Juárez, 2003; De la Luz, 2011; Montalvo, 2016).

En ese sentido, entre los textos empíricos que abordan la condición de las mujeres al interior de agrupaciones protestantes, pentecostales y neopentecostales, encuentro las siguientes corrientes analíticas: 1) producción, reproducción y reconfiguración de la subjetividad femenina y 2) participación y liderazgo femenino al interior de estas agrupaciones. Ambas corrientes tocan, ya sea de manera superflua o central, la serie de adoctrinamientos a la que se somete el cuerpo y la sexualidad de las mujeres evangélicas ya sea por medio de los condicionamientos en relación con la indumentaria —uso exclusivo de falda, vestido, velo— o por medio de las regulaciones en torno a las prácticas sexuales y la vigilancia de la castidad entre las mujeres solteras.

⁶¹ No obstante, existe una amplia variedad de trabajos que revisan estas consideraciones, pero desde el sistema religioso católico, entre ellos encontramos los trabajos de Norma Fuller “Acerca de la polaridad marianismo-machismo” (1995); Roxana Rodríguez Bravo “El sufragio femenino desde la perspectiva sinarquista-católica (1945-1958)” (2010); Claudia Huerta “Legión de María y Renovación del Espíritu Santo. Una alternativa para continuar. Análisis y comparación de dos movimientos apostólicos de la Iglesia católica” (1995). Para fines prácticos en este esbozo se eligieron los trabajos más representativos que toquen la cuestión de las mujeres en las iglesias protestantes: su situación y condición al interior, y la reconfiguración identitaria que se genera después de la conversión religiosa.

⁶² Estas nociones tienen correspondencia con una lógica binaria que configura el campo religioso: lo profano y lo sacro, distinciones que no deben estar mezcladas, aunque pertenecen a la misma unidad discursiva (Mena, 2008:13).

2.2.1 Constitución de la normatividad femenina evangélica

En relación a la serie de significados que se le confieren a la figura de la mujer en el discurso pentecostal, a partir del estudio de caso de la colonia La Hermosa Provincia, en la ciudad de Guadalajara Jalisco, Renée de la Torre y Patricia Fortuny explican “los factores institucionales y simbólicos que afectan en la construcción de la identidad femenina al interior de la Iglesia La Luz del mundo” (De la Torre, 1991:125); entre ellos, la serie de normas existentes en torno a la acción y percepción de la feligresía femenina. Las autoras explican cómo el cuerpo y la sexualidad de éstas es constantemente vigilada y regulada a partir de una serie de prescripciones y reglamentaciones. Por ejemplo, las mujeres deben emplear tanto dentro de los confines del espacio sagrado como fuera de ella, vestidos y faldas largas hasta los tobillos, mantener el cabello largo y cubrirlo por medio de un velo, mostrando recato en su apariencia como signo distintivo que revela su inserción a dicha religión (De la Torre y Fortuny, 1991:137).

De esta manera “el vestido santifica el cuerpo para conservarlo como Templo de Dios”, sino se llegará a cumplir con dichos requerimientos la mujer podría convertirse en “piedra de tropiezo para el hombre”, provocándolo o tentándolo. Todas estas regulaciones tienen origen en la Biblia, que además son reproducidas en los discursos de los dirigentes masculinos. La mujer, en conclusión, “debe cubrirse el cuerpo porque ella es en esencia carne-origen del pecado-que provoca al sexo opuesto” (De la Torre y Fortuny, 1991:138).⁶³

En ese mismo orden de ideas la antropóloga Elizabeth Juárez Cerdi (2006) revela que una de las infracciones mayormente cometidas a la idea normativa sobre “ser mujer” entre pentecostales y protestantes, se relaciona con el aspecto físico, pues aunque constantemente se reitera de que sean recatadas en su atuendo y se vistan “decentemente” evitando las prendas ajustadas o cortas, lo cierto es que las mujeres no obedecen al pie de la letra dicha normatividad, transgrediendo el orden

⁶³ Otro elemento distintivo en ese esquema regulatorio es la exigencia del uso del velo entre las mujeres de La Luz del Mundo. Su empleo corresponde con la idea de pregonar sumisión y humildad frente al universo masculino (De la Torre y Fortuny, 1991:138).

existente en torno a la presentación del cuerpo femenino cristiano” (Juárez, 2006:181).⁶⁴ Obedeciendo en diferente grado dichas normativas, dependiendo de su edad y condición al interior de la agrupación religiosa.

Entre tanto, en el tema de las regulaciones a las prácticas sexuales de las mujeres adeptas, muchos de los trabajos que hemos destacado hasta el momento anotan que una de las mayores exigencias y normas descansa en la sexualidad de las mujeres solteras, en especial en el mantenimiento de la castidad, siendo una de las principales concepciones que conforman la feminidad cristiana, tema que además es constantemente tocado por los dirigentes cuando se dirigen a la feligresía más joven (Juárez, 2006; Espinoza, 2014; Montalvo, 2016)⁶⁵.

Uno de los mensajes constantemente reiterados por las y los líderes religiosos, y que es resaltado en algunas de estas investigaciones (Garma, 2004; Espinoza, 2015; Montalvo, 2016), se refiere a las regulaciones y prohibiciones de la sexualidad, como el consumo de la pornografía, masturbación, noviazgo y la actividad sexual antes del matrimonio. Todas estas prácticas son tachadas de desviaciones y están completamente prohibidas para la mayoría de estas agrupaciones. Además, en el tema del noviazgo y el matrimonio, tanto Juárez (2006), Espinoza (2014) y Montalvo (2016) revelan que lo primordial es que se formalicen parejas en las mismas fronteras del grupo religioso; pues, aunque no existan restricciones o normas severas en relación a parejas mixtas, lo ideal es que ambos pertenezcan a la Iglesia o sean creyentes del mismo sistema religioso, pues se alude que estar en “yugo desigual” acarea problemas, en especial para las mujeres, pues si su esposo no es cristiano éste podría prohibirle las visitas a la Iglesia. De esta manera la mujer debe obedecer y estar sujeta a su conyugue, aun si no comparten las mismas creencias espirituales.

⁶⁴ Otro rasgo distintivo entre la literatura que versa sobre mujeres y protestantismo, pentecostalismo o iglesias no católicas —Testigos de Jehová, Mormonismo, Adventistas del Séptimo Día—, se relaciona con el paradigma existente en los estudios religiosos, desde la década de los años noventa, que visualiza y trata al creyente como un ser activo en la configuración de su experiencia a partir de su inserción en un sistema de símbolos que incorporan un nuevo sentido a su visión del mundo social, no sólo como un agente receptor pasivo de la ideología religiosa que controlar sus percepciones, comportamientos y actitudes. En esa dirección, sobresalen los trabajos que retratan las formas en las cuales las creyentes femeninas retoman el discurso religioso, lo traducen, evalúan y resignifican, según sus marcos internos de interpretación de la vida social y sus propios intereses (Juárez, 2006; De la luz, 2011; Espinoza, 2014; Lau y Rodríguez, 2010; Somosa, 2015; Montalvo, 2016).

⁶⁵ Dichos requerimientos los pude observar, por ejemplo, al realizar mi tesis de licenciatura, estudiando los grupos de socialización religiosa de la “Escuela Dominical” en una agrupación pentecostal en la ciudad de Tijuana.

Otro elemento doctrinario respecto al cuerpo de las mujeres más jóvenes, son los códigos normativos que regulan y controlan las formas en cómo deben moverse, sentarse e incluso caminar, además de los códigos referidos a la indumentaria que las adeptas deben llevar —faldas y vestidos—, incentivando, de esta manera, las cualidades vinculadas a la feminidad (Montalvo, 2016:73).

No obstante, y como bien lo refleja el trabajo de Colli (2014), al estudiar la configuración del estilo de vida mormón entre las mujeres, el hecho de obedecer, retomar y objetivar en la práctica dichas normas, le permite movilidad social al interior del campo religioso. Es decir, encarnar la feminidad valorada por el grupo religioso, demostrando obediencia y sumisión en sus vidas diarias puede traducirse en ventajas de reconocimiento frente al resto de la membresía. De esta manera, asumir su rol como mujeres cristianas genera en ellas una percepción de distinción frente a la/os demás congregantes, lo que les permite ocupar puestos de mayor jerarquía y poder: diaconisa, misionera, pastoras, secretaria o superintendente, etcétera.

Los trabajos señalados en las anteriores líneas tocan, ya sea de manera superflua o central, la serie de adoctrinamientos a la que es sometida el cuerpo y la sexualidad de la mujer evangélica ya sea por medio de los condicionamientos en relación con la indumentaria o por medio de las regulaciones en torno a las prácticas sexuales y la vigilancia de la castidad entre las mujeres solteras. Las mujeres cristianas, en ese sentido, experimentan tensiones y contradicciones con relación a sus cuerpos, entre seguir e imitar “el deber ser” o llevar a cabo una existencia más adecuada en su día a día, sus motivaciones y objetivos personales. De esta manera, las mujeres presentan procesos continuos de negociación y transgresión de los requerimientos normativos que regulan la feminidad que se espera que imiten.

No obstante, lo que se les olvida recuperar a muchos de los trabajos aquí resaltados es que dichos mecanismos que configuran la identidad religiosa de las mujeres también presentan algunos ajustes que derivan de las reconfiguraciones de las sociedades globales, en donde la tecnología y las lógicas de mercado marcan las directrices en las cuales varían y se reconstruyen los nuevos

sistemas simbólicos religiosos. En ese sentido, si tenemos que ver los efectos del neoliberalismo en la religión convendría verlos en las mismas fronteras simbólicas de las congregaciones, a través de las prácticas corporales, las concepciones sobre el cuerpo —en especial de las mujeres— y en el tipo de femineidad que se pretende que éstas encarnen, pues incluso en ese mismo proceso existen variaciones del sistema sexo/género que podrían estar conformadas por otros imperativos culturales que tienen pertinencia en el siglo XXI.

2.2.2 Participación y liderazgo femenino⁶⁶

En los trabajos que retratan el tipo de participación y liderazgo que llevan a cabo las mujeres en ámbitos pentecostales y evangélicos, una temática recurrente es la cuestión del poder presente en las estructuras jerárquicas e institucionales de diferentes Iglesias, quienes legitiman un contenido religioso con carga patriarcal y androcéntrica. Dichos dogmas constriñen la movilidad y la acción de las mujeres, tanto en el espacio sacro como fuera de ella. En mucha de la literatura en torno a este tema, se observa la constante de que los espacios de poder eclesiástico son dominados por los hombres mientras que los cargos relacionados con el cuidado o el servicio suele ser ocupado por las mujeres. No obstante, estos trabajos (Montemayor, 2004; Tarducci, 2005; Colli, 2014; Somosa, 2015) también rescatan la capacidad de agencia de las mujeres adscritas a estas congregaciones, diseñando estrategias y esquivando el discurso normativo que recae sobre ellas. De modo que se resaltan las contradicciones existentes entre cumplir la norma de feminidad cristiana o diseñar formas de lidiar con su vida, aun si esto signifique transgredir o desobedecer el orden religioso y, por lo tanto, lo que se espera de ellas.

Autoras como Rebeca Montemayor (2008) destacan ciertos sucesos históricos como despunte de la participación de la mujer en las sociedades protestantes y su papel como precursoras en la consolidación y expansión de dichos grupos, como el surgimiento del movimiento pentecostal

⁶⁶ En esta temática se destacan los trabajos de Mónica Tarducci (2001) y Sandra Villalobos (2017).

y su crecimiento en el resto del continente americano, labor en la cual diversas mujeres sobresalieron en el rol de misioneras y predicadoras (Montemayor, 2008:181).

Garma (2004), por su parte, sugiere centrar el análisis en las expectativas que se tienen de las mujeres cristianas para comprender la participación de éstas, demostrando cómo ciertos cargos tienen una mayor presencia femenina, entre ellos la labor misionera, el cuidado de los infantes, la docencia y la realización de los alimentos. Garma observa cómo estos valores norman el comportamiento y las actitudes de las mujeres “delimitándolas a los confines domésticos” (Garma, 2004:180-185)⁶⁷.

Entre tanto, Karla Somosa (2015) centra su análisis en el liderazgo femenino a partir de la ordenación pastoral de una mujer protestante en el contexto chiapaneco. Somosa revela la serie de acciones llevadas a cabo por la pastora para salirse con la suya en enfrentamientos con otros miembros de la iglesia, revelando que el desplazamiento de su agencia es generado desde un particular conocimiento que tiene relación con su posición y situación en una arena particularmente religiosa, en la que las mujeres presentan desventajas.

En el caso de las agrupaciones neopentecostales, algunos de los autores (Silveira, 2000; Mancilla, 2008) que señalamos al comienzo de este capítulo, subrayan las reconfiguraciones persistentes en las concepciones que se tienen sobre la mujer, en especial los avances que demuestran estas agrupaciones en torno al tema del liderazgo y la participación femenina en cargos eclesiásticos. En ese sentido, autores como Miguel Ángel Mancilla (2008), en el contexto chileno, destacan las posibilidades que tienen las mujeres por administrar la palabra religiosa en el púlpito, aunque esta apertura presenta limitantes, pues la norma es que éstas preferentemente se dediquen a cumplir sus roles como madres y esposas.

Otra constante en estas agrupaciones son las nociones tradicionales que designa a las mujeres a obedecer y asumir una actitud sumisa frente a sus maridos y las figuras masculinas. No obstante,

⁶⁷ Lo curioso de estas exploraciones que ponen de relieve el liderazgo y el involucramiento de las mujeres en las estructuras de poder eclesiásticas al interior de las agrupaciones protestantes o pentecostales, es que revelan, aunque sea de manera no directa, los albores del cuerpo femenino.

pese a que son designadas a posiciones secundarias y deben asumirse como “ayudas idóneas” de sus conyugues, encuentran ganancias claras en sus vidas cotidianas. Esto se revela a partir de su pertenencia y membresía a una específica red de apoyo social representada por la feligresía. Otra ganancia que destacan es la disminución de actitudes machistas por parte de sus parejas masculinas, como la violencia física y verbal, acciones que son reprobadas por estas agrupaciones que defienden los valores y códigos morales de acuerdo con una organización de parentesco patriarcal (Brusco, 1995: 67-89).

Por otro lado, el trabajo de María Machado y Cecilia Mariz (2008) nos introduce en el conjunto de aportaciones materiales y simbólicas que obtienen las mujeres a partir de su conversión a la Iglesia Universal del Reino de Dios en Brasil. Esta agrupación, en primer lugar, se caracteriza por fomentar entre su feligresía una “cultura de la prosperidad” en el que se valora el éxito financiero como una expresión fidedigna de la bendición del “creador” hacia la/os creyentes. De esta manera las congregantas asumen una posición activa en sus actividades cotidianas, dignificándola y animándola a desarrollar actividades extra-domésticas cuyo fin es obtener recursos monetarios, lo que permite disminuir la dependencia con sus cónyuges, al menos en el plano económico. Por consiguiente, las mujeres se transforman en agentes económicamente activas mediante trabajos de tiempo parcial que les permite auto percibirse como sujetas autónomas e independientes (Machado y Mariz, 2008:222).

Una nota en común que podemos identificar en los trabajos señalados es que concentran sus esfuerzos analíticos en la consolidación de las identidades genéricas y construcción de una feminidad cristiana. No obstante, no se destaca cómo el cuerpo modelado por el sistema religioso es determinante en la consolidación de dicha feminidad. Otro elemento que se deja de lado es el impacto de la secularización en el entendimiento sobre “ser mujer” al interior de la doctrina y teología cristiana, pues, aunque estos grupos religiosos continúan reproduciendo y reforzando los ideales de la “mujer virtuosa” confinada al hogar, lo cierto es que existen ciertas aperturas doctrinarias. De esta manera, las iglesias neopentecostales están a favor de la mujer trabajadora,

líder y profesionalista, pero a la par se busca que imite los imperativos de belleza actual, además de que perfeccione sus métodos de crianza en la esfera de la maternidad, promoviendo nuevas normativas de feminidad, no a partir de preceptos doctrinarios, sino como un “estilo de vida” articulado por valores cristianos. En resumen, la normatividad sobre “ser mujer” en el discurso religioso presenta algunos reajustes, reconfigurándose constantemente bajo los efectos de la secularización al interior de las estructuras teológicas de las iglesias.

Otro elemento faltante en este esquema explicativo anunciado por algunos de los trabajos aquí mencionados es el tema de la maternidad como una práctica corporal vinculada a la constitución de la subjetividad femenina, pues, aunque muchos de los estudios mencionan que “ser madre” es una pieza medular en la construcción sobre “ser mujer” dentro las iglesias, lo cierto es que no se aborda desde su constitución corporal y *performativa*. No se sabe cuáles son los significados atribuidos al embarazo o incluso a temas relacionados con los procesos fisiológicos —menstruación y menopausia— de las mujeres dentro del marco religioso neopentecostal, donde se fusionan elementos ligados a la modernidad con la tradición de los valores cristianos.

2.3 Cuerpo y religión

En el campo de los estudios sobre la corporalidad en el universo religioso protestante- evangélico, identifiqué los siguientes ejes temáticos: prácticas carismáticas/ritualidad/alabanzas y ascetismo/disciplina. Cabe destacar que cada uno de estos rubros se distingue una representación específica sobre el cuerpo, según las escrituras bíblicas. Estas son: el cuerpo como Templo del Espíritu Santo, el cuerpo como “tugurio” o campo de batalla y el cuerpo como señal de santidad.

2.3.1 El cuerpo en los rituales pentecostales: prácticas carismáticas —*glosolalia*, profecía y sanación—

En el primer núcleo se encuentran los trabajos que enfatizan el papel del cuerpo en las prácticas religiosas que se llevan a cabo en contextos de ritualidad. En esa línea, las iglesias pentecostales y católicas carismáticas, cuya centralidad doctrinal y litúrgica se ubica en los dones espirituales o “carismas” son las agrupaciones revisadas, puesto que su innovación teológica es la dimensión espiritual a partir de la asimilación de ciertos “dones” o “carismas”; según lo constatado en el capítulo 19, versículo 6 del libro de Hechos, en la Biblia⁶⁸. En ese sentido, estas agrupaciones pentecostales y carismáticas se desarrollan tres tipos de dones espirituales: *glosolalia*, sanación y profecía. Estos elementos se pueden encontrar en diferentes episodios de la vida religiosa, a través de los rituales y servicios, en donde a partir de la entrega emocional colectiva que deriva del contacto de los y las creyentes con la divinidad, y que se activa en espacios y tiempos concretos — oraciones y ayunos colectivos— es que los fieles dan paso a una serie de expresiones corporales: llanto, saltos, danzas, gesticulaciones, etc. (Garma, 2004:101-121)

Eloisa Mussat (2009), en su estudio sobre representaciones y técnicas del cuerpo entre una familia wayuu pentecostal, en la Alta Guajira, estudia los gestos, las técnicas y expresiones corporales en contextos rituales, en especial en ritos de sanación. Así, el cuerpo es el depositario de varios elementos de su nueva fe: la doctrina, sus creencias y expectativas con la comunidad de fieles (Mussat, 2009: 265). En este cuadro, cada una de las partes del cuerpo cobran significado; elementos que me permiten comprender la importancia de la ritualidad en contextos evangélicos —en especial los de raíz pentecostal— y las simbolizaciones proyectadas al cuerpo a la luz de las escrituras bíblicas y las connotaciones pentecostales.

Por su parte, Olga Olivas Hernández (2014), en su trabajo de tesis doctoral explora las apropiaciones que se realizan en torno a la danza azteca en tres grupos establecidas en la frontera

⁶⁸ Se relata la inmersión del espíritu santo a Pedro y los demás discípulos, hablando en lenguas y profetizando “palabra viva”, aquel acontecimiento se le conoce como el día del Pentecostés.

norte, en especial entre Tijuana-San Diego. Para Olivas el cuerpo es la materia donde se inscribe la noción de lo sagrado/ancestral, a partir de la práctica dancística que acontece en tiempos y espacios rituales precisos. Siguiendo a Csordas, sostiene cómo estos procesos de corporalidad se elaboran y constituyen de manera colectiva, creándose experiencias sensoriales que incorporará el danzante a su biografía (Olivas, 2014: 334-357). Las consideraciones destacadas por Olivas y Mussat, nos permite reflexionar que la normatividad no sólo recae en la presentación física, sino que también regula la movilidad y las expresiones corporales de la/os creyentes, a partir de los encuentros con lo sagrado, en espacios y tiempos concretos que dan pauta a la teatralidad de lo religioso.

Asimismo, podemos encontrar los estudios que exploran el papel de la oferta terapéutica religiosa en la recuperación de farmacodependientes⁶⁹. En esa línea, los trabajos de Olga Odgers y Gloria Galaviz (2014) sobre los centros de rehabilitación cristiana como formas alternas de interpretación y atención de los padecimientos de salud entre personas con problemas de adicción a las drogas en la ciudad de Tijuana, Baja California, entran en ese esquema explicativo, donde impera la concepción del cuerpo como lugar de turgorio o lucha contra las fuerzas del mal⁷⁰. En ese sentido, el cuerpo es visto como el espacio privilegiado donde se libra una batalla contra las tentaciones del “enemigo”. En este caso el consumo de sustancias nocivas que afectan la capacidad crítica y racional del sujeto.

De esta manera existe para muchas de estas agrupaciones una valoración y cuidado del cuerpo, pero con el fin de enriquecer la dimensión espiritual y no la carnal. Estos hallazgos, por otro lado, me permite entender algunas de las prácticas corporales al interior de la agrupación que los produce como sujetos adheridos a una comunidad de creyentes, aunque una omisión constante

⁶⁹ Otros estudios similares es la tesis de maestría “Renacer por la palabra: identidad narrativa y experiencia espiritual de exadictos en centros de rehabilitación evangélicos en Tijuana, Baja California” (2014) de Ebermhi Federico García Hernández y la investigación antropológica de Ellen Elizabeth Kozelka (2015), de la Universidad de San Diego, California, sobre la experiencia de internos en estos centros de salud cristianos.

⁷⁰ En ese mismo tenor se destacan los trabajos de María de Lourdes Jacobo y Carlos Olivier (2015), quienes revisan la articulación entre cuerpo y salud, tanto en el imaginario médico-metodista como a partir de una comunidad pentecostal Ñha Ñhu del Estado de Hidalgo.

en estos trabajos sea que, incluso las expresiones corporales vinculadas a la ritualidad toman procesos diferenciados, tanto por hombres como mujeres. Faltaría agregar, entonces, si las adeptas muestran una mayor entrega a estas expresiones corporales derivadas de los actos religiosos y de qué manera se diferencia su entrega espiritual y corporal de la de los hombres.

2.3.2 Prácticas ascéticas y disciplina

En ese rubro, los trabajos de Ignacio Mena (2008), en relación con las prácticas carismáticas entre la población gitana pentecostal de la zona de Sevilla nos brinda interesantes elementos en torno al papel del cuerpo como depositario de los dones espirituales, pero también como principal signo de identidad religiosa. La gestión corporal pentecostal abarca desde las prácticas religiosas que conllevan la oración, gozo, *glosolalia*, profecías, ayunos, imposición de manos, danzar en trances, liberación de espíritus, éxtasis, quebrantamiento, sanación, milagros, pero también cubre las prácticas disciplinarias, como la regulación sexual de los creyentes, todos regidos bajo una lógica ascética y moral (Mena, 2008:15).

Por su parte Miguel Ángel Mancilla (2015), en el contexto pentecostal chileno del período de 1920 a 1940, retrata las maneras de ver el cuerpo a través de la literatura pentecostal que circulaba en esos años. Las imágenes y mensajes religiosos revisados subrayan la representación del cuerpo como Templo del Espíritu Santo. De este modo se orientaba a la membresía pentecostal a cuidar el “alma”, alimentarlo con la oración y el ayuno, restándole prioridad al cuerpo, pues se apela a que éste es sensible y puede sucumbir a los “deseos de la carnalidad” —lujuria, excesos, vanidad— (Mancilla, 2015:81-106). De esta manera, las prácticas ascéticas reproducidas en la literatura pentecostal obedecen a un ideal acerca del “cuidado de sí” que gestione y perfeccione las cualidades espirituales en contraposición a las carnales, produciéndose un afeamiento y descuido físico/corporal valorado por el grupo religioso.

En esa misma línea, Carolina Rivera Farfán (2007), revisando la dicotomía interna entre comunidades institucionales y morales de dos iglesias pentecostales en la ciudad de Chiapas, descubre la serie de actos de compromiso corporalizados por él y la creyente pentecostal después de la conversión, asumiendo una identidad religiosa que se refleja en una serie de marcas corporales —adecuaciones a su lenguaje y movimientos físicos— que subraya su pertenencia a una comunidad de creyentes, ajustando su existencia corporal a los parámetros del grupo religioso (Rivera, 2007: 127-130).

Como podemos constatar a través de los trabajos señalados, la representación que prevalece sobre el cuerpo es la visión de entenderlo como instancia donde mora el Espíritu Santo, por lo que figura como un reflejo fiel de la inserción de la santidad, del cambio de vida en el creyente que modera sus percepciones, comportamientos y actitudes hacia la “sacralidad” y la rectitud, muy vinculado con la “ética protestante” (Weber, 1979). En esa dirección, el trabajo de Ester Espinoza (2015), quien destaca las formas del cuidado del cuerpo en cinco mujeres de diferentes generaciones pentecostales, pertenecientes a la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús (IAFCJ) en la ciudad de Tijuana, Baja California, analiza el conjunto de prácticas y hábitos que éstas mantienen en relación a los siguientes temas: “la actividad física, el régimen alimenticio, los hábitos del sueño, el cuidado médico y la sexualidad, así como el consumo de productos especializados” (Espinoza, 2015:235).

Entre sus conclusiones, Espinoza revela cómo las mujeres más jóvenes del grupo se caracterizan por expresar un mayor control de su sexualidad, al menos en lo respectivo al tema de la reproducción, pues cuentan con más información sobre los métodos anticonceptivos⁷¹ que sus madres o abuelas. Además, estas mismas mujeres jóvenes señalan una mayor preocupación por su apariencia corporal que otros grupos de edad revisados. Este último punto, anota, concuerda con la

⁷¹ En ese mismo tenor es relevante las aportaciones realizadas por las autoras mencionadas en el segundo tema señalado en este documento “mujeres e iglesias evangélicas” ya que señalan que, para muchas de estas congregaciones, en especial entre pentecostales, existe una serie de reglamentaciones en torno a las prácticas sexuales al interior del matrimonio. De esta manera sólo son permitidas las relaciones sexuales vaginales, fuera de ella es visto como prácticas anómalas que transgreden el orden divino (Espinoza, 2014; Montalvo, 2016).

noción de las mujeres pentecostales de adecuar su presencia física a la ética ascética y espiritual que promueve la iglesia, además de la exigencia y control de sus cuerpos por parte de los cónyuges creyentes. Otro dato interesante obtenido por Espinoza es cómo las significaciones otorgadas a estos hábitos corporales reflejan la identidad de género promovida por la institución, reforzando su feminización según la normativa religiosa.

Los trabajos señalados nos acercan a conocer el papel de la corporalidad en el marco del campo religioso protestante y pentecostal. Sin embargo, aunque pudimos encontrar excelente literatura que detalla a profundidad las funciones y significados otorgados al cuerpo del creyente, prevalece cierto obscurantismo analítico referente a la asociación de las prácticas corporales y la constitución de las identidades genéricas; además de no tomar en cuenta, como señalamos en el tema dos, la cuestión de las iglesias neopentecostales, pues no se sabe qué rupturas o continuidades prevalecen en torno a esta dimensión corporal dentro de este nuevo tipo de religiosidad. Otro elemento omitido por las investigaciones son los procesos en el cual la identidad de sexo es somatizada constantemente, gracias al adoctrinamiento religioso que le imprime un carácter social al cuerpo, constituyéndose, según sea el caso, como hombre o mujer cristiana/o.

CAPÍTULO 3. REPRESENTACIONES HEGEMÓNICAS DE FEMINIDAD EN EL DISCURSO RELIGIOSO NEOPENTECOSTAL

La finalidad de este capítulo es identificar y analizar las asignaciones simbólicas otorgadas a la idea de feminidad por la agrupación estudiada, tomando en cuenta las normas, reglas, preceptos y principios referentes a cómo debe ser, verse, moverse y presentarse una mujer cristiana; sus atributos, cualidades, características y valores. Es decir, los discursos, mecanismos y prácticas con los que cuenta la tecnología del sexo para producir sujetos de género.

Para lograr tales objetivos tomo como punto central de análisis el conjunto representaciones de feminidad comprendidas en las enseñanzas, talleres, conversaciones, imágenes, prácticas y preceptos con las que se trata de producir subjetividades ligadas al género, y que además se identifican como cristianas. Entendiendo que este proceso forma parte de un destilado de discursos provenientes de diferentes tecnologías que mantienen y dan vida a la cultura de género, lo que refuerza y profundiza las relaciones asimétricas y jerárquicas entre mujeres y hombres, y donde el orden masculino se instala como la norma hegemónica y la figura de las mujeres es devaluada.

En este proceso los discursos son fundamentales para comprender la producción de la/os sujetos y su materialidad corporal. Por discursos me referiré al conjunto de enunciados que provienen de un mismo sistema de formación, cuyo propósito es ligar al sujeto con “la verdad” mediante normas, principios, reglas disciplinarias que constituyen y definen a la/os sujetos sociales (Foucault, 1990; Muñiz, 2014: 27). En ese sentido, los discursos expresados por la agrupación neopentecostal que aquí se estudia forman parte del entramado de tecnologías que modelan y producen el género. El poder como constitutivo y productor de subjetividades, mismas que operan mediante doctrinas, preceptos y leyes que buscan normalizar y disciplinar los cuerpos.

Para dar cuenta de dichos procesos destacaré algunos de los discursos de carácter religioso emitidos a las mujeres congregantes de “La Roca, Comunidad Cristiana”, tomando en cuenta la edad, la actividad, el formato y el lugar donde fue expresado dicho discurso. De esta manera en cada apartado podremos dar cuenta de cómo es que las mujeres retoman tales preceptos en su

experiencia diaria y cómo es que son interpeladas por dichas representaciones de feminidad, tratando de ajustarse a la norma de género que les permite ser reconocidas e inteligibles en sus vidas cotidianas. Estas concepciones definen claramente formas de presentarse, comportarse, actuar y verse. En otras palabras, la manera en cómo las mujeres entrevistadas en este trabajo asumen la totalidad de los efectos de dicho discurso religioso, lo encarnan. Finalmente, con la intención de contextualizar el lugar donde generalmente se definen y producen dichas representaciones hegemónicas de feminidad, comenzaré este capítulo con un escaneo etnográfico al espacio de “La Roca, Comunidad Cristiana”; sus formas organizacionales, historia, actividades y liturgia.

3.1 El caso de “La Roca, Comunidad Cristiana”

Somos una comunidad de cientos de familias e individuos que hemos descubierto que el amor de Dios puede restaurarnos a nosotros, a nuestras familias y a nuestra sociedad

Semana a semana tenemos reuniones, cursos y actividades donde juntos aprendemos de la palabra de Dios los fundamentos que nuestro creador estableció para vivir conectados a Él de una manera genuina y sin religiosidad.⁷²



Fotografía 1. Página de internet de “La Roca, Comunidad Cristiana”.

⁷² Texto extraído de su página oficial [<http://www.larocacc.com/>], consultado el día 06 de julio de 2017.

Acercamiento al universo de estudio

En el mes de diciembre de 2016 comencé a frecuentar diferentes agrupaciones religiosas que reunían las características —doctrinarias, litúrgicas y organizacionales—relativas al “neopentecostalismo”. Entre las congregaciones visitadas se encuentra “Grupo Unidad Cristiana”, “Iglesia Ancla”, “Skyline Church”, “Iglesia Evangélica San Pablo”, “Iglesia Torre Fuerte” y “La Roca, Comunidad Cristiana”, todas ellas ubicadas en la ciudad de Tijuana. Aunque muchas de éstas reunían los elementos específicos para ser consideradas iglesias neopentecostales, y sus dirigentes mostraban una actitud accesible respecto a mi proyecto de investigación, no todas contaban con un sólido grupo femenino, por ello fue por lo que decidí elegir a “La Roca, Comunidad Cristiana” en Tijuana, que tiene un numeroso y consolidado grupo de mujeres creyentes llamadas “Mujeres de Alcance”. En este espacio se llevan a cabo diferentes encuentros, pláticas y congresos que abordan temas “femeninos” y donde asiste mujeres de diferente edad, estado civil y clase social. Por otro lado, otro factor que determinó que haya elegido a “La Roca, Comunidad Cristiana”, es ser reconocida como una de las agrupaciones cristianas más grandes de la ciudad, contando con aproximadamente 5000 feligreses y ofreciendo cinco servicios dominicales, además de diferentes actividades entre semana para los diferentes grupos y ministerios manejados por la Iglesia.

Ubicación, membresía, ministerios y actividades religiosas

“La Roca, Comunidad Cristiana” se localiza en el corazón del distrito financiero de la ciudad de Tijuana. En esta zona se encuentran hoteles, plazas comerciales, museos, centros de espectáculos, restaurantes, hospitales, edificios financieros, áreas deportivas y comercios extranjeros y nacionales. Muy cerca de ahí se encuentra la línea fronteriza que separa a México de Los Estados Unidos, la “Garita de San Ysidro, California/Zona Río, Tijuana”.

Asimismo, “La Roca, Comunidad Cristiana” cuenta con su propio auditorio para llevar a cabo sus servicios, aunque generalmente los días domingo alquila un salón de eventos que se encuentra a unos metros del edificio principal, misma que funciona como *lobby* y permite la convivencia, el intercambio y la interacción de las personas que se congregan y frecuentan la agrupación. Así también tienen a su disposición todo el piso de un edificio ubicado muy cerca del auditorio de “La Roca” el cual es utilizado como espacio de cuidado para la/os infantes menores de 10 años que acompañan a sus padres. Las áreas administrativas se localizan en el edificio principal de la Iglesia.

“CC La Roca” (por sus iniciales) está registrada legalmente como una asociación civil cuyo objetivo es conectar a las familias tijuanenses con Dios, restaurándolas y reforzando sus lazos mediante valores cristianos. La creación y organización de sus ministerios giran principalmente en torno a este propósito, por lo que los ámbitos de instrucción cristiana están organizados según los roles provistos desde la unidad familia tradicional, heterosexual y monoparental, así como por criterios sociales presentes dentro de la membresía general. Los ministerios se muestran en la siguiente imagen:



Fotografía 1. Folleto dominical de los centros de recreación e instrucción cristiana.

Estos ministerios están organizados mediante un programa doctrinal con base a diferentes instancias de socialización cristiana, diseñado bajo criterios como la edad, el estado civil y el ciclo de vida del creyente, interesándose si la persona es casada, soltera, adolescente, joven profesionista, estudiante o busca desarrollar su carácter y capacidad de “convencimiento y determinación para conquistar sus metas”,⁷³ pues “La Roca, Comunidad Cristiana” también ofrece pláticas motivacionales, *coaching* y talleres de superación personal llevadas a cabo por famosos predicadores y conferencistas cristianos, entre ellos Marcos Witt, Robert Edmiston,⁷⁴ Juan Mejías (Barcelona, España), Raquel de Miranda, y el mismo dirigente de la congregación. Cabe destacar

⁷³ Estos elementos se pueden encontrar en la propaganda de “La Roca, Comunidad Cristiana” así como en sus medios sociales —*Facebook, Instagram, YouTube y Twitter*—. Asimismo, cuentan con una plataforma digital que se puede descargar en formato de aplicación para celular; de esta manera la/os usuarios pueden escuchar o ver por medio de sus dispositivos celulares las predicaciones, alabanzas y pláticas llevadas a cabo en “La Roca”.

⁷⁴ “Lord Robert Edmiston es un reconocido orador y emprendedor británico. En su página de internet “CVGLOBAL” se lee: “Nacido en 1946, [...] comenzó su carrera como empleado del banco. Es dueño de empresas en el sector automotriz, de bienes raíces y finanzas. Es fundador y director no operativo de la empresa I.M. *Group Limited*, empresa que existe desde hace 40 años. Tiene un fuerte interés en la política, los negocios, fe y temas sociales. Sus enseñanzas están basadas en principios cristianos motivando al respecto y a la compasión. Fue incluido como parte del parlamento inglés en 2011 siendo otorgado el título de Lord. Desde hace unos años se ha retirado con el objetivo de enfocarse y dedicar más tiempo a actividades caritativas [https://www.cvglobal.co/about/, visto el día 10 de noviembre, 2017].”

que cada una de estas pláticas generalmente tienen precio de admisión, rondando entre los 500 pesos a los 1000, 1, 500 pesos.



Fotografía 3. Conferencistas y Predicadores de "La Roca, Comunidad Cristiana".

Muchas de las personas que visitan el lugar cuentan con automóvil propio, tienen negocios o son profesionistas.⁷⁵ Sobre este tema, cuando le pregunté a uno de los líderes del ministerio “Uno Universitarios” si la congregación buscaba ser atractiva para los sectores acomodados de la ciudad, me comentó:

Fíjate que me gustaría decir que no pero sí. [...] obviamente tenemos gente con una economía muy rica y gente común, con 1000 pesos semanales, hay de todo en la iglesia, pero el promedio es clase media, media alta⁷⁶. [...] desde mi punto de vista el pastor decidió abarcar el área socio económicamente activa de la región. Les pega mucho a empresarios, a personas con alto cargo, personas con influencia, con gran impacto en la sociedad. [...] alguien tenía que hacerse cargo de esa área, ¿sabes cómo? Porque él como empresario tal vez tiene la autoridad y el perfil para llegar con otras personas y decirle “sabes qué, pues Dios es así, así y así, y Dios te perdona, etc.” A diferencia de una persona que no sé... de un pastor que vive humildemente, [...] un pastor que no cuenta con mucho dinero y va con un empresario y se le acerca a platicarle del evangelio, ¿cuáles son las probabilidades de que tenga éxito en su prédica?, pueden ser menores a las que puede tener el pastor por su influencia y por su *baggage*, ¿no?

De esta manera la agrupación, por motivos organizacionales, logísticos y estratégicos tratan de abarcar población perteneciente a las capas sociales medias, especialmente por los intereses del

⁷⁵ Recuerdo una ocasión el cual un joven se me acercó para señalarme la presencia de un famoso jugador de fútbol perteneciente al equipo de los “Xoloitzcuintles de Tijuana”, quien también era miembro de la congregación.

⁷⁶ Entrevista realizada a Gastón Santos, 31 de julio de 2017.

propio dirigente, como Gastón destaca. Lo que también es cierto es que la Iglesia se beneficia de tener en sus filas agentes importantes de la sociedad tijuanense, resaltando la atmosfera empresarial y de distinción que la diferencia de otras agrupaciones cristianas, creando un aura de “Iglesia de ricos”, pues estos grupos aportan grandes cantidades de dinero, lo que les permite mantener la calidad de sus servicios religiosos: sofisticadas producciones audiovisuales, costoso equipo musical y sonoro, desarrollo de mercadotecnia destinada a los diferentes ministerios y difusión y, finalmente, apoyo material para las campañas evangélicas y misionales, por mencionar algunos ejemplos.

Cabe destacar que, entre mis visitas a campo, especialmente los miércoles dedicados a las oraciones, noté la visita de personas pertenecientes a otros estratos sociales ajenos a las correspondidas clases medias revisadas en este documento. Según lo expuesto por algunas de ello/as, su estancia en “La Roca” no era frecuente, incluso se reunían o participaban activamente en otras Iglesias cristianas, por lo que su visita esporádica respondía más a un interés como espectador, ya sea a que fueran a escuchar algún conferencista famoso, grupo musical cristiana o el simple gusto por asistir a algunas de las pláticas, encuentros o talleres temáticos que ofrece ocasionalmente la iglesia.

Respecto a los servicios dominicales en “La Roca” éstas se realizan dentro de cinco horarios: 9:00 a.m., 10:30 a.m., 12:30 p.m., 1:30 p.m. y finalmente, 5:00 p.m. Cada servicio tiene por lo regular una duración de una hora y media. En los primeros 50 minutos se lleva a cabo el tiempo musical, donde las personas entonan diferentes canciones cristianas de carácter de alabanza y adoración; en las primeras, las estrofas son más alegres y movidas, mientras que las segundas son de un compás lento y tienen el objetivo de conectar a los creyentes con la divinidad, causando, en ocasiones, que algunas personas manifiesten dones espirituales⁷⁷. Este tiempo de alabanzas suele ser muy emotivo, las personas ríen, cantan, bailan, alzan sus brazos y claman a la divinidad. Otras,

⁷⁷ Se refiere a la manifestación física del espíritu santo a través de la sanación y la profecía, el donde interpretación o profecía, aspectos que caracterizan la teología de estas agrupaciones y que toman una dimensión corporal por medio de espasmos físicos y temblores repetitivos, la respiración entrecortada, la vocalización de ciertas palabras, entre otras técnicas corporales.

en cambio, lloran y tiemblan ante la emoción de sentir una comunión espiritual y colectiva con lo sobrenatural. La música y los efectos ambientales —sonido, luces, elementos visuales—, en ese sentido, juega un papel muy importante en la estimulación y provocación de esos estados emocionales. Los músicos y cantantes asumen su rol como mediadores del mundo espiritual, están totalmente entregados al momento: cierran los ojos, miran hacia el cielo, levantan sus manos, saltan y bailan buscando animar a las personas y hacerlas partícipes de ese momento espiritual. Tiempo después continúa el tiempo respectivo al mensaje cristiano. Más que una predicación “clásica” lo que parece es una charla de TEDx,⁷⁸ el predicador es una persona carismática y domina el escenario, emplea diferentes técnicas oratorias para emitir el mensaje, incluso bromea con el público, comparte anécdotas curiosas y graciosas relativas a su cotidianidad para finalmente llegar al clímax temático que invita a las personas a comprometerse con una vida en santidad.

Esto es a grandes rasgos lo que ocurre en un servicio dominical normal, aunque cabe destacar que cada horario presenta matices y elementos ricos de analizar etnográficamente. Para este escrito sólo señalo algunas regularidades presentes en la cotidianidad de “La Roca, Comunidad Cristiana”.

Historia de “La Roca, Comunidad Cristiana”

Los orígenes de “La Roca” son inciertos, algunos líderes ministeriales que entrevisté contestaron a esta pregunta con la formación religiosa del principal dirigente, quien es hijo de misioneros mexicanos que residieron por un largo tiempo en Estados Unidos de América. Su instrucción religiosa y ministerial la llevó a cabo en la Ciudad de México a través del *Instituto Bíblico Rhema*, presente en diferentes puntos de la zona metropolitana, extensión de la reconocida escuela teológica evangélica *Rhema Bible Training College*, en *Broken Arrow, Oklahoma*, de carácter carismática/pentecostal y formada por el famoso predicador estadounidense y asambleísta *Kenneth*

⁷⁸“Organización dedicada a difundir ideas, generalmente en forma de charlas breves y poderosas (18 minutos o menos)” [<https://www.ted.com/>] Vista el 01 de diciembre, 2017.

E. Hagin. Este Instituto de formación ministerial es sumamente popular entre los creyentes cristianos, relacionando el lugar con famosos telepredicadores y conferencistas cristianos salidos de sus aulas.

El comienzo de “La Roca, Comunidad Cristiana” bajo las órdenes del actuar dirigente se remota a doce años atrás. Los primeros campus iniciaron en la ciudad de Tucson y Yuma, Arizona. Según Daniel Santos, líder de jóvenes de “La Roca” en Tijuana, Baja California, estas agrupaciones se encuentran por ahora administradas por el hermano del principal líder religioso, mientras que los principales campus —Tijuana/San Diego—son liderados por este último. En total “La Roca, Comunidad Cristiana” cuenta con cinco congregaciones tanto en México como Estados Unidos —Guadalajara, Jalisco; Tijuana, zona río; Tijuana zona este, en Baja California; San Diego, California y Yuma, Arizona—.

Respecto a la organización interna de la agrupación no existe un organigrama oficial como tal; no obstante eso no significa que no cuenten con un sistema de mando y una estructura organizativa, incluso la primera impresión que provoca al entrar a su edificio es que han desarrollado una forma sofisticada y compleja de definir funciones y responsabilidades entre cada uno de los miembros que se suman a participar en las actividades de la congregación, lo que permite hacer posible los eventos masivos que llevan a cabo y el gran trabajo de difusión con la que cuentan para promocionarlos.

Con base a mis observaciones en el trabajo de campo y con las aportaciones de algunos líderes y miembros de la agrupación, puedo identificar la siguiente línea de mando:

1. Pareja Pastoral José y Michelle Mayorquin

Dirigen los cinco campus de “La Roca, Comunidad Cristiana”.

2. Pastores Asociados

Cubren el liderazgo de cada uno de los campus pertenecientes a “La Roca, Comunidad Cristiana” —Guadalajara, Yuma, San Diego, Tijuana “este y zona río”—.

3. Administrativos

Por lo general son personas contratadas para trabajar específicamente en algún departamento administrativo o de difusión, se caracterizan por recibir un sueldo. Los roles que cubren este perfil son contadores, diseñadores gráficos, productores audiovisuales, mercadologa/os e ingenieros de sonido.

4. Líderes ministeriales

Encargados de cada uno de los grupos y ministerios que existen en “La Roca”, generalmente son cubiertos por matrimonios jóvenes.

5. Líderes de las células:

Cada ministerio —“Uno Youth”, “Uno College”, “Uno Universitarios”, “Uno Pro”, “Impulso”, “Mujeres de Alcance”, “Hombres en Conquista” y “Matrimonios que triunfan”— cuenta con diferentes puntos de reunión esparcidas por la ciudad de Tijuana. En cada uno de estos puntos los líderes de células se encargan de dirigir y organizar las reuniones, además exponen el tema del mes revisado en “La Roca, Comunidad Cristiana”. Entre las temáticas se encuentran los siguientes títulos: “Hábitos de ganadores”, “Incomparables: Dios sólo hace obras maestras”, “Imparables, Secretos de familias que triunfan”, “Revitaliza”, “Una vida en conquista”, “Perfeccionista”, “Detox: Desintoxicando el cuerpo, nuestro espíritu y el alma”, entre otros.

6. Voluntaria(o)s

Encargados de auxiliar en cada uno de los eventos organizados por la congregación, actividades y ministerios. Sus funciones abarcan desde apoyar en la cafetería, organizar los automóviles en el *valet parking*, dar la bienvenida a las personas que vienen por primera vez (por lo general esta/os voluntaria/os se encuentran en la entrada del edificio principal), tomar fotografías para los medios sociales de “La Roca” o ayudar en la venta de mercancía cristiana (libros, playeras de congresos, discos de música cristiana, dvd’s de conferencias, tazas, termos y llaveros con el nombre de la Iglesia, etcétera).

7. Membresía general

Son aquellas personas que visitan “La Roca” solamente los domingos sin comprometerse dentro de los convivios y eventos llevados a cabo entre semana (reunión de células, oraciones, eventos). También aquí entran los que ocasionalmente frecuentan las instalaciones, ya sea porque les gusté algún predicador que está de visita en la Iglesia, vayan por alguna plática en específica o porque no desean pertenecer a los ámbitos de interacción y participación religiosa que ofrece “La Roca”.

Asimismo, estos liderazgos generalmente recaen en las parejas matrimoniales existentes en “La Roca, Comunidad Cristiana”, sobre todo jóvenes que encarnen los valores de éxito y liderazgo enfatizados por el discurso religioso y empresarial. Algunos de los miembros con los que tuve la oportunidad de conversar me señalaron este punto como una limitante a la hora de querer participar o destacarse en el rol de liderazgo, pues no todos reúnen esta característica. Sobre este tema Marisela Torres, ex congregante de “La Roca, Comunidad Cristiana”, de 54 años y de formación ministerial en las denominaciones pentecostales, me compartió su experiencia frente a estos requerimientos para ser líder, comentándome que, pese a que tiene una amplia instrucción religiosa, y que además siente el “llamado” para convertirse en Pastora, dentro de “La Roca” no obtuvo ninguna oportunidad para poder ocupar algún puesto eclesiástico o de liderazgo dada su situación como mujer madura y, además, soltera. Al respecto Maximiliano González señala que:

[...] cada ministerio, siempre, casi siempre, 90% de las veces ponen únicamente matrimonios. Muy rara vez se encuentra alguien que este sirviendo como líder de ministerio que esté soltero, muy raro, [...] pero creo que es porque funcionan mejor, más que nada. Pienso que funcionan mejor por qué me ha tocado ver situaciones que la mujer toma decisiones y tal vez esté afectada por algo emocional, algo externo en ella, y normalmente el hombre es más objetivo y puede tomar una decisión no solamente viendo la situación si no que podría ver, no sé, las consecuencias que esta decisión podría llevar. Y la mujer, no sé, puede pensar en la situación, pero no piensa en eso. O al revés, a mí me ha tocado ver a hombres que quieren tomar una decisión, pero no toman en cuenta ciertos detalles, me ha tocado presenciarlo, [...] pero la palabra final sale de la boca del hombre. Tuvo mucha influencia de su esposa, pero la palabra final sale de la palabra del hombre. O sea, para mí sí es una autoridad compartida, pero que la decisión final la toma el hombre⁷⁹.

⁷⁹ Entrevista realizada a Maximiliano Torres, 17 de abril de 2017.

De esta manera los liderazgos responden al orden de género presente en la agrupación religiosa, de modo de que se recrea el modelo familiar tradicional que promueve y acentúa las relaciones desiguales, asimétricas y jerárquicas entre los sexos. Otro aspecto que denota estas cuestiones es en lo referente a los noviazgos, pues los ministerios de jóvenes, “Uno Universitarios”, “Uno Pro” e “Impulso”, especialmente esta última, motivan a la membresía juvenil a que se relacionen entre ellos, siempre y cuando sean noviazgos heterosexuales con miras al matrimonio. Para ello existen muchas pláticas sobre noviazgos, pre-matrimonios, matrimonios y eventos recreativos que enfatizan esta temática.



Fotografía 4. Un servicio dominical en la “Roca, Comunidad Cristiana”.

Sobre los grupos de instrucción y recreación religiosa

En cuanto a los grupos de instrucción, interacción y recreación entre la/os congregantes, como mencioné en las anteriores líneas, “La Roca, Comunidad Cristiana” cuenta con diferentes instancias basadas y diseñadas según criterios como la edad, el estado civil de la persona, la educación y la profesionalización; por ejemplo, si es universitaria/o, profesionista o trabajador/a, adolescente, ama de casa o estudiante de preparatoria. En ese sentido estos grupos están pensados en cubrir las necesidades de la/os congregantes, dependiendo su posición y condición la sociedad, por lo que las enseñanzas, pláticas y discursos están diseñadas de acuerdo con estos parámetros socioculturales.

Así también, cada mes se trata una temática específica entre todos los grupos de instrucción y convivencia cristiana. Para lograr tales objetivos se reúnen cada semana, ya sea en las

instalaciones de “La Roca” o en la casa de algún líder de estos grupos. Estos temas también son revisados por el servicio general llevado a cabo los días domingo. Las herramientas pedagógicas empleadas para reproducir dichas enseñanzas van desde los métodos audiovisuales, sermones, dinámicas de juego y reflexiones grupales. La experiencia que se tiene respecto a estos grupos de instrucción cristiana es muy similar, pues siguen el mismo programa y las mismas temáticas, la única diferencia estriba en el tipo de argumento y las anécdotas que se utilizan para reproducir el mensaje central. Por ejemplo, en las instancias para jóvenes se toca el tema revisado por toda la congregación “Identidad”, aunque con ligeras diferencias, buscando relacionar las enseñanzas con situaciones que vivan la/os jóvenes en sus vidas cotidianas, haciendo énfasis en el comportamiento moralmente aceptado, donde el cuerpo de ellas y ellos juega un papel importante como bisagra que articula las normativas y preceptos doctrinarios presentes en el discurso religioso. Así, se apela al control de la sexualidad, el deseo y el placer, buscando el resguardo de su castidad y promoviendo, de esta manera, noviazgos de corta duración con fin al matrimonio.⁸⁰ En ese sentido, no importa si el tema principal no es el resguardo de la castidad o el noviazgo, siempre se buscará direccionar las enseñanzas y pláticas al plano de los preceptos moralmente aceptados.

⁸⁰ Un ejemplo lo podemos observar en el caso de los grupos *Uno Youth*, *Uno Universitarios* y *Uno Pro*, destinados a personas solteras, los dos primeros, además, impulsados y desarrollados específicamente para un público joven menor de 25 años. En cada uno de ellos se llevan a cabo, y de manera constante, pláticas relacionadas con la importancia que tiene la castidad y el debido comportamiento moral entre jóvenes cristianos; noviazgos, consumo de sustancias nocivas, auto erotismo, obediencia, construcción de buenos hábitos, administración del tiempo, amistades, música y pornografía, este último tema generalmente es tocado en las reuniones varoniles. En ese sentido, se muestra un claro objetivo por orientar e introducir a los jóvenes dentro de las medidas disciplinarias de la sexualidad, tema que además es tocado constantemente por la/os dirigentes y conferencistas.



Fotografía 5. Publicidad digital de "La Roca, Comunidad Cristiana".

En el siguiente apartado abordaré con mayor detalle la simbolización de la diferencia sexual por medio de las representaciones hegemónicas de feminidad presentes en los discursos contenidos en las pláticas, conferencias, sermones, manuales y libros de auto ayuda que se difunden en las iglesias evangélicas, así como en la publicidad empleada por medio de sus redes sociales y en sus estrategias de difusión y comunicación.

3.2 Las Mujeres como cuerpos distinguidos y disciplinados

Un servicio general de “La Roca, Comunidad Cristiana”, e incluso otra asociación religiosa similar, se caracteriza por la complejidad, elaboración y minucioso cuidado en cada detalle que acompaña al evento; desde el recibimiento, los sobres de diezmo y ofrenda, folletos, publicidad, carteles, *souvenires*, y arreglos florales, todo está organizado de tal manera que las personas se sientan bienvenidas e impresionadas por lo sofisticado del recinto. Como mencioné al principio de esta descripción, gran parte de las personas que frecuentan o visitan el lugar, pertenecen a los sectores profesionistas, comerciales y empresariales de la ciudad.

Al menos de las personas con la cuales me acerqué a conversar o realicé alguna entrevista formal, toda/os habían finalizado estudios universitarios y se dedicaban a labores relacionadas con su profesión, el comercio o eran empleados de alguna institución gubernamental, por lo que de acuerdo a estos factores podemos intuir que muchos de estos signos provistos desde lo corporal se

relacionan con la posición que tienen las personas en el amplio espectro social, donde la posición social acompañada de ciertos capitales culturales específicos les permite acceder y consumir bienes materiales asociados al vestido y la indumentaria. Estas precisiones se pueden observar más directamente en el caso de los líderes pastorales, ministeriales, encargados, pero especialmente entre sus esposas. Cada uno de los signos corporales que expresan en el escenario se dirige a este propósito: representar una imagen que evoque cualidades asociadas al liderazgo y el éxito financiero y material. El pastor general viste de forma impecable; trajes sastres a la medida confeccionado con telas satinadas y brillosas, lo que posiblemente le permita destacarse en el escenario. Y aunque no usa corbata como aquellos líderes religiosos pertenecientes a las congregaciones protestantes o pentecostales de la vieja escuela, sí los caracteriza la formalidad de sus atuendos; pantalón, saco de vestir, camisa de botones, zapatos perfectamente lustrados y reloj de mano con cuerda y bisel en color negro, plateado o café. La presentación que evoca bien podría confundirse con la de cualquier hombre de negocios, aunque viéndolos más detenidamente se acercan más a aquellos presentadores y conductores de televisión.⁸¹

Los principales predicadores de “La Roca” son varones que cumplen con los estándares de belleza occidental, son delgados, de piel blanca y de estatura promedio. Algunos de estos líderes llevan barba completa y cabello corto. Existe una estética “masculina” de revista en tendencias de modas, al estilo de los catálogos de ropa en el mercado. Pero sin duda lo más impactante es la presencia con la que se conducen en el escenario. El *performance* es digno de cualquier *showmen* de la televisión; sus movimientos están cargados de dramatismo, en momentos alzan la voz para enfatizar el argumento central del mensaje bíblico, se desplazan por todo el escenario, retan al auditorio con su propio cuerpo: de frente y mirando a los espectadores todo el tiempo. En ocasiones bromea, comparte alguna anécdota personal para finalmente conducir al clímax del sermón. La

⁸¹ Asimismo, mucho del atuendo empleado por los dirigentes y presentadores de los servicios dependerá de las características del evento que conducen. Por ejemplo, en las conferencias o encuentros específicos, donde generalmente se perfila una imagen más refinada y sofisticada de la indumentaria, las presentadoras o predicatoras llevan vestidos largos de “fiesta”, vaporosos y un maquillaje más cargado. En este último punto cabe señalar que las presentaciones de mujeres, por ejemplo, el ministerio “Mujeres de Alcance”, disponen de una maquillista profesional que las prepara antes de salir a escena.

ropa y cada una de las piezas que conforman la indumentaria del predicador expresan esta cualidad por refrescar y modernizar los instrumentos con las que el discurso religioso se reproduce y comparte, y en donde la propia corporalidad de los dirigentes resume esta tentativa de combinar los elementos tradicionales de las iglesias evangélicas con las nuevas formas de presentar al nuevo cristiano contextualizado urbano y profesionista del siglo XXI.

Asimismo, el dirigente principal representa la autoridad moral y el ejemplo de cómo debe ser un hombre que rige su vida bajo los conceptos cristianos y la conexión espiritual con la divinidad. Su imagen dentro de la iglesia va más allá del liderazgo y la reproducción de los dogmas religiosos, son figuras paternas, ejemplo a seguir y parámetro de medida para otros hombres de “La Roca”. De esta manera, en el escenario se dramatizan y profundizan las diferencias entre hombres y mujeres, pero también las jerarquías sociales ligadas a la clase social de los presentes, donde el cuerpo juega un papel relevante como el espacio donde se proyectan los principales criterios de diferenciación entre la/os creyentes.

Las mujeres no se quedan atrás, su imagen es importante para mantener y ejemplificar cuál es la normativa femenina difundida dentro de la agrupación; damas “empoderadas”, bellas, seguras de sí mismas, elegantes, frágiles pero fuertes, “femeninas”, discretas, valientes e influyentes. Mujeres que saben cuál es su lugar según el “diseño original” por el que fueron creadas, como “ayudas idóneas”, madres, cuidadoras y compañeras de vida para sus cónyuges hombres. No obstante, inherentemente a estas cualidades concebidas desde las representaciones de feminidad o masculinidad enarboladas por la agrupación religiosa, es necesario encarnarlas, demostrarlas en cada paso, movimiento, técnica, marca y presentación que se expresa en el cuerpo. Al respecto, el siguiente mensaje apunta estas observaciones:

[...] Disciplino mi cuerpo. Pablo está diciendo “disciplino mi carne”. Porque no es lo que siento lo que tiene que gobernar mi vida. [...] Dilo conmigo: “disciplino mi carne”. [...] En otras palabras está diciendo “mi carne no es la que me dirige. Yo no me dirijo por mis sentimientos, yo no me dirijo por mis emociones, yo no me dirijo por lo que es cómodo, yo no me dirijo por lo que me es incómodo, yo me dirijo por mi propósito. Entiendes la diferencia que eso hace en tu vida. En cómo tomas decisiones. En cómo haces cosas. En cómo te involucras en cosas y como dices no a muchas otras cosas. Porque tenemos un propósito que cumplir, en el propósito ganas siempre, fuera de su propósito pierdes siempre. Dios no

te creo para perder, Dios te creo para ganar, te creo para avanzar. [...] Disciplino mi cuerpo como lo hace un atleta, lo entreno para que haga lo que debe hacer. En otras palabras, no me es natural levantarme a las seis de la mañana y correr tres kilómetros. [...] Disciplino mi cuerpo como lo hace un atleta y lo entreno para que haga lo que debe hacer.

La italiana Silvia Federici en su obra “El Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación capitalista” (2010), retoma algunas premisas teóricas del filósofo francés, Foucault, respecto a los cambios que experimentan las concepciones sobre el cuerpo en la fase del desarrollo capitalista. Federici apunta que fue necesario incursionar de una visión en donde el cuerpo era visto por la población europea como una entidad integral dominada por fuerzas mágicas y la naturaleza, propias de las sociedades precapitalistas, a una concepción donde el cuerpo era concebido como una máquina, una masa inerte el cual era necesario dominar y controlar, anteponiéndose la razón por encima de las fuerzas carnales. Este modelo, según la autora, fue apoyado con la innovación filosófica respecto al modelo cartesiano inaugurado por Descartes. En esa transición, las medidas mercantilistas en desarrollo se beneficiaron de la lógica dicotómica auspiciada por la filosofía del momento, propiciando no sólo el disciplinamiento constante del cuerpo por medio de las políticas de Estado y la dirección de la Iglesia, sino un sometimiento que opera a nivel individual, en lo que Foucault llama micropoderes.

El sociólogo Max Weber (1979), por su parte, en su ya conocido trabajo sobre las sociedades protestantes y su vínculo en la construcción de un determinado “espíritu capitalista” menciona que uno de los aspectos que benefició al pensamiento mercantil en su fase de desarrollo —XVI al XIX—, fueron algunas de las doctrinas y normativas presentes en el pensamiento protestante vinculadas al puritanismo y al ascetismo, donde se erigió la idea de que el esfuerzo y el trabajo, bajo una dirección adecuada mediante la palabra de Dios y el ejercicio racional, eran condiciones necesarias para llegar a la santidad y ganar la salvación eterna (Weber, 1979: 115-130).

De este modo la filosofía y la religión del momento contribuyeron para la creación de una nueva visión del cuerpo, vista de manera desfasada respecto a la mente y el “alma”, por lo que era necesario modelar, controlar y frenar los instintos provenientes de la carnalidad de la/os sujetos sociales. Esta nueva concepción sobre el cuerpo, un cuerpo disciplinado y modelado por los

intereses de una nueva política y régimen económico, son las que Foucault y Federici menciona como el cuerpo disciplinado, aquella corporalidad que se constituye mediante una racionalización detallada de cada uno de sus movimientos y funciones: el cuerpo maquina al servicio de la nascente sociedad burguesa y capitalista. Es en esta fase donde se instala y activa un aparato de biopoder que funciona por medio de una constante disciplina a la materialidad de la/os sujetos sociales cuya efectividad se revela en la interiorización de los mecanismos de coerción que funcionarán de manera automática. En ese sentido la/os seres humanos auto cumpliríamos dichas normativas, a lo que Foucault menciona como el *self-managent* (Federici, 2010:187).

Volviendo al estudio que nos ocupa en estas páginas, mucho del pensamiento protestante y después pentecostal, heredarían estas determinantes, retomándolas según su tiempo y contexto. No obstante, el elemento clave persiste: una persona que se identifica como cristiana deberá librar una batalla campal que se inscribe en sus cuerpos, la razón y la espiritualidad versus los deseos de la carne. Es bajo esa lógica que muchas medidas disciplinarias, normativas y preceptos de “La Roca” están organizados bajo este postulado. Y donde claramente la mujer representada como “cuerpo de sospecha”, arrastra la carga simbólica de la carnalidad ligado al deseo, vista como la fuente de todos los males (Federici, 2010:189).

En este cuadro no hay que perder de vista cómo es que estas concepciones siguen estando vigente en el corpus doctrinal y teológico de las iglesias, las cuales presentan una modalidad moderna, secularizada y abierta al cambio en términos organizativos y de expansión de mercado. No obstante, en este campo social disciplinado le corresponde lo que el filósofo Byung-Chul Han (2015) denomina la “sociedad del cansancio y el rendimiento”. En esa dirección, las prácticas de autocontrol se reelaboran creando un sentido del rendimiento que produzca sujeta/os sociales de identidad emprendedora y actitud positiva, lo que deriva en una auto explotación de una/o misma/o. Estas medidas también son retomadas por la agrupación religiosa que aquí se estudia. Un ejemplo de estos discursos es la plática titulada “Hábitos de ganadores”, del Pastor y conferencista mediático José Mayorquin:

El concepto de ganar debe ser parte de tu vida, parte de tu espíritu, parte de tu corazón porque tú naciste para ganar. Naciste para avanzar, nacemos para dar un fruto que honré y glorifique al padre, y tú no puedes esperar un fruto de tu vida si no hay un ganar en tu vida. [...] Dios te ha llamado a ser un hombre, una mujer que avanzas porque la mano del Señor está contigo. Dilo conmigo una vez más: “¡nacé para ganar! [...], porque si yo nací para ganar, hay algo acerca de ganar que yo tengo que criar en mí, hay una disciplina que me va a llevar a vivir ese tipo de vida. [Dios] te creó para ganar aquí [iglesia] y te creó para ganar allá [resto de la sociedad]. Pero hay algo acerca de ganar aquí que nos prepara para vivir en victoria allá. Entiende, no son dos cosas peleadas la una con la otra, Dios no te ha llamado a tener éxito sólo en la eternidad, él te ha llamado a tener éxito aquí en la tierra. Y que se vuelva parte de tu vida al punto que lo disfrutas para toda la eternidad. En otras palabras, cuando yo no disciplino mi carne a que haga lo que debe de hacer, cuando yo no disciplino mi vida a que haga lo que debe de hacer. “Dios te programó para triunfar. No hay manera de que puedas fracasar. En el diseño original fuiste programado para triunfar. [...] Estas programado, tu disco duro está programado para triunfar. El fracaso no está en ti.”⁸²

Gran parte del contenido de los sermones, conferencias y pláticas emitida a la membresía se refiere a la necesidad de construir un estilo de vida que exprese la identidad de ganador y perfección que se debe asumir en tanto hija/o de Dios. Como bien señala el sociólogo Miguel Ángel Mancilla (2007) en el caso del fenómeno neopentecostal en Chile, la idea es asociar y centralizar el discurso religioso que anteriormente ofrecía un alivio y redención por la gracia a una población marginada y afectada por las políticas de intervención y de desarrollo económico, donde las Iglesias Pentecostales generaban una sensación de alivio y una salida para los más desfavorecidos y pobres, en el neopentecostalismo podemos observar un *habitus* religioso contrario: posturas conservadoras ligadas a la derecha y un asediado interés por construir una actitud “empoderada” de éxito y distinción frente a los incrédulos (Schäffer, 2008:59).

Estos valores reiterados constantemente no sólo deben quedar en el nivel ideológico, sino que necesitan ser encarnados, formar parte del “estilo de vida” de la/os creyentes, creando un esquema de disposiciones, significaciones, normas, representaciones, un sistema de diferenciación que les identifique frente a otros sujetos sociales. Tales elementos forman parte a lo que Bourdieu (2012) llama los “productos sistemáticos de los *habitus* que, percibidos en sus mutuas relaciones devienen en sistemas de signos socialmente calificados (como distinguidos, vulgares, etcétera). Es decir, estos “estilos de vida” sintetizan la posición de la/os agentes sociales en la estructura social,

⁸² Fragmento de la conferencia titulada “Nacidos para triunfar”, del telepredicador, Pastor y cantante Marcos Witt.

así como la posesión de capitales específicos que les permite distinguirse frente a los demás por medio de representar su condición de clase, su identidad religiosa, las afinidades, su punto de vista y los símbolos culturales que comparten con otros miembros (Bourdieu, 2012: 202).

Si pensamos que la mayoría de la/os integrantes que visitan o son miembros activos de “La Roca” pertenecen a un sector medio, profesionista y empresarial, estaríamos de acuerdo que tales nociones ligadas a la riqueza, el esfuerzo, el trabajo duro, el éxito, la disciplina y la actitud positiva ante la vida tiene repercusiones en dichos sectores. Estos elementos conforman una unidad de exclusión e inclusión, una perspectiva dicotómica que separa y jerarquiza, produciendo valores, ideales, consumos, formas de presentarse y auto presentarse de la/os individuos. Estas categorizaciones son medidas y evaluadas por medio de un sentido del “gusto” constituida desde la posesión de capitales específicos —culturales, sociales, materiales—.

De esta manera, el *habitus*, como principio ordenador y diferenciador que determina maneras específicas de percibir el mundo y actuar en él, son encarnadas. El cuerpo, en ese sentido, es un portador de signos, pero también productor de signos (Bourdieu, 2012: 224) que son constituidos a partir de la posición y condición de la persona en la estructura social. Al respecto, Bourdieu menciona en su célebre trabajo la “Distinción” (2012) las formas en las cuales el cuerpo juega un papel importante como componente que resume los códigos valorados y aceptados por una cultura, pero también refleja las relaciones y concepciones que se tiene del cuerpo según la posición de clase a la que se pertenezca.

Y sabes qué dice el Señor, levántate y brilla. Y saben por qué, porque él nos creó para brillar. ¿Cuántas están de acuerdo conmigo? ¡Dios nos ha creado para brillar, es por ello por lo que me puede dar semejante orden, porque es a la de ya! Porque esto no es una sugerencia, esto no es “haber cuando puedes mijita, hay cuando quieras brillar. Dígale a su vecina: ¡Te me levantas!, ¡cómo vas, ya no te quiero en tu depre de chillona, vieja rajona! ¡Ya no más que me andes por ahí lloriqueando como la muñeca fea, ya, se acabó! ¡Así que levántate y brilla! [...] Las mujeres somos brillantes. [...] Eres brillante, aunque no quieras, aunque andes en la depre y toda fodonga. Hasta en tu menstruación brillas, hasta en esos momentos, cuando sientes que se te parte el vientre y todos los ovarios de allá dentro. Si alguien en el mundo no se puede ocultar es una mujer”. Las mujeres brillamos.

Cómo podremos notar en el fragmento expuesto arriba, la representación de virtudes, morales y espirituales condensan la idea de belleza y autodomínio propuesta por “La Roca”, en ese sentido,

“brillar” demuestra la pertenencia y encarnación de una identidad cristiana, como hijas de Dios, de un creador imaginado como un Rey, por lo que es necesario pensarse como una mujer que se destaca en el mundo y proyecta corporalmente su estado de ánimo y comportamiento moral. Estos elementos configuran las nociones de feminidad⁸³ propuesta por “La Roca”, en especial cuando se habla de la belleza de las mujeres como elemento constitutivo de su subjetividad. Al respecto Bourdieu menciona que:

“Los signos constitutivos del cuerpo que se percibe, esos productos de una fabricación propiamente cultural que producen el efecto de distinguir a los grupos por referencia al grado de cultura, eso es, al grado de distancia con la naturaleza, parecen fundados en la propia naturaleza. Lo que denominamos el porte, es decir, la manera legítima de llevar nuestro propio cuerpo y de presentarlo, se percibe espontáneamente como un indicio de la actitud moral, y constituye un indicio de dejadez, de culpable abandono en la facilidad, el hecho de dejar al cuerpo su apariencia “natural” (Bourdieu, 2012:226).

Si seguimos a Bourdieu en este camino fructífero, estas valorizaciones sobre el cuerpo, el comportamiento disciplinado, las medidas de auto control y el empeño en que la/os sujetos sociales resuelvan sus vidas y tengan una actitud de “ganadores” refleja ese intento por normalizar el cuerpo, enjaularlo, manteniendo a raya los instintos carnales asociados al pecado, la flojera, el ocio y la naturaleza indómita, determinantes claves del proceso civilizatorio inaugurado con los ideales de la modernidad eurocéntrica.

En suma, lo expuesto hasta ahora da cuenta del entramado ideológico con que se asocia al individuo carnalizado. El cuerpo de éxito y distinción propuesto por “La Roca” se cruza y conecta con otras representaciones que se tiene sobre la corporalidad. De esta manera para comprender la regularidad con la que las mujeres son asociadas con su cuerpo potencialmente peligroso visto desde la sexualidad, debemos comprender cómo este relato se intercepta con la idea de la razón, el

⁸³ Cabe destacar que los significados y valores asociados al cuerpo dentro de los discursos religiosos propuestos por la agrupación estudiada, están conectados. Esto quiere decir que el cuerpo relativo al auto dominio y la disciplina, herencia ideológica de la doctrina protestante relacionada al ascetismo y el puritanismo, estará estrechamente asociados a los significados otorgados al resto de las demás representaciones de feminidad vista desde lo corporal, la castidad, la pureza, la sospecha, el sacrificio, la belleza, la salud, etcétera—.

alma versus la corporalidad y cómo ésta se relaciona con los significados que se tiene del cuerpo bello, sano, virgen y consagrado.

3.3 Las mujeres como cuerpos bellos y sanos

“¿Por qué las mujeres no han hecho grandes obras de arte? Porque son grandes obras de arte”
Andrea Dworkin, 1974

De espaldas a la cámara, un hombre alto y delgado camina al fondo de una habitación. El lugar es luminoso, repleto de ventanas y paredes de color blanco. En el siguiente corte el mismo hombre abre lo que parece ser un estuche de herramientas. Extrae los cinceles, el escalfilador y algunos pinceles para esculpir y tallar arcilla o barro. Después, en la siguiente toma, el encuadre se enfoca en las manos del protagonista; comienza amasando el barro, presionando, cortando y modelando el material a su antojo. Paralelamente, aparece la imagen fragmentada del cuerpo de una mujer que intuimos es joven, aparecen sus manos, su cuello, su rostro y finalmente los ojos. La línea argumentativa es la siguiente: el hombre crea, esculpe cada línea, curva y espacio del cuerpo de la mujer mostrada. Es Dios y nosotras las mujeres somos su creación, por lo tanto, somos unas obras de arte. La escena continua bajo ese mismo ritmo. El artista esculpe detalladamente un rostro femenino. Finalmente termina la escultura. Mientras tanto la mujer de carne y hueso pasa a un primer plano, sentada e inmóvil, se encuentra con los ojos cerrados, de frente a la cámara, el hombre se acerca y sopla sobre el rostro de la mujer. La creación femenina repentinamente abre los ojos, se pone de pie y comienza a danzar alegremente por toda la habitación. Somos espectadores de aquel milagro: la masa de barro ahora es una atractiva mujer de piel morena, alta, de cabello largo y rizado, figura atlética, tonificada y vestida con un hermoso traje blanco. Esa imagen bien podría pasar como alegoría a las pinturas renacentistas florentinas. Cuerpo femenino convertido en objeto de admiración, experiencia estética, perfección, ella resume la feminidad hegemónica cuya belleza externa es un reflejo fidedigno de sus cualidades y virtudes internas.

La siguiente descripción corresponde al video promocional “*Masterpiece*” del congreso anual “Aurora’ 2018. Este ejemplo me permite sintetizar el relato de la belleza, la obra de arte

trazada por las manos creadoras del hombre que modelan y definen cada centímetro de piel femenina. La mujer “ángel del hogar” cuya belleza exterior condensa las virtudes internas. Uno de los principales imperativos que constituyen la feminidad hegemónica vigente, es sin duda la belleza. Incluso hoy en día se ha intensificado la obsesión de equiparar a las mujeres con el tema de lo bello. Podríamos decir que una de las modalidades que caracteriza a las sociedades contemporáneas marcadas por dinámicas neoliberales y globalizadas, es el relevante papel que tienen los medios de comunicación y el bombardeo continuo de imágenes asociadas a la belleza. A lo que Susan Bordo (2001) menciona como el imperio de las imágenes y Lipovsky (2012) la sociedad moderna de lo efímero cuando hablaba sobre el consumo desmedido de la moda que impera actualmente. Estas nuevas formas de anclar la feminidad con la belleza, como la conocemos, tiene sus orígenes en los ideales de las sociales victorianas del siglo XIX, el avance de la industrialización y la subsecuente categorización de la esfera doméstica y esfera pública o laboral, donde las mujeres de aquel entonces pertenecientes a la clase media figuraron como principal *target* para aquellas nacientes estrategias mercadotécnicas relacionada con la industria de los cosméticos, la higiene, la moda y los productos electrodomésticos. Estos aspectos son relevantes para la constitución de la “mística de la feminidad”, aludida por la feminista Betty Friedman en la década de los sesenta, explorando el confinamiento de las mujeres blancas y burguesas a la vida doméstica, mismas que es sintetizada bajo la figura del “eterno ángel del hogar”.⁸⁴

Esas nociones de belleza forman parte de las representaciones de feminidad que repercuten en la cultura de género vigente mismas que marca la experiencia de las mujeres buscando alinearse y encarnar dichos cánones estéticos, en donde lo que importa es mantener la ilusión de un cuerpo perfecto caracterizado por la delgadez, la norma de la blanquitud, lo espigado de las formas y otros componentes corporales relacionados con la altura, el color de piel y lo asimétrico del rostro. Así,

⁸⁴ A esta imagen habría que añadir las prácticas de belleza que buscaba mantenerlas en un estatus infantilizado como muñecas con frescos y juveniles cuerpos adolescentes.

se busca adecuar y esculpir el cuerpo según estás medidas de belleza, o al menos acercarse a ese parámetro.

Esta obsesión por el cuerpo de las mujeres en términos estéticos también es retomada por el pensamiento evangélico, sobre todo por las Iglesias neopentecostales. Recordemos que anteriormente uno de los aspectos doctrinarios que recaía entre las mujeres pentecostales o protestantes, era en el tema de la presentación y la indumentaria, tanto dentro del espacio sacro como fuera de ella. En ese sentido se buscaba que las adeptas asumieran una actitud corporal sobria y sencilla, remarcando las diferencias de género por medio de la vestimenta de la/os feligreses, en donde el vestido y las faldas largas amplias, el velo y el cabello largo se imponían como la norma que permitía a las mujeres alejarse de la imagen sexualizada con la cual la iglesia las representaba (Mancilla, 2008). Sin embargo, lo que ahora se percibe dentro de las reorganizaciones y modalidades de los dogmas religiosos protestantes y pentecostales, es un reconcilio con el “mito de la belleza” (Wolf, 2000), empleándolo para remarcar las diferencias genéricas de carácter binario y de base heterosexual, a la par de seguir asociando a las mujeres como “las imperfectas pero bellas creaciones de la divinidad”.

En el caso de “La Roca, Comunidad Cristiana” estas concepciones las podemos encontrar en las representaciones de feminidad contenidas en las temáticas de los grupos para mujeres o en los mensajes doctrinarios orientados a ellas, usualmente referida a través de la figura de la “Princesa”, relato que les permite describir y explicar la subjetividad que deben de retomar como cristianas. “La Princesa” a la que hacen alusión es una mujer que como vimos en el apartado anterior, brilla, se destaca, es segura de sí misma y tiene una actitud de ganadora que se proyecta en el cuerpo. Reflejando las virtudes, el carácter y el temple espiritual de la persona.

Así, por ejemplo, en el evento mensual llevado a cabo por el ministerio “Mujeres de Alcance”, se siguen temáticas relacionadas con la normativa de la belleza conducidas mediante los roles tradicionales femeninos consagrados a la unidad doméstica. Estos eventos tienen la finalidad de que las adeptas convivan y lleven a sus amigas o familiares mujeres a que escuchen un mensaje

bíblico que les permita mejorar sus vidas por medio de llevar a la práctica los valores y principios cristianos, orientándolas a respetar los roles de género, donde la mujer debe ser la encargada de mantener integro el ámbito familiar.

Frecuentar uno de estos eventos exclusivamente femeninos también representa la posibilidad de crear alianzas y construir nuevas amistades con mujeres que se asumen cristianas. Desde el recibimiento, una tiene la ligera impresión de pertenecer a un club damas. El lugar es bellamente adornado con flores de temporada y colores cálidos que van desde el naranja, rosa, lila, amarillo o azul pastel. Las mesas, donde las mujeres pueden convivir con sus amigas bebiendo una taza de café, están cubiertas por manteles largos y adornados con flores o listones. Como se apreciar en las fotografías número siete y ocho, al entrar al *lobby* se puede encontrar utilería como flores, plantas, listones, letreros, muebles *vintage*, velas, espejos y lámparas que permita que las invitadas se tomen fotografías en formato *selfie*, las expongan en las redes sociales y, de esta manera, etiqueten a “La Roca” o al evento bajo un *hashtag* específico. Por ejemplo: #mcdindentidad, #mujeresdealcance.



Fotografía 6. Montaje para *selfies* en uno de los eventos de “Mujeres de Alcance”, “La Roca, Comunidad Cristiana”.

Asimismo, las mujeres que integran el *staff*; las encargadas de las mesas de café y postres o las personas que llevan las funciones de la “bienvenida” visten de manera impecable; vestidos de colores primaverales o invernales, según la estación, coordinadas bajo un color que las distingue del resto de las invitadas. Algunas llevan pantalones claros, de tela de algodón y corte cachemira. No importando la edad, las asistentes y congregantes son mujeres que invierten en su imagen. Ya

sea que visiten la Iglesia entre semana o el domingo, su presentación refleja una actitud de distinción, éxito y auto dominio. Incluso, algunos de los mensajes contenidos en las pláticas de estas reuniones, van dirigidos al tópico de la belleza como eje fundante de su subjetividad como mujeres. Al respecto: “La ropa debe ser un anuncio de tu dignidad de princesa. Habrá congruencia entre la forma de vestir y actuar. La que viste sucia y descuidada, actuará igual. La que viste como dama joven, se comportará como una”.⁸⁵

Un domingo, en cualquiera de sus horarios, puede recordarnos un desfile de modas. Ya sean adolescentes, adultas, niñas o mujeres maduras, la vestimenta e indumentaria juega un papel importante como reafirmante de su condición identitaria marcadas por la clase social y la pertenencia a determinado sector profesionista, empresarial y comerciante de la sociedad tijuanense. Las mujeres llevan vestido, trajes sastres o conjuntos de prendas ordenados armoniosamente, siguiendo tendencias de moda, lo que revela el interés de muchas de ellas por invertir y esculpir sus cuerpos. Incluso los grupos de mujeres incentivan y reproducen dichos modelos de feminidad con miras a lo estético. Un ejemplo de estas consideraciones las podemos notar en el testimonio expresado por una de las jóvenes de la agrupación:

De las mujeres hablaban [conferencias de mujeres] mucho de ser femeninas. Cómo a las mujeres les gustan los machos a los hombres les gustan las femeninas. ‘No queremos mujeres que parezcan hombres, toscas. [...]’ Tú sabes, el mensaje que está oculto, que no se habla con las palabras, pues, pero lo que están diciendo es “mira, esto es lo que es una mujer, esto es un hombre”. Una mujer como en el estilo fresa. Bella, no chismosa, no sé, lo que se les crítica mucho. Cómo tipo mujer virtuosa. Hay mucho de actuar como un hombre y actuar como una mujer. Yo creo que la forma de cómo abordan esos temas de verse femenina es a través de la presión social. Los líderes, sus esposas o sus novias son ese estereotipo, pudientes y todo eso. En “La Roca” ves mucho ese tipo de personas, pues. Pudientes. Se me hace chido salir con los chicos de “La Roca”, se me hace algo súper esencial, pero estás yendo a lugares para cierto tipo de personas, como que ya estás así dejando a otro tipo de personas, pues. De sectores sociales. Y las mujeres, por ejemplo, si no se vestían así; una de dos, o cambian su manera de vestir o se salen. Es lo que he visto.⁸⁶

Una característica importante dentro del entramado ideológico que conforman las representaciones sobre la belleza se relaciona directamente con el cuidado del cuerpo, pero especialmente con las ideas que recaen sobre la salud, la enfermedad, la higiene y la limpieza,

⁸⁵ Parte del discurso emitido en el congreso “Brilla” celebrado cada año en las instalaciones de “La Roca, Comunidad Cristiana”, 2017.

⁸⁶ Entrevista realizada el 16 de abril de 2016, Mayra Rodríguez.

mismas que conforman el imaginario sobre cómo debe ser tratado y visto un cuerpo que emana salud y equilibrio. En ese sentido, ¿cuál es el proyecto de salud propuesto por “La Roca, Comunidad Cristiana”, ¿y cómo es que las mujeres incorporan dichos consejos mediante sus prácticas corporales diarias?

En un primer momento debemos tomar en cuenta que las agrupaciones evangélicas que se han desprendido de los grandes despertares protestantes, al menos en México, ha mostrado de manera histórica una alta incidencia por los temas del cuidado de la salud. Un ejemplo es el reconocido Pastor y médico metodista *John Harvey Kelloggs*, que dedicó gran parte de sus investigaciones en los efectos de la dieta y su relación en el desarrollo de enfermedades digestivas, sosteniendo la invención de una teología de la salud en la cual “la vida saludable [es] una buena expresión de la vida en Cristo” (Olivier, 2015:50). Aquí tienen cabida las medidas, prohibiciones y reglamentaciones ascéticas, por ejemplo, la ingesta de alcohol, el consumo de sustancias psicotrópicas y psicoactiva, entre otros, estas referencias son claras propuestas de los grupos protestantes por corregir y direccionar la materialidad de la/os sujetos a una vida de disciplina y auto control que refleje el principio de pensar al cuerpo como instancia donde mora la divinidad. Para estas propuestas cuidar la alimentación, realizar periódicamente ejercicio, descansar lo necesario, mantener una buena higiene y contar con medidas restrictivas en torno a la sexualidad, revelaban la transición teológica de una salvación basada en el principio de la pobreza como cualidad para merecer la salvación a una salvación calvinista que valora el trabajo como eje fundamental para una vida en comunión e imitación a la de Cristo.

En lo que concierne al estudio de caso revisado en este trabajo, “La Roca” incluye en sus temáticas mensuales el tema de construir hábitos que potencialicen el éxito y la disciplina de las personas en sus vidas cotidianas. En su tema titulado “Revitaliza”, se anotaron tres grandes puntos cuyo objetivo era transformar las prácticas nocivas que subyacen en la mente, el espíritu y el cuerpo. En este último el discurso corrió por parte del Cirujano y Médico Francisco Contreras,

director y presidente del *Hospital Oasis of Hope*, ubicado en la zona residencial de Playas de Tijuana, quien busca promocionar la prevención de la salud por medio de una perspectiva bíblica:

Cómo médico quiero hablarles de la parte más básica de revitalizarnos, y es revitalizar nuestro cuerpo. Porque si estamos enfermos y nos sentimos mal, no vamos a poder servir al señor con toda la fuerza que necesitamos.

Dice la Biblia en Efesios: “Porque nadie aborreció jamás a su propia carne, sino que la sustenta y la cuida. Y como que últimamente se nos olvida que debemos sustentar a nuestra carne y cuidarla. Más bien en estos tiempos hemos demasiado nuestros cuerpos y quiero decirles que una de las razones por las cuales he escrito varios libros sobre la salud, desde el punto de vista bíblico es porque está comprobado que los cristianos somos los más enfermizos que los no cristianos. Y eso pues no debería de ser. Lo primero que deberíamos hacer es cuidar nuestra alimentación. Si nosotros seguimos lo que la biblia dice el señor apartará la enfermedad, vamos a hacer más sanos si comemos como dice ahí. Nos da en la biblia, en Levíticos y Deuteronomio, todos los lineamientos que son benéficos para nosotros. [...] Y lo que pasa luego es que interpretamos mal la Biblia. Le dice Pablo a los Corintios “Que nuestro cuerpo es el Templo del Espíritu, y que el Espíritu de Dios habita en nosotros”. Y para muchos de nosotros un Templo así esbeltito no es suficiente para tanto espiritualidad y nos queremos poner como catedrales para todo el espíritu que tenemos, y no creo que eso sea lo que haya dicho la Biblia. [...] el Apóstol Lucas, el doctor de los doctores, [...] dice: “Pero tengan cuidado de que su corazón no se recargue de glotonería y embriaguez”. Y se está refiriendo a la comida, ¿okey? Y él como médico sabio dijo que la comida afecta al corazón.”⁸⁷

Uno de los tópicos a los cuales hacen referencia constantemente en el sentido de construir hábitos que fortalezca la actitud de ganador y disciplina de la/os congregantes, es el de la salud. En ese sentido existe un interés por lanzar discursos que giren en torno al cuidado integral del cuerpo en la medida que exprese las cualidades valoradas por el pensamiento cristiano, donde la razón se impone sobre el cuerpo, material que debe ser pulida, dominada y controlada, pues ahí descansan los deseos, las emociones y todo aquello donde el pecado puede germinar.

En ese sentido, el cuerpo como bisagra que articula las expectativas de perfección y de belleza del mundo occidental con las medidas de autocuidado que permiten producir una sujeta social que se adscribe a las referencias ideológicas de la cultura de género vigente. El mito de la belleza es un caso paradójico al interior de las agrupaciones neopentecostales como la “La Roca, Comunidad Cristiana”, perfeccionando las formas de sujeción femenina a los nuevos vaivenes de las lógicas neoliberales. Sin embargo, en esta propuesta aparentemente “moderna”, se logra entrelazar los referentes de feminidad tradicionales, como veremos en el siguiente apartado.

⁸⁷ Este fragmento forma parte de la conferencia titulado ‘Revitaliza’, el día 17 de agosto de 2016.

3.4 Las mujeres como cuerpos vírgenes y puros

Existen tres grupos de instrucción cristiana que se orientan en la/os jóvenes de “La Roca”. Estos son: Uno Youth, para jóvenes entre 15 y 18 años; Uno Universitarios, dedicado a las edades de 19 a 25 años, que además son universitarios; Uno Pro, para aquella/os jóvenes adultos de 26 años en adelante, solteros y mayormente profesionistas o trabajadores. En cada uno de estos grupos la membresía suele estar mayormente cubierta por mujeres. Los encuentros, que se llevan a cabo cada semana, tienen la finalidad de que la/os jóvenes interactúen, tengan un espacio de sana convivencia y, por supuesto, aprendan y retomen los preceptos religiosos que permiten estructurar sus actitudes, comportamientos y percepciones dentro de un marco simbólico que produce sentido y constituye subjetividades ancladas en la pertenencia a un sistema de valores cristianos. Por otra parte, las mujeres que frecuentan estas instancias juveniles se pueden caracterizar en tres rubros: 1) son hijas de los miembros adultos de la agrupación; 2) visitan “La Roca” debido a que son invitadas por un familiar o amistad o 3) son jóvenes que anteriormente formaban parte de agrupaciones evangélicas denominacionales —protestantes, pentecostales, católicos, entre otros.⁸⁸

Visitar algunos de estos grupos de interacción juvenil cristiana requiere energía y una actitud abierta para socializar y convivir con otras personas. Y es que los eventos y actividades que se realizan, aunque breves, cumplen su cometido principal: divertir y construir lazos de amistad entre la/os jóvenes cristianos. Así también, y en comparación a otras agrupaciones de carácter evangélico, los mensajes y discursos que se administran tocan temas que anteriormente eran inadmisibles para estas Iglesias; como la pornografía, el comportamiento en el noviazgo, los tatuajes, la masturbación, el aborto, la homosexualidad o el lesbianismo. Sin embargo, el mensaje de trasfondo en estas temáticas es el mantenimiento de la matriz heterosexual por medio del disciplinamiento, el control y la normalización del cuerpo. Un ejemplo es la vigilancia exhaustiva

⁸⁸ Este último perfil de jóvenes usualmente destaca que se interesaron por los grupos juveniles de “La Roca, Comunidad Cristiana” debido a la fama notable que tiene por toda la ciudad, cuyos grandes y espectaculares servicios religiosos, conciertos y “encuentros espirituales” cargados de un sofisticado equipo de producción con los que cuentan son reconocidos entre la sociedad cristiana.

que ejercen sobre la sexualidad de las mujeres jóvenes y solteras, asociando su identidad y valor por medio del estado intacto de su himen. En ese sentido, la idea de la virginidad opera a nivel simbólico y se relaciona con los atributos esperados con los que debe contar una mujer soltera, una “mística femenina” apoyada en la tradición judío-cristiana que apela al sometimiento, control y vigilancia de sexualidad de las mujeres (Lagarde, 2015:170-175). En consecuencia, la virginidad pasa a ser un atributo, una de las disposiciones que conforman la feminidad enraizada en la tradición burguesa y occidental (Pollock, 2013:253). Es así como una de las representaciones con mayor peso entre las mujeres es la concepción de ser vistas como un cuerpo casto, puro, sin mancha, como lo destaca el siguiente fragmento:

[...] hay muchas mujeres que ahora están consumiendo mucha basura, están consumiendo mucha pornografía, hay muchas mujeres que han dejado rebasar los límites de la intimidad física, lo que sólo le corresponde a tu esposo. [...] Has dejado que otros abusen de tu cuerpo o usen tu cuerpo para su propia satisfacción y ese no es el diseño de Dios para tu vida sexual. Y sabemos que habrán roto estos límites, que muchos de estos jóvenes que han roto estos límites se sienten sucios, se sienten no valiosos, se sienten indignos de Dios. Inclusive puede ser que tú hayas crecido con el anhelo y el sueño de servir a Dios, pero como has roto estos límites ahora piensas que ya no eres digno. ¿Sabes?, Eva y Adán rompieron los límites que Dios les puso. “No comerás del árbol del bien y del mal”. Y cuando comieron el fruto fueron y se escondieron. Y yo quiero que tú entiendas que romper sus límites tiene sus consecuencias⁸⁹.

De esta manera, el modelo de feminidad basada en la virginidad está asociada al cuerpo puro y casto, misma que es constantemente retratada mediante la figura de “Princesas hijas de un rey”. Este modelo es utilizado para señalar las formas de comportarse, verse y moverse como una princesa, encarnando los atributos de una feminidad delicada, virgen, amable, educada, dócil, frágil, pero también orgullosa, tenaz, e incluso distinguida y aristócrata, como veremos con algunos discursos emitidos por la Iglesia. Un ejemplo de estas asignaciones las podemos encontrar en la conferencia titulada “Noviazgo alternativo”, difundida por la pareja pastoral Cinthya y Daniel Osuna, de “La Roca, Comunidad Cristiana” campus Guadalajara, quienes concibieron la idea de producir un manual didáctico respecto a cómo debe llevarse y comportarse un noviazgo que se rige bajo los valores cristianos y que desea distinguirse de las relaciones de noviazgo que propone el

⁸⁹ Congreso juvenil “Expansión”, 2016, celebrada en la ciudad de Mexicali.

mundo secular. Esta obra se puede encontrar en las librerías comerciales e incluso en la plataforma digital de *Amazon, kindle*, siendo uno de los libros con mayor número de ventas en el año 2017:

[...] tu identidad no es de una mujer que quiere agradar a los hombres, tu identidad es de una hija de Dios, y una hija de Dios es algo que es frágil y es algo que no lo puedes dejar. O sea, tú no puedes dejar que un hombre venga y abuse de ti por eso, pues no. [...] Por ejemplo, yo veo muchos jóvenes que a las dos o tres de la mañana están cotorreando por *whassap* con esa muchacha que les gusta. Sin límites. Pero, si hay papás aquí, escuchen, papás: si tu hija está cotorreando a las dos o tres de la mañana por *whassap* es cómo si el muchacho estuviera en su cuarto. Yo soy papá de dos hijas y yo no toleraría que un muchacho estuviera en su cuarto hasta las dos de la mañana. Entonces, ¡mujeres pónganse límites! Si alguien te quiere platicar después de las once de la noche tú dile: “¿qué onda contigo?, yo soy una mujer decente”.⁹⁰

Otro mensaje que sintetiza tal idea de feminidad la podemos encontrar en el capítulo titulado “Princesas en peligro de extinción” del libro titulado *Mujer, ¡defiende lo que es tuyo!* Este libro es difundido y puesto a la venta al interior de “La Roca, Comunidad Cristiana”:

Algunos piensan que princesas será sinónimo de hueca, superflua, vana, superficial. Pero no es eso lo que Dios enseña. Para él, es tener dignidad, realeza, belleza, pureza, encanto, honor. Pensemos en la reina Esther, mujer valiente, bella, pura, intercesora, salvadora de toda su nación, o en María, la madre del Señor Jesucristo. Dejaron huella.⁹¹

Los símbolos de castidad y pureza como cualidades atribuidas a la feminidad sintetizan este miedo por el cuerpo de las mujeres. Así, su corporalidad pasa a ser disciplinada, controlada, regulada y puesta en vigilancia para que, de esta manera, se aproxime a un estatus de cuerpo virtuoso y puro, elementos que conforman la representación de feminidad hegemónica ligada a la virtud (Matthews, 1993:98-105). En otras palabras, las mujeres neopentecostales deberán alejarse de la representación que se tiene sobre ellas como “cuerpos de sospecha”, aunque constantemente se les trate de referir y recordar su potencialmente peligrosa sexualidad. Es así como, bajo una instrucción adecuada y la transición de cuerpos pecaminosos a un cuerpo civilizado y cristiano, podrían alcanzar un estatus deseado de feminidad virtuosa, apelando y auto representándose a través de la normativa instaurada por los dispositivos de poder presentes en la cultura de género.

⁹⁰ Congreso Expansión 2016, celebrada en la ciudad de Mexicali.

⁹¹ Extracto del capítulo “Princesas en peligro de extinción”, de Isáis, Elizabeth F.

Pasar de un “cuerpo de sospecha” a un “cuerpo virtuoso” es asimilar y encarnar las normas, preceptos y códigos del discurso religioso, lo que finalmente produce subjetividades. De tal manera que la etapa de la juventud es el estado ideal para que mujeres puedan ser instruidas bajo estas normativas. La menstruación, en ese sentido, es la función corporal que inicia el proceso de “cuerpo de sospecha” hacia un “cuerpo de virtud”, por medio de normas, preceptos y reglas que controlan y regulan su sexualidad (Tuñón, 2008) Así, las mujeres podrán reconocerse y auto presentarse bajo este modelo de feminidad vinculado a la virginidad.

Asimismo, las representaciones de feminidad operan como signos asociados a las cualidades, destrezas, atributos y comportamientos que se les asignan a las mujeres. Estas simbolizaciones están ordenadas en una escala de menor o mayor jerarquía, de acuerdo con un parámetro de poder que categoriza y excluye de acuerdo con una escala de valores que van desde las asignaciones más negativas a las positivas, existiendo mujeres buenas o malas, “cuerpos de virtud” o “cuerpos de sospecha”. En el plano de la castidad y la pureza con la que es representada aún la feminidad hegemónica, existe su contraparte, la “mujer manchada”, la libertina. Aquella que ejerce su sexualidad fuera del contrato matrimonial y sin fines reproductivos. En términos del discurso bíblico judío-cristiano, la mujer con espíritu de “Dalila”, “Salomé” o la “gran ramera” narrada en los pasajes del libro del Apocalipsis. Esta representación es utilizada ampliamente en las enseñanzas dirigidas a las mujeres más jóvenes:

En el afán de ser iguales a los varones, muchas mujeres han querido experimentar el mismo tipo de comportamiento sexual que el varón y han caído en relaciones destructivas y dañinas, deteriorando su espíritu, alma y cuerpo con ello. Un ejemplo es los *frees*: una relación que no está basada en sentimientos, sino en el gusto y el disfrute de ratos que comparten de mutuo acuerdo, sin compromiso. [...] **Reacción de los varones:** La mujer que facilita todo para ser desechable, será desechada una vez que se utiliza. Las estadísticas revelan que los varones prefieren conquistar, cortejar; todo lo fácil les aburre. ¿Quién sale perdiendo más en este tipo de relación sin compromiso? ¿Dónde se encuentra la llamada liberación femenina en esta esclavitud carnal? **Consejo:** El varón es conquistador por naturaleza. Desea ser él quien tome la iniciativa. Se enamorará de la mujer segura de sí misma que no le hace fácil tenerla. Una princesa debe ser una joya preciosa para aquel varón que la valora por ser una “mujer difícil de conquistar”, una dama que inspira respeto y admiración. El hombre se siente más varonil entre más femenina sea la mujer pues afirma su autoestima. Lo fácil de obtener no se aprecia. Recordemos que ellos no piensan como nosotras.⁹²

⁹² Extracto del texto titulado “Princesas en peligro de extinción”, por Anita Bautista.

Ser princesa no sólo consta de comportarse de cierta manera, sino que debe lucir y verse como tal. En este punto el concepto de belleza es otra pieza fundamental en el rompecabezas de la feminidad, misma que es reproducida a través de los discursos y contenidos de los manuales, libros, sermones y pláticas religiosas, como se puede constatar en el siguiente fragmento:

La ropa debe ser un anuncio de tu dignidad de princesa. Habrá congruencia entre la forma de vestir y actuar. La que viste sucia y descuidada, actuará igual. La que viste como dama joven, se comportará como una⁹³. [...] **Blusa:** 1) El escote no debe ser más bajo que cuatro dedos desde el hueso del cuello. 2) La tela no debe ser muy delgada, transparente o ajustada. 3) No debe ser muy corta. Si al alzar los brazos se asoma el ombligo, no es adecuado. 4) No debe estar muy ajustada en el área del busto. Si tiene botones, que no se abran o jalen. 5) La forma del *brassier* no debe ser visible en la espalda; si es así, la blusa esta demasiado pegada al cuerpo. 6) No mostrar la espalda descubierta. 7) Las blusas de tirantes delgados pueden usarse, pero debajo de un vestido o blusa, o con un suéter delgado encima. **Pantalones:** 1) No deben ser muy pegados, especialmente en la zona de la cadera o los glúteos. 2) Deben ajustar bien pero no estar tatuados a la piel. Se deben poder separar de la pierna sin dificultad. 3) Es mejor no usar pantalones a la cadera. Es muy común que al sentirse o agacharse enseñemos mucho más de lo debido. Si lo hacemos, usemos una blusa larga que cubra bien la espalda. Recordemos que muy pocas tienen el tipo de cuerpo a los que les favorecen estos pantalones. 4) Los shorts no deben ser muy cortos, ni muy ajustados. 5) Debemos asegurarnos de que la línea de las pantaletas no se ciña. Busquemos las que se amolden bien y no las más “sexis”, para evitar dar la apariencia que estamos exhibiendo en vez de solo usarlas como ropa interior. **Faldas:** 1) No deben ser muy ajustadas. 2) No deben ser de una tela muy delgada. Si al pararnos frente a un espejo contra la luz se transparenta, usemos fondo. 3) Lo más corto que debe ser es tres dedos por arriba de la rodilla, no más. Al sentarnos siempre sube mucho más y no es apropiado. 4) Si al subir una escalera se muestra parte del muslo, no la usemos. **Vestidos:** 1) Deben seguir la misma guía de las blusas y faldas. 2) Procuremos no usar vestidos sin manga o sin tirantes, a menos que usemos un bolero o chalina encima los cuales nos protegerán del frío y nos darán un toque de elegancia. **Ropa interior:** 1) Deben ser eso, interior, aunque la moda diga que es “sexy” mostrarla. Como princesas, no es el punto vernos codiciables o un instrumento de lujuria y seducción; más bien ser una bella dama respetada por su pureza. 2) Cuidado con los *brassieres* demasiado delgados o pequeños porque cuando hace frío el pezón se transparenta. 3) Comprar ropa interior que sea de nuestra talla, ni más grande ni más pequeña. **Ropa de playa:** 1) Es cada vez más impúdica. Ahora la moda es usar tanguas que exhiben los glúteos completamente. La parte de arriba es cada vez más diminuta o con aberturas por todas partes. Trajes de dos piezas que muestran escotes pronunciados no son decorosos para una mujer de Dios; lo más propio es usar un traje completo con copas integradas para el busto. Cuidado con el área de piernas que no sea muy abierta. 2) Cuidado de no mostrar el cuerpo especialmente en el área del busto, las piernas y los glúteos. 3) No enseñamos nuestro cuerpo de forma seductora. **Consejos generales:** 1) Decidamos rescatar el vestuario femenino. Usemos más vestidos. 2) Hagamos un compromiso con Dios de deshacernos de la ropa seductora, y tomemos la decisión de no comprar más este tipo de ropa. 3) Recordemos que el cuerpo de una hija de Dios es templo del Espíritu Santo. 4) La moda pasará, pero la virtud no debe sujetarse a ninguna moda. 5) Siempre estará de moda lucir saludable, limpias, femeninas y puras de corazón. 6) Nuestra ropa envía mensajes a las personas que nos miran. Recordemos que las primeras impresiones son importantes. En resumen: Caminar, levantarnos y sentarnos con dignidad. Pensar que somos personas que merecen respeto y que nuestra forma de vestir transmita que ese es el trato que merecemos, pero sin ser presumidas. Seamos libres de los moldes del mundo. Renovemos nuestra mente y llevemos una moda y estilo que glorifiquen a Dios. Nos sentiremos bien y los hombres no verán en nosotras alguien que invita a ser deseada, sino una dama que inspira que se le trate como tal. “Todo lo que hacéis, sea de palabra o, de hecho, hacedlo todo en el nombre del Señor Jesús, dando gracias a Dios Padre por medio de él” (Colosenses 3:17).

Evitemos estos errores: A pesar de lo que el mundo haga, en el manual de Dios hallamos la forma de “ser mujer”. Cuando ella es femenina (y no por eso débil), estará feliz de ser quién es. Entonces el varón también se ubicará en su masculinidad y se encontrará seguro y no amenazado. [...] Cuando nos

⁹³ *Ibidem*

adaptamos al mundo y a las modas de hoy, perdemos dignidad y el respeto de los varones y a veces provocamos una reacción opuesta en ellos.

Cuando en los grupos de jóvenes se habla sobre las relaciones de amistad o de noviazgo entre ella/os, se busca que construyan límites de tiempo, emocionales e íntimos, en especial con la gente que está a su alrededor y que no comparte sus valores y “estilo de vida” cristiano, aquellos a los cuales se refiere con la categoría de “inconvertidos” o “no creyentes”. Esta precaución es un mecanismo muy utilizado en las Iglesias evangélicas para orientar a la/os congregantes a que no formen relaciones de noviazgo o matrimonios con personas que no comparten su adscripción religiosa cristiana, basado en el argumento bíblico de 2 Corintios 3:14 “No os unáis en yugo desigual con los incrédulos; porque ¿qué compañerismo tiene la justicia con la injusticia? ¿Y qué comunión la luz con las tinieblas?”.

En este punto es interesante rescatar que, si bien se busca que la/os jóvenes tengan prudencia a la hora de decidir mantener un noviazgo, orientándolos, en primer lugar, a desarrollar sus capacidades en cualquier ámbito de sus vidas, incentivándolos en construir hábitos y prácticas sanas que les permitan mejorar sus vidas cotidianas, tanto emocionalmente, material y espiritualmente, existe un punto donde se alienta a que construyan lazos de noviazgo entre ellas y ellos. Es precisamente en esta fase cuando promueven a que mujeres y hombres trabajen en sus propias capacidades que los convierta en buena/os partida/os. Sin embargo, mientras que para los jóvenes hombres los valores importantes que deberán encarnar tienen que ver con el éxito y la estabilidad económica, para las mujeres es más común escuchar referencias en torno a la inversión de sus cuerpos por medio de prácticas de belleza que perfeccionen su físico y les permita mantener su valor simbólico frente a los hombres:⁹⁴

Pues es que mira: antes no lo veía mucho pero ahora sí. Hay hombres y mujeres que tienen 33 años que tienen 39... ¡Y se quieren casar, pero no se pueden casar! Unos porque no tienen un buen trabajo, otros porque traen rollos, otros porque no tienen pareja, y otros, aunque suene mal, ¡porque están feos o feas! ¡La verdad! Porque tienen todo lo demás. Yo tenía un amigo que trabaja, trae buen carro, todo lo va bien en la vida, lo que quieras, pero como que su aspecto le ha provocado problemas sociales, pues, ¡se nota! O

⁹⁴ Estas consideraciones las revisaré con mayor detenimiento en el capítulo número cuatro, dedicado a las prácticas corporales manifestadas por las mujeres neopentecostales.

sea, no sé, no siempre es tan agradable a las demás personas, como que es medio tímido, no puede crear y desarrollar una conversación amena, con propósito, no sé, nomás como que piensa en él, pues. No sé... Creo que todo se debe a que se siente mal porque es feo, ¿sabes? Es lo que yo veo, obviamente. Y pues obviamente se tratan (en la iglesia) todo ese tipo de cosas, pues, por qué, como apariencia física, por tu trabajo, por rollo, no te quieres casar, tienes algún problemilla familiar escondido o si lo que sea, y se tratan todo ese tipo de cosas ahí en el grupo de 30 años.⁹⁵

En este apartado hemos visto parte de los preceptos contenidos en las representaciones del cuerpo visto como virtud, donde la virginidad juega un papel importante como imperativo que conforma la subjetividad de las creyentes, en especial las solteras. La vestimenta, la actitud corporal y las cualidades forman parte del entramado discursivo con las que se irá asociando la normativa de feminidad asociada a valores que se creen fundantes en la virginidad y la castidad, elementos retomados desde las lógicas burguesas que conformaron los modelos sobre cómo debe ser una mujer acorde con los requerimientos de las sociedades modernas e ilustradas. Estos elementos son importantes para las iglesias reconocidas como evangélicas, “La Roca”, que, aunque promueve un *refresh* de algunos de los conceptos doctrinarios tradicionales, sigue arrastrando las mismas obsesiones medievales de fundar la identidad de las mujeres bajo la marca sexual.

3.5 Las Mujeres como cuerpos para otros

A las mujeres se les define principalmente por su relación con su cuerpo, en especial las referidas a la capacidad reproductiva. Eres mujer en tanto gestas y concibas. El relato de la maternidad tiene un fundamento biologicista ligada al ciclo de vida de las mujeres (Lagarde, 2015:298). Ya sea en sus roles como hijas o esposa, el objetivo principal es que se cumpla el cometido de asumirse como cuidadoras, madres del esposo o del padre. Estas simbolizaciones se extienden a otros ámbitos de la vida, no sólo de la esfera doméstica, ya que se pretende que las mujeres sean continuamente sujetas maternales que sacrifiquen su fuerza corporal y capacidad física para proteger y cuidar a lo/as otros. Tales nociones son ejes fundantes del pensamiento doctrinario de las Iglesias de raíz judío-cristiana. La mujer debe tomar como referencia de comportamiento la figura de María —

⁹⁵ Entrevista realizada a Gastón Santos el día 28 de abril del 2017.

madre de Jesucristo— quien resume todo lo virtuoso, casto y puro, aquel sacrificio al que las mujeres deberán estar sometidas el resto de su vida si quieren apartarse de su representación cuerpos de sospecha.

En el empeño de categorizarlas y definir las la filosofía occidental, la Iglesia y el saber biomédico a tratado de explicar su condición inferior por medio de sus funciones reproductivas, ya sea desde el proceso de la menstruación, tratada por diferentes tecnologías como algo blasfemo, sucio, prueba fehaciente de la pasividad de la mujer en la reproducción de los seres humanos. Sin embargo, estas referencias son dotadas por otros valores simbólicos para reforzar la identidad de las mujeres con la maternidad y la conyugalidad, como el sacrificio o el amor, elementos importantes para comprender el relato de la maternidad obligatoria.

Asimismo, en las escrituras bíblicas encontramos múltiples referencias que hacen alusión a la maternidad, desde el socorrido texto del Génesis 3:16 “A la mujer dijo: Multiplicaré en gran manera los dolores en tus preñeces; con dolor darás a luz los hijos; y tu deseo será para tu marido, y él se enseñoreará de ti”, hasta las versiones más actuales presentes en la literatura cristiana y en las pláticas para mujeres donde se revela el destino biológico de cada una de nosotras como cuerpos consagrados a la maternidad y al deseo del cónyuge,⁹⁶ como lo podemos observar en la siguiente cita:

El mundo ofrece el aborto como una buena opción para no tener que interrumpir tu vida. ¿Y sabes qué?, Dios nos da la oportunidad de dar vida y de transformar generaciones, y de que podamos ser un instrumento para guiar hijos hacia sus caminos. El señor nos da estas joyas para poder transformar el mundo, aunque el mundo nos vende “Ser mamá interrumpe tu vida”. “No lo hagas”. “Espérate”. “Realízate”. El señor nos muestra que cuando tenemos un hijo podemos realizarnos de tantas maneras, y podemos manifestar su gloria. ¿Sabes?, ayer me mandaron un mensaje, una publicación de una librería que decía: “Leer evitara que digas que tener hijos es lo mejor que te puede pasar en la vida”. Me enojó y me dio coraje ver cómo hay tanta manipulación, era publicidad para una librería. Y hay tanta manipulación y nos la están vendiendo por todos lados como esto es lo peor que nos pueda pasar, que nuestra vida se va a interrumpir, cuando tenemos la oportunidad, cuando a Dios le ha placido soplar vida a través de nosotras. Hay tanto que

⁹⁶ Estas concepciones no se detienen en el caso de “La Roca”, sino forma parte de los entramados discursivos utilizados por las iglesias para acercar a las mujeres con lo que se cree, es su principal rol en la sociedad, hablo de la asociación entre mujeres y maternidad o, mejor dicho, mujeres y esfera privada. Nociones incorporadas por las ideas liberales cuyo sustento ideológico descansa en el mantenimiento y legitimación de la diferencia sexual en el pensamiento androcéntrico y el orden patriarcal. Cabe destacar que dichas nociones dicotómicas encerradas en la normativa de género están enraizadas en otros ámbitos de la cultura y la organización social, produciéndose en los campos de las instituciones, pero también en la industria de los medios de comunicación o las políticas de Estado. Es una red extensa de poder que relaciona a los sujetos con la verdad (Foucault, 1990).

podamos hacer para transformar, para traer una transformación en nuestra historia, y estaba pensando, hay tantas mujeres que han sacado adelante sus familias, que han transformado generaciones por decidir abrazar este concepto de Dios, esto que Dios ha propuesto como mujer virtuosa, y abrazarlo y hacerlo suyo. Y yo no veo nada de fracaso en ellas, yo no veo nada de fracaso.

Las concepciones que existen sobre la maternidad no operan solas, existe un ingrediente importante en esta ecuación y se relaciona con lo que se cree, es una de las mejores “virtudes” de las mujeres, la capacidad de amar, el sacrificio y la abnegación en nombre de este valor. El amor romántico, como bien apunta Kate Millet (1990) en su obra cumbre “La Política sexual”, es el objetivo principal de la existencia de las mujeres.

Así también encontramos una nueva modalidad en la manera en cómo se reproduce y legitima las representaciones de feminidad ligadas al cuerpo para otros mediante la maternidad. Y es que impulsa un prototipo de maternidad que mezcla reivindicaciones auspiciadas incluso por ciertas reivindicaciones feministas; tales como la emancipación, libertad de elección, independencia económica, capacidad para laborar fuera del espacio doméstico o el derecho a la profesionalización. Una de las reuniones de mujeres donde suelen escucharse mensajes relativos a este tema, es precisamente los eventos destinados al día de las madres, cada 10 de mayo. Dicha fecha es de las más importantes en la agenda de las Iglesias, y “La Roca” no es la excepción:

- A veces pienso que mi mamá tiene súper poderes, hace tantas cosas como si jamás se cansara. Transforma cosas sencillas en espectaculares y cuando me enfermo siempre tiene una manera de curarme.
- A ver Cristofer, te voy a poner sábila para que cierre más rápido.
- Además es súper inteligente. Siempre resuelve mis problemas.
- Mamá, ¿cuál es la raíz cuadrada de nueve?
- 3, 23, copretérito, La Niña, La Pinta y La Santa María.
- Aunque en realidad sé que los súper héroes no existen, para mí mi mamá es y seguirá siendo mi mujer maravilla porque todo lo que hace es simplemente maravilloso.
- Gracias mamá.

Feliz día de las madres, 2018.⁹⁷

Al respecto, Nancy Fraser ya había advertido la convergencia que tenía algunos logros obtenidos por el feminismo de la segunda ola, más concretamente el llamado feminismo liberal, con las intenciones del neoliberalismo, al promover el reconocimiento de la identidad y la

⁹⁷ Uno de los vídeos publicitarios expuesto el día de las madres, el 10 de mayo de 2018 en las instalaciones de “La Roca, Comunidad Cristiana”.

diferencia, desligada de la crítica anti imperial y anticapitalista (Schild citando a Fraser, 2016:33). En ese sentido, la economía capitalista se benefició con las reivindicaciones del movimiento feminista al mundo laboral ya que “recibió de buen grado el trabajo remunerado de las mujeres, que permitía ampliar la tendencia hacia una mano de obra flexibilizada y de bajos salario, lo que normalizaba la idea de una familia compuesta de dos proveedores” (Schild citando a Fraser, 2016:36). En otras palabras, el desarrollo personal, como un objetivo claro de exigencias para las feministas blancas y liberales que les permitía salir del molde de la feminidad basada en la consagración al hogar, benefició a la nueva economía global que tomaba como su eje ideológico ideas como la individualidad, el empoderamiento y el éxito financiero, mismas que contribuyeron y renovaron las formas de opresión y explotación para las mujeres, mientras que el trabajo de cuidado seguía recayendo en las mujeres.

Otro material utilizado para reproducir el ideal de feminidad acorde con los roles sobre ser madre y esposa se refiere al capítulo titulado “Auxilio, ¡estoy casada con un perfeccionista!”, de Ruth Osorio de Montes, Pastora junto con su esposo de la congregación “Centro Vida Familiar” en la Ciudad de México, en dicho texto escribe que:

Es importante en la relación matrimonial, conocer el temperamento del esposo para entender sus fortalezas y debilidades, para no vivir frustradas sino comprendiendo el origen de sus cualidades y analizando cómo ayudarlo, lejos de atacar o rendirnos. Dios diseñó a la mujer para ayudar al varón: ‘No es bueno que el hombre esté solo; le haré ayuda idónea para él (Génesis 2:18). El significado de idóneo es de acuerdo con su necesidad. El creador dotó a la mujer con talentos y habilidades especiales por la gran tarea que implica amar y apoyar al varón y complementarlo en sus áreas débiles. Y para que ella no viva frustrada, sino enamorada del marido, se requiere que sea muy inteligente a satisfacer sus necesidades. Si siembra en la vida del esposo, podrá disfrutar de una cosecha abundante de bendiciones. ‘Mujer virtuosa, ¿quién la hallará? Porque su estima sobrepasa largamente a la de las piedras preciosas. El corazón de su marido está en ella confiado, y no carecerá de ganancias. Le da ella bien y no mal todos los días de su vida’ (Proverbios 31:10-12).

En ese sentido, varios de los mensajes orientados a las congregantas se refieren a las tareas a desempeñar como guardianas del orden familiar. El esfuerzo y las energías físicas deben dirigirse en cubrir las necesidades de atención, cuidados y limpieza de lo/os integrantes que componen la unidad doméstica; pareja conyugal e hija/os u otra/os familiares. En ese sentido la plusvalía física es una constante en el encuadre de feminidad relativo a un “cuerpo para otros”, un cuerpo domesticado para cubrir las necesidades de la clase de los hombres, pero también algunas

determinantes del mercado, donde las tareas y actividades de cuidados y servicio no se consideran “trabajo” remunerado. El cuerpo femenino, entonces, es puesto en un plano abyecto en tanto no cumple los estándares normativos de la vida considerada “productiva”.

Finalmente, estos elementos provistos desde la matriz discursiva religiosa tratan de direccionar la figura de las mujeres en los mismos signos de domesticidad que las consagra en el ideal de feminidad y la ficción de ser las guardianas de la tradición, generando un proceso de materialización de cuerpos destinados a ayudar a los otros y de esta manera alejarse de una imagen individualizada que actúa de acuerdo con sus deseos y posibilidades de acción. En otras palabras, se mantiene y reedita las relaciones jerárquicas entre hombres y mujeres basados en un régimen heterosexual, elementos fundamentales en las formas organizacionales eclesiásticas y administrativas de la iglesia, como pudimos constatar en el escaneo etnográfico realizado en las anteriores líneas.

CAPÍTULO 4. PRÁCTICAS CORPORALES ENTRE MUJERES NEOPENTECOSTALES

El objetivo central de este capítulo es acercar a la/os lectora/es con algunas de las experiencias más significativas de las mujeres y sus cuerpos. Las informantes que aquí se presentan se adscriben en organizaciones evangélicas de organización empresarial estadounidense, ya sea “La Roca, Comunidad Cristiana” u alguna otra iglesia perteneciente a la misma ola neo postmoderna evangélica.⁹⁸ Con la intención de ilustrar y ejemplificar las prácticas corporales efectuadas por las mujeres, me centraré en aquellas prácticas en las que se ilustre las formas en la que reproducen y objetivan en su actuar cotidiano las representaciones hegemónicas de feminidad propuestas por los dispositivos discursivos religiosos, los replanteen según sus necesidades o incluso los subviertan de acuerdo con su bagaje vivencial y conocimiento situado. Una interrogante que guía la organización de este capítulo es ¿de qué manera las mujeres retoman las representaciones hegemónicas de feminidad y qué tanto pueden esquivar las prescripciones de “homogenización cultural” mediante sus cuerpos?

Para lograr tal objetivo se llevaron a cabo siete relatos de vida a mujeres pertenecientes a los sectores medios, la mayoría de ellas profesionistas, dedicadas al trabajo en el hogar y estudiantes universitarias; todas ellas se identifican como cristianas y se han congregado por determinado tiempo a “La Roca, Comunidad Cristiana”, así como a otras organizaciones “neo carismática” o “neopentecostales”. En función de características socio culturales, como la edad, relación conyugal y trayectoria religiosa —conversión o cambio religioso a lo largo de su vida— es que se establecieron tres grupos de mujeres. Los nombres de las mujeres que colaboraron para este trabajo fueron cambiados con el propósito de proteger su identidad y anonimato.

A continuación, y para fines ilustrativos, sintetizo algunas de las principales características demográficas de las informantes. En el primer grupo correspondiente a la primera generación, las

⁹⁸ La organización de este capítulo se compone de diferentes biografías donde las mujeres relatan alguna experiencia importante acerca de su corporalidad, misma que juega un papel central que me permite comprender los procesos tanto de producción del género, objetivación del discurso religioso y reproducción o desobediencia del orden normativo femenino.

mujeres (Marisela y Marta) oscilan entre los 50 y 60 años; una de ellas ejerce su profesión como abogada litigante mientras que la segunda entrevistada interrumpió sus estudios universitarios y por ahora trabaja impartiendo clases de regularización de enseñanza básica a niña/os de escasos recursos, así como vendiendo miel casera entre sus amistades más allegadas. La primera cuenta con estudios universitarios y posgrado. Las dos nacieron fuera de Tijuana. Sobre su conversión y acercamiento al cristianismo, ambas eran católicas por tradición familiar, pero al momento de llegar a la ciudad entablaron amistad con personas adscritas a Iglesias cristianas, ya sea protestantes, pentecostales o neo carismáticas. Las dos se han congregado en “La Roca, Comunidad Cristiana”, pero simultáneamente han visitado otras organizaciones religiosas similares a la ya mencionada.

El segundo grupo está conformado por mujeres entre 35 y 24 años (Victoria y Marlene). Una de ellas es divorciada, pero en fechas recientes volvió a contraer matrimonio. Lleva dos años con su actual pareja, quien también es cristiano. La segunda informante es soltera. Las dos mujeres nacieron en Tijuana y nunca han emigrado. Una de ellas, Marlene, es estudiante de la licenciatura en Relaciones Internacionales, mientras que Victoria es ama de casa y terminó la preparatoria. Ambas han transitado por diferentes organizaciones religiosas convirtiéndose al cristianismo en la segunda década de sus vidas. Cabe destacar que una las entrevistadas, después de la entrevista, dejó de frecuentar cualquier organización religiosa.

El tercer grupo lo componen mujeres entre 19 y 25 años (Anna e Isabel). Las dos son estudiantes universitarias y sus familiares también se congregan en la misma organización religiosa. Las dos cuentan con parejas cristianas. Isabel es migrante, originaria de la ciudad de Colima, mientras que la segunda informante nació en la ciudad de Tijuana. Ambas han migrado y cambiado de residencia en algún momento de sus vidas y fueron socializadas bajo el mismo sistema de valores cristianos.

Asimismo, las principales temáticas abordadas en las biografías e itinerarios de las mujeres se centraron en las representaciones y prácticas corporales asociados a los referentes de feminidad, los cuales fueron: virginidad, primera menstruación, educación sexual, iniciación sexual,

noviazgos, matrimonio, experiencias de embarazos, crianza y maternidad, cambios corporales, prácticas de belleza, auto cuidado, conversión religiosa, manifestaciones espirituales, relación y convivencia con otros miembros de la iglesia, reflexiones sobre la vejez y, finalmente, sus relaciones conyugales y sexo afectivas.

4.1 Aprehendiendo a ser una mujer cristiana: prácticas corporales de normalización

Como pudimos notar en el capítulo número tres, los modelos de feminidad que son promovidos por las agrupaciones no solamente se detienen en el espacio sacro, sino que confluyen y dialogan con otras unidades de la vida social, constituyendo y reforzando la cultura de género vigente. Estas representaciones de feminidad, como revisamos en el anterior capítulo, profundizan las diferencias entre hombres y mujeres, reproduciendo las relaciones de poder apoyadas en la supremacía masculina y en el mantenimiento de un régimen heterosexual (Muñiz, 2002: 12-13).

Cuando pensamos que uno de los objetivos principales de las Iglesias derivadas de los *revival* protestantes y posteriormente carismáticos, es reforzar el orden social hegemónico, cuya base para estructurar la sociedad está sustentada en la idea tradicional de la familia monoparental y heterosexual, comprendemos que uno de los objetivos primordiales es defender y promover la unión y los valores familiares. Dicha normativa de heterosexualidad obligatoria configura y da sentido a la organización interna de las iglesias, en ese sentido, cada uno de los grupos de instrucción cristiana remarca y legitima las diferencias entre hombres y mujeres a través de las enseñanzas, discursos y manuales, buscando ligar a los individuos con determinado código de verdad⁹⁹ que los acerca a los roles que se creen están biológicamente determinados a cumplir.

En el caso de “La Roca” se continúa reforzando los conceptos liberales y modernos de feminidad. La idea de la hija obediente, la esposa abnegada y la madre sacrificada siguen

⁹⁹ De esta manera, la cultura de género es un eje rector de las organizaciones religiosas judío-cristianas; las jerarquías y las maneras en la que la/os agentes religiosos se posicionan al interior de una amplia red de posiciones según roles y atributos, por ejemplo, hombres en posiciones de poder y decisión y mujeres apoyando a sus maridos o destinadas a cubrir cargos de cuidado y servicio.

interpelando a las mujeres, representaciones que además retoman para explicar la subjetividad “femenina”. En ese sentido, una pieza angular en la que tratan de orientar la subjetividad de las mujeres cristianas se relaciona con sus deberes como madre y esposa. Veamos algunos ejemplos provistos desde las prácticas corporales manifestadas por las propias informantes.

Marta es una de las mujeres que pertenece al primer grupo generacional, tiene 54 años, es originaria de la ciudad de Mexicali y se ha divorciado dos veces. Es madre de dos hijas; la mayor tiene 22 años y la más joven tiene 13 años. Asimismo, Marta se desempeña de tiempo completo como abogada litigante, siendo una figura reconocida entre ciertos bufetes de abogados de la entidad. Como ella misma menciona, fue educada por una familia tradicional, conservadora, con altos estándares morales debido a la profunda devoción católica de sus padres, quienes incluso la recluyeron en una escuela de religiosas católicas. En su narración Marta destaca las medidas disciplinarias que las docentes tenían para con las alumnas, uno de los castigos en la que ella hace mayor énfasis, se refiere al momento en que fue castigada en el patio de la escuela: con los brazos extendidos e hincada de rodillas sobre el piso caliente pese al clima desértico y caluroso de la ciudad de Mexicali, Marta narra cómo es que tenía debía mantener esta incómoda posición por más de dos horas.

Las pautas disciplinarias también eran recurrentes al interior del hogar. Marta describe a su padre como una persona culta, enérgica y estricta, mientras que su madre mostraba una actitud pasiva frente a las decisiones del hogar. Incluso cuenta que su padre fue el que decidió a qué universidad iba inscribirse, comprándole un boleto de avión con destino a la ciudad de Guadalajara Jalisco para que, de esta manera, Marta se matriculará en Derecho. Asustada y llena de ansiedad fue así como enfrentó las nuevas circunstancias que representaba el vivir alejada de su red de apoyo familiar. Sin embargo, pasado el tiempo se acostumbró a tomar distancia del yugo paterno, generándose en ella un sentido de independencia y autosuficiencia que se refleja al momento de residir por más tiempo en la ciudad de Guadalajara, ejerciendo su profesión como abogada y docente. Esas experiencias contribuyeron en ampliar su acervo de significados en torno a cómo

debe ser una mujer, distanciándose hasta cierto punto de los criterios de feminidad establecidos por la educación religiosa católica de su familia que la orientaban a retomar aquellos roles consagrados a la unidad doméstica.

Posteriormente, tanto los fracasos amorosos, el haber criado a sus hijas por su propia cuenta y ser auto suficiente económicamente hasta ahora, generaron en ella un sentido de independencia, empleando variados referentes culturales que le permitieron resignificar su identidad corporal como mujer. Gran carga de su experiencia pragmática se puede resumir en el siguiente fragmento extraído de la entrevista realizada a Marta, cuando destaca que hombres y mujeres no deberían ser considerados sujetos con actitudes y cualidades diferentes, pues la principal característica para formar un gran ser humano es buscar comportarse en santidad, siguiendo los pasos de “Jesucristo”, al respecto: “Creo que no debe de haber una diferencia entre hombre y mujer. Todos los atributos que tiene Jesús los debe de tener una mujer cristiana. [...] pero también los debe tener el hombre. Todos los atributos que tiene Jesús porque dice que fuimos creados a imagen y semejanza. Pero nos cuesta mucho trabajo, ¡wow!, ser como Jesús es muy difícil”¹⁰⁰. Sin embargo, cuando busca caracterizar su versión de la “mujer virtuosa”, modelo de feminidad por excelencia de las agrupaciones evangélicas, se pueden distinguir algunas tensiones y modificaciones en el discurso religioso, aunque finalmente busqué redireccionar dicho modelo de “ser mujer” a la relación conyugal:

¿Qué entiendo por una mujer idónea? No es la mujer que trabaja, es abogada o es empresaria, no esa. No esa mujer que está en la casa cocinando a los hijos, dándoles de comer. No, no es esa mujer. No es esa mujer que está todavía en la iglesia leyendo la biblia, no es esa mujer. La ayuda idónea es aquella mujer que no compite con su esposo o su marido. Se cree igual que su marido. Esa es la ayuda idónea. La que no quiere sobresalir, tampoco lo deja sobresalir, simplemente lo deja ser. Y ella vive. Esa es la ayuda idónea, porque hay mujeres ahora que quieren competir, yo soy más, yo, yo. O aquellas mujeres que están en la casa y lavan y planchan y llega el marido y yo “todo el día estuve en la casa, cuido a los niños, soy santa, santa, santa, soy la mujer perfecta porque tengo mi casa limpia y cocino buenísimo y todos me tienen que admirar”. ¡Ay, qué enfado! La ayuda idónea es aquella mujer que deja ser a su esposo. Que no compite con él, no quieren competir, ella sabe que vale lo mismo que él. Que no quiere sobresalir, no quiere impresionar a nadie.¹⁰¹

¹⁰⁰ Entrevista realizada a Marta González el día 13 de enero de 2018.

¹⁰¹ *Ibidem*

Muchas de las reflexiones que ofrece Marta a partir de su itinerario de vida, dan cuenta del proceso de negociación que constantemente realizan sobre los referentes de feminidad auspiciados desde el marco discursivo religioso, misma que han aprendido a lo largo de su vida, primero en el entorno familiar y después al retomar los preceptos religiosos evangélicos, lo que refuerza las ideas estereotipadas de la feminidad. Sin embargo, en este proceso de negociación, entre encarnar los efectos de la cultura de género, pero simultáneamente negociar con ellos, Marta da cuenta de un ejercicio de poder individual que le permite interpretar y utilizar de diferente manera tales prescripciones, ajustándolos y encarnándolos según su propio contexto y experiencia. En ese sentido, la narrativa de Marta evidencia una reflexión e interpretación en torno a la representación colectiva de la “mujer virtuosa”, en la que se destaca cierto énfasis en el rol de la esposa, pues recordemos que ha transitado por dos matrimonios y es abogada litigante enfocada en la familia.

Así también Marta logra una mejor posición en la estructura social más amplia mediante la adquisición de capitales culturales y la profesionalización que le permiten destacarse en los espacios públicos, elementos que integran su marco de interpretación referente a los principales signos de la feminidad hegemónica basada en los roles tradicionales de la estructura familia patriarcal. Lo cual es una experiencia vivida diferenciada frente a su mamá. No obstante, elementos neoliberales de competencia, éxito y profesionalización son mencionados constantemente por Marta como una forma de destacarse y definir su subjetividad femenina.

Asimismo, una de las principales preocupaciones manifestadas en el relato de vida de Marta, es la forma en la que debe educar a sus hijas. En ese sentido, muchas de las prácticas disciplinarias encaminadas en instruir a sus hijas se sustentan en la representación que tiene sobre cómo “debe ser” una madre que se identifica como cristiana. Uno de los retos que enfrenta cotidianamente en su experiencia con la maternidad, es acercar a sus hijas dentro del conjunto de valores cristianos, en especial los que se relacionan con los códigos relativos al buen comportamiento moral, como destaca: “[...] yo no sé qué hubiera hecho de mí si no hubiera conocido a Jesús como lo conozco ahora, lo conocía de a oídas, de ese Dios castigador, pero lo mejor que me ha pasado en la vida es

haber conocido a Jesús, que les he transmitido ese amor. Transmitirles el amor a Jesús es mi primer reto y trabajó con ello día con día”.

Sin embargo, aunque menciona que su principal reto como madre es educar a sus hijas bajo el amparo del cristianismo, una representación que sobresalió en la entrevista fue su preocupación constante de que sus hijas se desviaran de la normativa referente a la virginidad. Marta, pese a su experiencia como mujer autónoma, que no depende materialmente de un hombre y que vivió y experimentó su sexualidad antes del matrimonio, es muy firme y sustenta que un valor y atributo importante para las mujeres solteras es el resguardo de su pureza. Al respecto menciona que: “[...] creo que ese es mi mayor reto, que mis hijas amen a Jesús y sigan sus mandamientos, pero también se conserven, ¡se conserven! Porque ahora está todo tan liberal. Sí, ¡mastúrbate, complácete, se feliz, eso te da felicidad, pues hazlo!”

Por su parte Marlene, de la segunda generación, es una joven de 24 años, estudiante de la licenciatura en Relaciones Internacionales, bautizada desde hace más de tres años en una agrupación de denominación pentecostal. Sin embargo, a partir de una serie de conflictos que experimentó en dicha Iglesia es que decide cambiar su adscripción a una organización de características neopentecostales. Marlene es una joven alegre, cada pregunta la contesta con una sonrisa en la boca. Sus movimientos y gestos los hacía con tanta seguridad que me daba la impresión de encontrarme con alguna celebridad o líder de opinión. Es una joven atractiva, alta, vestía *jeans* ajustados, una camisa en color azul pastel, de cinta a rayas abotonada y fajada por la cintura, pero desfajada de la parte trasera como se está usando entre las *it girls* blogueras de moda. Llevaba el cabello suelto y alaciado, su maquillaje era perfecto; usaba gafas de sol que utilizaba como diadema para detener su fleco. Cuando comienza relata la instrucción temprana que tuvo en una iglesia pentecostal, lugar donde participó en el ministerio de niñas “Misioneritas”, lo que le permitió aprender los modelos de feminidad hegemónicos gracias a las clases de costura y cocina, así como los códigos referidos a la vestimenta y la presentación física que debía seguir como buena adolescente cristiana.

Esas primeras simbolizaciones al “deber ser” femenino siguen repercutiendo en su imaginario sobre cómo es que debe conducirse como mujer cristiana: “Las mujeres del mundo [seculares] no se dan a respetar, algunas sí, pero es muy diferente su forma de hablar, su forma de caminar, su forma de vestir, entonces se marca mucho la diferencia de una cristiana a una secular”.¹⁰²

En su relato se percibe un proceso de categorización entre buenas y malas mujeres de acuerdo con las formas en cómo se usa o presenta el cuerpo. La materialidad, en ese sentido, adquiere una determinada posición dentro del simbolismo que tienen sobre la feminidad, por lo que cada sentido dado a su espesor es determinado según las pautas de buena conducta moral. Otra forma de reproducir los criterios de feminidad es en lo concerniente a cuáles es el papel de las mujeres en la sociedad, destacando el rol de “cuerpos para otros” que se sintetiza en la figura de la esposa:

Un apoyo para el hombre, claro que sí, para eso estamos aquí las mujeres, para apoyar, para sustentar; para sustentar en general, o sea, económico, físico, moral, lo que sea, y para darles ese empujón a los hombres, yo creo que si los hombres no, más bien es que como que los hombres... Somos buenos apoyos para los hombres, es lo que me quiero dar a entender.

Otro caso que denota las reproducciones e incorporaciones de los mandatos de género inducidos por los dispositivos del discurso religioso neopentecostal, es parte del itinerario de vida de Victoria, de 28 años, casada y madre de un niño de 5 años. Su infancia, en sus palabras, fue “normal” y feliz pese al divorcio temprano de sus padres cuando ella era una niña. Siendo la menor de sus cuatro hermanas, Victoria recuerda que vivió una adolescencia marcada por los excesos de las drogas y el alcohol, adjudicándolo al descuido que sus padres tuvieron para con ella. A la edad de 16 años queda embarazada de su pareja de aquel momento, apoyada por sus padres decide casarse con el padre de su hijo y vive con él cuatro años hasta que, harta de la violencia psicológica y verbal de su vida conyugal, decide pedirle el divorcio y criar sola a su hijo, aunque siempre contando con el apoyo tanto económico como emocional de sus redes más cercanas.

¹⁰² Entrevista realizada a Marlene Mota el día 17 de abril de 2017.

En ese período es cuando conoce el sistema simbólico religioso cristiano, de la mano de amistades cercanas que la invitaron a un grupo de estudio bíblico protestante. Pasado un par de años vuelve a tener contacto con el que fuera uno de sus primeros novios, quien además era cristiano. Con su apoyo decide frecuentar una Iglesia evangélica, sin embargo, con el tiempo no soporta los chismes y juicios suscitados por su condición de divorciada, pues recordemos que para muchas iglesias cristianas el sacramento del matrimonio es uno de los más importantes, por lo que el divorcio puede ser muy mal visto¹⁰³ por algunas agrupaciones evangélicas. Pese a algunos contratiempos y desacuerdos finalmente volvió a contraer matrimonio en el año 2014.

También cambió de Iglesia reuniéndose en varias agrupaciones de características neopentecostales hasta que comenzó a reunirse y participar de manera recurrente en Iglesia Ancla, organización neopentecostal enfocada especialmente a un público juvenil. Desde el comienzo Victoria mostró una actitud activa dentro de las diferentes actividades y tareas de los ministerios, destacándose como líder y coordinadora del departamento de bienvenida, por lo que los días domingo son los más ajetreados y ocupados para ella. Sin embargo, los días entre semana Victoria se dedica tanto a las labores del hogar y la crianza de su hijo y por las mañanas se ejercita practicando yoga y pilates en uno de los gimnasios cercanos a su departamento.

Fue precisamente después de una de sus clases cuando nos quedamos de ver en un café de moda ubicado en la colonia Cacho, zona residencial y comercial de la ciudad, destino favorito de recreación para mucha/os jóvenes pertenecientes a las capas medias y lugar donde puedes encontrar *boutiques*, restaurantes, cafés de *barista*, bares de cerveza artesanal y mercados de productos “orgánicos”. Victoria llegó puntual, vestía *pants* ajustados de color gris y tenis color blanco. Pese a que acababa de hacer ejercicio y no traía maquillaje, su rostro lucía fresco y relajado; su cabello rubio y largo estaba trenzado y puesto de lado hacia la derecha lo que le daba un toque “femenino”. Sobra decir que en comparación a ella mi aspecto se veía desmejorado y descuidado.

¹⁰³Sobre el tema del divorcio, las iglesias evangélicas presentan divergencias en cuanto a posiciones y opiniones respecto al tema. En el caso de los grupos neopentecostales o neo carismáticos, y según mis hallazgos para esta investigación, se permite el divorcio más no se alienta. Se toma como última medida infiriendo que se debe hacer hasta lo imposible por salvar un matrimonio.

Iniciando el relato, Victoria señala su desacuerdo a la cultura machista que repercute aún en las iglesias evangélicas, alegando que tanto “La Roca” como “Ancla”, lugares en donde además se ha congregado, ha visto que se busca eliminar esas prácticas por medio de que la mujer pueda hacerse cargo de algún liderazgo o ministerio dentro de la iglesia, o evitando aquellas normas de indumentarias conservadoras que obligaba a las congregantas a usar vestidos o faldas largas debajo de la rodilla. Este nuevo paradigma de “ser mujer” dentro de una iglesia abierta y flexible al cambio en los términos de Victoria, se puede observar en el siguiente fragmento relativo a cuáles consideraba que eran las diferencias entre hombres y mujeres:

Pues mira, yo pienso que como hombre y como mujer somos hijos de Dios, podemos tener las mismas cualidades, no hay como esos roles de “no”, “las mujeres solamente sirven café” o “las mujeres solamente están en niños”, ¿sabes? No. Es como cualquiera pueda, hombre y mujer, podemos tener cualidades o dones o virtudes, no es como estos dones son de mujer y estos son de hombre. Sí hay roles específicamente, pero no es como... no sé...o sea, podemos decir, que nos ponemos a platicar entre matrimonios y cosas así: “No, pues yo soy malísima para eso, pero él es muy bueno para esto” y no te hace menos mujer o no te hace menos hombre, ¿sabes? Sí, no lo vemos como: “Los hombres hacen esto y las mujeres hacen esto”. [...] Pero no está como separado, solamente está como que hombres y mujeres somos hijos de Dios, podemos tener el don de cantar, el don de administrar, etcétera. Por ejemplo, en la iglesia hay hombres sirviendo café...

Sin embargo, Victoria al describir cada una de las actividades que realiza en todo un día cotidiano muestra cómo es que las referencias de feminidad hegemónicas gobiernan y determinan sus prácticas corporales, cuya atención y fuerza física debe estar orientada en cubrir las necesidades de cuidado de las personas cercanas a ella, en este caso a su esposo e hijo. Cubriendo y encarnando, de esta manera, el mandato de feminidad asociado al espacio doméstico ya sea en su versión de madre o esposa:

Pues mira, en mi matrimonio pues yo no tengo que trabajar, no es por machismo ni mucho menos, sino que mi esposo dice: “Pues yo puedo proveer, si tú quieres trabajar, pues trabaja, pero no tienes que trabajar”. O sea, es como que yo cuido a mi hijo, y no es su hijo (de su actual esposo) y además a mí me gusta estar en mi casa, entonces él es que se ocupa de proveer el dinero y de hacer cosas, así que solamente él puede hacer y eso. [...] Las decisiones sí las tomamos entre los dos, pero yo respeto mucho también lo que él diga, ¿sabes? Como: “¿qué vamos a hacer esta semana? Como que, si tenemos tantos eventos, tantos compromisos, es como muy los dos, realmente es entre los dos. O sea, yo sí le doy su lugar como cabeza del hogar, porque sé que él sí está sujeto a Cristo. Eso me da absoluta confianza, ¿sabes? Como de cualquier cosa que él decida sé que está bien plantado en Dios. Y él también conmigo, sabe que yo no voy a hacer mala administración del dinero que él me da. Entonces, él no tiene que estarse preocupando de la renta, no sé, él me trae el dinero y lo administro. [...] O sea, funcionamos porque sabemos qué hacer cada uno, y además yo pienso, no sé... conozco otros matrimonios que dicen: “¡Ay, no, él lava los trastes después de

comer”! Y yo digo: “¡Pero si fue a trabajar todo el día y sí tú lo puedes hacer!”, ¿sabes? Es como también el feminismo, ¿no?, porque hay mujeres que caen en eso: “! Ay, no, ¡que él lave o que él barra!” [...] Y yo, así como que digo... no sé... yo pienso: si él va a trabajar todo el día, está afuera de la casa manejando todo el día, y yo no tengo otra cosa más que hacer que ocuparme de mi casa, por qué va a llegar él y le voy a exigir que lo haga, ¿sabes? No sé, yo pienso, yo puedo ocuparme de la casa, él no tiene por qué hacerlo. [...] O sea, pero es como que a mí me gusta encargarme de mi casa, este es como mi área. No sé, yo no soporto, por ejemplo, no porque él me lo diga, sino que él llegué del trabajo y yo ande en casa de mi hermana, cotorreando, algo así, como que él llegué y yo no tenga la comida lista para darle, para mí es como yo me siento mal, como que no sé, ¿cómo no le voy a dar de comer cuando llegué de trabajar, sabes! No sé, es como... pienso que es mutuo, es algo como... somos un equipo, somos un equipo y siempre estamos pensando el uno con el otro, y en agradar al otro, y en ayudarnos, o sea, estamos para hacer la vida más fácil, ¿sabes? [...] Y la verdad es que ¡qué bendición es que tu esposo sea el proveedor y que tú no tengas que estar preocupándote por andar acarreándolo porque vaya a trabajar, que pague lo otro, es como una tranquilidad. O sea, yo valoro eso, que él sea así, entonces me anima más a cumplir con mi rol, ¿sabes? Como en nunca bajar la guardia.¹⁰⁴

Las concepciones de feminidad auspiciados por diferentes tecnologías que crean los efectos de las diferencias genéricas giran en relación con la idea de que los sexos, por diferentes, son complementarios, lo que finalmente refuerza la visión masculina frente a la femenina, pues las funciones con las cuales se pretende que las mujeres desempeñen y conformen su subjetividad están mediadas por los roles de género —esposas, amantes, musas o hijas.

Asimismo, y como bien menciona Victoria, la idea de que su marido también comparta sus valores como cristiana evangélica le garantiza una estabilidad familiar. Esas concepciones son valoradas por muchas mujeres en condiciones permanentes de subalternidad, quienes encuentran en la adscripción religiosa una manera estratégica de orientar a los varones a que asuman sus roles como proveedores, lo que permite que retomen un papel activo en las funciones y gastos del hogar. Como menciona Elizabeth Bruco (1997) para el caso de las mujeres pentecostales y protestantes de Colombia, parte de los discursos religiosos que institucionalizan las diferencias genéricas en realidad permiten orientar la “masculinidad” toxica a un modelo de masculinidad en la cual los hombres se autodefinan como “pilares fuertes”, eliminando prácticas nocivas que producen violencia, como el consumo de alcohol, la infidelidad, el maltrato intrafamiliar o el gasto no direccionado a los propósitos del hogar, prácticas rechazadas y prohibidas por las iglesias evangélicas.

¹⁰⁴ Entrevista realizada a Victoria el día 23 de abril de 2017.

Otro aspecto que expresa las reproducciones al modelo de feminidad asociado a la imagen de cómo debe lucir una “mujer virtuosa” se refiere a los códigos de vestimenta que las entrevistadas señalan como elementos importantes para representar una imagen de santidad. Tales concepciones resumen la importancia que para las entrevistadas guarda la indumentaria, que, aunque pendientes de las tendencias de moda y de las prendas que realzan su belleza, están conscientes de aquellos preceptos que tienen la intención de ocultar cualquier símbolo erótico que las represente como “cuerpos de sospecha”, lo que pueda provocar algún pensamiento lascivo entre los compañeros y hermanos en Cristo.

Es así que Victoria, siendo líder del ministerio de “Bienvenida”, capacitando a las personas que participan en cada una de las actividades del grupo, comenta la intervención que realizó cuando una de las coristas y cantantes del grupo de alabanza llevaba puesto unos *leggings* color negro, de tela transparente y demasiado ajustado a su cuerpo para que la joven pudiera cantar en el escenario sin ser antes reprendida por Victoria, quien le señaló su irresponsabilidad de utilizar esas prendas frente a sus compañeros músicos, todos ellos hombres. Otras prácticas corporales que me permiten ejemplificar la importancia de la vestimenta para las mujeres entrevistadas, cuyo objetivo es ejemplificar su adscripción religiosa, es el relato que Marisela hace sobre la elección de su indumentaria en un día cotidiano:

Pues ahora ya no soy extremadamente, así, conservadora en mi manera de vestir. [...] yo siento feo traer un pantalón y estar destapada [de las caderas y trasero; cuando me explica estas cuestiones me señala su gabardina, larga, lo que le permite ocultar la parte trasera del cuerpo] trato de cubrirme, pero me siento mucho más cómoda ahora que cargo la bocina, ahora que traigo tenis porque no me gustaría traer falda y tenis. Pero ya no sé, no lo veo como una cosa tan estricta, como estrictamente la mujer tiene que vestir así, sí me gusta ver una mujer que vista de una manera conservadora. Cuando voy a predicar yo al Palacio pues no me voy con pantalón porque hay gente de muchas iglesias y me daría mucha vergüenza que me dijeran: “Vístete como cristiana si vas a predicar la palabra”. Cuando me invitan a la televisión a predicar, a hacer algo, a cualquier evento formal pues me pongo falda. Para estar en la casa ahí sí me pongo mis *pans*, para salir al parque también¹⁰⁵.

¹⁰⁵ Entrevista realizada a Marisela Torres el día 20 de octubre de 2017.

Cuando le pregunto entonces cómo debería para ella lucir una mujer cristiana, respondió: “Una mujer que no muestra su cuerpo como es. [...] Porque así dice la palabra, que debemos vestarnos así, de una manera honrosa. Es decir, si yo me pongo unas mallas prácticamente la gente me puede ver como si estuviera desnuda y eso me da vergüenza, yo cuando lo veo en otras que me dicen que son cristianas yo me apeno, entonces la gente no percibe en nosotros ningún cambio. Si la gente (mujeres) trae sus tirantitos y dice que es creyente, yo digo “¡No, no, por favor, no es así!”.

En el relato de Marisela son constantes las comparaciones entre las mujeres seculares — o del mundo— y aquellas que como ella tratan de ajustar su existencia a una vida pentecostalizada donde cada práctica, actitud y comportamiento corresponda a lo que se considera un marco de santidad y compromiso con una vida ascética y honrosa. En ese sentido, la vestimenta y la indumentaria utilizada por Marisela dentro de contextos específicos, especialmente donde busca reivindicar su identidad como creyente evangélica, tienen el propósito de lanzar un determinado mensaje: la diferencia entre el comportamiento de las mujeres seculares que no toman en cuenta los preceptos doctrinarios de las escrituras bíblicas y aquellas que como ella direccionan sus comportamientos a un marco de sentido identitario religioso, mostrando una imagen corporal austera y sobria.

Sin embargo, debemos destacar que Marisela, del primer grupo, fue re socializada en una agrupación denominacional pentecostal ultra conservadora, al menos en lo referente a las normas doctrinarias para lograr el buen comportamiento ético cristiano de sus feligreses, por lo que muchas de sus referencias en torno a la indumentaria de las mujeres van direccionadas en este marco de sentido pentecostalizado y menos flexible y abierto al cambio, como sí lo demuestran las mujeres entrevistadas que fueron re socializadas e instruidas en un grupo neo pentecostal o neo carismática y están acostumbradas al uso de pantalones, ropa ajustada, utilizar maquillaje o teñirse el cabello sin ser castigadas por la/os líderes eclesiásticos.

4.2 *God's masterpiece*: prácticas de belleza y autocuidado

Anna es una joven de 22 años, soltera y estudiante de la licenciatura en Comunicaciones. Tanto sus padres como ella son creyentes cristianos desde hace varios años atrás. Nació en la ciudad de Tijuana y lleva la mayor parte de su vida viviendo en ese lugar, sin embargo, cuando tenía 18 años residió una temporada en Malasia. Desde pequeña fue educada con base a los valores, normas y preceptos de la iglesia protestante. Anna conoce al pie de la letra las normativas de feminidad presentes en el discurso religioso evangélico, incluso las cuestiona y las reinterpreta según su bagaje vivencial y contexto. Sin embargo, muchos de sus intereses personales y *hobbies* giran en torno a una de las disposiciones más usadas con las que se trata de orientar la subjetividad de las mujeres: los estándares de belleza. Anna es una acérrima seguidora de lo que se considera *trendy*. Mucho de su gasto personal está cubierto por el consumo de ropa, productos de belleza y accesorios. Incluso sus redes sociales dan cuenta de este interés; fotos de ropa, datos sobre la calidad de prendas y calzado, consejos de modas y *tips* de belleza. Y aunque ella menciona que la belleza no es determinante en la vida de las mujeres, reconoce que el sentirse bien por fuera te garantiza una mayor autoestima y permite expresar tus cualidades internas.

Anna es una persona que al verla inmediatamente te das cuenta de su interés por lo “estético”. De complexión delgada, *petite* y de cabello muy corto al estilo *pixie*, su *outfit* demuestra que conoce a la perfección las prendas que le favorecen, creando diferentes combinaciones entre ropa estampada, pantalones estilo *vintage*, accesorios minimalistas y tenis blancos deportivos, signos corporales que expresaba con su atuendo el día de la entrevista. Su imagen evoca aquellas fotografías que muestran los estilos más originales y creativos de las mejores vestidas del *Street Style* al interior de una revista de modas juveniles.

Mucho del interés que muestra por las tendencias de moda, el maquillaje y el cuidado del cuerpo, Anna las relaciona a partir de su participación en el ministerio de danza de panderistas,¹⁰⁶

¹⁰⁶ El ministerio o grupo de Panderistas es una actividad recurrente en las Iglesias de corte pentecostal. Generalmente está integrada por mujeres jóvenes y niñas, quienes recrean una danza con pandero en los tiempos rituales dedicados a la alabanza y la adoración dentro de la hora cultica. Su origen y sustento está basado en

lugar donde necesitaba ajustarse a una imagen de “doncella” en la que era importante lucir “femenina” e incluso “virginal” por medio del cabello largo y prendas que reafirmaran su identidad corporal como mujer; es decir, vestidos o faldas. El interés por su imagen corporal también lo explica debido a las dinámicas de competencia entre sus compañeras panderistas para decidir quiénes eran las más atractivas. Otra experiencia en la que señala contribuyó a su pasión por la moda, fue a partir de su residencia temporal en Malasia, cuando tenía 17 años, lugar donde comenzó a interesarse por los referentes de belleza occidentales, especialmente europeos, como ella misma señala.

En Malasia, por ejemplo, conoció los productos de cuidado y belleza provenientes tanto de Corea del sur como europeos: cremas, maquillaje, mascarillas y ropa. Este primer acercamiento a las prácticas corporales ligadas al autocuidado fueron determinantes para que definiera un particular sentido del “gusto”, interiorizando un sistema de diferenciación en términos de una jerarquía de valores que le permite evaluar y determinar lo que le parece bonito/feo; elegante/vulgar; moderno/anticuado, todo ello constituido de acuerdo con su contexto, experiencia y posición dentro de la estructura social. De esta manera Anna menciona que:

Con respecto a la belleza, [...] cuando yo comencé a maquillarme fue en Asia, tenía 18 años, fue la primera vez que yo me maquillé. Entonces, los productos que comencé a buscar eran productos asiáticos, coreanos, sobre todo. El tiempo que yo viví allá digamos que yo tenía acceso más a productos europeos que productos americanos, entonces comencé a consumir más contenido europeo; por ejemplo, blogs, programas de televisión, entonces comencé a adoptar digamos que ciertos patrones de belleza europeos que americanos¹⁰⁷.

Cuando le pregunté a qué se refería con la diferencia entre los cánones estéticos europeos del americano, Anna me contestó:

[...] Bueno, en cuestiones de moda me identificó más con las cuestiones de moda europeas que la americana. De pronto son más formales que del lado americano. Son colores sobrios, obviamente, porque son climas más sombríos que a diferencia de América. Yo viví en Asia pacífico, entonces son climas más

diferentes pasajes bíblicos, pero especialmente en los referidos al libro de 2 de Samuel, 1 Crónicas 13:8 y Salmos, cuando el Rey David y el pueblo de Israel alaba a la deidad por medio de la danza. Los instrumentos y utilería se componen de ropa de lino de diferentes colores, cada color representa una cualidad o valor contenido en diferentes textos bíblicos —justicia, valor, honestidad, etcétera— El pandero significa la batalla espiritual, la alabanza y la vida espiritual. En ocasiones las mujeres, a quienes se les conoce como “doncellas”, utilizan alas o coronas.

¹⁰⁷ Entrevista realizada a Anna Real el día 13 de enero de 2018.

cálidos, son colores más brillantes y yo no me siento identificada con el rosa o el naranja. ¡No! Entonces adopté digamos que más lo europeo, más porque cuando estudiaba inglés en Malasia, el inglés que te enseñan allá es el inglés británico, porque Malasia fue una colonia inglesa en 1950. Entonces, muchas de las prácticas son apegadas a lo europeo y que yo empecé adoptar como todo lo europeo, aunque solo estuve seis meses allá. [...] Y de ahí comencé toda mi rutina de belleza¹⁰⁸.

De acuerdo con un marco de valores Anna evalúa sus opciones a partir de una escala donde los aspectos americanos llevan impresos una carga inferior, mientras que los criterios estéticos europeos son priorizados y tomados bajo una mayor jerarquía. Es interesante cómo es que su interés por las pautas de belleza comienza en Malasia, que como menciona, era una colonia europea, por lo que los estándares y códigos de la cultura occidental predominan, tomando un lugar hegemónico frente a las pautas culturales asiáticas; proceso y relación de poder colonial en el que Anna admite que toma preferencia y se identifica con las representaciones de feminidad occidental.

Asimismo, en la narrativa de Anna se rescata la necesidad de construir una “vida espiritual” como una forma de mantener una belleza interna, sin embargo, eso no significa descuidar la apariencia física. Al respecto, cuando le pregunté si llevaba a cabo alguna dieta o ejercicio, planteó lo siguiente: “Bueno, yo siempre he tenido este rollo de que no me gustaría subir de peso, por lo que cuido mucho lo que como. Y además por las enfermedades que por mi peso he tenido me he tenido que adaptar a comer ciertas cosas. Hubo un tiempo en el que tuve principios de anemia, entonces comencé a comer cierto tipo de alimentos, como más saludable; menos grasas, menos harinas...” Sus opiniones y representaciones sobre cómo debe ser una mujer, muestran un proceso por reflexionar y reinterpretar las normativas de género, sin embargo, en las prácticas corporales reiteran las lógicas de feminidad ligadas a cumplir el mandato de la belleza, lo que finalmente produce y remarca la diferenciación sexual y su identidad como “cuerpos de sospecha”.

Otro ejemplo de las preocupaciones sobre el cuidado del cuerpo se expresa en la actitud que tiene sobre las cirugías cosméticas, el cual menciona: “Creo que son dolorosas [risas]. Creo que, si son necesarias, pues bueno, es un mal necesario. Creo que si se basan en que... uno realmente se va a sentir mejor con esa cirugía, ¡adelante!, ¡puedes hacerla! Si es nada más para demostrar de que

¹⁰⁸ *Ibidem*.

“¡Ay, mira, tengo este arreglito!” no creo que sea la base correcta por la que se debe de hacer un cambio, pero si tú te sientes bien con eso, ¡adelante!” Luego, cuando le pregunté si ella se haría un “arreglito estético”, comentó: “¡Sí! Me operaría la nariz”.

El cuidado y las exigencias corporales son cada vez más frecuentes entre las sociedades que abrazan el sistema neoliberal. La búsqueda para alcanzar la perfección se hace evidente si nos detenemos en el conjunto de representaciones sociales que actualmente existen sobre el cuerpo. Como apuntala Luz María Esteban (2011), las mujeres son las más afectadas por los estereotipos de belleza lanzados por la cultura de la imagen a través de la industria y el mercado de la publicidad, generando ansiedad, obsesión y rechazo frente a la idea de no cumplir con la normativa de la delgadez, la blanquitud o la apariencia de eterna juventud.

Cada una de las seis mujeres entrevistadas demostró interés por cuidar su cuerpo. En sus relatos se delata algunas de las prácticas de belleza que llevan a cabo día con día para mantenerse delgadas o acrecentar su belleza natural”, como algunas mencionan. Ya sea combatiendo las arrugas o las líneas de expresión por medio de recetas caseras, sofisticadas y costosas cremas y mascarillas; mantener el cuerpo delgado mediante dietas y ejercicio o interesándose en medios más radicales como las cirugías cosméticas. A continuación, revisaremos el caso de Marisela, cuyas prácticas y rutinas de belleza resultan austeras en comparación a la de Anna. Pero antes una pequeña semblanza biográfica para comprender las maneras en cómo retoma el concepto de feminidad vinculado a la belleza.

Marisela tiene 54 años, es originaria de la ciudad de Aguascalientes y lleva más de 26 años adscribiéndose en diferentes iglesias cristianas. Cuando ella era muy joven, a sus 22 años, trabajó como modelo, destacándose en diferentes desfiles de moda regionales, anuncios de publicidad y televisión local. Marisela menciona que nunca consideró trabajar como modelo, pero en ese período de su vida resultaba una entrada de dinero importante que le permitía pagar la colegiatura de sus estudios universitarios. Sin embargo, menciona que nunca le gustó trabajar como modelo, ni tampoco el ambiente competitivo latente entre sus compañeras, las cuales estaban totalmente al

pendiente de mejorar sus atributos físicos. Simultáneamente, Marisela empezaba a frecuentar una iglesia pentecostal. Un año después se bautizó y participó en los ministerios de la iglesia, por lo que abandonó su trabajo como modelo. A partir de ese momento dejó de maquillarse, usar pantalón y ropa entallada. En resumen: su apariencia se tornó secundaria en virtud de su nueva identidad religiosa pentecostal. Sin embargo, al pasar el tiempo y con la llegada de los primeros cambios físicos traídos con la vejez, Marisela comienza a preocuparse más por su cuerpo, por lo que se tiñó el cabello para cubrir las canas y usó bases de maquillaje para homogenizar el color de la piel del rostro y tapar alguna que otra imperfección facial. No obstante, cuando la membresía de la iglesia donde se congregaba comenzó a darse cuenta de su pequeña transgresión a los códigos normativos referente a la imagen corporal, comenzaron a lanzar sutilmente una campaña de juicio en torno a ella, utilizando uno de los mecanismos más empleados para mantener a raya a las mujeres dentro de las iglesias: el chisme, buscando de esta forma desacreditar su identidad como cristiana y de paso, su desempeño como predicadora o líder. Al respecto, Marisela narra:

Ya en el tiempo que estaba en Filadelfia y cuando me empezaron a salir canas yo comencé a pintar el pelo, y fue otra de las cosas por las que también había, así como cierta... tensión. [...] había gente que decía: “Pues hay algunas aquí que se pintan el pelo”. También decían: “Hay alguien quien predica y la deberían de disciplinar” fue otra cosa de las que dijeron sobre mí. Pero yo dije: “No, no me van a disciplinar porque ustedes también se lo pintan”.¹⁰⁹

Esta versión de Marisela demuestra cierto margen de acción para maniobrar y negociar con las representaciones colectivas que se tienen sobre la feminidad en el marco de una agrupación religiosa conservadora. De esta manera, aunque el motivo para desobedecer los preceptos doctrinarios pentecostales está influenciado por otra normativa de feminidad, en el terreno de significación de dicha iglesia, el cual resulta importante darle prioridad a la dimensión espiritual y racional en contraposición a lo carnal, y donde la mujer está más claramente sometida a los códigos disciplinarios que regulan y controlan su corporalidad, es que resulta paradigmáticamente “disidente” retomar prácticas corporales que tienen inferencia a nivel secular, como las pautas de

¹⁰⁹ Entrevista realizada a Marisela Torres el día 20 de octubre de 2017.

belleza y cuidado corporal, todo ello dentro de una comunidad religiosa de corte ultra conservador que no permite que las mujeres inviertan en su apariencia física.

Cuando conoces a Marisela te sorprende la juventud que irradia, la belleza de sus facciones y lo imponente de su porte y estatura. Las veces que conversé con ella, generalmente vestía con falda larga, saco o gabardina. Su cabello ondulado y color negro es otra característica física que llama la atención de Marisela. En ciertas ocasiones lo lleva peinado en una trenza larga o en otras lo suelta peinándolo de lado. Cuando habla su voz es grave y profunda, lo que le confiere un aire de superioridad y calma. Su narrativa expresa el modo en que su vida espiritual religiosa resulta importante para significar e interpretar los sucesos de su vida, incluyendo las concepciones que guarda respecto a la belleza. Un ejemplo sobre esta incidencia del marco simbólico religioso como parámetro de interpretación en torno aspectos de la vida, la podemos encontrar en el siguiente párrafo, cuando le pregunté si como mujer le resultaba difícil envejecer:

¿Más difícil emocional y físicamente? Yo pienso que no es cuestión de sexo si no de estado... tiene mucho que ver tu comunión con Dios, [...] yo ahorita tengo 54, y no he tenido ningún achaque como otras amigas mías que no están en Cristo. O sea, yo no tengo ninguna enfermedad, no me siento cansada, como yo me sentía en el tiempo que estaba en la universidad, me siento bien. O sea, yo siento que me voy a sentir vieja el día que lo permita, que ya no tenga ilusiones, que ya no tenga sueños, que ya no tenga anhelos. Ese tiempo que yo lo viví de mi vejez, fueron los siete meses que yo estuve en depresión. De ahí en más nunca más me volví a sentir así. O sea, mi piel ya no es la de hace 30 años, aunque mucha gente me dice “No puedes tener 54 años, a lo mucho tienes 40”. Sí, pero yo pienso que lo que más me rejuvenece, me reanima, es tener siempre esa comunión con Dios. Yo siempre trato de estar en contacto, aunque yo tenga mi tiempo de oración, de devoción.¹¹⁰

Sin embargo, cuando su relato la llevó a contestar si resultaba importante el cuidado del cuerpo y la apariencia de las personas, comentó:

¡Sí! O sea, la imagen de una persona para mí es importante, porque una persona descuidada de su aspecto físico yo digo como... cómo te diré... que no puedes ser influencia para otras personas, si una persona está enferma, desanimada y tú llegas igual [risas], en una condición casi igual con ella, pues no. Yo digo que una buena imagen siempre ayuda. [Una mujer descuidada] Me da muy mala aspecto, me da la impresión de que, en la manera que está su aspecto está su alma [risas]. Yo digo que todo se refleja en el exterior. [...] A mí no me gustaría ser gorda, estuve gorda siete meses, que me la pasé en la cama, te digo que tenía ansiedad, te digo que mi vacío era espiritual, y yo comía todo lo que podía, entonces empecé a engordar. Teniendo 26 yo me veía de 40, como una mujer de 40, mi cara arrugada, demacrada y gorda, ¿cómo te imaginas? Y luego sin cambiar, sin bañar... Me bañaba, pero muy... O sea, pasaban días, dos, tres, cuatro días, entonces yo me veía una mujer enferma y nunca más me quiero volver a ver así.¹¹¹

¹¹⁰ *Ibidem*

¹¹¹ *Ibidem*

Nuevamente, y como parte de las tecnologías que producen género, como revisamos en el capítulo tres, los discursos religiosos neopentecostales reproducen y refuerzan las concepciones que simboliza la belleza física relacionándola con la calidad moral de la persona. Las representaciones que Marisela hace sobre el tema dan cuenta de esta tentativa por ligar la apariencia de las personas bajo un conjunto de criterios culturales contenidos en el modelo dicotómico occidental cuerpo/mente. Asimismo, las prácticas de belleza y auto cuidado llevadas a cabo por Marisela están mediadas por los significados mencionados, donde el cuidado físico está asociado a la marca de género, pero también por los valores que determinan la virtud de la persona. Otra referencia recurrente es la normativa de la delgadez, como parte de los estándares y pautas de belleza occidental que, para Marisela, continúan repercutiendo en su imaginario sobre lo “estético” a pesar de la adscripción cristiana mediada por los códigos ascéticos y sobrios de las iglesias protestantes tradicionales.

Por otro lado, cuando las entrevistadas referían sobre los tatuajes, se mostraban confusas sobre el tema, para muchas podría revisarse en un debate teológico y siempre y cuando se ajustara y actualizada de acuerdo a los cambios históricos y culturales que atestiguaban, pues en algunas iglesias conocidas como neopentecostales en la entidad, mismas que han frecuentado, como “iglesia Ancla”, han mostrado una actitud tolerante frente a los tatuajes en comparación a otras organizaciones religiosas de base denominacional que sí mantienen un rechazo absoluto sobre aquellas prácticas corporales que tienen la intención de marcar y mutilar el cuerpo. Algunas entrevistadas refieren que en sus iglesias no se llevaba a cabo ninguna medida restrictiva sobre el tema de los tatuajes. Al contrario, se alienta a que al menos se tatúen un signo distintivo de su nueva identidad religiosa, ya sea un texto de la biblia o el ícono de la iglesia; un ancla, una cruz o un pez, iconos reconocidos por las iglesias evangélicas. De las siete narraciones, Marlene, de la segunda generación, cuenta con un tatuaje en la espalda, ella comenta que no ha tenido problemas en iglesias como “La Roca, Comunidad Cristiana” o “Ancla”, pues muchos jóvenes y demás miembros

también llevan tatuajes. Sin embargo, cuando estaba involucrada en una comunidad religiosa Pentecostal sí fue reprendida, aun cuando se marcó antes de su conversión religiosa.

4.3 “Princesas en peligro de extinción: prácticas sexuales

Menstruación

Cada una de las entrevistadas pertenecientes a las tres generaciones contempladas significa, recrea e interpreta su experiencia ligada a la sexualidad de acuerdo con un sistema de valores construido a lo largo de su existencia. Dicho sistema es generado por diferentes dispositivos discursivos que han aprehendido no sólo a partir de su adscripción cristiana sino también por medio de la socialización primaria que recibieron los primeros años de su vida. Un tema recurrente que sigue arrastrando los significados provenientes de los relatos judíos cristianos, es el relativo a la menstruación de las mujeres.

En las escrituras bíblicas, fuente principal de conocimiento para los sistemas simbólico-religiosos de raíz judío-cristiana, se hace alusión en diferentes versos sobre la condición impura de las mujeres desde el momento de que son vistos como cuerpos que expulsan sangre mensualmente. Estas referencias son utilizadas por el poder de la iglesia católica medieval para catalogar a las mujeres como seres inferiores y sucias mediante el mito de la maldición de Eva, codificando la menstruación como una señal del castigo de Dios sobre las mujeres.

Para el siglo XVIII y ante los avances de los estudios anatómicos y médicos, tales nociones tomarían un nuevo giro gracias a la interpretación biomédica que miraría en la sangre menstrual la prueba contundente y legítima de las diferencias sexuales entre hombres y mujeres. Inscribiendo en el cuerpo considerado “femenino” la condición permanente de debilidad corporal; identificada mediante su sexo y consagrada a los procesos reproductivos y la maternidad (Eraso, 2015:107-141). Las prohibiciones y prescripciones que giran alrededor de la sangre menstrual son

experimentadas por las mujeres de diferentes edades y generación, aunque con algunas diferencias, como lo podemos observar en las siguientes narraciones. En el primer grupo de mujeres, los recuerdos acerca de su primera menstruación están marcados por el miedo a la sangre. Tanto Marisela como Marta evocaron el sentimiento de temor al verse expulsar sangre. Al no saber lo que les estaba ocurriendo y frente al desconocimiento del proceso menstrual, lo primero que sospecharon es que se habían lastimado. Marta, por ejemplo, menciona que fue con su hermano mayor, al que le trató de explicar lo que le ocurría. Su hermano, al no reconocer sus síntomas inmediatamente la llevó con la mamá. Ésta última no asoció la sangre de la niña con la primera menstruación, por lo que la llevó al hospital más cercano. Finalmente, el médico descartó alguna complicación física y sólo se reservó en llamarle la atención a la madre de Marta por no explicarle el proceso menstrual a su hija.

Después de este evento, Marta recuerda que su madre no volvió a tocar el tema, pues asumía que alguna de sus hermanas mayores se encargaría de explicarle. Un proceso similar lo vivió Marisela, quien tampoco tenía conocimiento respecto a los cambios corporales que iba experimentar en los primeros inicios de su pubertad, y en la que su primera reacción también estuvo marcada por el miedo y la angustia de no saber lo que le estaba sucediendo.

En el grupo número dos, Victoria y Marlene, ambas refieren a que recibieron la educación pertinente sobre los cambios corporales que iban a experimentar a partir de su pubertad. Destacan el vínculo de confianza creado entre madre e hija para compartir cualquier duda relativa a su sexualidad. Victoria incluso señala el proceso menstruante como una característica inherente a la condición de ser mujer, al respecto comenta: “¡Ay! Pues ser mujer... ¡Ay, ¡cómo te explico!, no sé... ¡Me encanta! Cuando digo “¡Ay, por qué nací mujer!, es porque tengo muchos cólicos de mi menstruación y que le digo a mi esposo “¡qué bueno que tú no menstrúas!”

Mientras que en el grupo número tres, Anna mencionó que vivió tal experiencia de manera tranquila, aunque con mucha seriedad y tabú de por medio. Anna bromea sobre este último punto, pues al momento de manifestar algún malestar físico derribado de su condición como cuerpo

menstruante, inmediatamente es censurada por sus padres, quienes infieren que esos temas no deben ser tratados delante de sus hermanos varones, pues son temas de “mujeres”.

Otra de las prácticas corporales ligada a los procesos reproductivos de los cuerpos sexuados como “femeninos” que más refieren las mujeres entrevistadas en los diferentes grupos, pero especialmente quienes han sido madres, las podemos observar en las experiencias que tienen referente al periodo de embarazo y parto. Veamos algunos casos. Como destacamos en los apartados anteriores, Marta, de 54 años, tiene dos hijas fruto de sus anteriores matrimonios; en el primero se divorció y demandó al padre de su primera hija por pensión alimenticia cuando ésta tenía un año de nacida. En el segundo matrimonio Marta ganó la potestad de su segunda hija, por lo que la crianza y educación de sus hijas le corresponden sólo a ella. Respecto a cada uno de sus embarazos y partos comenta:

Pues el primer embarazo adelgacé, me puse flaca, flaca, en lugar de tener un kilo por mes perdía un kilo. Y me volví más fuerte, no tenía tiempo de llorar, tenía que salir adelante, me volví más guerrera. O sea, yo trabajé hasta un día antes de la cesárea. O sea, yo trabajaba mucho, no tenía tiempo ni de llorar ni de deprimirme. O sea, me hizo más valiente el embarazo. Sabía que tenía que salir adelante, tenía que luchar. Con la segunda también, pero ya me volví más conchita, o sea, como ya tenía más experiencia, como ya no era tan joven, tenía 42 años, pero seguía trabajando. Un día antes de la cesárea tumbé todo el techo y lo pinté. Y las dos han sido cesáreas porque eran de alto riesgo. No me dio tiempo de llorar. Y después del embarazo me cuidé los treinta días después del embarazo, porque fueron de alto riesgo. Y si me deprimí mucho del primero, del segundo ya no tanto, pero sí me deprimí del primer embarazo lloré casi cuarenta días después, estuve lloré y lloré del primer embarazo. Me sentía muy sola, no tenía apoyo moral, entonces sí me deprimí mucho.¹¹²

Por su parte Victoria, perteneciente al segundo grupo y de 28 años, tuvo a su primer hijo a la edad temprana de 17 años. Su embarazo no planeado sacudió el orden familiar, no obstante, con el tiempo se pudo reconciliar con su madre y hermana, quienes actualmente son un importante pilar de apoyo para la crianza de su hijo. Sobre su proceso de embarazo, comenta: “Fíjate que sólo tenía 17 años, súper fácil, o sea, mi embarazo fue súper tranquilo, bueno, me salí de estudiar, tenía cuatro meses de embarazo, y dije yo: si estoy embarazada, no sé cuándo estaré de nuevo embarazada, quiero vivir mi embarazo, quiero disfrutar mi embarazo. Y lo hice, fue un embarazo tranquilo. O sea, a pesar de que tenía pleitos con su papá, y corajes y lo que tú quieras, yo trataba de vivir mi

¹¹² Entrevista realizada a Marta el día 13 de enero de 2018.

embarazo feliz, tranquilo”. Cuando le pregunté si sufrió algún cambio significativo físicamente, comento:

¡Claro! Yo creo que, si le preguntas a cualquier mamá y que te contesta que no, pues estaría loca, es como sí...bueno, ¿físicamente te refieres? Pues físicamente yo amamante un año y siete meses. [...] O sea, mi cuerpo se recuperó súper rápido, fue una cesaria, entonces me recuperé súper rápido, siempre tuve cuidado de estar fajada, todo, todo eso que te dicen, y entonces decidí amamantar un año y siete meses, fue eso más que nada. Pero no me costó trabajo, era algo que me encantaba, es como de las cosas más bonitas que podemos hacer las mamás, amantar a tu hijo, para eso es, ¿no? Es como que pienso: cómo le vas a dar comida enlatada a tu hijo, es como tú, haber, come pura comida enlatada, ¿verdad? Imagínate. Cómo le vas a dar comida enlatada a tu hijo, o sea, tu cuerpo está diseñado para proveer de alimento a tu hijo y eso, nunca me ha pesado decirme no a mí misma para atenderlo. Porque cuando eres mamá así es, ¿sabes? Ahorita ya no, ahorita ya le digo “no, mijito, te aguantas y ahí te entretienes, yo voy a hacer esto”, ¿sabes?, pero cuando está recién nacido, tiene un año, él no entiende, él tiene necesidades y cuando quieres dormir no puedes, y a lo mejor quieres comer no puedes. Pero para mí nunca me costó trabajo, realmente. Lo he disfrutado mucho.¹¹³

En las narraciones relativas a su experiencia y prácticas de embarazo, parto, pero, sobre todo, crianza, las mujeres refieren y simbolizan por medio de las representaciones relativas a cómo les gustaría ser madres, empleando y significando con base a las nociones que existen sobre la maternidad, en la que un elemento importante es la plusvalía física. La energía, fuerza y trabajo que emana de los cuerpos debe orientarse en producir la vida social asociado al cuidado y la atención de la/os individuos. De esta manera, la subjetividad que muestran en las representaciones que hacen sobre su experiencia en el embarazo, se enraíza en la idea que tienen sobre cómo deben actuar y practicar desde su propia corporalidad para cumplir sus obligaciones de maternidad. Asimismo, ambos casos relatan una experiencia de maternidad compartida parcialmente con la pareja masculina, especialmente la de Marta, quien comenta las depresiones post parto sufridas.

Otro elemento que relatan de forma constante cuando hablan de las prácticas corporales vinculadas a los procesos reproductivos y sexuales, se refiere a los métodos anticonceptivos. De las siete informantes, cinco contestaron que estaban de acuerdo con ellos en tanto se utilicen dentro del matrimonio. Sólo Anna y Marlene, de la segunda y tercera generación, contestaron que estaba de acuerdo tanto con la instrucción sexual de la/os niña/os y adolescentes como de métodos

¹¹³ Entrevista realizada a Victoria el día 23 de abril de 2017.

anticonceptivos antes y después de una relación conyugal, incluso ambas los han empleado en su vida sexual para evitar embarazos no deseados o enfermedades venéreas.

Una de las prácticas corporales que más destacaron las entrevistadas de la segunda y tercera generación, eran las respectivas a las prácticas sexuales. Así, una de las referencias fundantes de la feminidad hegemónica es el resguardo de la castidad entre las mujeres solteras. La virginidad, como bien apunta Pierre Bourdieu (2000), es un imperativo para las mujeres, las cuales deberán mantener y trabajar su valor simbólico frente a la clase de hombres. El Mantenimiento de la castidad, en ese sentido, es uno de los aspectos simbólicos que deberán encarnar las mujeres demostrando atributos como “la decencia”, “el pudor”, “la timidez” y la inocencia, pero especialmente, perpetuando la línea de parentesco con base a una sola pareja sexual, asegurando la reproducción al interior de la familia monoparental patriarcal y la inteligibilidad que otorga el Estado, según los imperativos de las sociedades burguesas y las formas de vida derivadas de los procesos de la modernidad. Bajo estas inferencias sobre la virginidad, destacó como dos informantes fueron orilladas a abandonar la iglesia a la que se congregaban cuando la membresía comenzó a sospechar o dudar de alguna transgresión al mandato de la castidad. Comentemos algunos casos.

El caso de Anna

Volviendo al caso de Anna, quien por ahora frecuenta dos organizaciones religiosas, una de características neopentecostales, “La Roca”, y la otra, una iglesia denominacional pentecostal de corte más tradicional. En la primera iglesia la entrevistada muestra una alta participación, cada domingo es una de las encargadas del *staff* de producción, estando al pendiente tanto de la dirección cámaras y de sonido. Mientras que, en la otra iglesia, que es Pentecostal, en realidad está involucrada junto con su novio en el liderazgo del ministerio de jóvenes, auxiliándolo en las actividades de su ministerio. Asimismo, Anna tiene dos años de noviazgo con su actual pareja, quien es hijo de pastores. Y mientras todo parece indicar que aparentemente tiene una vida apacible

y tranquila, pues se considera una de las jóvenes más reconocidas por la iglesia donde pasó mayor tiempo, el cual desempeña cargos importantes relacionados con la producción audiovisual, contando con una red de amistades que la aprecian y respetan, su preocupación y tensión son cada vez más frecuentes al buscar ocultar su desobediencia a una de las normativas de feminidad más infundida por la agrupación: la castidad. Esa preocupación la ha llevado a interiorizar un fuerte sentido de culpa y un estado de contradicción, entre tratar de reproducir, o al menos aparentar, la norma de feminidad asociada a la virginidad, o expresar su propio deseo de llevar una vida sexual activa y disfrutable. El siguiente texto, aunque largo, detalla a profundidad los sentimientos de conflicto y ansiedad experimentados por Anna al momento de transgredir uno de los atributos de la feminidad:

Yo me fui por ese lado más del arrepentimiento. De ¡chin!, ya lo hice, pues voy a procurar no hacerlo (relaciones sexuales), aunque obviamente... es que somos humanos, o sea, las hormonas nos van a hacer batallar y es una guerra constante, tan difícil que mi novio y yo estamos batallando todavía, por el hecho de ¡chin!, es que no está bien visto que lo hagamos, pero ya la regamos, pero no se lo vamos a decir a nadie. Entonces es un rollo súper difícil y más con la posición en la que estamos. [...] Y yo le he dicho (al novio): “si nos vivimos dándonos golpes de pecho por lo que pasó, vamos a dejar de ir a la iglesia, porque nos sentimos apelados y eso es lo que es peor. Tampoco se trata de mostrar el hecho de que “¡chin, ya paso! Como el hecho de que “lo hicimos y vamos a hacer que nunca pasó”, tampoco se trata de eso, sino que estamos conscientes que a lo mejor hay repercusiones en eso, lo entendemos y no vamos a dejar que nuestra vida giré en ¡Y! ¡Ya paso! ¡Somos de lo peor y nos vamos a ir al infierno!, quién sabe. Es una cuestión muy difícil, más por la situación de que te ven que debes llegar virgen al matrimonio, ¿sabes? ¡Es un rollo bien, bien denso! [...] Yo me acuerdo de que una vez orando, estábamos como súper tristes por lo que habíamos pasado [relaciones sexuales] y mi novio y yo me dijo: “vamos a orar y con eso se soluciona todo”. Yo me acuerdo de que orando él decía: Señor, es que nos gusta. No podemos, es difícil. Y, bueno, si es cierto, o sea, y de pronto sí nos sentimos arrepentidos y decimos: “Okey, ahora ya no lo vamos a volver a hacer” y a ver hasta dónde aguantamos. [...] Y de pronto le digo jugando a mi novio: ¡Es que nos tenemos que casar, para no quemarnos más!, le digo. [...] Y bueno, si ya pasó tenemos que aceptarlo, que sucedió, y ahora tenemos que enfrentar las consecuencias, tenemos que cuidarnos, obviamente, para no regarla y que se vuelva un problema y tratarlo con mucha delicadeza con respecto de las amistades. Y eso es con lo que batallamos, de que alguien se entere, y de pronto nos sentimos como súper doble moral ¡y esa es una cuestión súper, súper difícil! Esa cuestión en la que estamos es ¡con quién lo vamos a hablar! No puede ser con sus pastores porque son sus papás. Y [...] en mi iglesia que es más grande... pues es que todos me han visto crecer, le digo, para mí es muy difícil, ¡siento que todos me están viendo! Si pedimos ayuda tiene que ser alguien externo. Y yo veo ventaja en los muchachos de la iglesia que tienen menos tiempo que de pronto quieren pedirles a los pastores ¡que obviamente no saben su contexto, ni su vida y entonces parece más fácil que para nosotros que ya nos conocen de años! Que nos dirán: ¡no! ¡Pecado! ¡Sacrilegio! Es más difícil en las posiciones en la que estamos, entonces es una carga inmensa. Entonces, tratamos de que ese problema no se desborde, es lo que nos permite sobrellevarlo.

Cuando Anna relata lo anterior externaliza la crisis interna por la que está pasando, la invaden múltiples emociones, sus lágrimas dan cuenta de la tristeza y del conflicto que actualmente

experimenta junto con su pareja. Por ejemplo, es consciente del riesgo que significa para su novio el que alguna persona de su congregación, o sus padres, se enteraran de la transgresión a los códigos normativos respecto a la sexualidad, pues representaría una desvalorización simbólica como líder religioso ante el resto de los congregantes más jóvenes, quienes lo miran como ejemplo de cómo debe ser una vida en santidad. Además del miedo latente de que la congregación, amistades y familia la perciban de un “cuerpo de sospecha” a un cuerpo irreversiblemente “manchado”.

El caso de Marlene

Marlene pertenece a la segunda generación, tiene 24 años y es estudiante de la licenciatura en Relaciones Internacionales. Asimismo, se ha congregado en varias iglesias cristianas, pero sin durar un tiempo significativo en ellas. Cuando se convirtió al cristianismo lo hizo a partir de una agrupación denominacional pentecostal, donde se destacó como líder del ministerio de jóvenes. Fue en ese tiempo cuando comenzó a mantener relaciones sexuales con su pareja del momento, quien no era converso y profesaba una fe católica, lo que le ocasionó a Marlene problemas dentro de la iglesia. Con el tiempo, y ante los efectos de emociones como la culpa, la vergüenza y el arrepentimiento, buscaría el consejo de su líder pastoral, quien solo le solicitó mostrar una actitud de sumisión y entrega espiritual, sumada a la obediencia plena de los preceptos doctrinarios de ahora en adelante. Sin embargo, después de unas cuantas semanas Marlene se entera de los chismes que comienzan a transitar por la iglesia, mismos que refieren directamente a su desobediencia respecto a la castidad de las personas solteras. Decepcionada de que su vida privada estuviera corriendo de boca en boca entre la/os miembros de la congregación, de quien sospecha, el mismo pastor fue responsable de ventilar y evidenciar su “transgresión”, la entrevistada comienza a tomar un lugar abyecto al interior de las posiciones de poder y decisión de la iglesia. Presionada y ante el ostracismo social experimentado, Marlene decide por un tiempo mantener un perfil bajo entre los congregantes, deja de participar en los ministerios y sólo frecuenta la iglesia para escuchar el

servicio dominical. Poco tiempo después cambia de congregación a una Iglesia en la que aparentemente no es tan importante el comportamiento “moral” de la/os feligreses. En un primer momento se encuentra cómoda, logra adaptarse y disfruta el ambiente de fiesta y calidez con que las personas de la “iglesia Ancla” la reciben. No obstante, pese a que nadie conoce su historia de transgresión a la normativa sexual, Marlene no se encuentra cómoda en la nueva iglesia neo carismática, pues no está de acuerdo con muchas de las formas litúrgicas de los canticos de la alabanza y la música, donde considera que no existe una práctica de espiritualidad seria en la que se puedan manifestarse los dones del espíritu Santo, ya sea por medio de sanaciones, profecías o al menos muestras explícitas desde el cuerpo; temblores, *glosolalia*, danza, llanto y espasmos. Pasado los meses dejó de congregarse en la “Iglesia Ancla”, reuniéndose ocasionalmente en “La Roca, Comunidad Cristiana”, que como revisamos en los capítulos anteriores, también se destaca como una organización neopentecostal.

Asimismo, cuando le pregunte a Marlene, cuál consideraba ahora que era el comportamiento correcto en el noviazgo, mencionó: “[...] creo que la mujer debe de darse a respetar, dependiendo el caso, si está en yugo desigual o no, no importa, que sea una pareja cristiana, va a estar la tentación de mirar lo que no se debe de mirar; de tocar lo que no se debe de tocar, pero creo que debe de existir ese respeto. Bien dicen: el hombre llega hasta donde la mujer quiere, entonces la mujer se debe dar a respetar”. Finalmente, en las tres veces que platiqué con ella, al final me comentó su decisión por interrumpir sus visitas para tomarse un descanso de las iglesias evangélicas. En las últimas ocasiones con las cuales platiqué con Marlene, me comentó que había reanudado su relación con quien fuera su primera pareja sexual.

Un mecanismo recurrente dentro de las comunidades religiosas de tradición protestante y pentecostal, hallazgo que es rescatado por autoras como Fortuny (1993), Espinoza (2014), Juárez Cerdi (2006) entre otras, se refiere al chisme como un mecanismo de coerción social que permite mantener regular y controlar el comportamiento de las personas congregantes por medio de una eficaz forma de violencia simbólica en la que, en este caso mujeres adscritas a una iglesia cristiana,

son devaluadas y consideradas “cuerpos manchados y mancillados” para el resto de las personas congregantes. De esta manera se transgrede directamente la normativa de feminidad relacionada al comportamiento moralmente aceptado bajo el régimen de la castidad obligatoria.

Como revisamos en el caso de Anna, y ahora con el itinerario de vida de Marlene, la pauta obligatoria de feminidad vinculada a la virginidad obliga a muchas mujeres jóvenes y cristianas mantener un bajo perfil dentro del campo de la iglesia. Algunas, incluso, tienden a ser vistas desde un estatus abyecto, lo que desencadena a la larga la salida definitiva de las mujeres a la iglesia. En otras, en cambio, como el caso de Anna, se trata de recrear y afianzar sus estatus simbólicos como mujeres que se adhieren al relato de la feminidad a partir de demostrar y practicar *performativamente* la apariencia de la normativa virginal y cristiana, por lo que buscan a toda costa participar en otros espacios de la iglesia, manteniendo en un estado de absoluta discreción aquellas prácticas corporales consideradas subversivas.

El deseo, en ese sentido, es una determinante fundamental que impulsa las prácticas de las mujeres entrevistadas. Tomo la idea de “deseo” como la capacidad de generar acciones y estrategias a partir de un saber situado de la/os individuos, o la voluntad de reconocerse o salirse ocasionalmente del marco de la normatividad de género. La voluntad de deseo es visto como una forma de poder en la que los individuos pueden maniobrar y tomar a su favor ciertas prácticas corporales que en otros contextos podrían tomarse como reproducción a las pautas estructurales.

Las prácticas corporales a partir de la sexualidad son respondidas con temor por las siete entrevistadas. Algunas pausan su relato y comienzan a pensar la respuesta que van a ofrecer. Cinco de las informantes recalcaron que desobedecieron el mandato de la virginidad, incluso las que fueron socializadas desde la infancia dentro de los valores cristianos evangélicos. Sobre estas cuestiones Marta, de la primera generación, madre de dos hijas y cristiana desde hace 15 años comenta: yo les digo a mis hijas, guárdense para cuando se casen, guárdense. Por eso es por lo que muchas iglesias les dicen “¡cásense jovencitos!, antes de que pequen porque luego andan de calenturientos, dice el Pastor Esteban”. Por su parte Marisela del mismo grupo comenta:

[La virginidad] es parte de la santidad. [...] Como te digo, poner en riesgo tu alma por un momento de placer [risas] yo creo que no conviene. Para mí, cualquier mujer que está en Cristo tiene que mantener eso, es esencial, no porque sea mi opinión si no que la Biblia lo requiere, la palabra de Dios lo requiere. Yo nunca tuve comunión, ni cómo te diré, ni ministros de pecado, o sea, por eso estableció el matrimonio. Son relaciones mixtas en las cuales [el matrimonio] te puedes manejar y tener sexo sin perder tu salvación ni tu vida. Yo no voy de acuerdo en eso; o sea, no, pienso que un hombre que llama a una mujer a hacer eso [relaciones sexuales] no la ama, no la respeta. Si tiene el temor de Dios es ¡quítate de ahí!, no te quiere¹¹⁴.

Mientras que Victoria, del segundo grupo, comenta por qué considera importante la castidad para las mujeres solteras.

[...] O sea, yo lo creo así y más porque nunca lo vi como importante, aunque mi abuelo que era súper católico y me lo decía, yo nunca le di como ese valor y ahora que yo tengo amigos, o sea, que van a la iglesia, y que son amistades muy íntimas, que ahorita por ejemplo: se van a casar en junio dos amigos y yo voy a ser su dama y mi esposo va hacer su damo, entonces, veo su noviazgo y veo como que digo ¡qué bonito!, o sea, realmente ver todo tu ser, todo tu cuerpo, tu espíritu, alma y cuerpo, es como algo para esa persona. Entonces, pienso que para darle significado físico primero tiene que tener el significado espiritual, si no, pues no te importa. O sea, si tu cuerpo está despegado de tu espíritu, entonces es como nada más tu alma y tu carne, ¿no? Pero cuando lo entiendes es como... sí es importante, o sea, no pienso que te devalúe si no lo eres, pero pienso que ¡wow, a mí sí me hubiera gustado!, ¿sabes? Si a lo mejor hubiera tenido una formación cristiana, como que me hubiera encantado hacerlo.¹¹⁵

Asimismo, cuando las mujeres casadas relatan parte de las prácticas sexuales que llevan a cabo, refieren a que solamente buscan mantener relaciones coitales por medio de la vía vaginal, rechazando la masturbación —incluso con la pareja—, los juguetes sexuales, juego de roles, objetos para recrear situaciones o experimentar con otras parejas sexuales. Por lo general refieren a la manera tradicional, mediante posiciones sexuales a las que denominan “normales” y llevadas a cabo en una relación donde exista el afecto y el respeto. Continuando con Victoria, ella señala que:

No, no hay como algo dicho acerca de eso, pero pienso que mientras satisfaga a tu marido o a tu esposa, y mientras no estés buscando otras cosas, como pornografía, o solamente... como... no sé... cómo que te podría decir... mientras sea entre tu esposo y tu esposa, ¿sabes?, no es como que hay algo que yo sepa que no. Pienso que no sé, que yo no lo haría, como sabes, involucrar juguetes sexuales, ¿sabes?, eso pues ya no es tu cuerpo, eso ya no es de Dios. O sea, es el cuerpo y mi cuerpo. Nada más él y yo y así. Pienso que ya nada más lo otro es qué te está atrayendo o qué estás pensando que te hace... como... ¿sabes?, que te hace buscar más. Incluso entre tu esposo y tu esposa, o sea, es estar viendo pornografía, ¿sabes cómo?, es incluir otras prácticas que pues no, que no está bien¹¹⁶.

Mientras que Marta, del primer grupo, destaca:

“[La Biblia] dice únanse a la mujer, eso ya son prácticas que no están contempladas en la biblia. Pero también tienen un por qué, porque ahí es la perversión mental, es que ya no lo pueden hacer sin juguetitos. Si todo es tan bonito, para qué necesitas un juguetito [risas]. El sexo está permitido, pero hay muchas mujeres que, porque “soy cristiana, que mi esposo no me pueda ver desnuda”, pues eso está mal porque

¹¹⁴ Entrevista realizada a Marisela el día 20 de octubre de 2017.

¹¹⁵ Entrevista realizada a Victoria el día 23 de abril de 2017.

¹¹⁶ *Ibidem*.

la Biblia dice que son un solo cuerpo, él te puede ver desnuda, por arriba y por abajo y por todos lados porque son un solo cuerpo. Pero ahí, esas mujeres que dicen: “¡ay, no quiero que me vea desnuda!”, no es pecado. Esto está en el cantar de los cantares”.¹¹⁷

Otra inventiva presente en las narraciones se refiere al deber conyugal de las mujeres para con sus maridos, donde se vuelve necesario “cumplir” con la obligación de satisfacer a la pareja, quien, como hombres, “son propensos a dejarse llevar por sus impulsos e instintos sexuales”. Incluso, en muchas de los mensajes dedicados a las mujeres en “La Roca, Comunidad Cristiana”, era frecuente escuchar este tipo de argumentos. En donde generalmente se representaba las relaciones sexuales de pareja como una forma de mantener la atención del esposo en el hogar para que de esta manera no fuera a satisfacer su deseo sexual con otras mujeres.

Aquí nuevamente el cuerpo femenino pasa a ser visto un cuerpo para otros, despersonalizado y separado del plano subjetivo y emocional de las mujeres. Aunque, como podemos observar en ambos casos, pese a que exista la obligación de la mujer por satisfacer las necesidades sexuales de la pareja, el caso es reforzar el estado de subalternidad de las mujeres sumado a la lógica de la plusvalía física que exige de éstas condicionar su sexualidad a los deseos de la pareja masculina, lo cual permite recrear la ficción de la diferencia sexual en términos de dependencia y complementariedad.

4.4 Mujeres llenas del Espíritu Santo: danza y procesos espirituales

El cuerpo para la/os creyentes evangélicas no solamente viene acompañado de experiencias derivadas del sometimiento de un determinado núcleo discursivo disciplinario, sino que también es el campo privilegiado de las vivencias sensoriales y emotivas de la conexión que se tiene con el plano de la existencia significada como sagrada. Siguiendo a Csordas (1990) en el paradigma del *embodiment*, el cuerpo es el campo existencial de la cultura, por lo que más que inscribir la marca

¹¹⁷ Entrevista realizada a Marta el día 13 de enero de 2018.

de la identidad religiosa en sus cuerpos, las sujetas entrevistadas viven y recrean su sentido y compromiso religioso por medio de la experiencia que tienen con lo “sagrado” a través de temporalidades espaciales específicas relacionadas con momentos rituales. Dichas vivencias no solamente se reducen a los ritos de la iglesia, sino que se desplazan a los momentos de oración y comunicación que mantienen con la divinidad, tanto en la iglesia como en otros ámbitos de su vida diaria, ya sea en la comodidad de su hogar, al levantarse, tomar ayuno, orar o escuchar una predicación por medio de sus dispositivos celulares mientras manejan, realizan ejercicio o se transportan de un lugar a otro.

Sin embargo, para comprender la importancia de la centralidad espiritual para las iglesias evangélicas, especialmente las que retratamos en este trabajo, es necesario comprender el papel que juega la música cristiana y la oración, elementos que estimulan la expresión momentánea de un amplio espectro de emociones (Maduro, 2007: 104). Un ejemplo de estas consideraciones las podemos detallar a partir de uno de los eventos de jóvenes al que asistí mientras realizaba trabajo de campo dentro de las actividades de “La Roca, Comunidad Cristiana”. Se trata del evento decembrino de los grupos “Uno Youth”, “Uno Pro” y “Uno Universitarios”, para jóvenes entre 15 y 30 años. Esta posada se caracterizó especialmente por el tiempo dedicado a la música y la alabanza. Los integrantes de la banda musical, todos jóvenes, armonizaban la velada con géneros tan variados como rock, pop y electrónico. Mucha de la música era movida, la batería y los solos de teclado se destacaban mientras que la guitarra y el bajo componían un cuadro perfecto entre música y religión. Las luces ubicadas en la parte del techo y en el escenario, recreaban una atmosfera de fiesta, un espectáculo sofisticado con grandes pantallas que revelaba cada acción efectuada por los músicos, máquinas de humo de colores, pelotas de plásticos botadas por la/os jóvenes, hacía que todo esto contribuyera al clima de diversión y entretenimiento similar a un concierto o festival de música electrónica. Las mujeres saltaban, movían su cabeza al compás de las guitarras eléctricas y la batería; levantaban sus manos y rostro, cerraban los ojos y cantaban al unísono del vocalista. En las canciones más tranquilas dedicadas a la adoración, muchas de ellas

lloraban, movían sus brazos y coreaban las canciones. Otras, en cambio, alzaban los brazos de forma extendida, en señal de recibir la fuerza del espíritu santo y siendo partícipes del evento ritual donde se le concede al cuerpo un valor de instrumento, una masa en espera de ser poseída por una fuerza superior que los comunica a un plano metafísico, pero a la vez perceptivo, una materialidad que experimenta altas dosis de adrenalina gracias a la entrega emocional llevada a cabo en contextos rituales.

Muchos de los relatos que las personas refieren acerca de esos momentos culticos, son descritos a partir de las sensaciones que tienen desde el cuerpo, algunas de las entrevistadas hablan de una especie de calor que comienza en las puntas de sus pies extendiéndose por todo su cuerpo hasta llegar a sus dedos y frente. Otras apuntan a una entrega emocional de júbilo que no se puede controlar, lo que desencadena la manifestación de emociones como el llanto y la risa. Es en esos momentos cuando las entrevistadas expresan haber desarrollado algún don espiritual, ya sea hablando en lenguas o experimentado visiones sobre su futuro o el de alguna otra persona. Anna, por ejemplo, del tercer grupo, refiere que después de la oración y la alabanza en la iglesia donde participa mayormente, es cuando comenzó a sentir un calor y hormigueo intenso en sus manos. Asustada, recurre en el momento al pastor en turno, quien le pide que intervenga por las personas enfermas que estaba presentes en el lugar. Anna, desconcertada, comienza a orar y a tocar a la gente que estaban reunida, quienes después de la oración expresaron sentirse aliviada/os de sus dolencias físicas.

Otros eventos donde “La Roca, Comunidad Cristiana” estimulan las expresiones de júbilo, gozo, alegría y paz derribados de la danza, los saltos y los cantos, mismas que se activan en momentos rituales específicos y que difícilmente pueden llevarse a cabo en otros ámbitos de la vida social, son los servicios dominicales y los miércoles de oración. No obstante, cuando alguna persona del público general comienza a manifestar alguna emoción que consideren, traspasa los parámetros permitidos en un servicio religioso, es decir, manifiesten vómito, temblores descontrolados, corran o comience en el proceso con el proceso de *glosolalia* de manera que

consideren “exagerada”, la/os agentes encargadas de la organización del lugar están entrenadas para acercarse a aquellas personas que muestren un “cuadro erróneo de síntomas espirituales” y solicitarles que salgan de la iglesia. Estas acciones, según muchas de las líderes de “La Roca”, son requeridas a razón de que la agrupación no sea confundida con aquellos estereotipos con los que generalmente se asocia a las iglesias pentecostales, y de esta manera las personas que visiten el lugar por primera vez no se asusten por la carga dramática de los servicios.

Asimismo, varias de las mujeres con las que me acerqué a conversar refieren a su proceso de conversión religiosa cristiana al hecho de haber experimentado un “milagro” de sanidad, ya sea que lo hayan vivido de forma directa o fueran testigos de la sanación de familiares y amigos. Sobre este tema Marisela destaca que ella se acercó a una iglesia pentecostal a partir de un cuadro depresivo que presentaba cuando tenía 25 años. Postrada en cama y frente a un horizonte adverso, la entrevistada señala que fue por medio de algunos jóvenes que tocaron a su puerta invitándola a la iglesia que ella se interesó por visitar algún servicio dominical. Con el tiempo encuentra apoyo emocional, y ante los esfuerzos de sanidad que un líder religioso de la iglesia hizo para con ella, fue que cuenta que superó completamente el cuadro depresivo que la hizo subir de peso y descuidar varias áreas de su vida personal. Pasados los años, Marisela relata que también sería testigo de la sanidad de su hermana, quien superó la fibromialgia gracias al espíritu santo manifestado mediante uno de los líderes religiosos de “La Roca”.

Marta por su parte comenta que ella buscó en diferentes iglesias el apoyo espiritual y los carismas respectivos a la sanación de las iglesias pentecostales con la intención de mermar el dolor de su segunda hija diagnosticada con cáncer de huesos. Ante el horizonte de incertidumbre trazado por los médicos que atendían a su hija, Marta decide apostar su última carta de auxilio en la iglesia. El “milagro” finalmente se materializó por medio de un telepredicador famoso reconocido por sus actos de sanación, por lo que considera, su hija fue sanada gracias a esta intervención carismática; sin embargo, en ningún momento dejó de tratarse con las opciones normativas del modelo biomédico

Para ejemplificar las prácticas corporales realizadas por las mujeres entrevistadas ligadas a procesos de la espiritualidad religiosa evangélica, retomaré dos casos en las que la corporalidad jugó un papel relevante para expresar la conexión de las creyentes con la divinidad. Asimismo, estos casos me permiten ilustrar cómo es que a través de la experiencia “espiritual” que se tiene desde lo corporal, se idean formas creativas de esquivar la normativa femenina, aunque como veremos en ambos casos estas prácticas serán interpretadas por la feligresía general de sus iglesias desde el marco normativo de la feminidad que asocia a las mujeres desde su condición de cuerpos ligados al sexo, por lo que cualquier acto o práctica corporal será interpretadas por la feligresía general como actos de desobediencia a la normativa de feminidad y su estatus como cuerpos inclinados al pecado.

Caso uno: Anna

Anna es una joven de 23 años que estudia actualmente la carrera en Comunicaciones. Desde que era pequeña, visita y se congrega en una iglesia de características neo-carismáticas, por lo que desde su adolescencia se destaca como miembro activo participando en diferentes ministerios y departamentos. Cuando era pequeña incursionó y participó en el ministerio de “Panderistas”, grupo de danza de niñas y jóvenes a las que se les reconoce bajo el término de doncellas. Anna estuvo involucrada por más de 10 años hasta que un día, por una serie de enfrentamientos y comentarios relativos a su apariencia física, decide abandonar el ministerio. Este conflicto se suscitó al momento de cambiar de un estilo de cabello largo a un corte de cabello *pixie*, como ella relata, que le resultaba mucho más cómodo, además de que refrescaba y le daba un toque más *chic* y en tendencia, pues Anna se considera una joven que le gusta vestir a la moda. No obstante, cuando se presentó danzando con las panderistas en uno de los tantos servicios dominicales, algunos miembros, en especial mujeres, empezaron a criticar su nueva imagen. Muchas de ellas señalaban que se veía “poco femenina”, que el cabello corto no correspondía con la imagen de doncella representada en

las escrituras bíblicas y que su corte más bien la hacía parecer un hombre. Anna, molesta ante esos comentarios y chismes respecto a su apariencia, decide junto con otras compañeras bailarinas del ministerio, que también estaban hartas de lo desadaptado y viejo del ministerio de panderistas “quedado en los noventa”, hacer un *refresh* y crear otro grupo de danza, pero esta vez bajo sus propios términos, gustos musicales y acorde a sus inclinaciones y motivaciones artísticas y espirituales. Fue así como Anna se organiza con otras amigas de la iglesia para crear un grupo de danza de jazz, aprovechando la amistad que la entrevistada tenía con la familia pastoral y que de esta manera tuvieran el respaldo del poder eclesiástico. Finalmente, el grupo consiguió un mayor nivel de atracción para otras niñas y jóvenes, lo que ocasionó que muchas de las integrantes del ministerio de danza panderistas decidieran cambiar de ministerio al nuevo grupo de jazz. Anna la toma por sorpresa este inesperado interés por el grupo, y aunque reconoce que los motivos que la llevaron a crear el ministerio de jazz tiene que ver con desacuerdos doctrinales y un problema personal, destaca que al menos así puede expresar su vida espiritual y religiosa por medio de la danza, inactiva que también comparte con otras mujeres jóvenes de la agrupación, quienes están de acuerdo en que la iglesia debe de reajustar su doctrina y adaptar sus servicios a los vaivenes del mundo actual, buscando una forma menos dogmática a una más entretenida, pragmática, espiritual y centrada en lo emocional.

Caso dos: Marisela

Por su parte Marisela se identifica y asume como cristiana desde hace 26 años. Ha recorrido varias iglesias, entre ellas “La Roca, Comunidad Cristiana”. Sin embargo, fue en su primera iglesia donde reconoció el poder y los efectos del espíritu Santo para curar, sanar y conectar a las personas con la divinidad, reforzando la fe y su creencia en una fuerza superior que no se agota en este mundo terrenal y que, además, la/os eleva a un estatus de superioridad, cuyo compromiso y hermandad de grupo les permite reconocerse hija/os de un Dios todo poderoso, creando de esta manera redes de

apoyo y solidaridad comunal. Pero, de la misma forma, en esta comunidad religiosa y espiritual, Marisela conoce y experimenta los juegos estratégicos del poder y recibe directamente los tratos, chismes y comentarios despectivos que afectaron su desempeño como líder institucional en una iglesia. Esta violencia simbólica tuvo que ver con los usos, expresiones y movimientos corporales que Marisela manifestaba al momento de cantar, orar o cualquier otra acción vinculada con los procesos de conexión espiritual llevados a cabo en los servicios rituales de la iglesia. Volvamos a ver con mayor detalle su caso.

Marisela fue miembro activo de una iglesia pentecostal de denominación Evangélica Independiente, una de las agrupaciones más conservadoras referente a las normativas que recaen en la/os creyentes. En esa agrupación se destacó como secretaria pastoral, docente, cantante de la alabanza, líder de jóvenes y miembro activo del grupo de evangelismo. Con el tiempo, y sobreviviendo a los enfrentamientos entre líderes pastorales que provocaron la separación y la división entre los congregantes, es que ella decide quedarse y apoyar al pastor en turno. Sin embargo, el ambiente dentro de la iglesia se vuelve tenso. Algunos líderes, todos hombres, desconfiaban de ella, en parte porque era una de las mujeres con la preparación y las credenciales necesarias para exigir un puesto importante respecto a la toma de decisiones en la iglesia, ya sea como co-Pastora o diaconisa. Fue así como en una ocasión una de las hermanas congregantes, ante un problema dermatológico, se acerca a Marisela con la intención de que intercediera en su sanación por medio de la oración. Sorprendida Marisela de que se le pidiera su apoyo a ella y no a uno de los pastores encargados, decide ayudarla orando por varias horas hasta que la mujer le hizo saber que ya se sentía mejor, resultando con el tiempo en su sanación y bienestar completa.

Dos de los principales líderes ministeriales, Marcos y Agustín, al enterarse de que uno de los miembros buscó ayuda por parte de Marisela y que ésta no tomó su opinión como líderes, quienes en su opinión ellos tendrían que haber intervenido en un asunto de sanidad, guardaron silencio y no la enfrentaron directamente, pero en cambio comenzaron a reprenderla indirectamente en público, reclamos en la que toda la congregación sabía claramente que se trataba de Marisela. Estos

regaños guardaban una premisa muy usada por las agrupaciones históricas protestantes y pentecostales, la normativa de que las mujeres callen en las congregaciones y les dejen la batuta y la toma de decisiones a los hombres.

El escenario tenso se intensificó al tal punto que Marisela fue recriminada por otras cuestiones al interior de la iglesia; una de ellas fue exponer y criticarla de que moviera su cuerpo en forma indebida en los procesos culticos dedicadas a la adoración y la oración. Se le acusaba de levantar demasiado las caderas al momento de hincarse al piso a orar, destacando que tal posición resultaba demasiado sexual, lo que podría confundir a la comunidad religiosa masculina. También se le acusaba de hacer uso erróneo de la danza para manifestar sus emociones de júbilo y alegría en la hora dedicada a la alabanza y la adoración. Todo este asunto afectó su nivel de participación dentro de la iglesia. Marisela, decepcionada, decide cambiar de agrupación religiosa a una más flexible, una iglesia tan grande que pasara desapercibida, aunque con la firme convicción de que con el tiempo pudiera destacarse por su excelente preparación ministerial frente a otras personas.

Caso tres: Marta

Marta, como ya revisamos en anteriores apartados, pertenece al grupo número uno, es una abogada litigante, especializada en derecho familiar que ha buscado reconocerse como agente cristiana en diferentes iglesias de la ciudad, todas ellas de base neo pentecostal. En una reunión de oración al interior de la agrupación donde mayor tiempo estuvo, Marta comienza a manifestar su punto de vista en relación al discurso lanzado por el predicador de ocasión, quien destacó la urgente necesidad de que la iglesia se abriera paso a la tolerancia en el tema de las relaciones homosexuales y lésbicas, por lo que proponía a las y los congregantes recibir y aceptar a aquellas visitas que reunieran estas características para que, de esta manera, pudieran convertirse al cristianismo sin ser juzgados o buscando su conversión a heterosexuales. La mayoría de los presentes estaba de acuerdo con la solicitud del Pastor, sin embargo, Marta, molesta e irritada por lo que estaba escuchando y

ante la opinión positiva de la membresía, comienza a rebatirle al orador en cuestión, destacando su firme convicción de creer que la homosexualidad y el lesbianismo era actos de pecado, pues así se expresaba en las escrituras bíblicas. Y si bien no estaba de acuerdo de cerrarle las puertas a las personas homosexuales, sí enfatizaba la idea de que era el deber de la/os líderes religiosos hacerles ver que estaban llevando una vida de pecado, por lo que si decidían dar el paso de convertirse al cristianismo irremediablemente deberían corregir su condición “desviada” a una de orden hetero normada. Cuando Marta comenzó a hablar, se levantó, alzo la voz y mostró un lenguaje corporal recio, tratando hasta cierto punto de opacar la versión conciliadora del Pastor. Después de ese día la entrevistada fue tachada de una persona difícil de tratar, desobediente ante el mandato histórico de la iglesia cristiana que demanda de las mujeres una actitud de sumisión y obediencia frente a las figuras masculinas, especialmente aquellas con autoridad.

Es revelador cómo es que, a partir de las prácticas espirituales, mismas que son relacionales con otras personas creyentes, Marta, Marisela y Anna pueden maniobrar y ejercer cierto poder, convirtiendo las prácticas corporales ligadas al tiempo espiritual o al tiempo ritual, en prácticas corporales de disidencia. De esta manera, utilizan los mismos referentes de feminidad para darles una vuelta y emplearlas a su favor en contextos y enfrentamientos específicos, lo cual les permite ejercer cierto poder para esquivar las normativas de género que buscan cercar sus cuerpos a un determinado “deber ser”. Estas tres experiencias resaltadas hasta el momento dan cuenta de una paradójica situación referente a las prácticas corporales espirituales y religiosas de las mujeres, donde a través de determinados enfrentamientos cara a cara con otros agentes, desarrollan diferentes estrategias a nivel pragmático que les permite subvertir y desobedecer, aunque sea mínimamente, las pautas estructurales de la feminidad; por ejemplo, la idea de que las mujeres somos obedientes y sumisas. En ese sentido, sus casos expresan las formas en cómo la espiritualidad y la religiosidad pueden ser usados como un recurso de poder que les permite cuestionar y reinterpretar los modelos de feminidad hegemónicos, lo que resultan en prácticas corporales creativas que les permite esquivar las pautas estructurales. Así, el marco religioso

motiva acciones individuales, incluso si se opta por ubicarse en un polo abyecto, fuera de las directrices de normalidad que les permite ser reconocidas como sujetas sociales hipernormalizadas.

Otra acción efectuada por las mujeres que puede interpretarse como una desobediencia directa a los mandatos normativos que demanda la sumisión de las mujeres a los varones, en especial los que cuentan con alguna autoridad eclesiástica, se refiere tanto a las críticas como reflexiones que la mayoría de las entrevistadas destacó sobre las enseñanzas teológicas emitidas por las organizaciones neo-carismáticas o neopentecostales a las que asistieron y participaron. Al respecto, Marta del primer grupo comenta cómo es que estas agrupaciones religiosas se centran en el número de miembros que asisten, descuidando la vida espiritual y el cambio de actitud y comportamiento de la/os congregantes a una de trasfondo ético cristiano.

Asimismo, en su crítica a las Iglesias, como la estudiada en el capítulo anterior, destaca su desacuerdo a las nuevas inventivas de marketing y publicidad digital empleadas para obtener un mayor alcance de difusión, por lo que comenta, la agrupación pasa a compararse una marca de consumo y no una agrupación religiosa cuyo fin era una comunicación directa con la divinidad a partir de la inserción a una comunidad de creyentes que buscan santificar cada aspecto de su existencia. Una observación recurrente en todas las narrativas y acciones de las mujeres entrevistadas, fueron las duras críticas con la que se referían al poder jerárquico dentro de las iglesias tanto denominacionales como neopentecostales.

Algunas de ellas incluso han desafiado públicamente la autoridad de las figuras masculinas, incluyendo pastores, diáconos u otro líder religioso, como lo pudimos constatar en el caso mencionada arriba, sobre la experiencia religiosa de Marta. Otras de las entrevistadas, en cambio, muestran una crítica severa respecto a las nuevas modalidades litúrgicas centradas en lo emocional y no en los antiguos sacramentos y elementos doctrinarios, como la lectura de la biblia, el ayuno, la oración y los dones espirituales o la santa cena para acrecentar y cultivar el estado de pertenencia cristiano, frente a un mundo, al que refieren, atroz, individualista y afectado por los cambios históricos, sociales y culturales que mutilan las antiguas concepciones tradicionales sobre la

familia, el rol de la mujer o la sexualidad. Sobre este tema, en una de las pláticas que mantuve con Marlene ésta me señalaba lo desconcertada que era para ella visitar una iglesia neo-carismática como Ancla y escuchar música que consideraba “mundana” al interior del recinto donde se llevaba a cabo el servicio religioso.

Otras en cambio, gracias a su preparación ministerial que las acreditan como pastoras o líderes, cuestionan el perfil doctrinario y teológico de las iglesias neopentecostales, en especial si se formaron anteriormente en una iglesia denominacional histórica protestante o pentecostal, como el caso de Marisela, quien no estaba de acuerdo con muchos de los mensajes emitidos en los sermones de “La Roca” ni en las nuevas modalidades litúrgicas centradas en lo emocional. Otra cuestión en el cual podemos notar las concepciones diferenciadas y los cuestionamientos directos al orden de género imperante en las iglesias evangélicas se refiere a las representaciones que tienen sobre los líderes pastorales. En comparación a otras entrevistadas con las cuales conversé mientras hacía trabajo de campo en diversas iglesias neopentecostales, las siete mujeres que aquí se contemplan estaban de acuerdo en que las mujeres podrían posicionarse en un cargo de poder administrativo o eclesiástico. La única diferencia estriba en que para algunas el pastorado a cargo de una mujer es una condición inherente al hecho de estar casada con un líder pastoral, por lo que una pastora soltera no concuerda con el trasfondo heterosexual con el cual se configura la organización de los ministerios y los liderazgos eclesiásticos. Al respecto Marisela refiere sobre su propia experiencia en el llamado pastoral:

Dios yo creo que me quiere para Pastora porque me dijo “Asienta mis corderos”, claramente me dijo y yo como dudé me lo volvió a confirmar, otra vez me lo confirmó. Una vez a través de una canción. Fíjate, curiosamente una canción que se llama “la corona incorruptible de gloria” me la pasó por mi mente, estando dormida. Entonces yo entendí que de parte de Dios sí tengo un pastorado y hay gente que no lo acepta. Hay pastores que me han dicho: “Usted no puede y usted no puede” y yo: “cómo de que no puedo, quién le dijo que no puedo”. Si a mí Dios me dice que yo puedo, yo puedo.¹¹⁸

Cuando le comenté sobre la referencia bíblica empleada constantemente por la jerarquía de las iglesias para negar el pastorado a las mujeres, ella mencionó: “[...] de ahí se agarran muchos

¹¹⁸ Entrevista realizada a Marisela Torres el día 20 de octubre de 2017.

pastores para decir ‘la mujer calle en la predicación. ¿Cómo va a callar? si la mujer calla se acaba la iglesia! (risas). [...] la mujer es mucho más participativa, cualquier iglesia en la que yo he estado he visto que la mujer es casi, casi la que está llevando el motor de la iglesia’. Marta, del mismo grupo, refiere lo siguiente respecto al tema:

[...] conozco grandes pastoras. No debe de haber esa diferencia, pero hay ciertas iglesias, pues que hay un machismo muy, muy marcado. Es como la política, no las dejan llegar. Porque se maneja dinero, es un negocio. Y así lo están viendo, ellas no lo están viendo como... algo espiritual sino como un negocio bien redituable. [No hay mujeres solteras en el pastorado] y creo que se debe a la discriminación, porque creen que la mujer soltera en muchas iglesias es ¡devora hombres!¹¹⁹

La experiencia acumulada derribada de sus trayectorias dentro de diferentes organizaciones religiosas les permite ampliar su marco de significados en torno al liderazgo de las mujeres, especialmente si cuentan con capitales culturales y bienes religiosos que les permite ambicionar aquellos cargos de toma de decisiones al interior de las estructuras eclesiásticas religiosas. En el caso de Marisela, contar con los requerimientos necesarios que la acreditan como pastora — estudiar en algún instituto bíblico, experiencia como predicadora y el dominio de alguno de los carismas espirituales—, además de la firme voluntad a su llamado ministerial. En cambio, Marta refiere sobre este tema a la luz de su propio marco de sentido identitario, misma que tiene nexos con los ideales y las concepciones de la modernidad tardía, por lo que, significados como empoderamiento, éxito y la conquista de la esfera pública y la toma de decisiones, son recurrentes en las representaciones expresadas por Marta, quien, como profesionista, transporta al universo religioso parte de su carga vivencial relacionada con la esfera laboral.

Como podemos notar a través de los casos destacados y algunas de las narrativas abordadas, las mujeres encuentran en el espacio religioso y su experiencia con lo sagrado las herramientas necesarias para maniobrar y generar en su transitar cotidiano estrategias que les permitan salirse con la suya al interior de situaciones específicas. Las prácticas corporales relacionadas con el tema de la religiosidad son utilizadas de manera creativa para poder esquivar las prescripciones

¹¹⁹ Entrevista realizada a Marta Gonzáles el día 13 de enero de 2018.

normativas presentes en las narrativas de la feminidad. Así, muchas veces las prácticas corporales llevadas a cabo en los eventos rituales les permite desplegar cierto poder, incentivando en lo que en palabras de Foucault sería un “juego estratégico de poder” cuya intencionalidad es ejercer cierto contrapeso ante las variables de poder, pero especialmente auto representarse mediante dicho poder que las constituye.

REFLEXIONES FINALES

A través de estos capítulos he presentado un primer acercamiento en las maneras en cómo los discursos religiosos emitidos desde la arena neopentecostal producen determinadas subjetividades femeninas. Estos discursos contienen simbolizaciones sobre las mujeres que fomenta representaciones culturales sobre el “deber ser” femenino. De esta manera, las doctrinas y normas que provienen de la matriz discursiva de las iglesias neopentecostales actúan como una tecnología específica que crea los efectos del género en el cuerpo de las mujeres que se adscriben a un marco de sentido religioso evangélico. Estas representaciones son retomadas por ellas, auto presentándose y buscando imitar dichas normativas hegemónicas de feminidad.

La forma en cómo adquirimos un género es un proceso y no un hecho inacabado: es un constante devenir que delinea procesos continuos, una práctica reiterativa y referencial que apela a las normativas femeninas. Estas reiteraciones a la normativa de género se producen desde las prácticas corporales llevadas a cabo por las mujeres evangélicas que amablemente colaboraron en este trabajo. Es por medio de este proceso reiterativo, siendo el cuerpo una pieza activa en la reproducción de la cultura de género, que nosotras, las mujeres, perpetuamos las relaciones diferenciadas y jerárquicas entre los sexos, donde los cuerpos sexuados como femeninos son continuamente posicionados dentro de la escala menor del mundo social.

Por otro lado, el haber retomado las prácticas corporales en este trabajo es un intento por rescatar la materialidad de la/os individuos, distanciándome de aquellas propuestas teóricas metodológicas que fragmentan y relevan la acción de los sujetos a una actividad racional alejada de su propia corporalidad volviendo a caer en el mismo juego binario del modelo cartesiano occidental, generando concepciones que separan lo pensante de lo material, elementos que continua fomentando las categorizaciones polarizadas y excluyentes. Estas posibilidades teóricas metodológicas me permitieron pensar mis propias categorías, influenciadas por las propuestas teóricas de autoras feministas, quienes considero, son las que han llevado más allá la reflexión en torno al cuerpo, denunciando el sesgo androcéntrico de fondo patriarcal y sexista que promueve

una visión universalista sobre la experiencia corporal, lo que anula la materialidad específica de las mujeres. Estas consideraciones me llevaron a diseñar mis propias categorías analíticas introduciendo las experiencias sexuadas de las mujeres mediante sus prácticas corporales. Su uso y aplicación en este trabajo fue clave para comprender las vivencias rituales con lo sagrado, la constitución de la subjetividad femenina, la reproducción de la diferencia sexual, el deseo y la creatividad contenida en la materialidad. En esta propuesta también se exploran las relaciones de poder inscritas en el cuerpo, lugar donde se marcan las diferencias genéricas entre hombres y mujeres. En ese sentido, el cuerpo es la instancia donde se inscribe la marca de género, lugar de enunciación y acción, pero también el primer espacio en el cual se viven, sienten y encarnan las fuerzas estructurales que producen miedo, vulnerabilidad y dolor.

Un elemento importante en este trabajo es el contexto donde se suscita la investigación, acuñando la tentativa de los estudios culturales para comprenderlo no sólo como un telón de fondo sino como la articulación y la relación de diferentes factores que propician y desencadenan el fenómeno a comprender. Esta perspectiva me permite además mostrar la voluntad política del investigador, desarticulando cada uno de los elementos que nos permitan construir y relatar las mejores historias y narrativas de las personas involucradas en el proceso de investigación. Hablar del contexto en este trabajo significa retomar la importancia de las fronteras geopolíticas, las transacciones simbólicas religiosas derivadas de un contexto transfronterizo, pero también visibilizar las marcas estructurales que materializan la experiencia de las mujeres, produciendo sujetas de género, etnia y de determinada clase social media. Sobre este último punto fue necesario puntualizar que las informantes en este trabajo forman parte de un sector ubicado en la parte media de la compleja estructura de relaciones sociales, un sector social que se identifica con la ideología dominante del proyecto liberal occidental, pero especialmente con aquellos valores capitalistas producidos en una particular dinámica económica, ideológica y cultura fronteriza del norte del país.

Asimismo, es a partir de la articulación de determinadas “condiciones de posibilidades” lo que conforma el “contexto radical” que aquí se presente. Esto nos permite comprender las maneras

en las que se expanden las agrupaciones religiosas neopentecostales y su éxito entre la población de los sectores medios, los que cuenta con las aspiraciones necesarias para movilizarse socialmente, ya sea por medio de recursos culturales acumulados, siendo profesionista, cercanas a la vida letrada o que tengan a su disposición los requerimientos simbólicos religiosos para mantener otro tipo de relación con lo sagrado, buscando formas alternativas para expresar su inquietud y necesidad espiritual, fuera de los tradicionales paradigmas teológicos. Otra cuestión es el carácter dinámico del campo religioso de la región fronteriza, Tijuana/San Diego, lugar donde históricamente se han insertado opciones espirituales fuera de la hegemonía católica.¹²⁰

Explorar estas cuestiones me permitieron trazar las primeras pinceladas contextuales para poder comprender el perfil sociodemográfico y territorial de las entrevistadas; su pertenecía a determinado sector clase mediero de la entidad y su rol como profesionistas, trabajadoras comerciales, estudiantes universitarias o personas dedicadas al hogar. Algunas de ellas, incluso, marcadas por la experiencia migratoria. Estos elementos fueron importantes para poder identificar con qué tipo de valores, atributos y representaciones se relacionaban y la cultura de género imperante en una entidad fronteriza.

Para ahondar las interrogantes de este trabajo y especificar las maneras en cómo se retrata el tema de la religión, el cuerpo y las mujeres, fue necesario explorar la literatura existente retomando aquellos trabajos empíricos que centraran su análisis en las instituciones religiosas denominacionales protestantes, pentecostales y neopentecostales y las maneras en cómo suministran e institucionalizan las diferencias genéricas entre la/os congregantes. Estos trabajos exploran los dogmas y preceptos con los cuales se busca justificar la subordinación de las mujeres; por ejemplo, su papel en las iglesias y su relación con la jerarquía de poder eclesiástico. Otro tema recurrente en estos hallazgos es la capacidad de agencia de las creyentes para esquivar los preceptos doctrinarios que restringen su participación en la iglesia, pero también regulan y vigilan su cuerpo

¹²⁰ En este punto el tema tecnología y el mercado digital cobran importancia para comprender la forma de expresión espiritual de las mujeres entrevistadas, quienes utilizaban sus dispositivos y aplicaciones de celulares, programas y redes sociales por internet para escuchar sermones o pláticas motivacionales con algún líder religioso de opinión.

y sexualidad, cuya corporalidad es esencia del pecado, colocándolas en el valor negativo dentro del simbolismo general de la sociedad. Con relación al tema del cuerpo, mucha de la literatura revisada toma como punto de partida las representaciones culturales que existen en diversos relatos bíblicos que sitúan a la materialidad en una batalla campal entre los deseos del mal y la fuerza de la santidad. Estos elementos son importantes para comprender las técnicas corporales recreadas y reproducidas en el seno de un contexto religioso evangélico así como los eventos rituales que inducen determinados estados anímicos. Por otra parte, recorrimos algunas de las características con las que se suele categorizar aquellas organizaciones religiosas que cuentan con una forma organizacional “novedosa”, una liturgia y teológica centrada en los aspectos emocionales de la/os congregantes y una sofisticada forma de llevar a cabo el servicio religioso, retomando algunos elementos del *marketing* digital y la cultura de las imágenes.

Esta exhaustiva revisión me permitió generar mis propias interrogantes en torno a estos temas, especialmente la forma en cómo se retrataba a las mujeres, ya sea como víctimas de las religiones patriarcales o como personas que cuentan con una capacidad infinita para generar agencia. Ninguna de estas perspectivas me convencía. Me parecía que muchos de estos trabajos se inclinaban por uno de estos dos enfoques, dándole prioridad ya sea a las estrategias de las mujeres para esquivar las pautas estructurales e ignorando la dimensión de poder que subyacen en estos procesos y las maneras en las cuales el orden de género y la subordinación de las mujeres cambia y se reedita de acuerdo con las nuevas formas de opresión presentes en el mundo social. Estas condiciones son dadas por hecho sin profundizar en el análisis, naturalizando las diferencias genéricas y el patriarcado en las iglesias. Por otro lado, el conceder demasiado atención en las maneras en que las mujeres siguen inmersas en un estado de sumisión dentro de las agrupaciones de raíz judío cristianas tampoco me convencía, me daba la impresión que se dejaba de lado cómo es que en determinadas condiciones se posibilitan el ejercicio de poder, aunque con ciertas limitantes y empleando los mismos recursos de la fuente de poder del sistema genérico y patriarcal promovido por la iglesia, por lo que esta visión victimizada de las mujeres vista por muchos

ensayos feministas liberales y blancos tampoco me convencían, necesitaba proponer otras aristas de trabajo que permitieran problematizar la relación de las mujeres y la religión en contextos y coyunturas específicas, rescatando la corporalidad y la crítica feminista a través de una mirada interseccional y localizacional que cruzaran fronteras simbólicas como la clase, el género y la adscripción religiosa.

Asimismo, en el capítulo número tres exploré otro nivel contextual para comprender algunos aspectos de las tecnologías del sexo, donde discursos, sermones, pláticas motivacionales, lecturas y libros recreaban, producían y reproducían los referentes hegemónicos de feminidad. Basando mi estudio en una de las agrupaciones que reunía las características con las que la/os especialistas del fenómeno religioso categorizan como neopentecostales: “La Roca, Comunidad Cristiana”, asociación religiosa que cuenta con más de cinco años en la región y tiene una alta membresía — más de 5000 personas— en cada uno de sus servicios. Los eventos a los que pude asistir me permitieron reunir algunos de los discursos con los que se tiende a emitir una determinada representación de feminidad, promoviendo códigos de comportamiento, atributos físicos y cualidades morales.

Otra cuestión que fue relevante para comprender la dimensión del contexto, en términos “radicales” y etnográficos, se refiere a los aspectos organizacionales, litúrgicos e históricos de la iglesia a la luz de los testimonios de algunas de las personas congregantes, quienes expresaron sus opiniones en relación a los servicios religiosos, la instrucción cristiana por edad y estado civil, el perfil sociodemográfico de la membresía pero, especialmente, mostraron una reflexión —alguna/os una crítica— sobre la forma de organización religiosa y la tendencia a que la/os líderes de los ministerios y departamentos sean administrados por un equipo matrimonial. Este requerimiento anula la intención y ambición de la/os congregantes solteros, especialmente mujeres. En ese sentido, se sigue una lógica heterosexual para ordenar, jerarquizar y asignar los ministerios y departamentos de la institución religiosa.

Pasando a la serie de simbolizaciones de feminidad valoradas por la agrupación, mismos que son transmitidas por medio de los sermones, pláticas, talleres, manuales, libros especializados, conferencias y clases, es que se emplean una serie de mecanismos para reproducir las narrativas estereotipadas sobre cómo debe ser una mujer, entre ellos un “cuerpo para otros”, mediante la figura de la madre o la visión de un cuerpo puro y casto sintetizada en el arquetipo de la doncella y la princesa.

Sin embargo, las simbolizaciones que el pensamiento protestante guarda sobre el cuerpo siguen arrastrando el modelo cartesiano occidental de separar lo material de los aspectos racionales y espirituales. Estas nociones recrean códigos de conducta y categorías binarias excluyentes que sirven para justificar los mecanismos culturales que someten y vigilan el cuerpo, regulando y canalizando su fuerza y energía a los requerimientos de una vida ascética y reproductiva. Estas concepciones continúan repercutiendo en el pensamiento neo carismático o neo pentecostal, lo que refuerza a valorar y describir al cuerpo de las mujeres desde el plano sexual, arrastrando los mismos estigmas patriarcales de la teología medieval. Sin embargo, estos símbolos son reeditados y recompuestos según los imperativos de la cultura de género vigente, por el cual el carácter histórico del esquema normativo fundante basada en la división sexual del trabajo y en la producción de sujetos generalizados, se mantiene, reforzando las relaciones asimétricas y de poder entre hombres y mujeres.

Estas concepciones de feminidad emitidos desde la arena religiosa por diversos dispositivos discursivos toman sentido dependiendo la edad y estado conyugal de las mujeres, teniendo más inferencia entre las solteras los criterios morales de pureza y castidad, mientras que para las casadas o divorciadas, existe al interior de la agrupación religiosa una propuesta por seguir consagrándolas dentro de los parámetros de la unidad doméstica, aun cuando se busca y alienta el “empoderamiento”, ya sea que se destaquen en ámbitos públicos, en su rol como trabajadoras, estudiantes, profesionistas o líderes. Estas concepciones van ligadas a determinadas prácticas, en el cual la idea fundante es el disciplinamiento y el control sobre el cuerpo frente a la razón.

Otro punto donde se involucran los códigos referidos a la feminidad junto con las concepciones corporales se refiere a la energía y mano de obra y fuerza física a disposición de los pactos patriarcales. Es decir, el trabajo de cuidados, de atención y sexual se derivan de los cuerpos producidos femeninos, sustrayendo sus fuerzas y plusvalía física a beneficio de los otros, de los hombres, pero también del régimen colonial capitalista que recrea la ficción de que la fuerza física de las mujeres, en términos de los cuidados y atención, recaen en la dimensión de la reproducción y no en el plano productivo, que es valorado desde una lógica económica monetaria. En ese sentido, la sustracción de la fuerza física de las mujeres para beneficio de los sujetos sociales localizados en la parte superior de la estructura social es invisibilizada y precarizada, un esfuerzo corporal generado desde la unidad doméstica que no tiene contribución.

Otra pauta contenida en los modelos de feminidad promovidos por la agrupación neopentecostal, se refieren al estándar de belleza hegemónico occidental. Y es que muchas de las prácticas recreativas llevadas a cabo al interior de los grupos de mujeres en la iglesia, en este caso “Mujeres de Alcance” y el congreso anual “Aurora” giran en relación con la normativa de belleza como un elemento constitutivo de la subjetividad femenina. De acuerdo con los elementos etnográficos recolectados, puedo destacar algunas de las razones por las cuales se busca que las mujeres invierten y cuiden su apariencia física. En primer lugar, esta práctica corporal forma parte de la concepción occidentalizada de modelar el cuerpo como una forma de expresar el *yourself*, esculpiéndolo y modelándolo según el “deseo” individual de la persona, lo que acentúa el paradigma cartesiano de cuerpo y mente, donde el plano corporal debe ser disciplinado, controlado y regulado bajo una microfísica del detalle.

No obstante, otra de las razones por las cuales las prácticas de belleza tienen una fuerte inferencia para las mujeres neopentecostales, es la idea de pensar que las cualidades y atributos morales de las personas pueden ser expresadas bajo un aura de atractiva apariencia. Otro elemento importante en este mandato de feminidad se refiere a la paradójica condición vivenciada en las mujeres, donde a la par de que se busca el embellecimiento de éstas, ya que es una manera de

recaltar la diferencia de género, se sospecha y duda de la belleza física de las congregantas, quienes continúan siendo asociadas a la marca sexual, por lo tanto, piedras de tropiezo para los varones consagrados a la santidad.

Otra tentativa que subyace en el discurso de la belleza se relaciona con la idea de acrecentar el valor simbólico de las mujeres como piezas que encarnan las cualidades de “lo hermoso”, siendo evaluadas y autorizadas por la mirada de los hombres. El encarnar estas cualidades permiten 1) obtener pareja dentro de las fronteras simbólicas de la agrupación religiosa y 2) mantener la fidelidad y la atención del cónyuge masculino para que de esta manera éste no busque satisfacer sus necesidades sexuales a través de otro cuerpo sexualizado como mujer. Por otro lado, el cuidado y la atención destinada a la presentación física de las y los congregantes 3) es una manera de resaltar atributos como el éxito, el dominio propio, el liderazgo y la distinción, capitales importantes para los sectores sociales cercanos a la ideología ilustrada del progreso y las políticas neoliberales.

Finalmente, en este inciso de cuidado sobre el cuerpo encontramos algunas representaciones referentes a la salud de las personas. Entre ellas la promoción de dietas, ejercicios, prevención de enfermedades y un estilo de vida caracterizado por prácticas ascéticas y la valorización de un consumo de productos saludables y orgánicos. En ese sentido, la agrupación religiosa revisada en este texto logra acomodar los valores y dogmas protestantes mediante una estructuración y organización empresarial atractiva y entretenida para las personas con mayores capitales culturales y materiales y que expresan una mayor movilidad social. En el caso de las mujeres, los preceptos de feminidad son promovidos a través de técnicas corporales vinculadas con el autocuidado y la belleza corporal.

Cabe destacar que la vocación, profesión y tareas que tienen muchas de las mujeres entrevistadas, se afianza con los nuevos estándares de feminidad emitidos por agrupaciones religiosas como “La Roca”. Incluso dichos cambios en los roles de género son retomados por los mecanismos doctrinales en las iglesias evangélicas para lograr acercarse a las reales condiciones

de existencia que tienen muchas mujeres en la ciudad, como madres solteras que encabezan la estructura de una familia, divorciadas, viudas y jefas del hogar.

Finalmente, en el capítulo número cuatro relativo a la experiencia significativa con el cuerpo y las prácticas corporales empleadas por las entrevistadas, se designaron tres grupos según la edad e itinerario religioso, esto con la finalidad de obtener respuestas diferenciadas entre ellas y poder observar algunas dinámicas generacionales. De las siete entrevistadas, todas las simbolizaciones dadas a su condición de mujeres eran reinterpretada según las representaciones hegemónicas de feminidad, muchas de ellas hablaban a partir de las prácticas ligadas a la fuerza física involucrada en las tareas y quehaceres del hogar, sus roles como madres, esposas e hijas, así como su identidad como mujeres cristianas. Sin embargo, muchas de ellas recreaban tales asociaciones de feminidad desde su marco de experiencia de vida, los capitales simbólicos culturales acumulados a lo largo de su existencia, su localización en la estructura social más amplia y sus aspiraciones de movilidad social.

Así, por ejemplo, algunas hablaban de la igualdad de hombres y mujeres en la esfera doméstica, en el ámbito laboral y la participación religiosa, pero cuando describían las prácticas cotidianas que llevaban a cabo revelaban el *statu quo* de la cultura de género, haciéndose cargo de los menesteres del hogar o asociando su subjetividad desde los atributos de la feminidad hegemónica del mundo moderno, occidental, siendo libres para trabajar y destacarse en el espacio público sin que esto signifique desatender las tareas de la feminidad doméstica.

Sin embargo, las entrevistadas negocian todo el tiempo con los referentes discursivos hegemónicos sobre cómo “ser una mujer”, especialmente cuando activan recursos para salirse con la suya en encuentros directos con otra/os agentes sociales o cuando buscan mitigar los componentes estructurales y coercitivos que siguen manteniéndolas en un estado marginal y de subalternidad frente a los hombres heterosexuales e hipernormalizados.

Todas las entrevistadas llevan a cabo, aunque de manera diferenciada, prácticas corporales con la intención alcanzar —o acercarse— al ideal de belleza occidental. Incorporando en su vida

cotidiana aquellas expectativas sobre perfección corporal femenina: la piel tersa y joven, la delgadez, la norma de la blanquitud, la inversión de su apariencia por medio del consumo de vestimenta e indumentaria y el interés por las tendencias de la industria de la moda. No obstante, las mujeres por medio de su apariencia recrean su identidad como cristianas, especialmente si fueron resocializadas por una agrupación religiosa protestante de carácter conservador. Es revelador cómo en determinados momentos y puestas en escena ellas pueden emplear las referencias discursivas de feminidad para darles la vuelta y salir “victoriosas” en situaciones donde deberían acatar la normativa de género. Utilizando de esta manera su cuerpo de formas creativas e ingeniosas, lo que les permite ejercer cierto grado de poder en su actuar cotidiano.

Un evento que nos permite conocer a detalle las referencias de feminidad como elementos constitutivos de las mujeres entrevistadas se refiere al tema de la castidad y la sexualidad. Las mujeres jóvenes y solteras con las cuales conversé referían a esta normativa como una de las determinantes en su subjetividad como creyentes cristianas. Al mismo tiempo, las prácticas de la sexualidad pueden ser empleadas como actos de subversión y desobediencia al “deber ser” femenino relacionado con la castidad. Y aunque en la praxis desobedecen las normativas de género, eso no quiere decir que no se experimenten contradicciones y tensiones vividas desde el cuerpo, relacionados con el miedo, la ansiedad y la vergüenza por desobedecer uno de los requerimientos de feminidad más importantes para las agrupaciones religiosas de raíz judío-cristiana. Frente a este panorama, muchas de ellas aprenden a sobrellevar la “contradicción” generada desde el cuerpo. No obstante, esquivar el régimen de castidad en una agrupación evangélica significa ser juzgada y puesta en un plano de lo abyecto por la/os miembros de la iglesia, quienes les recuerdan su condición como “cuerpos en sospecha” dada su identidad sexuada. Una de las entrevistadas, incluso, tuvo que salir de la agrupación religiosa tras ser presionada ante la alta carga de violencia simbólica al que fue sometida por mucha/os de la/os congregantes. En cambio, otra de las entrevistadas reveló el tipo de estrategias que lleva a cabo para mantener una posición como cuerpo

inteligible, al demostrar una participación dentro de la iglesia, desplegando una serie de prácticas corporales vinculadas con los rituales sagrados y así mantener un estatus elevado frente a las demás.

Asimismo, el tema de la menstruación continúa albergando los temores y las ansiedades del pensamiento judío-cristiano y los códigos civilizatorios de la cultura occidental, elementos que son reproducidos y expresados en las representaciones que las mujeres tienen sobre el tema, habiendo diferencias entre las mujeres de edad más joven, quienes manifiestan otro punto de vista en relación con sus propios cuerpos ligados a los fluidos y procesos menstruales. Sin embargo, es claro que para todas las entrevistadas el cuerpo, sus procesos físicos y materiales son determinantes al momento de definir su condición como cuerpos sexuados “femeninos”. En ese sentido, sería interesante en trabajos futuros puntualizar sobre el papel que tiene el cuerpo en términos médicos para comprender la construcción y mantenimiento de las diferencias genéricas en el marco histórico de la lucha por los derechos de las mujeres.

Así también, las prácticas corporales vinculadas con la espiritualidad se relacionan con una corporalidad perceptiva, existente, que crea y recrea la identidad religiosa y las constituye como sujetas. Similar a otras prácticas señaladas en este capítulo, estas expresiones corporales actúan como actos creativos de disidencia material, lo que les permite esquivar y subvertir hasta cierto grado los referentes de feminidad asociados a la subalternidad, la timidez, la fragilidad y la delicadeza. Retando y cuestionando los discursos normativos, los preceptos doctrinarios y la autoridad masculina por medio de la danza, los brincos, temblores y los dones espirituales como la profecía y la sanación. Estos elementos les permiten obtener cierto margen de maniobra tanto en el ámbito de la institución religiosa como en otras esferas de su vida social. Sin embargo, a pesar de las pequeñas transgresiones a las representaciones hegemónicas de feminidad, las mujeres entrevistadas no dejan de estar asociadas a su condición sexuada, incluso cuando llevan a cabo prácticas corporales en tiempos rituales específicos; el mover, usar y verse de determinada manera como sujetas sobrias y femeninas alejadas de aquellos referentes de feminidad negativos que las vuelve a colocar en un plano de cuerpos de sospecha. Esta es una de las tareas más arduas y

contradictorias vistas desde sus prácticas. Un ejemplo que ilustra lo anterior, son los medios con los que cuenta la agrupación para incentivar las prácticas de belleza y a la par mantener los discursos que apelan a regular, vigilar y controlar sus prácticas sexuales dentro de un marco normativo fundado en valores y criterios morales.

Es interesante que, en el tema de experimentar la dimensión espiritual, se les continúe abordando y recordando su simbolización como “cuerpos de sospecha”, cuerpos que deben ocultar cualquier señal sexuada, incluso en los eventos y ritos dedicados a la entrega emocional. De esta manera, las mujeres en edades más jóvenes cuidaban cada uno de sus movimientos corporales al momento de saltar, danzar, alzar sus brazos y caminar, tratando de no mostrar o mover alguna parte de su cuerpo que las asociara a su condición de cuerpo de “sospecha” y así despertar algún deseo sexual entre los miembros hombres, y buscando a través de las prácticas corporales reforzar *performativamente* su adhesión a las feminidades hegemónicas aceptadas por el grupo religioso. Aunque como constatamos, las mujeres de mayor edad tampoco se salvan de ser asociadas con el signo del sexo, pues en el caso de Marisela, mujer soltera y preparada institucionalmente para competir con otros agentes religiosos, ella fue reprendida y presionada para abandonar la agrupación religiosa pentecostal, evento que desencadenó chismes y juicios directamente relacionadas con las maneras de mover el cuerpo en las ceremonias religiosas.

Por otro lado, en este mismo apartado de cuerpos espirituales contemplamos que las vivencias —o la percepción— de sanación por las mujeres entrevistadas fue determinante en la movilidad religiosa, de una católica hacia un sistema religioso evangélico. Experimentar y sentir alguna enfermedad o dolencia física y percibir que el poder espiritual y la comunión con un ser superior representado en Jesucristo, significó para muchas de ellas una prueba contundente del poder de los símbolos y de las prácticas religiosas.

Una observación recurrente en todas las narrativas y acciones de las mujeres entrevistadas, fueron las duras críticas con la que se referían al poder jerárquico dentro de las iglesias evangélicas. Algunas de ellas incluso han desafiado públicamente la autoridad de las figuras masculinas. Así,

por ejemplo, Marta refiere sobre este tema a la luz de sus propias experiencias y por lo tanto, a partir de un esquema duradero de percepciones que se vincula con los códigos culturales de la vida neoliberalizada, a lo que significados como empoderamiento, éxito y la conquista de la esfera pública y la toma de decisiones, son recurrentes en las representaciones expresadas por ellas, quien como profesionalista, transportan parte de su carga vivencial relacionada con la esfera laboral y secular a los espacios religiosos.

Asimismo, las referencias de feminidad están contenidas en sus prácticas cotidianas, ya sea que reproduzcan las pautas estructurales del género o subviertan, dependiendo del contexto y la intencionalidad de las sujetas entrevistadas en momentos y coyunturas específicas. No obstante, la reiteración de la norma, de los parámetros hegemónicos de feminidad, es un proceso que las materializa, las hace cuerpos, en términos *performativos*, lo que mantiene y sigue reconfigurando la cultura de género. Mi intención por centrarme en los procesos de materialización corporal es una forma por pensar y analizar las reiteraciones a los parámetros hegemónicos de feminidad. El cuerpo, en ese sentido, es tanto objeto de subordinación y miedo como fuente de poder que nos permite negociar y seguir resistiendo en un cuerpo que se sabe subordinado, pero a la vez creativo para seguir agenciando a pesar de las paradojas presentes en nuestra cotidianidad.

Quiero finalizar este trabajo señalando que valdría la pena que, en posteriores indagaciones en el tema de las mujeres al interior de agrupaciones religiosas, especialmente las definidas como evangélicas, se busqué retomar la experiencia corporal y los procesos de materialización específica de las mujeres. Enfocando nuestros esfuerzos analíticos en descubrir si existe un reacomodo en los sistemas simbólicos religiosos mediante los procesos de secularidad expresados en el cuerpo cultural de la/os creyentes, sobretodo en la manera en cómo se sigue recreando la diferencia sexual, todo ello en el marco de las denuncias hechas por mujeres a líderes religiosos en torno a la violencia y el acoso sexual.

Asimismo, es necesario prestar nuestra atención a las propuesta y reflexiones críticas manifestadas por diversas autoras y teólogas feministas que han llevado este debate a otro nivel

desde su experiencia enunciada como creyentes, pastoras, intelectuales y activistas que estudian — y denuncian— el patriarcado al interior de las estructuras de las agrupaciones religiosas. De tal manera que podamos recuperar la versión “femenina” de la espiritualidad olvidada por el pensamiento cristianismo, la cara de la diosa en el encuentro de un *sentir/pensar* con lo sagrado, construyendo una relación ética y de cuidado en nuestras relaciones cotidianas, dispersadas por la cultura judeocristiana que pugna por la jerarquía de los sexos con base al determinismo biológico.

La espiritualidad así concebida demanda la recuperación de los espacios anteriormente negados a las mujeres, además mostrar la deuda histórica que la institución religiosa tiene para con las mujeres al señalarlas y adscribirlas a un plano secundario, empleando la diferencia sexual y los estereotipos de género que perpetua y mantiene un esquema eclesiástico de orden patriarcal. En otras palabras, es urgente el enfoque feminista para comprender, explorar y analizar el paradójico mundo de las mujeres y su relación con las instituciones religiosas y las espiritualidades en el marco del *#me too* en las iglesias.

BIBLIOGRAFÍA

- Aceves Lozano, Jorge (1991). *Historia oral e historia de vida. Teoría, método y técnicas. Una bibliografía comentada*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Adichie, Chimamanda (2010). “El peligro de una sola historia”, en https://www.ted.com/talks/chimamanda_adichie_the_danger_of_a_single_story?language=es, consultado el 17 de febrero de 2018.
- Amorós Puente, Celia (2005). “Dimensiones de poder en la teoría feminista”, *Revista Internacional de Filosofía Política*, núm. 25, Madrid, España, pp.11-34.
- Anthias, Flora (2006). “Género, etnicidad, clase y migración: interseccionalidad y pertenencia translocalizacional” en Pilar Rodríguez (eds.), *Feminismos periféricos*, Granada, España, Editorial Alhulia, pp. 49-69.
- Anzaldúa, Gloria (1987). *Borderlands/La frontera: La nueva mestiza*, Madrid, España, Capitán Swing Libros.
- Augé, Marc (1998). *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*, Barcelona, España, Editorial Gedisa.
- Bach, Ana María (2010). *Las voces de la experiencia: el viraje de la filosofía feminista*, Buenos Aires, Argentina, Editorial Biblos.
- Bastian, Jean-Pierre (1994). *Protestantismos y modernidad latinoamericana. Historia de unas minorías religiosas activas en América Latina*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Bautista, Anita (2017). “Princesas en peligro de extinción” en Elisabeth F. De Isáis (comp.), *Mujer, ¡defiende lo que es tuyo!*, México, Editorial Grupo Milamex.
- Beltrán Cortez, Josué (2012). “Como deben mirarnos: la fotografía como tecnología de la reconstitución discursiva del yo. Los tijuaneños y su leyenda blanca”, tesis de maestría, Tijuana, Maestría en Estudios Culturales, El Colegio de la Frontera Norte.
- Berger L., Peter y Thomas Luckmann (2001). *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Argentina, Amorrortu editores.
- Berger L., Peter y Thomas Luckmann (1996). “Modernidad, pluralismo y crisis de sentido. ¿Qué necesidades humanas básicas de orientación deben ser satisfechas?”, *Estudios públicos*, vol. 63, México, pp.1-54.

- Bordo, Susan (2001). "Feminismo, la cultura occidental y el cuerpo", *La Ventana*, núm. 14, México, pp. 7-81.
- Bourdieu, Pierre (2014). *Capital cultural, escuela y espacio social*, México, Editorial Siglo XXI.
- _____ (2012). *La Distinción. Criterios y bases sociales del gusto*, Barcelona, España, Editorial Taurus.
- _____ (2006). "Génesis y estructura del campo religioso", *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, vol. 27, núm.108, México, pp. 29-83.
- _____ y Loïc Wacquant (2005). *Una invitación a la sociología reflexiva*, Buenos Aires, Argentina, Editorial Siglo XXI.
- _____ (2000). *La dominación masculina*, Barcelona, España, Editorial Anagrama.
- Bloom, Harold (1993). *La religión en los Estados Unidos. El surgimiento de la nación poscritiana*, México, Fondo de cultura económica.
- Brusco, Elizabeth (1995). *The reformation of machismo. Evangelical conversion and gender in Colombia*, Austin, Texas, University of Texas Press.
- Bustamante, Jorge (1997). *Cruzar la línea. La migración de México a los Estados Unidos*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Butler, Judith (2014). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Barcelona, España, Paidós Studio168.
- _____ (2006). *Deshacer el género*, Barcelona, España, Grupo Planeta.
- _____ (2002). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*, Buenos Aires, Argentina, Paidós.
- Canclini García, Néstor (2014). "El mundo entero como un lugar extraño" en José Valenzuela Arce (coord.), *Transfronteras. Fronteras del mundo y procesos culturales*, Tijuana, El Colegio de la Frontera Norte, pp.45-59.
- Carrillo Jorge y Alberto Hernández (1985). *Mujeres fronterizas en la industria maquiladora*, México, Secretaría de Educación Pública, Centro de Estudios Fronterizos del Norte de México.
- Castañeda, Martha Patricia (2010). "Etnografía feminista" en Norma Blazquez Graf, Fátima Flores Palacios y Maribel Ríos Everardo (coord.), *Investigaciones feministas: epistemología, metodología y representaciones sociales*, México, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 217-239.

- Chul Han, Byung (2010). *La Sociedad del cansancio*, Barcelona, España, Herder.
- Cipriani, Roberto (2011). *Manual de sociología de la religión*, Buenos Aires, Argentina, Editorial Siglo XXI.
- Colli, Carla Viviana (2014). “Guardianas del hogar. Estilos de vida de las mujeres mormonas”, tesis de maestría, Xalapa, Maestría en Antropología Social, Centro de Investigaciones y Estudios de Posgrado en Antropología Social, Unidad Golfo.
- Cornejo, Marcela, Mendoza, Francisca y Rodrigo C. Rojas (2008). “La investigación con relatos de vida: pistas y opciones del diseño metodológico”, *PSYKHE*, vol. 17, núm. 1, Santiago de Chile, pp. 29-29.
- Csordas, Thomas (1990). “Embodiment as a paradigm for Anthropology”, *Ethos*, vol. 18, núm. 01, pp. 5-47.
- Curie, Ochy (2016). “El feminismo decolonial latinoamericano y caribeño. Aportes para las prácticas políticas transformadoras”, <https://www.youtube.com/watch?v=B0vLLIncsG0&t=3410s>, consultado el 30 de Julio de 2018.
- _____ y Jules Falquet (2005). *El patriarcado al desnudo. Tres feministas materialistas: Colette Guillaumin-Paola Tabet-Nicole Claude Mathieu*, Buenos Aires, Argentina, Brecha Lésbica.
- De la Luz, Jael Daysee (2011). “Las mujeres en el pentecostalismo mexicano. Apuntes para la historia (Las pioneras, 1910-1948)”, *Locus: revista de historia, Juiz de Fora*, vol. 17, núm. 02, México, pp. 57-74.
- De la Torre, Renée (2006). “Circuitos mass mediáticos de la oferta neo esotérica: new age y neo magia popular en Guadalajara”, *Alteridades*, vol. 16, núm. 32, México, pp. 29-41.
- _____ y Patricia Fortuny (1991). “La mujer en la ‘Luz del Mundo’. Participación y representación simbólica”, *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, vol. IV, núm.12, México, pp.125-150.
- De Lauretis, Teresa (1989). *Technologies of gender. Essays on theory, film and fiction*, London, England, Macmillan Press.
- Douglas, Mary (1973). *Pureza y Peligro*, Madrid, España. Editorial Siglo XXI.
- Drogus, Carol Ann (1994). “A comparison of catholic base communities and pentecostal churches”, *The Helen Kellogg Institute for International Studies*, núm. 205, Indiana, pp. 1-19.
- Eraso, Mónica (2015). “Mujeres peligrosas. Menstruación y limpieza de sangre”, *Intervenciones en estudios culturales*, núm. 2, pp. 107-141.

Espinoza Reyes, Ester (2015). "Movilidad generacional en el cuidado del cuerpo: mujeres pentecostales en Tijuana, México" en Carlos Olivier, María de Lourdes Jacobo y Carlos Mondragón (coord.), *Cuerpo y protestantismo. Perspectivas heterodoxas en América Latina*, México, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 69-91.

_____ (2014). "Más que Evas y Marías: Discursos y prácticas de feminidad en la primera Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús en Tijuana", tesis de maestría, Tijuana, Estudios Culturales, El Colegio de la Frontera Norte.

Esteban Galarza, María Luz (2011). "Cuerpos y políticas feministas: el feminismo como cuerpo" en Cristina Villalba Augusto y Nacho Álvarez Lucerna (coord.), *Cuerpos políticos y agencia. Reflexiones feministas sobre cuerpo, trabajo y colonialidad*, Granada, España, Universidad de Granada, pp. 45-85.

Federici, Silvia (2010). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación* originaria, Madrid, España, Traficante de sueños.

Félix Berúmen, Humberto (2003). *Tijuana la horrible: entre la historia y el mito*, Tijuana, El Colegio de la Frontera Norte.

Fortuny Loret de Mola, Patricia (2003). "Competencias por las almas en el contexto de la diversidad religiosa" en Miguel J. Hernández Madrid y Elizabeth Juárez Cerdi (eds.), *Religión y cultura: crisol de transformaciones*, Zamora, El Colegio de Michoacán, Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, pp. 241-255.

Foucault, Michel (2011). *Historia de la sexualidad. I. La voluntad de saber*, México, Editorial Siglo XXI.

_____ (2009). *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*, México, Editorial Siglo XXI.

_____ (1990). *Tecnologías del yo y otros textos afines*, Barcelona, España, Paidós.

Galaviz, Gloria y Olga Odgers Ortiz (2014). "Estado laico y alternativas terapéuticas religiosas. El caso de México", *Debates do Ner, Porto Alegre*, núm. 26, Lisboa, Portugal, pp. 253-276.

García Hernández, Ebermhi Federico (2014). "Renacer por la palabra: Identidad narrativa y experiencia espiritual de exadictos en centros de rehabilitación evangélicos en Tijuana, Baja California", tesis de maestría, Tijuana, Estudios Culturales, El Colegio de la Frontera Norte.

Garma Navarro, Carlos (2004). *Buscando el espíritu. Pentecostalismo en Iztapalapa y la Ciudad de México*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, Editorial Plaza y Valdés.

Geertz, Clifford (1996). *La interpretación de las culturas*, Barcelona, España, Editorial Gedisa.

- Giddens, Anthony (2006). *Un mundo desbocado: los efectos de la globalización en nuestras vidas*, Londres, Inglaterra, Amorrortu Editores.
- _____ (2006). *La constitución de la sociedad: bases para la teoría de la estructuración*, Londres, Inglaterra, Amorrortu Editores.
- Grossberg, Lawrence (2017). “Stuart Hall: diez lecciones para los estudios culturales”, *Intervenciones en estudios culturales*, núm. 4, pp. 25-37.
- Guber, Rossana (2001). *La etnografía. Método, campo y reflexividad*, Bogotá, Colombia, Grupo Editorial, Norma.
- Guillaumin, Colette (2005). “Práctica del poder e idea de Naturaleza” en Ochy Curiel y Jules Falquet (comp.), *El patriarcado al desnudo. Tres feministas materialistas: Colette Guillaumin, Taola Tabet, Nicole Claude Mathieu*, Buenos Aires, Argentina, Brecha Lésbica.
- Hernández, Alberto (2013). *Frontera Norte de México: escenarios de diversidad religiosa*, Tijuana, El Colegio de la Frontera Norte.
- _____ (2007). “El cambio religioso en México: crecimiento y auge del pentecostalismo” en Carolina Rivera Farfán y Elizabeth Juárez Cerdi (eds.), *Más allá del espíritu. Actores, acciones y prácticas en Iglesias pentecostales*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, El Colegio de Michoacán, pp. 53-91.
- _____ (2005). “Transformaciones sociales y cambios religiosos en la frontera norte de México”, tesis de doctorado en sociología, Madrid, España, Facultad de Ciencias Políticas y Sociología, Universidad Complutense de Madrid.
- Hernández Vicencio, Tania (2004). “Los empresarios tijuanenses: evolución y vínculo con el poder político”, *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 66, núm. 1, pp.99-103.
- Hervieu-Léger, Danièle (2005). *La religión, hilo de memoria*, Barcelona, España, Herder editorial.
- Hills Collis, Patricia (1998). “Intersecting oppressions”, http://pinxit.com/iframe-6/page105/downloads-19/files/COLLINS_Intersectionality.pdf], consultado el 01 de julio de 2017.
- Iglesias, Norma (2014). “Tijuana provocadora. Transfronteridad y procesos creativos” en José Valenzuela Arce (coord.), *Transfronteras. Fronteras del mundo y procesos culturales*, Tijuana, El Colegio de la Frontera Norte.
- _____ (1985). *La flor más bella de la maquiladora*, México, Centro de Estudios Fronterizos del Norte de México, A.C, Secretaría de Educación Pública.

- Jacobo Albarra, María de Lourdes y Carlos Olivier Toledo (2015). “El cuerpo y la salud en el imaginario colectivo de una comunidad pentecostal ÑhaÑhu del Estado de Hidalgo, México: una aproximación desde la psicología social en Carlos Olivier, María de Lourdes Jacobo y Carlos Mondragón (coords.), *Cuerpo y protestantismo. Perspectivas heterodoxas en América Latina*, México, Colección filosofía e historia de las ideas en América Latina y el Caribe, pp. 69-91.
- Jaimes, Ramiro y Alethia Montalvo González (2019). “Neopentecostalismo difuso: movimientos evangélicos en Tijuana”, *Estudios sociológicos*, vol. 37, núm. 109, pp. 133-164.
- _____ (2012). “El neopentecostalismo como objeto de investigación y categoría analítica”, *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 74, núm. 4, México, pp. 649-678.
- _____ (2009). “Neopentecostales en Tijuana” en Alberto Hernández y Carolina Rivera (coord.), *Regiones y religiones en México. Estudios de la transformación socio religiosa*, Tijuana, El Colegio de la Frontera Norte, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, El Colegio de Michoacán, pp. 305-311.
- _____ (2009). “La migración como factor del cambio religioso en Tijuana” en Olga Odgers y Juan Carlos Ruíz (coord.), *Migración y creencias. Pensar las religiones en tiempos de movilidad*, México, El Colegio de la Frontera Norte, El Colegio de San Luis, Miguel Ángel Porrúa, pp. 148-205.
- _____ (2007). “La paradoja neopentecostal. Una expresión del cambio religioso fronterizo en Tijuana, Baja California”, tesis doctoral, Tijuana, Especialidad en Estudios Regionales, El Colegio de la Frontera Norte.
- Juárez Cerdi, Elizabeth (2006). *Modelando a las Evas: mujeres de virtud y rebeldía*, Zamora, El Colegio de Michoacán.
- _____ (2003). “Mujeres en lucha contra el mal” en Miguel J. Hernández Madrid y Elizabeth Juárez Cerdi (eds.), *Religión y cultura: crisol de transformaciones*, Zamora, El Colegio de Michoacán, Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, pp. 241-255.
- Kozelka, Ellen Elizabeth (2015). “(Not So) Fluid Borders, (Not So) Fluid Identities: time, space, and social categories in Tijuana Drug Rehabilitation Centers”, tesis de maestría, San Diego, California, Antropología, Universidad de San Diego.
- Lagarde y de los Ríos, Marcela (2015). *Los cautiverios de las mujeres. Madresposas, monjas, putas, presas y locas*, México, Editorial Siglo XXI.
- Lalived'Epinay, Christian (1968). *El refugio de las masas. Estudio sociológico del protestantismo chileno*, Santiago de Chile, Editorial Pacífico.

- Lau Jaiven, Ana y Roxana Rodríguez (2014). “Panamericanismo femenino y protestantismo en México a través de la vida de la profesora Adelia Palacios Mendoza”, *Revista Historia Autónoma*, vol. 4, México, pp.145-156.
- Le Breton, David (2007). *Una antropología de los sentidos*, Buenos Aires, Argentina, Editorial Nueva Visión.
- _____ (2002). *La sociología del cuerpo*, Buenos Aires, Argentina, Editorial Nueva Visión.
- León Velasco, Lucila y Mario Alberto Magaña (2006). “El período misional” en Marco Antonio Samaniego López (coord.), *Breve historia de Baja California*, Mexicali, Universidad Autónoma de Baja California, Miguel Ángel Porrúa.
- Lewis, I.M. (1986). *Religion in context, cults and charisma*, Nueva York, Cambridge University Press.
- Lipovetsky, Gilles (2012). *La tercera mujer*, Barcelona, España, Editorial Anagrama.
- _____ (1986). *La era del vacío. Ensayo sobre el individualismo contemporáneo*, Barcelona, España, Editorial Anagrama.
- Loaeza Tovar, María Soledad (1999). *Clases medias y política en México. La querella escolar, 1959-1963*, México, Centro de Estudios Internacionales, El Colegio de México.
- Lorenzano, Sandra (2015). *La estirpe del silencio*, México, Editorial Seix Barral.
- Long, Norman (2007). *Sociología del desarrollo: una perspectiva centrada en el actor*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, El Colegio de San Luis.
- López Arámburo, María del Consuelo (2005). “Mujer y nación. Una historia de la educación en Baja California. 1920-1930”, *Frontera Norte*, vol. 17, núm.34, pp. 37-65.
- Lorde, Audre (1984). *La hermana, la extranjera. Artículos y conferencias*, Madrid, España, Ed. Horas y horas.
- Machado das Dores, María y Cecília L. Mariz (2008). “Mujeres en tres grupos religiosos en Brasil: una comparación entre pentecostales y católicas” en Sylvia Marcos (eds.), *Religión y género*, México, Enciclopedia Iberoamericana de religiones, Editorial Trotta, pp. 203-229.
- Maduro, Otto (2007). “¡Sálvese quien pueda! Usos y funciones del pentecostalismo entre migrantes latinoamericanos” en Carolina Rivera Farfán y Elizabeth Juárez Cerdi (eds.), *Más allá del espíritu. Actores, acciones y prácticas en Iglesias pentecostales*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, El Colegio de Michoacán, pp. 91-117.

- Mahmood, Saba (2008). "Teoría feminista y el agente dócil: algunas reflexiones sobre el renacimiento islámico en Egipto" en Liliana Suárez Navaz y Rosalva Aída Hernández Castillo (eds.), *Descolonizando el feminismo: teorías y prácticas desde los márgenes*, Madrid, España, Editorial Cátedra, pp. 162-214.
- Maier, Elizabeth (2010). "La disputa por el cuerpo de la mujer, la/s sexualidad/es y la/s familia/s en Estados Unidos y México, *Frontera Norte*, vol. 20, núm. 40, Tijuana, pp. 4-47.
- Mancilla, Miguel Ángel (2015). "Cuando la miseria habita el cuerpo. Belleza, fealdad y juventud femenina en la Iglesia Evangélica Pentecostal de Chile, 1925-1950 en Carlos Olivier, María de Lourdes Jacobo y Carlos Mondragón (coord.), *Cuerpo y protestantismo. Perspectivas heterodoxas en América Latina*, México, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 189-209.
- _____ (2008). "Pluralismo, subjetivización y mundanización. El impacto de la secularización en el neopentecostalismo chileno", *Polis. Revista Latinoamericana*, núm. 19, Santiago de Chile, pp.1-14.
- _____ (2007). "El neopentecostalismo chileno", *Revista Ciencias Sociales*, núm. 18, San José de Costa Rica, pp. 87-102.
- Masferrer Kan, Elio (2000). "La configuración del campo religioso latinoamericano el caso de México" en Elio Masferrer Kan (coord.), *Sectas o Iglesias. Viejas y nuevas religiones*, México, Asociación Latinoamericana para el estudio de las religiones, Editorial Plaza y Valdés, pp. 19-85.
- Mathieu, Claude Nicole (2005). "¿Identidad sexual/sexuada/de sexo? Tres modos de conceptualización de la relación entre sexo y género" en Ochy Curiel y Jules Falquet (comp.), *El patriarcado al desnudo. Tres feministas materialistas: Colette Guillaumin, Taola Tabet, Nicole Claude Mathieu*, Buenos Aires, Argentina, Brecha Lésbica.
- Matthews Grieco, Sara F. (1993). "El cuerpo, apariencia y sexualidad" en Georges Duby y Michelle Perrot (coord.), *Historia de las mujeres. 3. Del Renacimiento a la Edad Moderna*, Madrid, España, Editorial Grupo Santillana, Taurus.
- Mauss, Marcel (1950). "Les techniques du corps", *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, pp. 363-386.
- McDowell, Linda (2000). *Género, identidad y lugar. Un estudio de las geografías feministas*, Madrid, España, Ediciones Cátedra.
- Mena Cabezas, Ignacio (2008). "El ascetismo pentecostal gitano y la gestión corporal. Una aproximación desde la antropología del cuerpo", *Athene Digital. Revista de Pensamiento e Investigación Social*, núm. 13, Barcelona, España, pp. 1- 26.

- Miller, Denzil R. (2005). *De Azusa a África y a las naciones*, Malawi, África, http://www.decadeofpentecost.org/ebooks/AzusaSpanish.pdf?fbclid=IwAR3XcA1c_CSNz3-Z92WGKwKXRf61S7Klo8GH5YkIWLA6oIkYTUuuQAwPj5M, consultado el 20 de febrero de 2018.
- Millett, Kate (1990). *Política sexual*, Madrid, España, Ediciones Cátedra, Universidad de Valencia, Instituto de la Mujer.
- Mohanty, Chandra T. (2008). “Bajo los ojos de occidente. Academia y discurso colonial” en Liliana Suárez Navaz y Aída Hernández (edit.), *Descolonizando el feminismo: teorías y prácticas desde los márgenes*, Madrid, España, Editorial Cátedra.
- Montalvo González, Alejandra (2016). “Guerreras, diaconisas y princesas: una aproximación a las identidades femeninas pentecostales”, tesis de licenciatura, Tijuana, Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Autónoma de Baja California.
- Montemayor, Rebeca (2008) “Espacios sagrados negados. Ministerios ordenados de mujeres, un proceso inconcluso en iglesias protestantes de América Latina” en Sylvia Marcos (edi.), *Religión y género*, Madrid, España, Enciclopedia Iberoamericana de Religiones, Editorial Trotta.
- Mussat, Eloisa (2009). “Representaciones y técnicas del cuerpo entre Wayuu pentecostales”, *Boletín Antropológico*, vol. 27, núm. 77, Mérida, Venezuela, pp. 257-280.
- Muñoz Vega, Alicia (2013). “Devoción y sacrificio. La búsqueda de Dios a través de los aposentos en el neopentecostalismo”, *Alteridades*, vol. 23, núm. 45, México, pp. 63-77.
- Muñiz, Elsa (2017). “A manera de introducción. Los cuerpos del placer y el deseo” en Elsa Muñiz y Alejandra Díaz Zepeda (comp.), *Temas selectos. Los cuerpos del placer y del deseo*, México, La Cifra Editorial.
- _____ (2014). “Pensar el cuerpo de las mujeres: cuerpo, belleza y feminidad. Una necesaria mirada feminista, *Revista Sociedade e Estado*, vol. 28, núm. 2, Brasilia, Brasil, pp. 415-430.
- _____ (2010). “Las prácticas corporales. De la instrumentalidad a la complejidad” en Elsa Muñiz (coord.), *Disciplinas y prácticas corporales: una mirada a las sociedades contemporáneas*, México, Anthropos Editorial, Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco, pp. 17-50.
- _____ (2002-2003). “Cuerpo, imagen y felicidad. O una de las tantas formas de reeditar la cultura de género”, *Revista Fuentes humanísticas*, año 14, vol. 25, México, pp. 3-13.
- _____ (2002). *Cuerpo, representación y poder: México en los albores de la reconstrucción nacional, 1920-1934*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Azcapotzalco.

- Navarro, Mercedes (2008). "Religión, sexualidad y violencia: lectura bíblica feminista de textos del Génesis" en Sylvia Marcos (eds.), *Religión y género*, México, Enciclopedia Iberoamericana de religiones, Editorial Trotta, pp. 67-103.
- Odgers, Olga (2006). "Cambio religioso en la frontera norte. Aportes al estudio de la migración y las relaciones transfronterizas como factores de cambio", *Frontera Norte*, vol. 18, núm. 35, Tijuana, pp. 111-134.
- Olivas Hernández, Olga (2014). "Danzando la identidad. Apropiedades de la tradición de la danza azteca en la frontera de las californias", tesis de doctorado, Guadalajara, Programa de doctorado en Ciencias Sociales, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Ongay, Luis (2010). "No soy mexicano, soy de Tijuana: juventud e identidad en la frontera norte de México", *Culturales*, vol. VI, núm. 11, pp. 7-42.
- Ortega Granados, Luis Adolfo (2012). "Seguridad en movimiento. La movilidad como estrategia de los empresarios fronterizos para afrontar la violencia en Tijuana, Baja California", tesis de maestría, Tijuana, Maestría en Estudios Culturales, El Colegio de la Frontera Norte.
- Perrot, Michelle (2009). *Mi historia de las mujeres*, Buenos Aires, Argentina, Fondo de Cultura Económica.
- Piñera, David y Gabriel Rivera (2012). *Tijuana en la Historia. Una expresión fronteriza de mexicanidad*, Tijuana, Universidad Autónoma de Baja California.
- Pisano, Margarita (2015). "Margarita Pisano". Política y pensamiento feminista radical.", <http://www.mpisano.cl/margarita-pisano-fischer-28-de-octubre-de-1932-9-de-junio-de-2015/>, consultado el 7 de mayo de 2018.
- Pitt, Susan (1997). "Los actos son más elocuentes que las palabras: la comunicación de la experiencia de las parteras en la Inglaterra de la posguerra", *Palabras y silencios*, vol. 1, núm. 2, México, pp. 38-44.
- Pollock, Griselda (2013). *Visión y diferencia. Feminismo, feminidad e historia del arte*, Buenos Aires, Argentina, Fiordo.
- Reséndiz García, Ramón (2013). "Biografía: proceso y nudos teórico-metodológicos" en María Luisa Tarrés (coord.), *Observar, escuchar y comprender sobre la tradición cualitativa en la investigación social*, México, El Colegio de México, FLACSO, pp. 127-156.
- Restrepo, Eduardo (2014). "Estudios culturales en América Latina", *Revista de estudios culturais*, vol. 1, núm. 1, pp.1-14.
- Rivera Farfán, Carolina (2007). "La comunidad eclesial y la comunidad moral: ¿dos realidades en sintonía?" en Carolina Rivera Farfán y Elizabeth Juárez Cerdi (eds.), *Más allá del espíritu*.

Actores, acciones y prácticas en Iglesias pentecostales, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, El Colegio de Michoacán, pp. 117-149.

Rodríguez Bravo, Roxana (2010). "Mujeres sinarquistas en México. Historia de una militancia católica femenina (1937-1948)", tesis doctoral, Zamora, Centro de Estudios Históricos, El Colegio de Michoacán.

Rodríguez, María Teresa (2013). "Una aproximación al proceso de diversificación religiosa en un municipio nahua", *Alteridades*, año 23, vol. 45, México, pp. 25-35.

Rufer, Mario (2016). "Estudios culturales en México: notas para una genealogía desobediente", *Intervenciones en estudios culturales*, núm. 3, pp.47-87.

Safa, Patricia y Jorge Aceves Lozano (2009). *Relatos de familias en situaciones de crisis: memorias de malestar y construcción de sentido*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

Sánchez, Pahola (2014). "El papel de las agrupaciones femeninas católicas en la conformación de la iglesia católica de Tijuana", tesis de maestría, Tijuana, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Autónoma de Baja California.

Schäfer, Heinrich, Adrián Tovar y Tobias Reu (2014). "Cambios en el campo religioso de Guatemala y Nicaragua: de 1985 a 2013", *Revista Sendas*, núm. 1, Guatemala, pp. 11-32.

Schütz, Alfred (1993). *La construcción significativa del mundo social. Introducción a la sociología comprensiva*, Barcelona, España, Paidós Iberica.

Serret, Estela (2006) *El género y lo simbólico: La constitución de la identidad femenina*, Oaxaca, Instituto de la Mujer Oaxaqueña.

Scott, Joan (2017). *Sex and secularism*, Oxford, England, Princeton University Press, Princeton Oxford.

Silveira Campos, Leonildo (2000). *Teatro, templo y mercado. Comunicación y marketing de los nuevos pentecostales en América Latina*, Quito, Ecuador, Editorial Abya-Yala.

Simmel, Georg (2002) *Sobre la individualidad y las formas sociales. Escritos escogidos*, Madrid, España, Universidad Nacional de Quilmes.

Somosa, Karla (2015). "La paradoja del ministerio pastoral femenino: una interpretación desde la metodología feminista del conocimiento situado", tesis de maestría, México, Maestría en Estudios de la mujer, Universidad Autónoma Metropolitana, Xochimilco.

Tarducci, Mónica (2005). "Sólo respondo al llamado de Dios": el precario liderazgo de las pastoras pentecostales", *Revista de Antropología Iberoamericana*, núm. 40, Madrid, España, pp. 1-22.

-
- _____ (2001). “Estudios feministas de religión: una mirada muy parcial”, Núcleo de Estudios de Género, Cuadernos Pagu, http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104.htm, consultado el 18 de noviembre de 2016.
- The Boston Women's Health Book Collective (2000). *Nuestros cuerpos, nuestras vidas*, Barcelona, España, Plaza & Janés Editores.
- Tuñón, Julia (2008). “Ensayo introductorio. Problemas y debates en torno a la construcción social y simbólica de los cuerpos” en Julia Tuñón (comp.), *Enjaular los cuerpos: normativas decimonónicas y feminidad en México*, México, El Colegio de México, Programa Interdisciplinario de Estudios de la Mujer.
- Turner, Bryan S. (1990). *El cuerpo y la sociedad. Exploraciones en teoría social*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Turner, Victor (1980). *La selva de los símbolos*, Madrid, España, Editorial Siglo XXI.
- Utlér, García Nancy (2010). “Familias transfronterizas de la región Tijuana-San Diego. Identidades e interacciones sociales”, tesis de maestría, Tijuana, Estudios culturales, El Colegio de la Frontera Norte.
- Valenzuela Arce, José Manuel (2003). *Por las fronteras del norte. Una aproximación cultural a la frontera México-Estados Unidos*, México, Fondo de Cultura Económico, CONACULTA.
- Vanderwood, Paul, J. (2008). *Juan Soldado. Violador, asesino, mártir y Santo*, Tijuana, El Colegio de la Frontera Norte, El Colegio de San Luis, El Colegio de Michoacán.
- Vázquez Mendosa, Lucía (2007). “Modernidad y crisis de sentido entre los jóvenes evangélicos. El caso de la agrupación Impacto Juvenil” en Carolina Rivera Farfán y Elizabeth Juárez Cerdí (eds.), *Más allá del espíritu. Actores, acciones y prácticas en Iglesias pentecostales*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, El Colegio de Michoacán, pp. 297-319.
- Vázquez Palacios, Felipe (2000). “El caso de amistad de Xalapa A.C. Los neopentecostalismos como nueva forma de religiosidad” en Elio Masferrer Kan (coord.), *Sectas o Iglesias. Viejas y nuevas religiones*, México, Asociación Latinoamericana para el estudio de las religiones, Editorial Plaza y Valdés, pp. 317-331.
- Velasco, Laura y Giovanna Gianturco (2012). “Migración internacional y biografías multiespaciales: una reflexión metodológica en Marina Ariza y Laura Velasco (coord.), *Métodos cualitativos y su aplicación empírica*, México, Instituto de Investigaciones Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México, El Colegio de la Frontera Norte.
- Villalobos Nájera, Sandra (2018). “Las mujeres en los ministerios ordenados y consagrados en México: un abordaje feminista”, Ponencia, Laboratorio de observación del fenómeno

religioso en la sociedad contemporánea, <https://www.youtube.com/watch?v=mhYaGtL7jWY>, consultado el día 01 de agosto de 2018.

(2017). “Las mujeres que tomaron la palabra: construcción de igualdad y participación en el campo religioso, desde sus ministerios ordenados y consagrados en México”, tesis de doctorado, México, Posgrado en Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México.

Viveros, Mara (2016). “La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación”, *Debate feminista*, vol. 52, México, pp. 1-17.

Weber, Max (1979). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, México, Premia editora.

Wittig, Monique (1992). *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*, Madrid, España, Editorial Egales.

Wolf, Naomi (1990). *El mito de la belleza*, Estados Unidos, Chatto & Windus.