


T
981

 **NATIONAL LIBRARY OF MEDICINE**
SERVICES DE INFORMACION
BIBLIOTECA NACIONAL DE MEDICINA

80585

0585



Casa abierta al tiempo

**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
UNIDAD XOCHIMILCO**

**DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES
DOCTORADO EN CIENCIAS SOCIALES**

**MUJERES DE COMUNIDADES ECLESIALES DE BASE:
IDEOLOGÍA Y *PRAXIS*. VERACRUZ, 1975-2006**

**T E S I S
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE
DOCTORA EN CIENCIAS SOCIALES
CON ESPECIALIDAD EN MUJER Y RELACIONES DE GÉNERO**

**P R E S E N T A
*DEYANIRA PÉREZ HERNÁNDEZ***

**DIRECTORA DE TESIS
DRA. ELI BARTRA**



México, D. F., Mayo 2010

A mi madre, Martha y a mi padre, Miguel,
por su presencia, siempre.

A mis hermanas, Mayanín, Ana Luisa y Leyla,
por las risas y las alegrías.

A Miguel, el mejor hermano que he tenido.

A Carlos, por las aventuras en tu compañía.

A mis hijos, Carlos, Ángel y Pedro,
por las peripecias de verlos crecer.

A mis maestras y compañeras de la vida, gracias.

“¿Quién nos ha dicho que Dios no es mujer?, nos han dicho que es varón, pero yo no estoy muy segura de eso... si a mí me preguntan, yo creo que Dios es mujer”

Ma. de los Ángeles Prieto Linares, 2004.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	5
CAPÍTULO I.	
IDEOLOGÍA, RELIGIÓN E IGLESIA	29
1. Ideología, mecanismo de regulación social	31
2. Ideología y subjetividad	37
3. La religión en la historia	39
4. Iglesia y política	42
5. Iglesia ¿creencias religiosas <i>versus</i> secularización?	48
6. Las creencias religiosas, formas de regulación	50
7. Identidad, conciencia colectiva, saber normativo	60
8. Mujeres de CEB, identidades múltiples	65
CAPÍTULO II.	
MUJERES Y CREENCIAS	75
1. Las mujeres en la Iglesia católica ¿institución jerárquicamente cerrada?	78
2. Teología de la liberación, la Iglesia por la justicia social ¿y las mujeres?	81
3. Teología feminista	85
4. La relación entre la teología feminista y la teología de la liberación	89
5. Las creencias religiosas en torno a las mujeres... subordinación e inferioridad por decreto.....	93
6. Los contenidos de las creencias religiosas acerca de las mujeres. Cuerpo y sexualidad	95
CAPÍTULO III.	
LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN Y LAS COMUNIDADES ECLESIALES DE BASE	103
1. Filosofía de la liberación	105
2. Origen de la teología de la liberación como interpretación sistemática	109
3. La Iglesia mexicana en el período de origen y desarrollo de la teología de la liberación. Período conciliar y postconciliar	118
4. Surgimiento de las Comunidades Eclesiales de Base	121
5. Los jesuitas y las CEB	125
6. Las Comunidades Eclesiales de Base en el sur de Veracruz	127
7. La salud alternativa como estrategia de organización de las CEB del sur de Veracruz	129
CAPÍTULO IV.	
LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN-CEB, MOVIMIENTO SOCIAL	135
1. Movimientos sociales, acción colectiva	136
2. Mujeres y movimientos sociales	140
3. La teología de la liberación como un movimiento social	144
4. Teología de la liberación - Comunidades Eclesiales de Base, la acción	145
5. Teología feminista, movimiento social	152
6. Las CEB y la Iglesia-institución	153
7. Las mujeres en las Comunidades Eclesiales de Base	157

CAPÍTULO V.

LA REGIÓN OLMECA VERACRUZANA, EL CONTEXTO DE LAS

PROTAGONISTAS	167
1. La problemática socioeconómica	171
2. La salud	173
3. La vivienda	178
4. La educación	183

CAPÍTULO VI.

LAS CEB EN EL MUNICIPIO DE ZARAGOZA

1. Antecedentes del trabajo de salud en los Tuxtlas y zona olmeca	187
2. Zaragoza, un movimiento social urbano nacido de las CEB	193
3. La formación de CEB en Zaragoza, carácter del trabajo jesuita y relaciones intergrupales	199
4. El Comité de Defensa Popular y las mujeres	203
5. Las iniciativas sociales del CDP-Z	209
6. La Casa de Salud, las mujeres, sus representaciones, sus cuerpos	212

CAPÍTULO VII.

LAS CEB EN EL MUNICIPIO DE MINATITLÁN

1. Inicios organizativos: jóvenes y cooperativas	237
2. La salud y el surgimiento de un movimiento popular	239
3. Las iniciativas sociales emprendidas	245
4. Actividades intergrupales	247
5. La Casa de Salud	249
6. Las creencias religiosas tradicionales acerca las mujeres	254
7. Creencias religiosas acerca de las mujeres. Aspectos de análisis en la formación recibida por Mujeres para el Diálogo	258
8. Los alcances de las dirigentes de CEB	266
	269

CONCLUSIONES	279
ANEXOS	301
BIBLIOGRAFÍA	307

INTRODUCCIÓN

Esta tesis aborda la historia de las mujeres de Comunidades Eclesiales de Base (CEB) de los municipios de Zaragoza y Minatitlán, del sur Veracruz, y los procesos por los que han visto modificadas sus creencias religiosas sobre las mujeres y sus formas de observarse como tales. Se analiza la relación existente entre las creencias religiosas tradicionales en torno al actuar de las mujeres, las creencias innovadoras en el marco de la teología de la liberación y las prácticas individuales de las mujeres fuera del espacio doméstico. Para ello se abordan las prácticas sociales y experiencias de las mujeres con la finalidad de encontrar la relación entre las historias individuales y los acontecimientos que conforman el relato de su participación social.

De ahí que la pregunta central de esta investigación gira en torno a cuál es la relación entre las creencias religiosas acerca del deber ser de las mujeres y el conjunto de las acciones sociales en dos municipios del sur de Veracruz. Específicamente se estudian mujeres que dirigen una clínica de salud popular en el sur de Veracruz, pertenecientes a CEB. La capacitación y el ejercicio de terapéuticas alternativas se han constituido en la estrategia organizativa que, considero, son el detonante de la aparición de ejercicios sociales a estudiar.

Asimismo, se considera de qué manera las mujeres de las CEB pueden remontar —si es que lo hacen, las condiciones de asimetría entre los géneros en el marco de una participación social en la que se encuentra de por medio la Iglesia católica. Esto es, cómo son las conductas y cuáles serían las consecuencias de que mujeres pobres emprendan actividades sociales en el contexto de su participación en grupos de base eclesial con objetivos de atención a la salud en el marco de la teología de la liberación.

Los alcances de sus prácticas aportarán los datos que permitan encontrar las tensiones entre las creencias y sus acciones. De tal modo, utilizo la categoría género como una herramienta de análisis en torno a los roles sociales de hombres y mujeres, tomando en cuenta su asignación sobre cuerpos sexuados y traducido ello en relaciones desiguales de poder. Se observan indicios de transformación de las prácticas genéricas a partir de experiencias organizativas en el marco de la inserción en comunidades eclesiales de base CEB; para ello hago un recorrido a lo largo de 30 años en la construcción de protagonismos participativos en tales grupos laicos.

Constituidas como ejes de evangelización al interior de la Iglesia Católica, las Comunidades Eclesiales de Base son pequeñas comunidades o células surgidas en el marco de la teología de la liberación, corriente de pensamiento que interpreta los textos bíblicos desde una perspectiva libertadora de los pobres. Cada CEB es un núcleo comprometido con trabajos que, mientras difunde los preceptos religiosos mediante la discusión de los evangelios, promueve trabajos que permiten la sobrevivencia mediante iniciativas colectivas de servicio comunitario, de sustento económico como cooperativas, abasto de productos básicos o el autoempleo, entre otras. Las CEB se distinguen por su carácter laico, es decir, no forman parte de la estructura de la Iglesia Católica.

Es menester considerar que la teología de la liberación se encuentra, en esta década, en una posición de clara subsistencia, pues su apogeo tuvo lugar durante la década de los setenta y ochenta, en la región que se estudia. Antes bien, ésta ha sido desalentada por parte la jerarquía eclesiástica; no obstante, se puede observar una clara adscripción a las interpretaciones elaboradas por la teología de la liberación, que influyó en la consolidación de los grupos organizados de mujeres que se estudian.

Si las contradicciones que se observan en las mujeres de CEB conjugan elementos que incluyen prácticas que salen del esquema tradicional, es importante conocer cómo se manifiestan las creencias religiosas que, en el plano de la vida eclesial, se supone que rigen la vida familiar y social. De esta manera, exploraré cuál es la representación acerca de las mujeres, y las normatividades en el campo religioso, por lo tanto, las actitudes que se esperan de las mujeres en su comunidad. Es importante averiguar de qué manera movimientos con fuertes raíces laicas provenientes de la izquierda mexicana, dirigidos por "marxistas ateos", partícipes de movimientos sociales urbanos y la experiencia de lucha social por parte de organismos religiosos adscritos a la teología de la liberación influyeron sobre la vida de las mujeres y sobre su conducta. Es importante tomar en cuenta a la iglesia católica en su dinamismo, e historicidad, pero además, es importante la indagación acerca de los vínculos con otros organismos sociales que pudieran haber intervenido en sus experiencias, afines al medio religioso, o de otras características.

Se toma en consideración el surgimiento de protagonismos sociales enmarcados por la participación en un movimiento urbano, la participación político electoral. las características ideológicas en el contexto religioso en un medio social tradicional donde se encuentran mujeres organizadas en organizaciones sociales y en comunidades eclesiales de base. Se manifiestan actividades realizadas hacia la promoción de la salud, en la que se establece la salud de las mujeres como un imperativo social. Cabe preguntarse si su experiencia en el marco planteado es un detonante de autonomía o de empoderamiento, entendido como el arribo de las mujeres a la dirección formal de sus agrupaciones o, como plantean Gorlier y Guzik (2002), de fortalecimiento de individuos/hombres o mujeres y grupos sociales. Se

advierte, asimismo, que los hombres de la comunidad han llegado a agredir e incluso a perseguirlas. Hay evidencias que indican diferentes posibilidades que representan tensiones entre las formas en que se conducen y como mencioné antes, lo que se espera de ellas; como es el caso del cuestionamiento sobre las relaciones subordinadas de las mujeres frente a los hombres, o porque ellas influyen sobre las mujeres que viven en pareja con ellos cuestionando las relaciones familiares y las asimetrías genéricas en las familias. Los límites de las decisiones sobre sus vidas, pueden reflexionarse en torno a la opción por la soltería, lo que equivale a la libertad para realizar las actividades que deseen, sin rendir cuentas a nadie.

En el medio tradicional en el que viven, las decisiones de las mujeres sobre sus vidas, es ya un reto al monopolio patriarcal; y más aún, el hecho de promover el conocimiento de sus cuerpos, tiene consecuencias altamente subversivas, como exploraré en este trabajo.

Además, se consideran los impactos diferenciados de movimientos sociales que confluyen en las acciones de las mujeres, por lo que de ellas se desprenden discordancias que involucran a las creencias o cuestionamientos a la ideología dominante en torno a los mandatos hacia las mujeres.

Con este trabajo pretendo rescatar los aportes de mujeres que trabajan a contratiempo y a contracorriente, tanto en el medio social que justifica las relaciones de subordinación de las mujeres, como en los espacios dominantes de la Iglesia católica, medio profundamente patriarcal, y mostrar el potencial que tienen para movilizar a otras mujeres hacia el logro de relaciones más igualitarias.

Los principales objetivos son, por un lado, conocer y caracterizar las prácticas referidas a la vida social fuera del espacio doméstico. Por otro, conocer y caracterizar

la relación que hay entre la vida social y las creencias religiosas de las mujeres estudiadas. En este aspecto, sobresalen instituciones como la Iglesia Católica y la familia.

Tomo como marco la teoría feminista de género y la teología de la liberación para buscar las relaciones con la problemática religiosa. Las elaboraciones metodológicas de Sandra Harding (2002), por ejemplo enriquecen la visión de las ciencias sociales al abordar como parámetro la experiencia de las mujeres; ésta se convierte en el recurso epistemológico por excelencia en los estudios feministas pues el conocimiento ha sido construido desde la óptica de la experiencia de los hombres, en palabras de nuestra autora, "originada en las experiencias de las mujeres en la lucha política". Por otro lado, Joan Scott permite vislumbrar cómo las prescripciones ideológicas imponen normatividades distintas para hombres y mujeres en el marco de la educación, la ciencia, la política o la religión (1990). Las dimensiones de clase, religión, etnia, son observadas a partir de la teoría feminista tomando en cuenta la construcción social de las identidades de género, y la presencia de una normatividad diferente para ambos sexos, de acuerdo con Ivonne Szasz (1998, p. 77).

El género y la religión son dos aspectos que me permiten encontrar la construcción social de las mujeres con quienes llevé a cabo ésta investigación. Así, realizo una revisión en torno a los mandatos religiosos sobre los que se basan las creencias en torno al deber ser de las mujeres. En este ámbito, han apoyado este trabajo teólogas feministas como Ivonne Gebara (1986, 2002), o María Pilar Aquino (1990, 1998), entre otras. La familia y la Iglesia son espacios ideológicos que como instituciones sociales norman las conductas de las mujeres, como se verá.

Este estudio se centra en mujeres que provienen en su mayoría del medio rural; ellas pertenecen a sectores socioeconómicos de escasos recursos en los municipios de Minatitlán y Zaragoza. En esta región se observa fuertemente el fenómeno migratorio de mujeres provenientes de medios rurales al medio urbano. De esta manera, las prácticas sociales muestran características rurales enmarcadas en la periferia del medio urbano.

Se utilizó la historia oral como metodología y se llevaron a cabo historias de vida para realizar una comparación entre las experiencias previas a la participación social y política en comunidades eclesiales de base de las mujeres y sus vidas actuales, en los dos municipios. La finalidad es observar cuáles son las similitudes o diferencias entre sus prácticas, tales como su inclusión en movimientos sociales, sus propuestas dentro de sus comunidades y sus protagonismos. Considero de particular relevancia realizar un parangón entre la vida de las mujeres antes de haber tenido contacto con las comunidades eclesiales de base, la teología de la liberación y la teología feminista, o el quehacer fuera de casa para, de esta manera, conocer hasta dónde llegan los límites de las acciones de ellas y los posibles cuestionamientos a sus asignaciones genéricas en su práctica social e individual.

Es importante señalar que, aunque se analizan los distintos grupos, las diferencias o limitaciones no tienen como finalidad subestimar a cualquiera de los grupos analizados. Antes bien, los alcances en cada caso corresponden a las oportunidades que su entorno les ha permitido. Dicho entorno está sujeto a las voluntades que de las protagonistas emanan en un proceso en el que sus liderazgos han sido propiciados por escasos estímulos a lo largo de casi tres décadas en unas mujeres, hasta estímulos constantes durante el mismo lapso en otras de ellas.

El surgimiento de nuevas formas de pastoral dirigidas por la Iglesia, como es la Teología de la Liberación, en el sentido de un compromiso con los pobres, manifiesta un problema político que expresa la manera en que la Iglesia Católica buscó mantenerse en las conciencias de la población oprimida y que en América Latina se encuentra en la búsqueda de formas organizativas que permitan la superación de la exclusión y la marginación. Se observa así la creación de grupos de hombres y mujeres organizados en torno a propuestas ofrecidas desde la Iglesia. Considero importante estudiar dichas propuestas y cómo las mujeres de estos dos municipios se han insertado en ellas, pues cabe preguntarse acerca de los límites que, incluso en la teología de la liberación, se han impuesto a las mujeres, con ello, el surgimiento de la teología feminista en el marco de la teología de la liberación. Las creencias tradicionales como mecanismos de regulación de conductas podrían reforzar las inequidades intergeneracionales o, al ser procesadas por las subjetividades de las mujeres, pueden provocar comportamientos que se salgan de las normas; en el caso de este estudio, las mujeres se han inscrito, además, en el movimiento urbano popular, pues las mujeres de uno de los municipios se incorporaron a una organización social urbana con presencia en varias regiones de Veracruz. Ahora bien, cuáles podrían ser los datos que inducen o permiten que —con el procesamiento de las subjetividades—, surjan comportamientos que me han llamado la atención para la realización de este trabajo.

Los estudios feministas desde la antropología o la historia han elaborado interesantes exposiciones en las que destacan categorías tales como la intersección entre la clase, la raza y el género; la multidimensionalidad de la estratificación (clase, género), los entrecruces entre la etnicidad y otras formas de diferenciación social como el género y la clase social, o más aún, la alquimia entre categorías sociales como

clase, género raza y generación¹ Todo ello constituye, por supuesto, el difícil encuentro entre disciplinas. Estos estudios se hallan inmersos en la crítica de las oposiciones binarias: de esta manera, las jerarquías y órdenes de subordinación han ayudado a “revelar la naturaleza figurada de toda la ideología”, y “exponer los artificios y exclusiones inherentes en categorías como naturaleza, género, clase y ciudadanía”². Se trata de desenmascarar dichos conceptos y límites que, impresos en categorías unitarias, tal como la de mujer, se empiezan a fracturar, para tomarlas en cuenta en toda su complejidad.

Me parece pertinente el planteamiento anterior, pues creo necesario que, tanto quienes participamos del feminismo, como quienes detentan otros modelos teóricos, reconozcamos la importancia que tienen los estudios de la estratificación social, las elaboraciones marxistas de las clases sociales, así como los que se enfocan de manera especial en la construcción de subjetividades, con los que se involucran las múltiples identificaciones de individuos y grupos sociales diversos. Esto es, reconocer y utilizar elementos importantes de diferentes elaboraciones teóricas, dado que cada una examina aspectos de la realidad que se interconectan en un complejo entramado en la sociedad. Retomando a Rosalva Aída Hernández Castillo (2003), no se trata de renunciar como feministas al análisis de las macroestructuras de dominación, pues dichos marcos teóricos permiten ir más allá del análisis de los problemas locales; no obstante, estas teorías deben responder a las especificidades culturales de diferentes sociedades y periodos.

¹ Ver Floya Anthias y Nira Yuval, 1983. Marina Ariza y Orlandina de Oliveira, 1999; Mary Goldsmith y Martha Judith Sánchez, 2000; Mary García Castro, 1993. Kathleen Canning, 1994.

² Poovey, 1988, p. 58. citada por Kathleen Canning, 1994, p. 371.

Las creencias y las prácticas de las mujeres de Minatitlán y Zaragoza imbrican diferentes ejes de subordinación, lo que conlleva a ubicar formas de identificación política que implican la pertenencia a movimientos sociales estudiados de manera separada. Sobra decir que ellas participan de movimientos sociales que abordan de diferentes maneras la búsqueda de mejores condiciones de vida. Por una parte, las CEB, con un marco ideológico delimitado por la teología de la liberación, que introduce elementos teóricos del marxismo y elementos teológicos basados en la cristología³. Por otro lado, las elaboraciones teológicas feministas y por último, un movimiento social que parte de la lucha por la transformación de la sociedad emprendida por grupos de izquierda fuera del medio eclesiástico, como es el movimiento urbano popular.

Los movimientos sociales no se pueden caracterizar como entes separados unos de otros sino que, como las categorías de clase, género, etnia y otras, se entrecruzan, en lo que se denominan las interacciones e identificaciones intergrupales⁴, que posibilitan la existencia de identidades colectivas múltiples. Mouffe, por ejemplo, propone que en los sujetos existe una "articulación", una relación contingente, no predeterminada entre varias posiciones "vinculadas por medio de su inscripción en las relaciones sociales, hasta ahora consideradas apolíticas... y han dado lugar a la movilización política" (1999, pp. 111-112).

Autoras como Woodward (1998), ponen de manifiesto cómo en el Estado, existen sujetos cuyos intereses evidencian su posición genérica masculina; es decir, se puede apreciar "quién es", y "quién dirige" el Estado

³ La cristología es la parte de la teología que estudia las líneas del pensamiento teológico en torno a Cristo.

⁴ Ver Nancy Fraser, 1997.

Tales formas de identificación permiten encontrar en el sur de Veracruz formas de trabajo y educación popular encaminadas a la formación de gérmenes de una nueva ciudadanía, caracterizada por una autonomía relativa por parte de las mujeres que las coloca en un marco de acción extradoméstico, en el que las decisiones de vida quedan sujetas a un albedrío más individual pues depende de opciones personales, así como la propuesta de actividades encaminadas al beneficio común. Coloca en entredicho las formas en que se ha construido a las mujeres socialmente y, por ende, sus formas de participación política. Dalia Barrera (2002, p. 9) toca el punto más sensible en el ejercicio de la ciudadanía de las mujeres al hablar de cómo a las mujeres se les niega la libertad de circulación, y argumenta que no es casual que las mujeres declaren sus "problemas para salir a jugar, estudiar, a trabajar, a vender" o a participar en actividades comunitarias o políticas.

Lo anterior es fundamental pues a las mujeres se las ha construido a partir de relaciones desiguales que las han remitido a los espacios domésticos, desde los que apenas se asoman para observar el quehacer social de sus denominados jefes del hogar. Esto en muchas ocasiones evidencia relaciones de verdadera opresión, pues las mujeres están sujetas a la anuencia de los sujetos masculinos para realizar las actividades más elementales de cuidado de ellas mismas, por ejemplo, asistir a los servicios médicos cuando los hay. Por supuesto, la salud de las mujeres depende de las opciones que les podrían brindar la comunidad o el Estado, sin embargo, su ciudadanía como la capacidad de ejercer sus derechos más elementales, ha sido sistemáticamente coartada.

El Estado ha influido en tal construcción; un ejemplo se encuentra en la tradición política mexicana, caracterizada por prácticas clientelares y corporativistas,

donde el caudillismo masculino ha desplazado a las mujeres y su participación ciudadana, que las ha remitido a un presunto ámbito privado hogareño. Los movimientos sociales emergentes en los que se inscriben las mujeres también han cambiado las reglas del juego, contribuyendo a la transformación de la idea de ciudadanía y participación, con lo que forman parte de lo que Cunill denomina ciudadanías en proceso⁵. En el caso que nos ocupa, tales ciudadanías develan formas nuevas del quehacer social donde el protagonismo de individuos antes recluidos, abren nuevas posibilidades materiales, intelectuales o políticas.

El primer acercamiento al tema de la ciudadanía de las mujeres tuvo lugar en una investigación en la que abordé la transformación de la vida de mujeres en un movimiento social en Veracruz, en el que emergieron como actrices de fuerte presencia en los municipios de Xalapa y Minatitlán⁶. Quedó de manifiesto que las mujeres viven transformaciones en el campo doméstico y con su entorno social, con lo que se puede afirmar que participan de modificaciones culturales, las cuales son, al mismo tiempo, innovaciones políticas en tanto constituyen nuevas formas de acción tanto social, como en la vida familiar y personal. En aquel trabajo me llamó la atención el involucramiento de las mujeres de Minatitlán en organismos eclesiásticos; consideré que la Iglesia, mediante las creencias tradicionales, limita de algún modo las transformaciones de la vida de dichas mujeres tanto en el plano de las iniciativas sociales, como en su vida personal. Tales consideraciones me llevaron a atribuir los evidentes liderazgos a una intervención derivada del movimiento urbano popular. Sin embargo, una revisión documental más amplia me ha permitido observar la participación social en un marco más profundo, donde se advierte el influjo de la teología de la liberación y la teología

⁵ Nuria Cunill Grau, 2002, pp. 72-73.

⁶ Dicho trabajo constituyó mi tesis de Maestría en Estudios de la Mujer en la UAM-Xochimilco, periodo 2000-2002.

feminista en tales grupos sociales. Las implicaciones teóricas que reviste el estudio de la participación social de las mujeres de CEB y sus propuestas organizativas rebasaron las expectativas del trabajo mencionado, pues su involucramiento en un movimiento social con base en la teología de la liberación, aporta nuevos elementos de análisis que se relacionan las adscripciones ideológicas en el marco de interpretaciones teológicas y sociales.

Pertenecientes a una pequeña comunidad o célula (una Comunidad Eclesial de Base) cuyos principios de acción establecen la necesidad de reconceptualizar la fe cristiana desde la perspectiva de los pobres y oprimidos, las mujeres a las que me acerqué para realizar mi investigación se mantienen en un proceso de capacitación constante en materia de salud, con lo que se sentaron las bases para su trabajo social en la colonia ampliación Hidalgo, en Minatitlán, y, de manera incipiente, aunque con un alto grado de reconocimiento a su liderazgo sobresalen también, las mujeres del municipio de Zaragoza en el estado de Veracruz. Una de las actividades que han emprendido fue la creación de la "Casa de Salud", donde realizan prácticas terapéuticas alternativas. Ellas consideran que existe una íntima relación entre el estado psicológico y la salud física de enfermas y enfermos. De esta manera, sostienen que la salud de las mujeres requiere de una atención integral que abarque cuerpos y mentes, además del mejoramiento del entorno social⁷. Para ellas, la solución a los problemas de salud se encuentra estrechamente relacionada con el bienestar económico, cultural, y social, lo cual tiene que ver con afirmaciones de que, lo que ellas viven, son "modelos de vida distintos" que promueven mediante el acceso a la salud, y además, la

⁷ De acuerdo con María Asunción y Nelly Salgado, 1997, p. 245, "la falta de comprensión de los fenómenos ambientales en el proceso de enfermedad mental resulta más grave en los países en desarrollo, ya que los efectos de la desnutrición, la miseria, el hacinamiento, el desempleo y la contaminación quedan al margen de la salud"

participación activa de las mujeres en un medio donde se espera que ellas permanezcan recluidas en casa.

Este trabajo aborda a mujeres con participación social diversa, es decir, su pertenencia simultánea a organismos sociales o políticos distintos, lo cual constituye el reconocimiento de sujetos sociales cuya existencia implica entramados identitarios, ideológicos y de ámbitos de acción que dan cuenta de la complejidad de los seres humanos y su vida en sociedad. Esto es, que consideren la posibilidad de identidades múltiples al combinarse dicha pertenencia diversa. Por esa razón, me parece importante ubicar mis unidades de análisis en torno a su relación con movimientos sociales de diferente adscripción ideológica como por ejemplo asociaciones no gubernamentales, organizaciones sociales, o partidos políticos, y cómo ello pudo influir en la configuración de su acción social e individual. Tampoco se encuentran estudios que analicen las posibles contradicciones entre las creencias religiosas tradicionales y la práctica social, la cual coloque el foco de atención en las contradicciones entre saberes normativos tales como la religión y el actuar común e individual de mujeres provenientes de círculos sociales de escasos recursos económicos enmarcadas por su pertenencia a organismos sociales con iniciativas de carácter comunitario y político. Ello se manifestará en el desenvolvimiento individual, la vida comunitaria y familiar.

La importancia de este proyecto radica en que las mujeres en este contexto han sido poco estudiadas, así como las repercusiones sociales del conocimiento del cuerpo en materia de salud.

En la zona del sur de Veracruz se encuentran mujeres con distintas acciones, las que a) Emprenden iniciativas de salud comunitaria sin banderas de carácter partidario electoral o político; b) Abanderan causas abiertamente políticas o partidarias,

además de sus iniciativas comunitarias y de salud; c) Siendo casadas, no se mantienen dentro del espacio doméstico como lo dicta la norma; d) Siendo solteras, tampoco se ubican en la unidad familiar y, aún más, realizan su vida de manera independiente, viviendo solas; es decir, se puede afirmar que dichas mujeres no viven como dictan las normas.

Es necesario destacar las estrategias organizativas que la participación en el Movimiento Urbano Popular, en las CEB y en partidos políticos cobra en las mujeres del área de estudio, pues se observan afinidades y acciones relacionadas con las teorías de la acción colectiva y movimientos político-sociales.

Este trabajo se enfoca sobre todo en los protagonismos sociales, los cuales colocan a las mujeres como dirigentes de organismos sociales tales como las CEB, así como de un movimiento urbano. Las CEB que analizo son grupos de dirigentes con iniciativas sociales diversas, por supuesto en el marco religioso, aunque proyectado a la comunidad secular. Sobresalen personas quienes se han ganado el aprecio y el respeto por las acciones que han desempeñado dentro de su localidad (María de los Ángeles Prieto Linares, en entrevista, 4 de noviembre de 2004). Se observa un respeto a su voz y un reconocimiento a su trabajo en equipo y al apoyo que otorgan a otros miembros para fomentar su inserción en las iniciativas comunitarias. De tal forma, son consideradas dirigentes. Este aspecto las diferencia de otras mujeres de sus localidades.

La pertenencia a CEB desempeña un papel importante en el campo de observación, pues es la participación en este tipo de comunidades donde se presentan formas específicas de organización y, por lo tanto, de conductas al interior de familias y en relación con la comunidad. Al tiempo en que participan en movimientos sociales.

las dirigentes de CEB promueven la concientización en torno al reconocimiento y valoración de las personas como mujeres. De esta manera, se ponen de manifiesto el las mujeres como sitio de control a partir de mecanismos ideológicos encabezados por instituciones como la familia o la Iglesia Católica. Entonces, ¿cuál es el papel del de las mujeres en el ejercicio de la ciudadanía? Ciertamente, la toma de conciencia sobre sus cuerpos en el acceso y ejercicio de la salud, han dado pauta para la reflexión sobre sus derechos como mujeres, respecto de su valor como seres humanos así como el respeto a sus personas dentro y fuera del espacio doméstico.

Sostengo, como hipótesis, que existe una discordancia entre las creencias religiosas tradicionales y las prácticas sociales de las mujeres de CEB en relación con sus vidas pues deciden sobre sus personas. Es decir, si la Iglesia como institución forjadora de modos de conducta contribuye a moldear las relaciones sociales, cabría esperar que las mujeres que estudio, vivieran apegadas al modelo cristiano familiar, de sometimiento y sin involucrarse en cuestiones que saquen a las mujeres de su círculo doméstico, y que al llegar a cierta edad reproductiva, por ejemplo, las mujeres se encuentren debidamente casadas. Considero, que de acuerdo con el medio tradicional en el que ellas se desenvuelven, sus maneras de vivir son altamente insubordinadas en materia de relaciones intergeneracionales. No cabría esperarse en este contexto social una organización donde se encuentre la lucha por los derechos de las mujeres como una prioridad, o el abanderamiento de demandas por la diversidad sexual, característicos de los movimientos feministas propiamente dichos. Pese a ello, gracias a la participación en grupos marginales y alternativos en el marco de acción de la propia Iglesia católica, se puede encontrar que estas mujeres sí toman decisiones en torno a su inserción en espacios públicos y el uso de su tiempo.

Ellas emprenden iniciativas en materia de salud que se encaminan al conocimiento de sus corporalidades y, por ende, de sus personas; se observa que ellas no se adscriben a los límites que impone el matrimonio y muestran modificaciones en las relaciones familiares y mayor disposición de tiempos y espacios. Lo anterior me inclina a pensar que se manifiesta una apropiación de sus voluntades que implican el atrevimiento a vivir de manera diferente, como por ejemplo la decisión de vivir en soltería, sin optar por el casamiento o matrimonio como institución convencional. Ellas sostienen que sus vidas son más libres en soltería que en matrimonio. El aprendizaje que a partir de la salud emprenden en torno del cuerpo, constituye asimismo un atrevimiento de la recuperación de sus vidas, con lo que se daría un primer paso en lo que Portugal (1989, p. 47) denominaría "condición prioritaria para hablar de liberación y una fuerza subversiva necesaria para revertir la opresión femenina.

En el marco de una investigación cualitativa, se trata de descubrir, y comprender "una explicación, un significado"⁸, o significados que permitan construir una teoría, o en este caso, de enriquecer la teoría, a partir de elementos no abordados anteriormente.

Para acercarme al análisis de la religión y las creencias religiosas de las mujeres utilicé técnicas de investigación cualitativas; realicé una interacción con quienes de acuerdo con Guba y Lincoln (2000, pp. 121, 127) cumplieron el papel de sujetos de la investigación. La interdisciplina es uno de los elementos característicos de la historia oral, este método es derivado de la práctica de investigación procedente de la historia social, que renovó los estilos y procesos de investigación histórica; concuerdo con Aceves y sus afirmaciones acerca de cómo tal metodología ha facilitado

⁸ José Ignacio Ruiz Olabuénaga. 1999. p. 57.

el involucramiento con sujetos antes no contemplados como fuentes de datos en las ciencias sociales retomando “lo propuesto por las vertientes locales y populares” (Aceves, 2000, pp. 10-12), y que ha logrado su aplicación a nuevos campos poco considerados por los historiadores

Retomo elementos dados por análisis marxistas en torno a la ideología tales como los planteados por Louis Althusser y los que han aportado autores que en los años sesentas y setentas participaron con prácticas educativas caracterizadas por redefiniciones en torno al papel del ámbito educativo para la potenciación de la experiencia personal de los individuos hacia la transformación de sus sociedades como Edward Palmer Thompson, y estudios en torno a la educación como Paulo Freire, aunque fue necesario tomar otros elementos disciplinares que se enfocan a la búsqueda de las subjetividades como la psicología, donde exponentes como Ignacio Martín Baró, Slavoj Žižek; antropólogos y antropólogas como Patricia Fortuny, Lourdes Arizpe o Gilbert Durand y, por supuesto, la metodología feminista, otorgan argumentos que permiten observar a las mujeres como sujetos individuales que pueden incidir en las colectividades de las que forman parte.

Esta tesis puntualiza el carácter colaborativo y el intento de sustituir las posturas “expertas” por formas de relación más igualitarias y recíprocas con las participantes del estudio tal y como lo plantean Gorlier y Guzik⁹. Esto es, las conclusiones de este trabajo no parten de la posición de la investigadora en una relación jerárquica y vertical respecto de las mujeres que participan en el estudio, sino de la disposición de colocar su experiencia para la recuperación de su historia, y de mostrar sus propias interpretaciones acerca de su propio proceso.

⁹ Juan Carlos Gorlier y Keith Guzik, 2002, p. 254.

Se lleva a cabo en primer lugar un análisis con base en la bibliografía relativa a la ideología, mujeres y religión, a la teología de la liberación, movimientos sociales, además de la teología feminista. Posteriormente, en el trabajo de campo, se utilizan entrevistas en profundidad e historias de vida. Las historias individuales se consideran a partir de las prácticas y experiencias de las mujeres para conformar la historia de su participación social. Retomo asimismo, los conceptos de intencionalidad, intuición y la intersubjetividad en las maneras como las mujeres actúan y cómo ellas y su realidad social son componentes de significados. De esta forma, se realiza la descripción de la naturaleza de las relaciones, a partir de la selección de episodios, eventos, o situaciones que representan ámbitos de sentido¹⁰ y, para ello las participantes aportaron sus ideas, sentimientos, puntos de vista y significados, y, en ella, se relacionaron con la estructura y distribución de acontecimientos que involucran acciones organizativas y experiencias de vida.

En un contexto de crisis de los paradigmas¹¹ de las ciencias que se ocupan de la realidad social tales experiencias de las mujeres se convierten en una fuente de datos que enriquecen las investigaciones. En este sentido, la denominada "otra memoria" por Robin (1993) se observa en un "discurso transversal", que penetra todos los discursos, la cual se manifiesta en la ideología, y se refiere a representaciones sociales que permean a la sociedad¹².

¹⁰ Siguiendo las propuestas de Clark Moustakas, 1994, pp. 28-38 y Valerie Janesick, 2000, p. 237.

¹¹ Los estudios feministas han demostrado la insuficiencia de los marcos teóricos que abordan la realidad en la búsqueda del conocimiento científico, y que impiden la incursión en elementos que dan cuenta de ejes de desigualdad como son el género, la raza, o el ejercicio de las sexualidades; todo ello, a partir del uso de la *experiencia* de los seres humanos.

¹² Ver Ángela Giglia, 1997, p. 29. Régine Robin, 1993, p. 186.

Esta investigación, retoma la conceptualización de "mujeres", consideradas en la especificidad, pues "cada caso, cada situación, es único, resultado de infinitas combinaciones posibles"¹³.

Para la construcción del marco teórico fue necesario explorar las principales deliberaciones en torno a la ideología como corpus en el que se ubican las creencias, ya que ha constituido la base de la reflexión de los pensadores de la Liberación Latinoamericana sobre la cual se desarrollarían, a partir de la década de los sesenta, disciplinas como la filosofía, la psicología, la pedagogía, o la teología en función de la liberación de los pueblos. Esta corriente de pensamiento constituirá, desde luego, una reflexión alternativa que, de acuerdo con cada espacio geográfico y social, será la base para la conformación de grupos disidentes políticos, o grupos que crearán modos de educación popular en los que sobresalen las mujeres por la modificación de sus propias conductas. En este aspecto, cabe mencionar, que su participación social denota la construcción de nuevas formas de ciudadanía, caracterizadas por el papel activo de los sujetos en la toma de decisiones de sus localidades.

La ideología es considerada como conjunto de creencias que subsumen las representaciones; estados de disposiciones que fundamentan la conducta de los individuos. Es decir, cualesquiera creencias verdaderas o falsas, que manipulan a los individuos para impulsarlos a acciones que promueven el poder político de un grupo o clase, de acuerdo con Villoro (1985, p. 20). Las creencias son así disposiciones y pueden expresarse en comportamientos verbales, en la formulación de enunciados, pero pueden expresarse también en comportamientos no verbales. Las actitudes se revelan como condicionantes de la adopción de creencias que a su vez, refuerzan esas

¹³ Ver Ana Lau, 1999, pp. 96-97 y Ruiz Olabuénaga, 1999, p. 56.

actitudes. Añado en este sentido que el “estar dispuesto a” aceptar un precepto, como un momento previo, la actitud propiciatoria, la pre-disposición; una actitud favorable por parte del individuo. Tal pre-disposición se convertiría en una condición necesaria para el florecimiento de determinadas creencias. De tal manera, tal y como lo ha señalado certeramente Eli Bartra (2003, p. 37), sucede la paradoja: las mujeres introyectan la discriminación y el sexismo; adoptando, reforzando y transmitiendo los valores de los dominadores. Tal predisposición se ve trastocada en las mujeres de este estudio al ponerse en contacto con ideas y prácticas novedosas provenientes de la teología de la liberación y de la teología feminista, induciendo con nuevas formas de pensar, el cuestionamiento del orden social. Otras categorías de análisis que retomo son, el género, con el cual se hacen evidentes las relaciones asimétricas y la manera como se traduce en las prácticas de las mujeres y hombres de las comunidades. Asimismo, exploro la manera como se expresa dicha categoría en las teorizaciones de las teólogas de la liberación y organizaciones feministas que promueven estrategias educativas en torno a la salud y las formas con las que se ve apropiada por parte de las mujeres de CEB.

Al observar el fenómeno social que he enunciado, caracterizo bajo la categoría de creencias a los juicios tenidos como verdaderos aunque reconociendo que las razones en que se fundan no son suficientes, dentro de éstas se encuentran simbologías y estereotipos en el marco de lo religioso —en este trabajo. Para Barrios y Pons (1995, p. 29) las creencias en general son representaciones sociales que generan estados de opinión definidos sobre situaciones, sean concretas o ideales; creer, entonces, es considerar un objeto o situación como existente. En este sentido, observaré si los modos de conducta en el espacio doméstico y en el social, fuera de

casa, se corresponden de manera mecánica con las creencias, o si existen discordancias en cada espacio. Cabe destacar la necesidad de observar cuál sería el proceso previo a la situación en la que se manifiesta una creencia o creencias.

Las prácticas, constituyen las manifestaciones objetivas de las creencias que no siempre se corresponden, si no es el marco del arribo de nuevas creencias. El ser humano traduce en actos sus pensamientos conscientes. Retomo el planteamiento de Slavoj Žižek en torno a los actos como prácticas, reguladas por rituales en el seno de la existencia material de un aparato ideológico. Así, nuestras acciones, o prácticas, manifiestan la forma en que resolvemos nuestros problemas, y de acuerdo con Freyermuth (2000, p. 64), son generadas por representaciones, las cuales son un marco de referencia por el que los individuos son y actúan. Estos conceptos cobran especial relevancia, pues cabría suponer que creencias y prácticas se corresponden. Sin embargo, en el caso a estudiar, estas correspondencias presentan contradicciones que fueron abordadas a partir de la comprensión de lo que en América Latina se denominaría praxis liberadora, entendida como el proceso mediante el cual el ser humano se transforma al ir cambiando su realidad mediante la paulatina decodificación de su mundo, la persona capta los mecanismos que le oprimen y deshumanizan...se abre el horizonte a nuevas posibilidades de acción. Por supuesto, la no correspondencia se mencionada entre creencias y prácticas, hace posible pensar en que dichas prácticas se sostienen en nuevas creencias acerca del papel de las mujeres y de distintas concepciones sobre las relaciones entre los diversos actores sociales.

En un marco más amplio, la experiencia, es adoptada en un primer momento como recurso empírico y teórico. Con esta metodología se abordan la ideología, las creencias y las prácticas. El principio propuesto por Sandra Harding (1996, p. 94)

aporta a este trabajo la posibilidad de explorar “la genealogía de las creencias”, esto es, los orígenes sociales de las creencias; estas reflexiones son perfectamente viables para el análisis de las creencias religiosas y su impacto sobre las mujeres. En este aspecto, emergen las subjetividades o la dimensión subjetiva, como parte del proceso de construcción del conocimiento, el de la investigadora, y los sujetos de estudio, las mujeres. Cobran entonces relevancia los significados que tienen para las mujeres sus propias experiencias de vida.

La cuestión de la subjetividad e intersubjetividad tiene sus antecedentes en la adecuación fenomenológica de Schutz (1972) a las ideas ya planteadas por Weber, acerca de la creación y mantenimiento de la intersubjetividad, con el que se constituye un mundo subjetivo común entre pluralidades de sujetos interactuando¹⁴. La importancia de este concepto es también desarrollada posteriormente por Foucault, quien busca las modalidades en que el ser humano se relaciona consigo mismo, en un diálogo con él mismo que le permite modificar actitudes, sentimientos y formas de comportamiento¹⁵. Por otro lado, en palabras de Amuchástegui (2001, p. 116), “la experiencia constituye una vía de comprensión del complejo entrelazamiento entre lo individual, lo cultural y lo social”. En ella toma en cuenta el concepto de sexualidad como experiencia subjetiva del cuerpo, sus placeres y sus actividades en un contexto discursivo de un determinado momento histórico, además del significado construido socialmente... en una interacción sellada por los marcos culturales disponibles al individuo que pertenece a una cierta comunidad (Amuchástegui, 2001, p. 143).

Es necesario plantear que esta tesis realiza la reconstrucción de una parte de la historia personal y de la región donde se desenvuelven las mujeres con quienes

¹⁴ Ver Diana Matfía, 1999.

¹⁵ Ver María Inés García Bernal, 2002.

trabajé. Por esa razón, se conservaron los nombres de quienes participaron en este trabajo, acompañándome y compartiendo sus historias de vida o sus pensamientos. Parto de la idea de que una manera de visibilizar a las mujeres, es mostrarlas con su nombre y apellido, reconociendo así, un protagonismo que por siglos se ha mantenido en el anonimato. Son ellas quienes conforman la historia de sus comunidades, sus municipios, la sociedad. Son protagonistas de la historia.

En el capítulo I realizo una revisión de los principales planteamientos acerca de la ideología, la religión y las creencias; en él me planteo la necesidad de observar las condiciones previas a la adopción de creencias. En el capítulo II se aborda la relación entre las creencias como formas ideológicas generadas en el marco religioso y el género. Posteriormente hago una revisión de los contenidos de las creencias religiosas y el género. Por otro lado, planteo un acercamiento a la producción teórica que analiza la problemática de las mujeres desde la teología de la liberación, así como una aproximación a la teología feminista, producida en el interior de los círculos eclesiásticos. En el capítulo III llevo a cabo una reseña histórica que contempla los inicios de la teología de la liberación, sus fundamentos en la Filosofía de la Liberación, su expansión y llegada a México, así como la creación de las Comunidades Eclesiales de Base. En el capítulo IV caracterizo la teología de la liberación como movimiento social, su relación con otros movimientos sociales, las mujeres de Comunidades Eclesiales de Base y las iniciativas que han emprendido en el marco de dichos organismos religiosos; en este apartado presento una reflexión acerca de cómo se involucran las mujeres de zonas rurales y urbano-marginales en tales fenómenos y cómo se propician transformaciones en sus vidas hacia protagonismos sociales y fortalecimiento de las vidas personales. En el capítulo V presento el contexto de las

protagonistas de esta investigación; de manera general muestro el marco socioeconómico de la región de abordaje, en el que destacan las condiciones materiales y de acceso a servicios por parte de las protagonistas del análisis.

La problemática en materia de salud y vivienda, en Veracruz, las mujeres y los ejes de la experiencia organizativa del Comité de Defensa Popular, CDP de Zaragoza, además de un acercamiento al análisis de sus prácticas en relación con las creencias se analizan en el capítulo VI. En el capítulo VII analizo las formas que han adoptado las experiencias de las mujeres de Minatitlán y sus propuestas en materia de salud. También se efectúa una aproximación a la correspondencia de sus conductas con las formas ideológicas que aparecen en instituciones como la familia o la Iglesia en la constitución de sus prácticas genéricas, así como los argumentos y recursos que emplean en sus experiencias organizativas que se observan en sus trabajos comunitarios.

CAPÍTULO I

IDEOLOGÍA, RELIGIÓN E IGLESIA

Múltiples autores y autoras han elaborado interpretaciones acerca de la ideología complejizando y a la vez enriqueciendo su comprensión. Ello me permite observar que no es posible entender los planteamientos en torno al imaginario de Slavoj Žižek o las ideas de Clifford Geertz en relación con el aspecto simbólico de la cultura sin tomar en cuenta las elucidaciones de Louis Althusser y de Antonio Gramsci en torno a la religión, las representaciones y los aparatos ideológicos del Estado. La presencia de feministas como Ana Sojo, Eli Bartra o Michèle Barrett¹⁶ ha sido muy importante en el análisis de las mujeres y la ideología. Gilbert Durand aportó importantes elementos para la comprensión del temor a la caída simbólica de los seres humanos y la consecuente asignación de un papel marginal a las mujeres debido a la supuesta impureza de ellas. Qué decir de la importancia que reviste la producción teórica de las teólogas feministas para comprender el papel de las creencias religiosas y el de las mujeres en la sociedad. Los ejes de la subordinación de distintos sectores de la sociedad pueden apreciarse en diversos conceptos teóricos como se ha manifestado en párrafos anteriores.

Slavoj Žižek sostiene que si la reproducción de la fuerza de trabajo se asegura en y bajo las formas de sometimiento ideológico, cabe preguntarse sobre la reproducción de las relaciones de producción y cómo la ideología cumple un papel determinante (2004, p. 119) —al igual que Althusser (1983, p. 113). A estos planteamientos en torno al mantenimiento de las relaciones de desigualdad entre las clases como conceptos fundamentales para la comprensión de las relaciones sociales,

¹⁶ Evidencian no sólo la posibilidad de analizar la base de la ideología que oprime a las mujeres, sino la posibilidad del análisis de clase, género y raza en interrelaciones que comprenden distintos ejes de desigualdad. Michèle Barrett, 2004. pp. 286-287. puntualiza estos aspectos al presentar la insuficiencia de los análisis de la estructura social para pensar los cruces de clase y género, o etnicidad y racismo.

se suman las de las categorías de etnia, o la de género y, cómo se producen o reproducen tales relaciones de inequidad.

Otras concepciones se encuentran en autores como van Dijk, para quien las creencias "no son pensamientos que se limitan a lo que existe..., o a lo que puede ser verdadero o falso. También pueden corresponder a evaluaciones, o sea, a lo que nosotros pensamos..., que es verdadero o falso, agradable o desagradable... es decir, a los productos de los juicios basados en valores o normas" (1999, p. 36). El autor menciona a tales creencias como opiniones, las cuales han sido consideradas como doxa, frente a la epistémé: esto es, creencias populares, frente a conocimiento científico que, dicho sea de paso, demuestra los esquemas hegemónicos de exclusión y sobrevaloración de creencias, las científicas, que no sólo reproducen valores, normas e incluso prejuicios, sino que los sustentan con construcciones intelectuales elaboradas para tales fines. Pese a las diferencias entre tales conceptos, él sugiere subsumir conocimientos y opiniones en la categoría general de creencias.

La ideología definida en términos de creencias tal como el autor las presenta, me parece que clarifica la comprensión de las bases de la ideología. Sin embargo, él insiste en mencionar la presencia de ideologías. Me parece apropiado hablar de ideología en singular, con las características que el autor asigna, que en plural, pues ello remite nuevamente a la confusión y vaguedad. Con lo que coincido plenamente con las formulaciones de Bartra (2004) o Villoro (1985), como se observa más adelante.

Considero que es más factible pluralizar la categoría creencias, y su papel de generación y fortalecimiento de la ideología con la finalidad de producir y reproducir determinadas relaciones de desigualdad social. Para ello, retomo la formulación althusseriana de los aparatos Ideológicos, instituciones sociales religiosas, escolares,

familiares, jurídicas, políticas, sindicales, de información, culturales y sus formas ideológicas que actúan según preceptos que moldean las creencias. En este punto, Robert Fossaert introduce la noción de ideología regional o campal, que pertenece o generan los distintos campos sociales (religioso, educativo, los medios de comunicación); en este estudio, se analizan preferentemente esos espacios como instituciones reproductoras de construcciones ideológicas.

Un aspecto que se hizo necesario explorar fue también la concepción de la ideología por parte de pensadores latinoamericanos que, como se verá, fueron determinantes en las propuestas en torno a las ideas de la liberación, a la que denominaron "desideologización", como vía de concientización hacia otras formas ideológicas que permitieran concibieran la equidad como vía hacia relaciones igualitarias.

1. Ideología, mecanismo de regulación social

En la vida social se hace presente la utilización de construcciones ideológicas que fundamentan y refuerzan no sólo el campo económico, sino también el social y el político por parte de grupos ligados con quienes detentan el poder en favor de determinados modelos de dominación. En su concepción de los intelectuales orgánicos, Gramsci encuentra la más típica, dentro de este tipo de categorías, a la de los eclesiásticos (1963, p. 21). Los sacerdotes, en su calidad de intelectuales orgánicos monopolizaron (en el medievo), algunas actividades importantes como la ideología religiosa, o sea, la filosofía y la ciencia de una época, y con ellas, la enseñanza, la moral, o la justicia.

Así, la ideología se encarna en instituciones religiosas, educativas, científicas, legales o políticas; cada una con formas ideológicas específicas; Fossaert (1977) distingue los tipos de hegemonía, a los que Althusser expresa como los aparatos ideológicos del Estado; cada uno tendría la relación de hegemonía de acuerdo con su espacio de acción, por medio de discursos que se corresponden con sus respectivos campos; éstas ofrecen representaciones del mundo, subordinadas a una ideología hegemónica¹⁷. Cumplen el papel de reproductoras de relaciones de subordinación diversas, entre ellas, las relaciones asimétricas entre diversos grupos, expresados como diferencias raciales, étnicas, religiosas, de clase, de género. Este trabajo considera la importancia de las formas de representación del entorno y del mundo por parte de cada uno de los espacios que retoma¹⁸; Mass (2006, p. 65), reflexiona sobre el papel del “gestor cultural en tanto realice un análisis de cómo es el campo, sus luchas, y los límites, para lograr empoderar a su propio campo”, en ese aspecto, los términos gramscianos, me parece, explican de manera satisfactoria el papel de los intelectuales involucrados en la tarea de respaldar las acciones de los grupos eclesiales en el marco de la teología de la liberación.

Como se ha mencionado, las relaciones asimétricas entre los géneros son propiciadas con base en la ideología. Sojo resalta el papel de ésta en la construcción del sistema sexo-género, junto con otros mecanismos de poder. Cabría señalar a esos “otros mecanismos de poder” como adscritos a la ideología. La autora coincide con Michele Barret al definirla como un “fenómeno mental referido a procesos relacionados con la conciencia, las motivaciones, la emocionalidad, respecto de significados:

¹⁷ No retomo el concepto de ideologías, pues no me parece adecuado pluralizarlas como he mencionado, sin embargo, pueden entenderse como formas ideológicas.

¹⁸ Robert Fossaert, 1977, p. 100 habla de “la FI, o Formación Ideológica de una sociedad que designa las disposiciones estructurales donde se encuentran inscritas todas las actividades sociales donde los hombres representan su mundo”

Ideología es una calificación general de los procesos mediante los cuales el significado se produce, se pone en duda, se reproduce y se transforma” (1988, pp. 57-59). Empero, Sojo agrega que la ideología no se funde con las prácticas ni, por encontrarse en una relación inmediata con ellas, constituye su reflejo. Argumenta que sobre el hombre y la mujer podemos identificar un plano de significado que los define y contribuye a su identidad social, en una forma que establece una identidad parcelaria sobre los géneros, la cual excluye en uno todo aquello que le pertenece al otro. Pero si como la autora afirma, que el significado se produce, se pone en duda, se reproduce y se transforma, entonces ni la ideología ni las prácticas son un mero reflejo de la otra; considero que es posible encontrar una relación de sujetos que actúan a favor, en contra o modificando la ideología.

Sin embargo, las modificaciones, adaptaciones y adopciones de la ideología se realizan por las clases y grupos subordinados aún en su detrimento. Algunos autores plantean cómo la ideología es un factor constituyente de la identidad de grupos e individuos¹⁹. De tal forma, las mujeres introyectan la discriminación y el sexismo; adoptando, reforzando y transmitiendo los valores de los dominadores, tal como lo plantea Bartra (2003, p. 37). Es decir, las mujeres creen que las formas en las que han sido educadas son naturales y debido a que son socialmente sancionadas, son correctas. Así, la paradoja estriba en cómo hacen suyas formas de vivir y de pensar en las que ellas creen. Lo anterior es afín al desarrollo gramsciano (1984) de cómo una sociedad aparentemente plural, y libre, con manifestaciones culturales diversas, es en realidad dominada por un sector cuyas percepciones, explicaciones, valores y creencias llegan a ser vistos como la norma, universalizante y al servicio de dichos

¹⁹ Ver Paul Ricoeur, 1999, p. 189.

sectores. La base estriba en la construcción intelectual que se constituye en hegemonía en tanto directriz ideológica en la sociedad²⁰.

Al ser definida como cualquier conjunto de conocimientos o de creencias, verdaderas o falsas, que estuvieran condicionadas socialmente, se propició que cualquier creencia pudiera entenderse como ideología. Eli Bartra (2004, pp. 27 y 36) y Luis Villoro (1985, p. 20) coinciden y muestran que las ideas de los dominados reproducen la ideología dominante. La observación de las formas en que se reproduce la ideología nos llevan a pensarla en términos de creencias. Sin embargo, se manifiestan matices que como mencioné anteriormente, enriquecen la definición de ideología.

Mientras que en determinados momentos se la definía como cualesquiera creencias verdaderas o falsas, algunos autores definían la ideología como "conjunto de creencias que manipulan a los individuos para impulsarlos a acciones que promueven el poder político de un grupo o clase", por ejemplo Villoro (1985, p. 20). Las creencias son así disposiciones y pueden expresarse en comportamientos verbales, en la formulación de enunciados, pero pueden expresarse también en comportamientos o prácticas no verbales. Las actitudes se revelan como condicionantes de la adopción de creencias que, a su vez, refuerzan esas actitudes.

Ahora bien, tales deliberaciones me permiten considerar si, la disposición es la creencia entendida como una colocación, un "estar dispuesto a" aceptar un precepto, entonces es necesario un momento previo, la actitud propiciatoria, la pre-disposición; una actitud favorable por parte del individuo. Tal pre-disposición se convertiría en una

²⁰ De ahí la concepción del intelectual orgánico, y su papel transformador en un proceso de formación crítica y además de intervención activa y consciente en un momento histórico dado. La hegemonía, por lo tanto, no es sólo política, sino que es además un hecho cultural, moral, de concepción del mundo.

condición necesaria para el florecimiento de determinadas creencias. Esta predisposición se conforma como un momento crucial para la comprensión de los procesos de asunción de una ideología cualquiera, pues implica una serie de inducciones que preparan a las personas para que se apeguen a ciertas creencias. Tales construcciones suponen ideas que pueden fortalecer o cuestionar supuestos o afirmaciones; llevarán asimismo, al establecimiento de determinadas creencias o al cuestionamiento y eliminación de unas creencias por otras, sean éstas opiniones o creencias populares o del conocimiento científico. Estos procesos requieren desde la interacción social, hasta la psicología propia de los sujetos, en otras palabras, como se verá más adelante, la subjetividad de la creencia como el dispositivo mediante el cual un sujeto dotado de una conciencia forma o reconoce ideas en las que cree (Althusser, 1983, pp. 125-128). En la generación de nuevas creencias o modificaciones en las creencias ya existentes tiene un papel relevante la concepción de nuevas ideas que pueden surgir debidas al cuestionamiento de las condiciones materiales de vida, y de manera sistemática, a partir de construcciones teóricas o filosóficas.

La ideología se manifiesta en instituciones religiosas, educativas, científicas, legales o políticas —las que a su vez, como modos de pensamiento, constituyen perfiles que adopta el ámbito ideológico, es decir, formas ideológicas especializadas de acuerdo con sus respectivos campos de acción. Las creencias religiosas se ubican como una forma ideológica la cual es una representación de la relación imaginaria entre los individuos y sus condiciones reales de existencia. Mediante normatividades o mandatos que se transmiten en campos institucionales diversos, las relaciones intergeneracionales tendrían un referente que se desprende de las representaciones mencionadas.

Estos mandatos han sido denominados por Freire como prescripciones, entendidos como la "imposición de la opción de una conciencia a otra", así, el comportamiento de los oprimidos es un comportamiento prescrito y se conforma con base en pautas ajenas a ellos, de tal manera, las pautas de los opresores, son prescripciones a ser seguidas (Freire, 1976, pp. 33-37). Martín-Baró por su parte establecía que la ideología es constituida por procesos psicológicos que determinan la manera concreta como viven, piensan, sienten y actúan los individuos, pero cuya explicación adecuada no se encuentra en los individuos por separado, sino en la realidad grupal y en la manera como se insertan en los grupos sociales de una determinada situación histórica (1985, pp. 9-17). Llegó a definir a la ideología como el objeto principal de estudio para su Psicología social asignando a la disciplina una nueva tarea que él llamó de "desideologización" y que planteó como lo que debería ser el futuro aporte de aquella a la "democratización de los países iberoamericanos"²¹.

La lectura de las propuestas de estos autores me ha permitido visualizar la construcción de nuevas formas de pensamiento que constituirían las bases para interpretar la generación de procesos que cuestionarían y modificarían las creencias tradicionales, conformando así lo que he presentado como pre-disposiciones. En este estudio, se trata de las creencias sobre el papel de las mujeres en el círculo religioso católico.

Los procesos mencionados han tomado forma en las personas que se involucraron en organismos impulsados desde las luchas populares que se planteaban la transformación de la sociedad desde diversos frentes de la izquierda latinoamericana durante la década de los setenta, y, en el caso que nos ocupa, la "concientización

²¹ Ver Luis de la Corte Ibáñez, Diez años después: Recuerdo de Ignacio Martín Baró. Universidad Autónoma de Madrid. Dpto. Psicología social y metodología. 2005.

liberadora”, consistente en el “denunciar y anunciar” de Freire. En palabras de García Cambeiro, poner a la luz los mecanismos encubridores montados por la cultura “imperial” para los colonizados” (García Cambeiro, 1975, p. 32).

La motivación política subjetiva que evidencia Barrett (2004, p. 229), es una noción útil en el análisis de la ideología y la subjetividad que se plantea en este trabajo, de ahí la incursión en tales conceptos.

2. Ideología y subjetividad

Las ideas de los sujetos²² existen en sus actos, los que, insertos en prácticas, son normados por rituales. Ejemplos de rituales en donde podemos localizar las prácticas serían una misa al interior de una iglesia, un encuentro deportivo de una asociación deportiva, una jornada de clases en una escuela, una reunión en un partido político, etc²³. Ahora bien, nuestro autor estipula que un sujeto “debe actuar” conforme a sus ideas e inscribir en los actos de su propia práctica material sus ideas de sujeto libre y si no lo hiciera así, “eso no estaría bien”, y si pese a la conducta esperada el sujeto insiste en actuar bajo otras ideas, entonces sería una persona “inconsecuente”, “cínica”, o “perversa”. Estas otras ideas, son tomadas prestadas por el sujeto de la misma ideología, en palabras de nuestro filósofo, “las ideas de un sujeto existen en sus actos, o deben existir en sus actos; y si éste no es el caso, le presta otras ideas que correspondan a los actos (incluso a los perversos) que realice”²⁴.

Pese al destino inexorable que el sujeto tiene en los postulados althusserianos, el mismo autor proporciona los elementos que permiten observar la puesta en marcha

²² Posteriormente Slavoj Žižek. 2004. p. 143.

²³ Ver Louis Althusser, 1983, pp. 125-128.

²⁴ *Op. Cit.*, p. 128.

de una subjetividad libre, esto es, que "mediando el dispositivo conceptual perfectamente ideológico puesto en operaciones, un sujeto dotado de una conciencia... forma o reconoce libremente ideas en las que cree" (1983, p. 127). En este aspecto, Fossaert arriba enriqueciendo estos planteamientos al hablar del papel que realiza el ser humano para representar al mundo a partir de los espacios o de los campos donde se adscribe ideológicamente (1977). Así, encuentro perfectamente viable en esta investigación retomar las afirmaciones de Patricia Fortuny en relación con la subjetividad de la creencia, y, con base en esta analogía, sostengo las posibles adaptaciones, y transformaciones del cuerpo de creencias, a partir de procesos de toma de conciencia.

Esta dinámica de las creencias, tiene como base la orientación que el sujeto realiza de acuerdo con su posición dentro del aparato ideológico en el que se encuentra. De esta manera, en una permanente interacción, la ideología admite modificaciones que por una parte pueden ser adquiridas de innovaciones intelectuales externas, o por el lugar que el individuo ocupa en las relaciones sociales. En esta dinámica se ponen en juego diversas formas de identificación por parte del ser humano.

De esta forma, observamos un proceso en el que las modificaciones en ciertos aspectos de la ideología modifican ciertas creencias; con ello, las prácticas de las personas presentan asimismo modificaciones.

Pero ¿cuál es el papel de la religión en el marco de la ideología y de qué manera puede influir en el proceso mencionado?

3. La religión en la historia

En términos etnohistóricos, el papel de la religión católica en México ha sido central, como regulador de la sociedad mediante la moral cristiana, desde la "conveniente" construcción del cuerpo mediado por un dispositivo "conceptual" perfectamente ideológico que enmarca a las creencias. Las creencias provienen de las ideas de los individuos como sujetos que tienen una conciencia "en la que están contenidas las ideas de su creencia" y así, de acuerdo con Althusser, el comportamiento del sujeto se deduce (1983, p. 127). De esta forma, la tradición católica impuso una serie de creencias e ideas que regularon la conciencia moral y ética de la sociedad, vinculando las cuestiones sexuales como el erotismo y la genitalidad, a la moral. La codicia de otro cuerpo con la finalidad de obtener placer resultaba pecaminosa en el México colonial —en periodo de la evangelización a indígenas; la única posibilidad de acercamiento a él estaba encaminada hacia la reproducción²⁵.

La religión es un aspecto que puede observarse en las diversas etapas de la historia que, como dice Maduro (1980, p. 78), es una realidad situada en un contexto humano específico; las religiones son de seres humanos concretos..., son entes de carne y huesos, cada uno con un sexo y una edad determinada, con una biografía y expectativas peculiares, con problemas e intereses particulares. Es innegable su influencia en la conformación de las culturas y la regulación de las conductas. Ha constituido un aspecto central de las masas que integran todo tipo de movimientos sociales y, en el caso del cristianismo, la base de un movimiento social propiamente dicho. Ha sido un arma fundamental de aculturación y dominio de sociedades en expansión, así como la expresión de sincretismos. Pese a esfuerzos emprendidos

²⁵ Ver Edelmira Ramírez, 1997, p. 71; Mario Humberto Ruz, 1999, p. 91.

sobre todo por las luchas de igualdad social presentes tanto en el liberalismo decimonónico como en los movimientos por la igualdad o la justicia social, las concepciones religiosas siguen formando parte de los pueblos, y vale decir, también de las luchas por la justicia social.

Como este trabajo abordará a mujeres integrantes de CEB, cuyas actividades emergen a partir del marco religioso de la Teología de la Liberación (a la fecha, en las márgenes de la Iglesia católica), es necesario realizar un acercamiento a los enunciados acerca de la religión en un marco cultural, el cual involucra aspectos ya expresados por autores como Gramsci²⁶, quien muestra a la religión como un conjunto cultural complejo, que implica tres tipos de problemas, a) el que plantea toda ideología, o sea, su transformación de concepción del mundo en norma de conducta práctica; b) el que traza a la religión como conjunto cultural que controla varios grupos sociales: unidad entre intelectuales y masa, homogeneidad ideológica, etc. y c) los problemas propios de toda religión, esencialmente teóricos. En dichos planteamientos, la Iglesia es caracterizada como organización intelectual, y la religión, como ideología al servicio de la Iglesia, pero también al servicio de grupos sociales poderosos y del orden social jerárquico.

Aspectos como los mencionados, permiten a Clifford Geertz establecer elaboraciones más acabadas, de tal forma que “la cultura denota un esquema históricamente transmitido de significaciones representadas en símbolos, un sistema de concepciones heredadas y expresadas en formas simbólicas por medio de los cuales los hombres comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento y sus actitudes frente a la vida”. En relación con las significaciones y la religión, Geertz

²⁶ A quien atinadamente analiza Hughes Portelli, 1977, p. 23, y a quien corresponde la interpretación citada de la religión que Gramsci realiza en los *Cuadernos de la Cárcel*.

presenta a los símbolos sagrados, los cuales sintetizan el *ethos* (tono, carácter, estilo moral y estético, así como la calidad de su vida) de un pueblo y "su cosmovisión, el cuadro que ese pueblo se forja de cómo son las cosas en realidad" y sus ideas acerca del orden.

En la creencia y en la práctica religiosa, el *ethos* de un grupo se convierte en algo intelectualmente razonable al mostrárselo como representante de un estilo de vida idealmente adaptado al estado de cosas descrito por la cosmovisión ..

Por un lado, objetiva preferencias morales y estéticas al pintarlas como las impuestas condiciones de vida implícitas en un mundo con una estructura particular, como una inalterable forma de realidad captada por el sentido común (Geertz, 1997, pp. 88-89)

Al hablar del símbolo (cualquier objeto, acto, hecho, cualidad o relación que sirva como referente de una concepción), el autor apunta las bases para la definición de la religión: Un sistema de símbolos que obra para establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres (agregaría mujeres) formulando concepciones de un orden general de existencia y revistiendo estas concepciones con una aureola de efectividad tal que los estados anímicos y motivaciones parezcan de un realismo único (*op. cit.* 1997, p. 89).

David Lorenzen complementa la definición al sostener que las creencias y las prácticas se usan para justificar cierto estado, arreglo o sistema social o político. Pero también pueden usarse para negar la legitimidad de las instituciones, para atacar elementos o el sistema total religioso.²⁷

Lo anterior permite visualizar fines claramente políticos en las formas que adoptan las tradiciones religiosas. En el caso del cristianismo, ello se observa en su esparcimiento previo (como movimiento social²⁸) y durante el imperio romano cuando es adoptado como religión oficial. De esa manera, la articulación entre altos jerarcas

²⁷ En conferencia sobre *Ortodoxia, reforma y radicalismo religioso*, Diplomado respuestas Monoteistas al Siglo XX, 8 de junio de 2005. Universidad de la Ciudad de México-Colegio de México.

²⁸ "El cristianismo primitivo fue para Gramsci la expresión de los pueblos sometidos a Roma... aparece como un movimiento ideológico y político de las clases subalternas. Al convertirse en la ideología oficial de la clase dirigente, modificará considerablemente esta función inicial". Hugues Portelli, 1977, p. 53.

religiosos con la clase gobernante constituye un complejo entramado de poder. La Iglesia y el Estado durante la Edad Media expresan lo dicho y, en algunas sociedades originadas en la tradición cristiana como la religión islámica, representan la base misma del gobierno y la organización social. Así, los seres humanos que comparten una manera común de producir alimentos o abrigo, una vida colectiva, económica, familiar, lingüística, política, militar, cultural; son individuos que comparten una manera de concebir la realidad, creencias y ritos, así como una religión. Las anteriores afirmaciones inducen a Otto Maduro (1980, pp. 80-81) a plantear a la religión como situada, la cual opera en una sociedad ya estructurada, en el seno de estructuras sociales que “no toleran cualquier acción en su interior, sino sólo algunas acciones, las cuales son limitadas y canalizadas por las mismas estructuras sociales”. De tal forma, opera de acuerdo con cada modo de producción de la sociedad.

Ciertos sistemas religiosos tienen una dimensión “propiamente institucional, pues son producidos, reproducidos, conservados y difundidos por un cuerpo estable de funcionarios organizados”. En este marco, una religión tiene una historia y una tradición, un discurso y una organización, una posición en el campo religioso y una composición social interna, un público y unos recursos.

4. Iglesia y política

La “iglesia” es el conjunto de grupos organizados y organizativos de las actividades propias de la Institución, es decir, el clero, las congregaciones religiosas y los organismos laicos activos²⁹.

²⁹ Otto Maduro, 1980, p. 186. propone la siguiente definición de iglesia: sistema religioso caracterizado por un público relativamente estable, masivo, compuesto por fracciones de las distintas clases sociales tanto dominantes como subalternas de la sociedad donde tal sistema religioso opera; una trayectoria de varias generaciones en el seno de esa misma sociedad; un cuerpo de creencias monoteístas y de normas sociales codificadas en una doctrina de larga

Las iglesias albergan en su seno conflictos tales que su desarrollo puede propiciar, ocasionalmente, prácticas religiosas con funciones sociales no conservadoras e incluso revolucionarias, lo cual favorecerá procesos propicios a la autonomía de las clases subalternas. Así por ejemplo, durante la Revolución francesa, el bajo clero participó proponiendo diputados, consiguiendo una victoria abrumadora (recordemos que también se encontraba en juego el balance entre los intereses del alto clero con la base en la jerarquía de la Iglesia); “los eclesiásticos cedieron sus derechos e ingresos a la nación, hecho que privaría a la Iglesia de sus recursos y por tanto de su independencia”³⁰. Ello justificaría la propuesta de secularizar todos los bienes de la Iglesia, posteriormente la clausura de los conventos y la supresión de los votos monásticos, lo cual, como comentaba antes, fue paradójicamente motivado por los propios eclesiásticos del bajo clero involucrados en la revolución; ello, por supuesto, iba en contra de los intereses de la Iglesia en su conjunto aunque en principio, se enfocara contra el alto clero.

Cuando Napoleón Bonaparte restableció el culto (15-07-1801), lo hizo siempre y cuando la Iglesia estuviese al servicio del Estado; de esta manera los bienes de la Iglesia fueron vendidos en beneficio de la nación, pero el gobierno se comprometía a pagar al clero una “asignación conveniente”. Acuerdos semejantes fueron llevados a cabo en el resto de Europa, denominados concordatos. De esta forma se pone de manifiesto lo que Puech denomina “pactos de interés”, que ligaban las iglesias nacionales a los soberanos (Puech, 1981, pp. 72-80). La pérdida material fue un

tradición: un cuerpo de funcionarios jerarquizado, estabilizado y centralizado en una organización también subsistente por varias generaciones y una posición predominante, única o compartida con otras iglesias, en el seno del campo religioso de la respectiva sociedad.

³⁰ Henry-Charles Puech, 1981, pp. 72-80.

hecho, y las consecuencias sociales representaron una fuerte tensión entre los pensadores liberales y la Iglesia.

En México, las políticas liberales, de acuerdo con Masferrer³¹, llevaron al fortalecimiento de los hacendados que, aunque liberales, llegaron a alianzas tácitas con la Iglesia. El anticlericalismo no era igualmente compartido por los grupos revolucionarios, aunque la Constitución de 1917 hace suyas las medidas anticlericales de la Reforma Liberal.

La política de la Iglesia de crítica y obstaculización del reparto agrario en un claro apoyo a los hacendados y las medidas anticlericales del gobierno de la revolución, se confrontaron con los sentimientos religiosos de las masas y sus ansias de tierras, con lo que se derivó el conflicto armado de 1926-1929.

Desde 1924, el Papa Pío XI había promovido los preparativos para organizar la Acción Católica Mexicana y el Episcopado Mexicano nombra una comisión para ello³². Se convocaba así a la unión de todas las obras seculares en un solo movimiento, al que denominó "Acción Católica". A esta empresa, la definió como la participación y colaboración de los seculares en el apostolado jerárquico de la Iglesia³³.

La Acción Católica se constituyó, en una estrategia de la Iglesia que planteó evitar los desprendimientos en cuanto a la concepción del mundo (Gramsci, 1975, p. 212), y en palabras de Gramsci, "contra la superación masiva de la concepción religiosa del mundo"; de esta manera, al aceptar las nuevas condiciones en un Estado laico,

³¹ Elio Masferrer, 2000, pp. 35-36.

³² En 1926 Pío XI dirigió a México la carta apostólica "Paterna Sane Sollicitudo" sobre la Acción Católica, la cual se suspendió por la guerra cristera hasta 1929, año en que se fundaron la Asociación Católica de la Juventud Mexicana (ACJ); la Unión Femenina Católica Mexicana (UFM); la Unión Católica Mexicana (UCM) y la Juventud Católica Femenina Mexicana (JCFM). en 1971, la ACJM y la JCFM integrarían la Acción Católica de Adolescentes y Niños (ACAN)

³³ Ma. Alicia Puenye, 2002, p. 186.

reconociendo que ha perdido autonomía, emprendería nuevas formas de pastoral³⁴. Ésta consistía en la formación y asociaciones laicas, de acuerdo con Puente (2002, p. 186).

Por su parte, Lázaro Cárdenas consideró que el enfrentamiento con la Iglesia, además de impopular, era contraproducente, de manera que a partir de 1936 disminuyó la persecución y posteriormente los templos se reabrieron —no sin antes realizar el reparto agrario. Con la expropiación petrolera los jerarcas eclesiásticos no dudaron en promover los deberes ciudadanos y exhortaron a los católicos a cooperar para el pago de la deuda contraída con la nacionalización petrolera (Canto, 1997, p. 54).

Hacia 1940 era evidente que no había sido posible destruir por completo la presencia social de la Iglesia, por lo que el Estado optó por incluirla, “como apoyo del aparato de dominación ideológico”³⁵; en adelante, las leyes que concernían al papel de la Iglesia no se aplicaron del todo en un clima de aparente tolerancia hacia dicha institución. Se la asumió como un agente de cohesión y de orientación del comportamiento individual, aunque se le negaba injerencia en la esfera pública. La convivencia pacífica que esto implicaba llevaba consigo el desarrollo, por parte de las autoridades eclesiásticas, de actividades netamente políticas. Así, los valores defendidos por la Iglesia como son la unidad, orden, paz social y conformismo no se contradecían con el discurso liberal nacionalista. Aunque disponía de la Acción Católica

La adaptación a las condiciones de la época, las actividades de la Iglesia en la dirección de organizaciones de jóvenes y de mujeres, además de las modificaciones jurídico-políticas que mantienen una tensión denominada por Canto Chac (1997)

³⁴ Lo anterior es aplicable en México, a pesar de que se trata de un análisis sobre la Acción Católica en para Italia.

³⁵ Soledad Loaeza, 1985, pp. 46-48.

libertad religiosa/complicidad equívoca³⁶, más o menos estable desde Cárdenas, y que en el transcurso de tres décadas, a partir de los setenta, se aprecia que se han fortalecido.

A fines de la década de los cincuenta, Acción Católica Mexicana, ACM, y la jerarquía eclesiástica, impulsaban "Cursillos de Cristiandad", "Jornadas de Vida Cristiana", o actividades para la convivencia conyugal, por parte del Movimiento Familiar Cristiano, MFC y la Corporación de Estudiantes Mexicanos, CEM, y la Unión Femenina de Estudiantes Católicas, UFEC³⁷. De estas agrupaciones saldrían jóvenes entusiastas que en la efervescencia teológica de compromiso histórico, y la dinámica de crítica social, desarrollarían interesantes experiencias de movilización social: urbana, campesina, indígena y, por supuesto, de movimientos de mujeres.

Una estrategia claramente política surgida en el interior de la institución eclesiástica fue la creación de un organismo dirigido a contrarrestar los avances de la izquierda social y las acciones de los sectores de la Iglesia en el marco del compromiso social con los pobres. El Yunque, organismo de la élite religiosa mexicana, promovido por Los Legionarios de Cristo, y el sacerdote Marcial Maciel se fraguó³⁸ en Puebla, en la década de los sesenta, y más tarde, a partir de 1982, dicha organización contaba con una importante presencia en Jalisco y Guanajuato. Los argumentos que se enarbolaban iban en contra de una "conjura masónica comunista", alentada, además, por el deseo de afianzar los privilegios de los sectores empresariales. Es revelador el surgimiento de este grupo en el interior de sectores ultraconservadores, justo en un

³⁶ El término *complicidad equívoca* fue aplicado por Juan Linz para referirse a la capacidad de la Iglesia española durante el franquismo para aprovechar las ventajas que le dio el Estado, sin renunciar a sus privilegios y a su preponderancia social, en Muro, 1994, p. 35. En *¿Ha vuelto Dios a México?*, 1997, p. 147, Manuel Canto propone la "nueva complicidad equívoca" para el Estado mexicano.

³⁷ Ma. Alicia Puente, 2002, pp. 190-191.

³⁸ Álvaro Delgado, 2005, p. 34.

momento histórico en el que alcanzaron su auge los movimientos sociales producto de la exclusión y marginación, entre ellos, las Comunidades Eclesiales de Base y la Teología de la Liberación, además de otros movimientos campesinos y urbanos. Este organismo ultraconservador también debe su origen a la respuesta de los sectores de la élite religiosa frente al avance popular de las CEB y movimientos emergentes obreros, campesinos y urbanos.

La reacción de la élite católica tuvo lugar con la creación del Yunque, pero también con estrategias lanzadas en la Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, en el sentido del dismantelamiento de las propuestas del Vaticano II y de Medellín contra personajes como Sergio Méndez Arceo y demás obispos latinoamericanos mediante la marginación de sus planteamientos. Sin embargo, la arremetida conservadora no tuvo éxito, por entonces. Debido a lo cual, debió utilizar otra estrategia, la formación de grupos secretos encaminados a alcanzar el poder político formal.

En febrero de 1978, después de una entrevista con Fidel Castro en La Habana, don Sergio Mendez Arceo declaraba que la Iglesia católica debía "sumergirse en los procesos revolucionarios para comprenderlos y ayudarlos. El futuro pertenece al socialismo... Para colaborar con la revolución del continente se debe producir una alianza entre cristianos y marxistas. Ese es el camino más viable para la liberación de los pueblos latinoamericanos" (Fazio, 2007, p. 3). La jerarquía eclesiástica respondió con la encomienda a monseñor Girolamo Prigione de enfrentar tales orientaciones en el denominado "caso Cuernavaca" y revertir el avance de la Iglesia de los pobres. De acuerdo con Carlos Fazio, Prigione, como sucesor de Méndez Arceo, utilizaría a monseñor Juan Jesús Posadas, antiguo obispo de Tijuana. Éste emprendió la "obra de

demolición", persiguiendo de manera frontal al clero diocesano, desarticulando equipos sacerdotales y "Enviando curas al destierro" (Fazio, 2007, p. 4).

La importancia del surgimiento del Yunque se deriva del establecimiento de cuadros políticos en puestos clave de la política ejercida por el Partido Acción Nacional en el gobierno de México. Esto es, se dirigió la táctica política dentro de la propia estructura eclesial, y hacia la política formal.

El avance en la restauración de las relaciones entre la Iglesia y el Estado se aprecia con gran nitidez en la administración de Vicente Fox (2000-2006), en la que participaron miembros militantes del Yunque. La Iglesia gozó de concesiones legislativas, materiales y económicas por parte del gobierno, además de una clara injerencia en las prácticas políticas del Estado. Además, los medios de comunicación han cumplido un papel importante en dicha actuación eclesial, pues es recurrente la búsqueda de la opinión de los altos jerarcas de la Iglesia Católica frente a los acontecimientos más relevantes de la vida política y social del país. Tal situación se aprecia también en la administración de Felipe Calderón Hinojosa, actual presidente del país.

5. Iglesia ¿creencias religiosas versus secularización?

Las disposiciones que el liberalismo decimonónico desencadenó con la separación aparente de la Iglesia y el Estado corresponden a las formas de interpretación que la modernidad trajo consigo, así como a los intereses de las clases emergentes; la ciencia y el conocimiento científico serían el horizonte máximo al que el ser humano podía aspirar, por tanto, la racionalidad el parámetro por excelencia para el estudio de la realidad. La separación entre la naturaleza y la cultura, lo público y lo privado, la

ciencia y la religión, se convertirían en un asunto que justificaría el nuevo orden caracterizado como moderno.

La cuestión católica, entiéndase religiosa, las mujeres y lo privado se identificarían con el ámbito privado, y la ciencia, la cultura, el Estado, la política, con el ámbito público. De tal forma, juicios de valor fueron ligados a intereses prácticos de dominación, donde los niveles superiores pertenecientes a lo público como la ciencia o el Estado y las prácticas políticas derivadas de ellos, han subordinado a los que se prescribieron para el espacio privado. Esta forma de interpretación tuvo su esplendor durante el siglo XIX y la primera mitad del siglo XX, hasta los años setenta.

En lo religioso, la utilización del término secularización ha sido un lugar común para poner de manifiesto la separación entre la Iglesia y el Estado, así como para denotar que la religión y sus espacios corresponden a una realidad aparte. Así, en un discurso ortodoxo marxista, pero también en la filosofía de la ciencia en general, se aprecia la decadencia de lo religioso que en la diferenciación del mundo se colocaría del lado de la falsa conciencia, pues no está comprobada científicamente.

La religión, vista de esta manera durante el siglo XIX y la primera mitad del XX, estaría condenada a su desaparición debido a que la modernidad y el cambio científico iban a traer consigo la crisis de la Iglesia y de las creencias religiosas.

Pero, cuando en pleno siglo XXI se observa la proliferación de grupos religiosos en América Latina que van desde el protestantismo, hasta el Islam, ahora algunos teóricos posmodernos mencionan "el resurgimiento de las religiones y sus prácticas". Por ejemplo, de acuerdo con Gaytán, sostienen la ética comunicativa como forma secularizada de la ética religiosa, y asigna a lo religioso un papel de consuelo. Ello representaría un nudo difícil de elucidar pues, tal como lo mencionan Gaytán (2004, p.

4) y Echegollen, (2004, p. 5), habría que preguntarse si alguna vez la religión se ha ido o ha desaparecido. Ahora bien, en Latinoamérica, la religión nunca se ha reducido a una esfera privada, por lo que creencias y prácticas religiosas se encuentran en un entramado que en términos dicotómicos, más bien se manifiestan en lo público.

Las creencias religiosas cumplen una función más amplia de lo que convencionalmente se asigna a su esfera de acción, atribuida a lo espiritual, pues la religión no se acaba en un espacio doméstico denominado privado, sino que justifican y condicionan también los comportamientos de hombres y mujeres en los denominados espacios públicos. En la actualidad se sigue utilizando la categoría secularización para indicar los espacios donde la religión y la iglesia no tienen injerencia, sin embargo, ¿es ello cierto?, si como se ha mencionado, la separación en esferas es una falacia, si la religión y las creencias se manifiestan en los ámbitos denominados “seculares”, donde comunican y actúan. ¿es válido seguir empleando dicho término?, o habría que reinterpretarlo en términos de que la religión actúa en contextos seculares y forma parte inherente de ellos; donde es tan secular como otros sistemas y viceversa, sin que por ello se considere la sacralización del mundo³⁹.

6. Las creencias religiosas, formas de regulación

En un análisis sobre las normatividades de la sexualidad para hombres y mujeres y la cuestión religiosa, Noemi Quezada (1997, p. 36), apoyada en Roger Bastide, se refiere a la religión como sistema de creencias que norma a la sociedad “estableciendo una relación dialéctica con ella, definiendo límites en función de la cosmovisión”⁴⁰. La

³⁹ Ver Felipe Gaytán. 2004. p. 9.

⁴⁰ “En sociedades con una cosmovisión basada en la dualidad creadora, con lo femenino y lo masculino como planos organizativos, las relaciones entre los sexos fueron más igualitarias, y el amor y el erotismo aparecen unificados como amor erótico, presente en la relación hombre-mujer... En sociedades cuya cosmovisión se basa en un dios

autora menciona que, en sociedades donde la religión establece las normatividades moral y social, la cosmovisión señala las diferencias simbólicas y la sexualidad de las mujeres y de los hombres, es asimismo reglamentada.

Respecto a las relaciones de género en el marco de la cosmovisión mesoamericana, Sylvia Marcos (2004, pp. 260-263) muestra cómo las metáforas sobre el cuerpo impregnan todo el sistema conceptual y el pensamiento, de modo que la corporalidad y el placer en dicha cosmovisión, objeto de su análisis, se encuentra lejos del temor a los "poderes del deseo femenino insaciable y destructor"⁴¹. Con ello, la autora destaca que el cuerpo es "una forma simbólica poderosa, sobre la que se inscriben las reglas, jerarquías y los compromisos metafísicos de una cultura, que se refuerzan a través del lenguaje corporal".

Esto es, los comportamientos de hombres y mujeres se encuentran guiados por modelos sobre los que basan sus creencias de lo que deben ser sus actuaciones⁴² en todos los aspectos de sus vidas. Es decir, las creencias que emanan de un aparato ideológico como la Iglesia y sus formas ideológicas, en este caso, las creencias religiosas, no sólo estipulan modelos que se remiten a lo sagrado, sino los modelos de conducta que de éste ámbito se desprenden, o sea, que se correspondan con los

único creador masculino, las relaciones entre los sexos son asimétricas, con superioridad del hombre sobre la mujer, en ellas el amor y el erotismo son conceptos separados, el amor dentro del campo del matrimonio, lo institucional y socialmente aceptado y ligado a la religión, en tanto que el erotismo se encuentra en las relaciones extraconyugales, como parte de lo prohibido, lo sancionado y no aceptado socialmente, se ubica por ello en el campo de la magia (*op cit.*, p. 36)

⁴¹ Interesante análisis de la historia del Tonhueyo (Marcos, 2004, pp. 262, 263), relato presente en el capítulo V del Códice Florentino, que en palabras de Sylvia Marcos, no pretende demostrar que no existieran normatividades de las relaciones entre los géneros, aunque sí hablan de espacios para el erotismo.

⁴² Un ejemplo de la correspondencia entre los comportamientos y las creencias basadas en conceptos religiosos, es la que impone la obediencia de las mujeres respecto de los varones; ésta frecuentemente se hace valer en los casos de la vida en pareja, por medio de la violencia ejercida mediante distintos mecanismos que van desde la presión psicológica (violencia psicológica), la violencia física, hasta la violencia social comunitaria, por citar algunas de las modalidades que adopta la violencia ejercida hacia las mujeres como demostración de poder por parte de los varones. Christine Kovic y Christine Eber, 2003, p. 31, hablan de la violencia estructural, que se refiere a la violencia doméstica, la relacionada con la pobreza, el racismo, la militar y paramilitar contra ambos géneros, y la que controla también a sus comunidades. Ellas se refieren a las mujeres de Chiapas, aunque los conceptos anteriores se manifiestan en diversos contextos como expresión de relaciones de poder desde el análisis de género.

dictados de lo sacro. Los diez mandamientos se pueden interpretar, primero, a partir de los preceptos que dictan lo que las personas deben creer, por ejemplo, el lineamiento "creer en Dios sobre todas las cosas", por otro lado, los lineamientos sobre el comportamiento en sociedad, que indican "no robarás", "no matarás", "no desearás la mujer de tu prójimo", en los que se puede observar cómo las mujeres tienen el carácter de cosas u objetos pertenecientes al sujeto masculino "prójimo".

Pero los dictados se podrán observar también, en las formas en que se ha organizado la jerarquía eclesiástica, por ejemplo. Es posible observar cómo se interrelacionan distintos preceptos en las relaciones entre hombre y mujeres en las instituciones familiar, de educación formal, políticas, o religiosas para dar lugar y reforzar la exclusión del poder de grupos diversos; en este caso, de las mujeres en la estructura eclesiástica, familiar y social.

En este marco, resulta necesario emprender la definición de lo que sería la creencia en relación con las prácticas, aunque los estudios que existen en México poco se han centrado en la relación entre las creencias y las prácticas, en el contexto de la teología de la liberación o de las prácticas políticas, sociales y la participación social.

Las creencias como representaciones o creaciones ideológicas, y las prácticas relacionadas con los géneros, las relaciones entre mujeres y creencias aparecen en México en trabajos como el de Walda Barrios y Leticia Pons, y sus elaboraciones en torno a la sacralización mediante ritos, así como la ordenación de las conductas de las mujeres por la religión; Eréndira Campos y Patricia Fortuny, con trabajos que analizan las creencias en relación con las correspondencias en la subjetividad; Arizpe con su estudio de las creencias como fenómeno comunicativo, aunque difícilmente modificables desde la subjetividad de los creyentes; y Graciela Freyermuth, con su

trabajo sobre las representaciones vistas de manera general y su aparente falta de correspondencia con las prácticas en el terreno de la maternidad. Por otro lado, sobresale Ana Amuchástegui, quien retoma a Michel Foucault al abordar la identidad que engloba los tipos de significados que se atribuyen a los cuerpos y a sus actividades como un proceso de construcción cultural de lo biológico en un determinado período cultural e histórico; así, el poder ha sido insertado dentro del cuerpo y queda expuesto por el cuerpo en sí mismo.

¿Son las creencias pensamientos o actitudes atemporales, ahistóricas, fijos o estables? La creencia, de acuerdo con Arizpe (1989, p. 18), se asume sin necesidad de una comprobación filosófica o lógica sino por conformidad; el individuo que la asume jamás la pone en tela de juicio; para defenderla, el individuo repite una argumentación aprendida mecánicamente: la creencia tiene la función de proporcionar certidumbre psicológica; la reacción frente a un ataque a la creencia es la angustia; las creencias son tácitas o inconscientes y, generalmente se transmiten por signos y no son producto de la observación. La autora aduce como ejemplo el interrogante ¿cómo es que no creemos en el siglo XXI que la tierra es plana?, sin embargo, producto de la observación es que se pensó que la tierra era plana en tiempos antiguos, por lo que se puede afirmar que las creencias sostienen todo tipo de conocimiento.

La premisa que establece Arizpe, se refiere a que las creencias se enuncian siempre en relación con las que emiten otros individuos o grupos sociales, con lo que concuerdo plenamente; sin embargo, en su afirmación de que puede haber algunos individuos que escapen a esta dinámica “pero lo que cualquier investigación en ciencias sociales pretende es captar el fenómeno social, no las idiosincrasias personales”, parece haber una contradicción, pues justamente en las “idiosincrasias

personales” se puede hallar el principio de fenómenos sociales que se presenten de manera simultánea. En su investigación, ella afirma que “el que se enuncien las creencias de una manera en público y se practiquen de otra, presenta el problema teórico de mayor reto”, pero, agrega, se anula esta diferencia, pues el que se afirme una creencia es, en sí, un comportamiento, esto es, una práctica; ella retoma a Habermas, al decir que la cultura no es un fenómeno subjetivo, sino un comportamiento comunicativo; “la contradicción, por tanto no existe entre lo que se dice y lo que se hace, sino en la práctica de decir y la práctica de hacer, cada una inserta en un ámbito de comportamiento distinto”. Por ello, la autora argumenta que en su trabajo se buscó captar y explicar la “práctica del decir” (1989, p. 63). Aunque su trabajo abordó sólo el elemento comunicativo, me parece necesario agregar que, de acuerdo con lo planteado acerca de la manera en que se enuncian las creencias y la forma como se practican —vale decir, en las acciones concretas de la vida de los individuos, es posible encontrar la cristalización o modificación de dichas creencias; también es posible pensar, como plantean Fortuny y Campos⁴³, que aunque la creencia no es racionalizada y se aprende como una argumentación mecánica, como manifiesta Arizpe, “sí puede ser interpretada de diferentes maneras” según el contexto sociocultural y a la influencia de factores diversos, como es el caso del replanteamiento de las creencias por parte de la propia Iglesia católica, pero que son reelaboradas por las “idiosincrasias personales”.

Amuchástegui identifica discursos morales dominantes de la sexualidad y los conocimientos y prácticas alternativos y subyugados. Ella menciona al discurso del poder, representado por la moralidad católica contrapuesto al discurso subyugado, el

⁴³ Patricia Fortuny. 1997. p. 27 y Eréndira Campos. 2003. p. 12.

cual toma como parámetro los valores morales católicos. Sin embargo, los sujetos emplearían argumentos tomados de los discursos de la ciencia y la salud con el fin de justificar o expresar ciertas necesidades, con lo que se presentan lo que denomina prácticas de resistencia (Amuchástegui, 2001, p. 416).

Este punto es de particular importancia, pues coloca como problema central la subjetividad de la creencia. Fortuny pone de manifiesto que la forma de estudiar lo religioso había sido con un enfoque "que percibía todo lo relacionado con las prácticas, cánones y creencias como si fueran contenidos enclaustrados en las grandes tradiciones (fundamentalmente el cristianismo) o en los movimientos surgidos al interior de éstas". Ella considera que quienes pertenecen a un grupo religioso no cumplen y viven la creencia con la misma intensidad; es decir, los estudios con criterios institucionales o de pertenencia soslayan los aspectos subjetivos relativos a la identificación de los sujetos con las creencias (1999, p. 27).

En el estudio mencionado se aborda la subjetividad de la creencia como "la otra cara del proceso de secularización y de la modernidad", tema diferente al que abordo en este trabajo, el cual se inscribe en las creencias y prácticas de mujeres que se mantienen en una vertiente política en el interior de un movimiento marginal y cuestionador de la Iglesia católica. No obstante, el carácter dinámico de la creencia en el marco de la subjetividad de las mujeres que estudio, es un elemento importante que retomo de dicha autora. En este sentido, la autora (*Op.cit.*, p. 19) sostiene que, pese al desarraigo, universalización y aculturación de los individuos (nivel individuo), la misma modernización produce su contrario, o sea, formas de enfrentarla, responder o adaptarse a ella, lo cual se constata con el resurgimiento de nuevas formas religiosas, la transformación de las religiones tradicionales, los integrismos, al igual que

nacionalismos, tribalismos y particularismos, que constituyen respuestas a la creciente racionalidad, hecho que, Geertz, observa en formas de conocimiento "ineluctablemente locales"; para ello, la contextualización cumple un papel fundamental al observar los significantes en el plano comunitario (1994, pp. 12, 22). En sus formas locales, parece existir un componente de respuesta o adaptación a la modernización que no genera fundamentalismos ni integrismos.

Habría que considerar si las creencias en torno al deber ser de las mujeres en el marco religioso son afrontadas tal como lo menciona Amuchástegui, como prácticas de resistencia, como saberes subyugados que no modifican los cánones de conducta de las mujeres, o si son abiertamente enfrentados con posturas contrarias a los parámetros sociales, mediante puntos concretos de reflexión tendientes a cambiar o transformar estereotipos o normatividades de conducta para las mujeres.

Existen interpretaciones de pensadores como Foucault por parte de académicas feministas, quienes utilizan el concepto de experiencia no sólo como vía epistemológica, desde la óptica de las mujeres, sino como categoría que engloba lo individual, lo cultural y lo social en un contexto discursivo de un determinado momento histórico, además del significado construido socialmente... en una interacción sellada por los marcos culturales disponibles al individuo que pertenece a una cierta comunidad (Amuchástegui, 2001, p. 143). Estas interpretaciones, sumadas a los planteamientos de Geertz, constituyen la subjetividad.

Por otra parte, es reveladora la afirmación de Durán en torno a la religión en el sureste de México, sobre la confirmación de que la tecnología y la modernización no han eliminado lo que denomina "el sentimiento religioso", vale decir, los sentimientos religiosos, sino al contrario, su fortalecimiento, como una "contrapartida dialéctica de la

tecnologización del mundo" (Durán, 1987, p. 29). Más aún, Gil (2004, p. 24) se ocupa de analizar movimientos de mujeres en Chiapas en "un cauce tradicional como el hecho religioso", en el que destaca la creación de lazos de solidaridad entre las mujeres, para devenir en una *conciencia genérica*.

Un elemento que destaca de las propuestas analíticas de Fortuny en relación con la subjetividad de la creencia o "subjetivización de lo religioso", es la de la aprehensión de la creencia desde el individuo (pero también desde la organización laica en las márgenes del medio eclesiástico), y no de la organización religiosa como institución, en términos de pertenencia a ella, sino de la "identificación" con ella, pues la pertenencia a una no garantiza la ortodoxia en la creencia, ni la aceptación y puesta en práctica de los valores y normas emanados de la institución (*Op.cit.*, p. 28). Este punto es de particular importancia, pues entre la afirmación de Arizpe, acerca de la aceptación sin cuestionamiento de la creencia del individuo, se manifiesta la subjetividad del sujeto, que es planteado por la autora, en el sentido de la aprehensión y reelaboración en forma personal y grupal de la divinidad y las maneras en que se vinculan las creencias con las actitudes aprobatorias o desaprobatorias hacia prácticas como el divorcio, el aborto o el uso de anticonceptivos, y en este caso, con la participación organizativa de las mujeres pobres, o la organización para el cuidado de su salud. Amuchástegui realiza un aporte sustantivo acerca del papel que cumplen los discursos católicos, pues aduce que ellos clasifican y estigmatizan algunas prácticas. Pese a ello, menciona que las prescripciones se esquivan y manipulan ambigualmente, a menudo con éxito. A estas manifestaciones de las prácticas sexuales las denomina prácticas de resistencia, que no constituyen transgresiones reales en el sentido de que la moralidad y la práctica parecen pertenecer a dos diferentes dimensiones de la vida

cultural, de tal manera que coexisten... de manera pacífica" (Amuchástegui, 2001, p. 416).

Lo anterior da pautas para tomar en cuenta cómo de acuerdo con Ivonne Szasz, la modernización implica la interiorización de las normas, más las resistencias como reinterpretaciones de las mismas. Cabría preguntarse si las prácticas de las mujeres con quienes trabajé, mantienen prácticas de resistencia frente a las normas —que les presentan las creencias religiosas tradicionales acerca de su deber ser como mujeres—, que las personas admiten como correctas o deseables, pero a las que enfrentan discursos científicos o de otro tipo, o si es posible en este trabajo, interpretar sus prácticas como un abierto reto a las normas que las creencias religiosas tradicionales les exigen en sus modos de comportamiento. Más aún, un reto a las normas que dictan creencias religiosas, a las que no desean adscribirse, pues argumentan que tales creencias son incorrectas y persiguen colocarlas en un papel subordinado. De esta manera, las creencias de uno de los grupos organizados se enmarcan en constructos interpretativos que cuestionan el orden establecido, y respaldan nuevas formas de conducirse en su entorno.

Para Barrios y Pons (1995, p. 29) las creencias en general son representaciones sociales que generan estados de opinión definidos sobre situaciones, sean concretas o ideales; proponen que el conjunto de prácticas sociales constituirían los ritos, los cuales estarían dirigidos por el conjunto de creencias o representaciones que suponen una división tajante entre el mundo profano, y el mundo sagrado. Para ellas, las prácticas femeninas sexuales y reproductivas están ordenadas, en gran medida, por la idea y la búsqueda de lo sagrado, manteniendo algunos ritos y creencias que expresan esta búsqueda. Aunque su trabajo circunscribe las prácticas

en la medida en que buscan un referente religioso, me parece importante señalar que dichas prácticas podrían observarse en su expresión laica, pero dictadas o reforzadas desde el ámbito religioso. Las creencias podrían influir en los comportamientos del plano secular y, ser modificadas al ser procesadas en las subjetividades. Asimismo, es importante plantear que las creencias han sufrido modificaciones desde dentro de la institución religiosa, lo cual favorecería las alteraciones en los comportamientos de los individuos.

Autoras como Amuchástegui mencionan las prácticas distintas al discurso de poder, como prácticas de resistencia y la sobrevivencia de saberes subyugados frente a las ideas científicas y religiosas. Aunque ello constituye una realidad en la cultura femenina de los casos que la autora analiza, me parece importante señalar que en el caso de este estudio en el que observo las creencias en torno a la normatividad de la vida de las mujeres, algunas han procesado las prescripciones en torno a lo femenino a partir del cuestionamiento de las afirmaciones religiosas que las colocarían en un lugar subordinado. Con ello, aparecieron en este trabajo interpretaciones que provenían de discursos teológicos elaborados por feministas en el interior de la institución eclesiástica, quienes conforman al interior de la Iglesia Católica, el movimiento teológico feminista. Existen grupos que han permanecido por alrededor de 25 años realizando reflexiones con mujeres de uno de los grupos estudiados, en torno a la problemática de las mujeres y, con argumentos teológicos, han podido influenciar los comportamientos de las mujeres hacia nuevas pautas de conducta⁴⁴, además de los procesos de intercambio con otros grupos de Latinoamérica.

⁴⁴ Mujeres para el diálogo, desde 1979 en Veracruz: Comunicación e Intercambio para el Desarrollo Humano de América Latina, CIDIHAL, A.C. desde 1965: Católicas por el Derecho a Decidir, desde 1994.

7. Identidad, conciencia colectiva, saber normativo

Debo retomar las reflexiones que he realizado en torno a la ideología, pues en relación con las representaciones se encuentran las diferentes instituciones religiosas, educativas, científicas, legales o políticas que refuerzan las formas en las que se construyen las identidades. Tales construcciones ideológicas se muestran como saberes normativos, esto es, adscripciones a preceptos que el individuo cree válidos y que regulan sus vidas.

Es importante señalar las bases que desde el psicoanálisis retomó Althusser para realizar su propuesta de la ideología y las representaciones sociales como parte de la superestructura, junto con la instancia jurídico-política del derecho y el estado⁴⁵. Por su parte, también Moscovici remite a la "idea de imagen, de modelo social", el cual mantiene su unidad debido a la existencia de una conciencia colectiva, que implica un saber normativo, común a los miembros de una sociedad e irreducible a la conciencia de los individuos (1979, pp. 17-18). En su definición de representación social como modalidad particular del conocimiento, los comportamientos y la comunicación entre los individuos son un corpus organizado de conocimientos y una de las actividades gracias a las cuales los seres humanos hacen inteligibles la realidad física y social, integrándose a un grupo o en una relación cotidiana de intercambios. Estos referentes se manifiestan con particular notoriedad en la llamada psicohistoria, en la que todo constructo identitario individual es siempre "psicosocial", y posee también un aspecto psicohistórico, donde "las biografías están inextricablemente entretejidas por la historia"; "de modo que la faceta 'social' de la identidad debe explicarse en términos de esa comunidad en cuyo seno se encuentra el individuo. Ningún yo es una isla solitaria": "la

⁴⁵ Louis Althusser, 1983, p. 123.

identidad está siempre ubicada en el orden social —sostenido por organismos personales que comparten un contexto histórico-geográfico” (Erikson 1993, p. 13 y 1979, p. 20).

Pensadoras feministas como Ivonne Szasz agregan la posibilidad de la construcción social de las identidades de género y la normatividad distinta para hombres y mujeres, construyendo significados que afirman la identidad y legitimidad social de las mujeres que se traducen en desigualdades de acceso al poder y recursos (Szasz, 1998, p. 77).

En cuanto a la identidad en grupos sociales, Gilberto Giménez, plantea cómo la identidad constituye la dimensión subjetiva como atributo de los actores sociales (Dietiker, 1998, pp. 16-21). Pese a ello, Oehmichen, sostiene que es permisible hablar sólo de identidades individuales de género, y no de identidades colectivas de género, pues hablar de hombres y mujeres es hacer referencia a categorías de clasificación, pero no de actores sociales. Sin embargo, ya Weber identificaba la acción social intrasubjetiva, equiparada con la conducta a la cual el individuo le atribuye significado subjetivo, como comparada al mero comportamiento reactivo (Maffia, 1999, p. 65), y por otro lado vemos la acción social intersubjetiva planteada por Schutz, la cual es un proceder subjetivamente significativo que está influido u originado por la conducta de otros; de esta manera, es posible concebir identidades colectivas y acciones colectivas con prácticas diversas, lo cual sustenta la existencia de identidades colectivas, conciencias colectivas, contrario a las afirmaciones de Oemichen (2000, p. 45). Tales acciones suponen la facultad de elección basada en la capacidad consciente de actuar en función de objetivos en común. En este contexto podemos observar la actitud o

posicionamiento de los individuos frente a formas de pensamiento o condiciones materiales de vida concretas.

Dentro del escenario histórico-social, por reacción a la sociología de los "escenarios vacíos" —sin actores—, que sólo se ocupa de estructuras, de sistemas o de instituciones, Gilberto Giménez (1995, p. 9) reconoce a los actores sociales como sujetos. Esto es, el sujeto cuya práctica social se basa en un proceso de reflexión y posterior actuación en la modificación de su entorno.

La unificación de colectivos de actores sociales también puede observarse al analizar las llamadas "necesidades fugitivas" planteadas por Tarrés (2001, p. 223) en determinados contextos histórico-sociales, con los que se manifiestan fenómenos coyunturales de movilización, basadas en identidades y de acciones colectivas analizadas por diversos autores.

Es posible pues hablar de identidades propias de los grupos como fenómenos de acción social, a diferencia de las interpretaciones weberianas del sujeto individual como actor. Barriga (1999, p. 3) da cuenta de cómo el concepto de actor social se había entendido como un individuo que actúa dentro de un sistema social; en cambio, a los grupos, aunque se les reconocía gran importancia, no se les daba la designación de actor social, pues esta categoría se resguardaba para los individuos.

En el intento de superar las antiguas separaciones entre lo macro y lo micro, entre la estructura y la agencia, se ha extendido el concepto de actor social, hasta incorporar el nuevo actor social, el actor colectivo. Asumir que sólo existe un actor individual con características identitarias únicas, sería un error metodológico, así como asumir que sólo es posible hablar de subjetividades o identidades colectivas.

La problemática a la que se enfrentan las mujeres cuando en casa existen carencias materiales o económicas (como en el caso de las mujeres de esta investigación), las lleva a adquirir compromisos que las hacen salir del entorno doméstico en la búsqueda de soluciones a sus necesidades hogareñas, se incorporan al mercado de trabajo formal o informal, manifestándose así una doble jornada, y, cuando se involucran en actividades políticas y comunitarias con el fin de buscar la mejoría de su entorno, se enfrentan a una tercera jornada (Massolo, 1989).

La salida del espacio doméstico representa un cambio en la vida de las mujeres que las lleva a prácticas donde ellas pueden llevar a cabo tomas de decisiones. Se pueden pensar dichos cambios en términos de lo positivo o del fortalecimiento que pueden significar, y además, se observan redefiniciones en sus asignaciones genéricas; de ello dan cuenta diversos trabajos relacionados con el involucramiento de mujeres en movimientos sociales, por ejemplo, Abigail Stewart (1994) en relación con el movimiento feminista; Elizabeth Jelin, (1987, 1994), sobre mujeres y procesos de transformación macrosociales; su principal principio es que la inserción y participación de las mujeres en movimientos sociales transforma su conciencia política y de género, a pesar de que se inicia a partir de su rol genérico, condicionado por su papel de amas de casa, madres y esposas; afirma que la ciudadanía se ha ido gestando en procesos colectivos de construcción de una identidad, donde la mujer de manera activa, también se encuentra "afuera", esto es, se observa a las mujeres en un contexto de acción externo al espacio doméstico. Ella analizó por ejemplo las luchas barriales en Lima, Perú; protestas de amas de casa y las madres de Plaza de Mayo argentinas; y organizaciones gremiales en Chile; destaca también Teresa Pires do Rio Caldeira (1987) con su estudio de mujeres en barrios de Sao Paulo. Concurren además los

estudios de Alejandra Massolo (1991, 1992, 1993, 1994, 1995) sobre: mujeres y movimiento urbano popular en México; mujeres y organización popular en Iztapalapa; mujeres y vivienda en la ciudad de México, mujeres y movimientos de pobladores en Chile, Argentina y Perú, y mujeres en comunidades eclesiales de base en Brasil; además, el trabajo de Gisela Espinoza (1992) sobre la Coordinadora Nacional del Movimiento Urbano Popular, CONAMUP y las mujeres, el de Amparo Sevilla sobre San Miguel Teotongo (Sevilla, 1998), y el de María Eugenia Guadarrama (1994) acerca de las mujeres del movimiento urbano en Xalapa, Veracruz.

Ahora bien, si puede asumirse que las mujeres, al salir de sus espacios domésticos sufren una modificación de sus vidas cotidianas pues las actividades comunitarias las involucran en acciones políticas de construcción de ciudadanía, cabría plantearse, como se menciona al principio, el problema de cómo son las conductas y cuáles serían las consecuencias de que mujeres pobres emprendan actividades sociales en el contexto de su participación en grupos de base eclesial con objetivos de atención a la salud en el marco de la teología de la liberación. Esto es, cuáles serían los alcances de sus prácticas en el marco mencionado; más aún si se trata de mujeres que se involucran en grupos de base pertenecientes a la Iglesia, pero con posiciones antagónicas con el orden social que adscribe relaciones de desigualdad en diversos ejes de análisis, pues cabría esperar de ellas que sus creencias religiosas limitan en alguna medida sus expectativas comunitarias o sociales.

De esta forma, se presenta la acción social de las mujeres y sus perspectivas acerca de sus asignaciones genéricas en un contexto de creencias religiosas que refuerzan roles de género, lo cual es una parte del tema de este trabajo. Otra parte es cómo se ven afectadas sus creencias sobre roles de género por ideas como las de la

teología feminista y por la participación misma. La exploración se realiza a partir del papel que desempeña la ideología y a las mujeres en dicho marco.

Es necesario subrayar que la dinámica social es altamente compleja, y como se ha mencionado en este estudio, mujeres de un núcleo social, se han involucrado en tareas diversas, que implican la participación simultánea en grupos de adscripciones ideológicas distintas, como son partidos políticos, organismos sociales de izquierda, organizaciones no gubernamentales, o grupos religiosos alternativos en las márgenes de la Iglesia, con ideas feministas.

8. Mujeres de CEB, identidades múltiples

La identidad es a la vez factor determinante y producto de la interacción social, se construye y se estructura en términos de un principio de diferenciación de acuerdo con Gilberto Giménez (1997, p. 5). Es un proceso lógico primordial en virtud del cual los individuos y, también los grupos humanos se autoidentifican siempre por la afirmación de su diferencia con respecto a otros individuos y otros grupos. Dicha autoidentificación convierte al individuo en sujeto. Este sujeto, en un proceso subjetivo, marcará su diferencia de otros al tomar una posición personal frente al medio social. En el marco de la identidad el sujeto vincula las experiencias pasadas y presentes en la unidad de una biografía. La identidad de género ha sido construida de acuerdo con las prescripciones que su entorno indica y por supuesto, con base en las experiencias a lo largo de las historias de vida. Así, la identidad de género se puede encontrar en un sujeto con la correspondiente información que lo adscribe de manera normativa en comportamientos asignados de acuerdo con su diferenciación sexual biológica. Pero también se observan sujetos que con base en sus experiencias y las alternativas que

encuentran para dotarlas de significado, toman una posición personal que puede no ajustarse a la norma esperada para ellos. Éstas son algunas elecciones que se advierten en una diversidad todavía no suficientemente estudiada en ciencias sociales y sobre las que las académicas feministas han hecho énfasis.

Autoras como Oehmichen equiparan la idea de identidad de género, con la identidad colectiva. Esta autora plantea que existen dimensiones identitarias que predominan sobre otras y, en el caso de mujeres zapatistas, posponen sus demandas de género, "pues frente a ellas está una alteridad mayor que atenta en contra de sus grupos de adscripción, la presencia del ejército y la conformación de grupos paramilitares" (Oehmichen, 2000, p. 47). Es necesario aclarar que si bien la identidad se manifiesta en diversas dimensiones, el acercamiento a dicho planteamiento fue realizado en torno a la equiparación de la definición de identidad de género, con la identidad colectiva de género que como se ha visto, no son sinónimas⁴⁶. Aunque es cierto que las diferencias tienden a presentarse como contraposiciones binarias (mujer-hombre, blancos-negros). Dietiker (2000) establece que tales diferenciaciones lingüísticas no constituyen un mero expediente clasificatorio (con lo que diverge de la afirmación de Oehmichen), sino que van asociados a múltiples reglas de comportamiento, códigos y roles sociales que contradistinguen las relaciones tanto en el interior del grupo como hacia afuera, con respecto a los "otros", los extraños, los extranjeros, los enemigos, los que no son "nosotros" (2000, p. 19).

⁴⁶ En el apartado referido a movimientos sociales, volveré a tocar el tema de la identidad, el actor y la acción colectiva.

Considero que es importante reconocer el papel de la ideología, pues cada forma que adopta deviene en una representación de la relación imaginaria entre los individuos y sus condiciones reales de existencia⁴⁷, en términos althusserianos.

Las instituciones religiosas, educativas, científicas, legales o políticas, sancionan y promueven preceptos y normas de conducta; de tal modo, cumplen el papel de reproductoras de relaciones de subordinación diversas, entre ellas, las relaciones de superioridad entre diversos grupos, expresados como diferencias raciales, étnicas (sobre todo si no pertenecen a los grupos dominantes, como en el caso de los indios), el desconocimiento y estigmatización de quienes no se ajustan a modelos socialmente sancionados (como en el caso de las mujeres que no son fieles y sumisas), o de normalidad sexual —en este caso la heterosexualidad, en detrimento de lesbianas, homosexuales, o minorías de adscripciones ideológicas diferentes al “orden social”. La identidad de los individuos se muestra así como una adscripción a pautas socialmente sancionadas mediante las instituciones ideológicas mencionadas, de lo que sería “normal” y deseable de la conducta de los sujetos. Pese a ello, el procesamiento subjetivo no siempre tiene como resultado una identificación mecánica a las prescripciones sociales.

Un aspecto importante lo constituye la reflexión acerca de que la expresión de la etnia, el género o la clase, no son sólo cuestión de identidad, sino como divisiones construidas fuera del grupo por las condiciones materiales del colectivo y sus representaciones sociales hechas por otros grupos; algunas autoras concuerdan con ello y analizan cuestiones como la raza, la homosexualidad y el lesbianismo (Ver Skeggs, 1997; Ariza y Oliveira, 1999; de la Cadena, 1997).

⁴⁷ Ver Louis Althusser (1983).

Los aspectos económico, religioso, o político, como campos institucionales-ideológicos, se entrecruzan y constituyen un marco altamente complejo, en el que se pueden observar de manera directa algunas de las prácticas de las mujeres del sur de Veracruz. Ello implica la existencia de diferentes ejes de opresión, donde podemos encontrar, por ejemplo, la clase, la etnia, o el género. Es posible toparse con esos aspectos al observar actividades que promueven el impulso de la economía comunitaria, la salud, la democracia, o el conocimiento de cuerpos y sexualidades que favorecen cambios en las conductas sociales en el plano local. Las identidades de las mujeres muestran identificaciones con distintos círculos y sectores a la vez, atravesadas como menciona Duarte (2006, p. 5) por distintas acciones, pero insertas en relaciones de poder.

En el sentido anterior, Carlos Alberto Torres reconoce la necesidad de explorar la hibridación de las culturas y la noción de que en la construcción social y psicoanalítica, todo sujeto está constituido por múltiples identidades y afiliaciones. Se puede rechazar así, la tentativa de esencializar diferencias basadas en la raza, el género, la clase, la nacionalidad, la etnicidad, la religión o la preferencia sexual. Sin embargo, el autor recomienda que se pueden ahorrar "enormes horas de discusión irrelevantes entre grupos progresistas tratando de buscar las diferencias entre ellos mismos, más que las comunalidades" más que pugnar con las diferencias en compromisos políticos y éticos como contradicciones primarias, se las podría ver como contradicciones secundarias, o como lealtades conflictivas en la construcción de las identidades, pues de tal manera surgiría la unidad en la diversidad (Torres, 2006, p. 22).

No obstante la validez de la idea de unidad en la diversidad, también es necesario partir de que en muchas ocasiones, a pesar de que se encuentra una

diversidad de afiliaciones por parte de individuos y, cabría decir, de grupos conformados, también se encuentra un punto nodal de la identidad, como grupo étnico, como mujeres, como lesbianas, o como negros. De esta manera, la contradicción es vista por tales sujetos como primaria, más que como un compromiso político o ético. Al parecer, el reto estriba en la conciencia, surgida de los propios sujetos, y por supuesto, con base en una educación enfocada hacia la idea de que su identificación no es excluyente, y de que las colectividades no son entes únicos en la sociedad.

Es decir, de acuerdo con Anthias y Yuval, no se trata de encontrar superposiciones en cada aspecto de la vida societal por separado, como en una suma de ellos, o colocar límites entre “colectividades y relaciones de producción” (Anthias y Yuval, 1983, p. 64). Ciertas conceptualizaciones, en este caso la etnia o las identificaciones de género son formas de construcción ideológica que, se observan en el campo discursivo con definiciones que muestran a grupos de sujetos definidos por su diferencia sexual-biológica —que también da lugar a la apropiación económica y poder—, opuestas a grupos de sujetos definidos por su diferencia en la propiedad de los medios de producción económica constitutivas de una clase. Ellas apuntan que el fenómeno de lo étnico, como el género, es una forma de construcción ideológica que divide a la gente en diferentes colectividades o comunidades. Ello fundaría una forma de reduccionismo biológico y reduccionismo de clase⁴⁸.

La identidad social no es sólo el producto de la socialización, pues posee “ciertas dimensiones instrumentales en la medida en que la construye” (Dubet, 1989, p.

⁴⁸ Un fragmento del apartado “*La ideología interpela a los individuos en cuanto sujetos*” de Althusser esclarece la afirmación de Anthias y Yuval: “Como todas las evidencias, incluso las que hacen que una palabra ‘designie una cosa’ o ‘posea una significación’ (por tanto incluso las evidencias del lenguaje)... Lo propio de la ideología es el imponer (sin que se advierta, se trata de ‘evidencias’) las evidencias como evidencias, que sólo podemos *reconocer* y ante las cuales sólo nos queda la natural e inevitable reacción de exclamar en voz alta —o en el ‘silencio de la conciencia’): ¡Evidente! ¡Exacto! ¡Verdad!” (Althusser, 1983, p. 131).

520). Así, inscribe la identidad en una multiplicidad de círculos concéntricos o interseccionados, los cuales constituyen diversos aspectos de la identidad. Dietiker los denomina "mundos" de significados y definiciones de la realidad no sólo diferentes, sino contradictorios. Me inclino por la utilización del término dimensiones, pues "dominio" tal como lo plantea Freyermuth remite a espacios cerrados autónomos que se excluirían. Estos son tratados por Freyermuth en relación con las prácticas, porque frecuentemente, las representaciones no tienen nada que ver con la práctica individual, pero sí con un sentir colectivo. Este es un aspecto que me servirá para abordar esta investigación, pues es a partir de la búsqueda de los vínculos o contradicciones entre las nociones del deber ser de las mujeres y la experiencia personal (que abarca desde las prácticas sociales, hasta las elaboraciones personales que permiten adoptar o cuestionar su entorno), que pretendo encontrar cómo se constituye la subjetividad de las mujeres de CEB, en el marco de lo que ellas creen como personas que pertenecen a comunidades eclesiales de base. Por otro lado, me parece pertinente su afirmación (Freyermuth, 2000, p. 54) acerca de cómo las prácticas y representaciones (o creencias, en este caso), son interiorizadas por la población infantil y a través de ellas se va ubicando su papel futuro en la sociedad; cómo las prácticas en torno a la salud-enfermedad-atención desde la niñez llegan a ser diferenciales por género. y cómo "las posibilidades de las mujeres se amplían con los cambios en su posición ante su familia y la sociedad" (*op.cit.*, p. 54), donde la edad de las mujeres, el acceso a recursos económicos, la adscripción a una religión en particular, o los vínculos con la sociedad nacional pueden contribuir a un mayor fortalecimiento de las mujeres, y por tanto a ampliar sus opciones.

El contacto con otros espacios fuera del doméstico donde se concreta el control hacia las mujeres a favor del esposo o de los integrantes varones de la familia, implica la modificación de las perspectivas de las mujeres, de tal forma, en relación con la migración, Ariza (2000, p. 42), observa un mejoramiento en la condición femenina, pues el trabajo remunerado favorece un control de recursos, y de su propia vida. Szasz por su lado, menciona el contacto con construcciones culturales diferentes sobre los significados de la sexualidad; de tal forma, la lejanía de los lazos familiares y comunitarios concreta un desplazamiento de las tomas de decisiones, responsabilidades y culpas, esto es, el constituirse como sujetos sociales, a los individuos (Szasz, 1998, p. 97). Freyermuth plantea los vínculos con la sociedad nacional que pueden favorecer el fortalecimiento de las mujeres. Besserer (1999) por su parte, señala la migración junto como constituyente de nuevos referentes culturales que les permite ser más independientes y tener comportamientos que antes no existían.

En el caso de esta investigación se manifiesta un fenómeno que se relaciona con la movilidad de las mujeres en un proceso de interrelación que, si bien no representa la dinámica migratoria, sí muestra un traslado que involucra a distintas organizaciones de mujeres, éstos pertenecientes a diversos municipios que se encuentran en dos de las zonas geográficas que se retoman en esta tesis, las cuales son los Tuxtlas, y la Olmeca, concretamente en los municipios de Santiago Tuxtla, San Andrés, Catemaco y Oteapan. En estos estudios de los grupos de mujeres del sur de Veracruz, Emilia Velázquez, quien da cuenta los cambios de la práctica católica en el marco de la influencia de las CEB a cargo de la orden jesuita situado en Oteapan (1998), con grupos de indígenas nahuas y popolucas, además del análisis de la microhistoria en el ámbito de la región, y de la historia regional, relacionada con el

territorio (2001), a partir de la lucha campesina por la tierra. Ángela Duarte (2006), analiza la participación de las mujeres y su ejercicio político condicionado por las relaciones de género frente a los varones de las CEB; Estela Casados (2009) por su parte, analiza la participación de las mujeres en los movimientos sociales de la región de los Tuxtles, quienes sobresalen por sus iniciativas en el marco del desarrollo comunitario, quienes en su devenir social, han fundado organizaciones civiles que han impulsado proyectos encaminados a promover la economía de sus localidades, pero sobre todo, se constituyen como referente reconocido ampliamente en el sur de Veracruz. Ella reafirma que el análisis de género "no se reduce al análisis de individuos, sino que parte de la complejidad social... en el entramado social" (Casados, 2009:45)

Considero que es aplicable la definición planteada respecto a que la identidad, en una continuidad biográfica o histórica, vincula entre sí las experiencias pasadas, presentes y futuras; no conforma un proceso estable, uniforme o armónico, sino un proceso recorrido de crisis, conflictos y contradicciones esto es, la permanente construcción de los sujetos.

Las mujeres con quienes se llevó a cabo esta investigación, muestran experiencias que las inscriben lo mismo en movimientos campesinos, de mujeres, de movimientos urbanos, que de grupos que promueven tanto el ejercicio de la salud como de su atención por parte de las propias mujeres en el interior de sus localidades. Otro aspecto es el intercambio con mujeres indígenas de los Tuxtles, o de Chiapas. así como su contacto con grupos de mujeres de otras regiones de Latinoamérica en momentos específicos de su trayectoria personal y social.

De tal modo, las prácticas organizativas y los discursos de la teología de la liberación, la teología feminista, modifican su control de recursos y les aportan nuevos referentes culturales.

CAPÍTULO II

MUJERES Y CREENCIAS

En la elaboración teórica en torno al género como categoría analítica, Joan Scott observa elementos inter-relacionados: símbolos culturalmente disponibles que evocan representaciones múltiples; la autora ejemplifica con los modelos de Eva y María como símbolos de la mujer occidental; conceptos normativos que manifiestan las interpretaciones de los significados de los símbolos. Estos son conceptos normativos que se observan en doctrinas religiosas, educativas, científicas, legales y políticas que afirman el significado de varón y de mujer; las instituciones y organizaciones sociales expresan perfiles binarios del género, esto se expresa en representaciones simbólicas que "limitan y contienen sus posibilidades metafóricas". Acorde con las afirmaciones de Gayle Rubin, la identidad subjetiva cumple un papel importante y refleja "que los hombres y mujeres reales no satisfacen siempre o literalmente los términos de las prescripciones de la sociedad o de nuestras categorías analíticas" (Scott 1990, p. 45), menciona la posibilidad de la transformación de la sexualidad biológica de los individuos en la medida en que son aculturados.

La conceptualización anterior me parece fundamental y afín con la propuesta de Fortuny acerca de la subjetividad de las creencias y la importancia que cobra ésta en los individuos.

En este sentido, ¿cuál es el papel de las creencias religiosas tradicionales como formas de construcción ideológica en relación con las prácticas, tanto en el plano eclesiástico, como en la vida secular de las mujeres de Zaragoza y Minatitlán, Veracruz, mujeres casadas o solteras que se han revelado como dirigentes de grupos sociales?

En este marco, la confluencia de distintos cuestionamientos relacionados con las desigualdades sociales como las de clase, las de género y las demandas propias del contexto de las mujeres que se involucraron en CEB, en las que se involucraron también expresiones de la teología india, proveniente para el sur de Veracruz, desde Chiapas, propició la adopción de comportamientos diversos, de acuerdo con ideas que pueden ser concebidas como opiniones, o conocimientos, como se ha mencionado.

De acuerdo con Žižek, al creer en sus ideas, debe actuar según sus ideas; esto es, traduce en actos sus pensamientos conscientes. Me parece adecuada la propuesta del autor de hablar de actos como prácticas, reguladas por rituales en el seno de la existencia material de un aparato ideológico (2004, p. 143)⁴⁹. Esto remite a las prácticas como expresiones ideológicas⁵⁰.

Es necesario distinguir en primer lugar, que las creencias y las prácticas se localizan en diferentes aspectos de la realidad, de manera diversa y se pueden identificar de acuerdo con el ámbito institucional (aparato ideológico o institución social) en el que se ubiquen los sujetos. Arizpe (1989, p. 18) distingue las creencias religiosas y las seculares, racionales o científicas. Pese a ello, son asociadas frecuentemente con las religiones por el sentido común.

Por otro lado, las prácticas se pueden observar de acuerdo con la subjetividad de cada individuo, y se pueden apreciar concordancias o discordancias, de acuerdo con el proceso crítico que cada sujeto o grupo, desarrolle en relación con las creencias. De esta manera, cuando el individuo despliega un proceso crítico de sus concepciones, puede convertirse en actor social, tal como se ha estudiado en la sociología (la

⁴⁹ Tales rituales van desde "la asistencia a misa en determinada iglesia o templo, un entierro, una jornada de clase en una escuela, una reunión o mitin de un partido político, etc.". Slavoj Žižek, 2004, p. 143.

⁵⁰ Ver Mario Monteforte Toledo, "Las ideologías", en *Literatura, ideología y lenguaje*. México, Teoría y praxis, Grijalbo, 1976, p.195.

identidad colectiva, como la acción social de las mujeres será abordada en el capítulo tres). Sin embargo, de esta reflexión se desprende el cuestionamiento en relación con el origen del proceso crítico al que me he referido; en el caso de las creencias religiosas tradicionales, cuándo y de qué manera se iniciaron tales creencias. Entre los preceptos marxistas, un concepto que en América Latina contribuyó al cuestionamiento y modificación de preceptos que justificaban las relaciones desiguales entre clases sociales y seres humanos, fue la formulación del concepto de praxis liberadora, cuya idea central es la concientización utilizada por Freire en 1972. Martín-Baró por su parte, identificó tres aspectos: 1. El ser humano se transforma al ir cambiando su realidad por un proceso activo; 2. Mediante la paulatina decodificación de su mundo, la persona capta los mecanismos que le oprimen y deshumanizan... se abre el horizonte a nuevas posibilidades de acción; 3. El nuevo saber de la persona sobre su realidad circundante le lleva a un nuevo saber sobre sí misma y sobre su identidad social... le permite no sólo descubrir las raíces de lo que es, sino el horizonte de lo que puede llegar a ser. Así, la recuperación de su memoria histórica ofrece la base para una determinación más autónoma de su futuro (Martín-Baró, 1985).

La socialización de las mujeres las lleva de manera inevitable hacia la maternidad, pues como se ha mencionado, el ser madres redime a las mujeres de las banalidades del placer erótico. Así, la sexualidad se constituye en dos polos contrapuestos que, de acuerdo con Mazzotti *et. Al.* (1994, p. 20), aparece escindida en la realidad: erotismo y procreación. De esta manera, se manifiesta una contradicción en las vivencias de las mujeres en América Latina: por un lado el modelo que como se ha mencionado, condiciona a las mujeres a su papel de madres, y por el otro, de la anticoncepción o el aborto como formas de control del propio cuerpo. como decisiones

resultado de las relaciones sociales y no de decisiones personales. Esta idea es completada por Szasz cuando menciona las políticas de control de la reproducción femenina socialmente sancionada (Szasz, 1998, p. 78), las cuales por cierto se dirigen discursivamente a la sociedad en general, pero en realidad están enfocadas al control de la reproducción femenina. Estas apreciaciones son relevantes pues el ejercicio de la ciudadanía de las mujeres se encuentra en nuestra sociedad, determinada por los roles que se desprenden de la maternidad, problema que restringe las posibilidades de movilidad y de acceso a espacios que permitan su arribo a espacios de acceso a recursos y poder.

1. Las mujeres en la Iglesia Católica ¿institución jerárquicamente cerrada?

Durante los primeros siglos de existencia de la Iglesia católica se explicaba su proceder a partir de su relación con los sectores marginados, con las clases oprimidas. Es en el siglo IV cuando declarada religión oficial del pueblo romano, se explica su articulación con el Estado⁵¹. A partir de entonces, es posible caracterizar la práctica de la Iglesia católica como reproductora de un orden social compatible con las clases dominantes. A partir del Concilio de Trento, como reacción a la reforma protestante, se establecieron dos ejes que según Puente (1996, p. 3) lograrán cohesionar la mentalidad y las prácticas litúrgicas, devocionales y sociales; por un lado, "la concepción de la obediencia y por otro, la posición relevante, fija y distante de la autoridad", lo que derivará en autoritarismo. Así, los valores del modelo litúrgico han estado estrechamente vinculados con el modelo social prevaleciente. Más tarde, por supuesto.

⁵¹ Ver Enrique Dussel. 1989: 2.

se observará una adecuación de acuerdo con los contextos históricos, pasando por la Reforma Religiosa o con el surgimiento del capitalismo como modo de producción.

A principios del siglo XX (hacia 1907), la influencia del marxismo en las actividades del teólogo baptista alemán Walter Rauschenbusch, quien trabajaba con inmigrantes alemanes en Nueva York, por el ideal de establecer el reino de Dios en la tierra. Se manifiestan así, acercamientos a la interpretación de un evangelio social⁵².

Las relaciones en el interior de la jerarquía eclesiástica se correspondieron invariablemente con la estratificación social de los diferentes periodos históricos. Tal como sostiene Gutiérrez Zúñiga (1999, p. 133), el elemento religioso ha constituido un eje de la identidad mayoritaria de las sociedades en donde el catolicismo ha sido predominante. Habría que agregar, el elemento religioso constituye de hecho un eje de la identidad en la mayoría de las civilizaciones y culturas.

En el interior de la Iglesia católica se ha fraguado la interpretación de las Sagradas Escrituras de manera que se correspondan con las relaciones desiguales entre dominantes y dominados. La Iglesia, como el Estado, han estado de acuerdo en lo referente a la sumisión de los oprimidos y con ello, respecto al tema de las mujeres. Una revisión más o menos amplia de literatura generada por teólogas feministas, desde Ivonne Gebara, María Pilar Aquino, a Elsa Támez entre otras, da cuenta de cómo a las mujeres les fue dada la obligación de callar, por tanto de no participar en la jerarquía católica más que como parte del servicio a las autoridades eclesiásticas. Éstas autoras plantean una interpretación de la jerarquía de la Iglesia católica y la caracterizan a la como una institución vertical, cerrada, que promovía la educación por y para los varones desde la instauración de la institucionalidad de la Iglesia por el siglo IV, hasta

⁵² www.laverdadcatolica.org, jueves 25 de enero de 2007.

las postrimerías del siglo XIX, las mujeres por supuesto, estaban obligadas a abdicar de tal vocación. Las mujeres que llegaron a poseer conocimientos médicos, pudieron lograrlos a partir del uso del poder curativo de las hierbas. La Iglesia, mediante la Inquisición, identificó a tales mujeres con la brujería, con lo que se emprendió su persecución en nombre de Dios. La santidad de las mujeres fue medida así de acuerdo a los cánones de pasividad, la negación de su acceso al conocimiento, a la palabra, al poder, a los espacios públicos, a la sexualidad deseante, relegadas a la maternidad, la pureza, el silencio y el espacio doméstico. Tales características serían adjudicadas a la persona de la virgen María, con quienes las mujeres deberían identificarse. Esta situación ha persistido a lo largo de siglos de devenir histórico, en la medida en que la Iglesia institucionalmente ha buscado preservar el orden jerárquico de la propia institución y del mundo.

La Iglesia católica, como bien ha analizado Otto Maduro, ha representado en su interior un campo fértil de contradicciones debido a que también se encuentran elementos de los diferentes sectores sociales. Es decir, el conflicto social también se encuentra dentro de ella. La teología de la liberación es una muestra clara de ello; es posible que en sus inicios, esta teología no haya tenido en cuenta la problemática de las mujeres, tanto en la dinámica eclesial interna, como en el plano social en el que la Iglesia tiene su campo de acción.

A continuación, presento la relación que se manifiesta entre las elaboraciones teóricas de la teología de la liberación y la teología feminista. Posteriormente haré un acercamiento a las interpretaciones que tanto las feministas laicas como las teólogas feministas han hecho en torno a las creencias y sus modos de representar a hombres y mujeres.

2. Teología de la liberación, la Iglesia por la justicia social ¿y las mujeres?

Las décadas de los sesenta y setenta fueron momentos históricos de gran movilización social contra las dictaduras, contra la dominación de clase y por la búsqueda de un nuevo orden social; el pensamiento de clases que caracteriza al marxismo cobró así, especial relevancia en los pueblos de Latinoamérica. Este contexto favoreció la creación del pensamiento filosófico de la liberación, que se consolidaría en diversas corrientes disciplinarias, como la sociología, la pedagogía, o la psicología, como se verá en el apartado correspondiente del capítulo tres. De esta manera, la estructuración social fue cuestionada y alimentada al realizar los análisis de la pobreza extrema en que se encontraban los sectores trabajadores de los países latinoamericanos en una búsqueda del conocimiento desde la realidad de esta región.

La teología de la liberación establece que no fomenta la animadversión entre los sectores sociales, pues los conflictos de clase ya existen. Más bien se trata de la solidaridad con el pobre, con quienes la división de clases debe trascenderse en una sociedad más justa. Se hace hincapié en el papel de la Iglesia de los pobres. Sin embargo, no se cuestiona la estructura jerárquica de la Iglesia católica romana, sino su papel en la sociedad y su necesidad de prepararse a efectuar cambios. Tales cambios se enfocaban sobre todo al trabajo a favor de los más desprotegidos.

Las controversias principales entre las estrategias de análisis de los pensadores se refieren al hecho de que la Iglesia católica, pero sobre todo la alta jerarquía en su interior, en la etapa previa al Concilio Vaticano II, había estado del lado de los ricos, lo cual no debía aceptarse sin examen en América Latina⁵³. Por supuesto ello no impidió que altos jefes se mantuvieran ligados a los grupos de poder en

⁵³ Ver Phillip Benyman. 1987

Latinoamérica y que, incluso, combatieran las propuestas emergidas en la etapa conciliar.

Pese a la identificación de la teología de la Liberación con la teoría marxista, como un lenguaje codificado⁵⁴, los teólogos aclaran que "pobres" no son sinónimo de proletariado, el cual es un término técnico que designa a la clase de quienes venden su fuerza de trabajo en una sociedad industrial. En este caso, se trata de campesinos, pequeños propietarios y parte de la economía informal en las ciudades, además de los trabajadores asalariados pobres o de bajos ingresos y sus familias.

La lucha por la liberación del pueblo configura la interpretación por parte de la teología como reflexión de esa praxis en una relación dialéctica adscrita a los análisis de la lucha de clases (Smith, 1991, pp. 50-51). Los teólogos afirman que toman del marxismo la herramienta histórico cultural o dialéctica, donde la pobreza como resultado colectivo y conflictivo de la opresión es superable mediante el establecimiento de un orden social alternativo por medio de una transformación socioestructural, con la que los pueblos oprimidos superarían sus condiciones de pobreza y estarían en condiciones de competir económicamente con los países poderosos. Las estrategias que emprenderían así se corresponden con una concientización que desde distintas disciplinas, concretaría la educación y desideologización de los pobres.

La concepción del pecado social es característico de la teología de la liberación; en ella el pecado adquiere una dimensión histórica. Por ello, se permite hablar de una "violencia institucionalizada", y el "pecado estructural"⁵⁵. Pero la existencia individual también es una expresión del pecado, pues el pecado personal genera "la maldad en la realidad social".

⁵⁴ Phillip Berryman, 1987, p. 35.

⁵⁵ *Op.cit*, p. 57

No obstante los argumentos de compromiso con los sectores más desprotegidos de la sociedad, la teología de la liberación adoleció de un problema característico de la mayoría de los movimientos sociales en la región, a saber. el pretender subsumir en los conflictos de clases la problemática de las mujeres y otros grupos oprimidos. De esta manera, la mujer pobre se tomaba en cuenta como “englobada” en la problemática de los pobres en general. Esta situación evoca la de los grupos políticos marxistas, los cuales argumentaban que la lucha por los derechos de las mujeres se encontraba inmersa en la lucha de clases. Como se ve, tendrían que ser las propias mujeres y su creación académica y social, quienes denunciarían los mecanismos de opresión hacia ellas. Esta situación influiría también en los círculos eclesiásticos, donde la teología feminista no se hizo esperar.

Las acciones que tomaban pues, a los pobres en consideración, implicaron la creación de cajas de ahorro, uniones de amas de casa, cooperativas de abasto, por supuesto, la capacitación de las mujeres en materia de medicina tradicional y el aprovechamiento sistematizado de la herbolaria y la alfabetización, donde se apreciaba la presencia de las mujeres quienes, paradójicamente, eran sólo parte de los sectores pobres.

Cabe mencionar que, aunque en ocasiones se hablaba de las mujeres como parte del pueblo oprimido y se erigían propuestas en las que eran principalmente mujeres quienes se organizaban en grupos de amas de casa, en aspectos como la educación en salud o alimentación, pero las estrategias no diferían del todo de las políticas públicas emprendidas por las instituciones de salud u organismos estatales al cuidado de la familia en México; las cuales se han remitido al cuidado de la natalidad y

a reforzar la labor de las mujeres como madres⁵⁶, y a responsabilizarlas de tareas del colectivo social.

Es necesario mencionar cómo los grupos de las Comunidades Eclesiales de Base, presentan ciertas similitudes con los grupos sociales movilizados ampliamente estudiados por las ciencias sociales. En ellos se ha evidenciado la activa participación de las mujeres a partir de sus atribuciones históricamente basadas en su condición de género, como son las tareas derivadas de los roles; así, se encuentran realizando actividades que extrapolan los trabajos domésticos, y en general, la invitación, la organización, la logística, y la que diríamos la reproducción de la fuerza de trabajo que sostiene a los grupos sociales como tales, sobre todo los movimientos y grupos políticos.

En ese marco, son las teólogas feministas quienes a la interpretación alternativa a favor de los pobres de la teología de la liberación, dan el cariz de la interpretación del papel de las mujeres en las escrituras sagradas, con lo que arriba la teología feminista a proponer una lectura más profunda de los textos sagrados. Al análisis de la jerarquía católica, se suma entonces el análisis de las desigualdades por razones de género. Las reflexiones en torno al papel de las mujeres, en el marco de la acción de los grupos afines a la teología de la liberación, al llevar a la práctica sus interpretaciones, primero en torno a la iglesia de los pobres e inmersas en estos grupos, las mujeres analizando los textos sagrados, llegan inevitablemente al cuestionamiento de las relaciones de género dentro de la jerarquía eclesiástica, y en el medio secular, de acción de CEB.

⁵⁶ Secretaría de Salubridad y Asistencia. Instituto Mexicano del Seguro Social. Instituto para la Seguridad Social al Servicio de Trabajadores del Estado. Sistema para el Desarrollo Integral de la Familia.

3. Teología feminista

Josep-Ignasi Saranyana realizó un examen de la correspondencia entre el feminismo y la cuestión religiosa. Este autor ubica tres etapas: entre 1848 y 1920, en Estados Unidos, en el seno de confesiones evangélicas; de 1930 a 1975, en que las reivindicaciones llegan al campo católico con las primeras reflexiones feministas sobre el acceso de la mujer a la ordenación sacerdotal; y de 1975 a 2000, en que "se asiste a la génesis de la teología feminista latinoamericana".

Cuando analiza la "Epistemología y el método de la teología de la liberación", Saranyana⁵⁷, establece que la "teología feminista latinoamericana" es una reflexión desde la mujer y sobre la mujer que se inspira en la praxis como método de la teología de la liberación. María Mies y Vandana Shiva (1998, p. 235), desde una perspectiva cercana a las mujeres pobres en Latinoamérica, se oponen a la apropiación patriarcal tanto de la naturaleza como de las mujeres, considerados objetos de dominación para el crecimiento del capital y al modelo dominante de desarrollo. María Pilar Aquino, teóloga feminista, afirma que las mujeres no esperan ya que otros definan su experiencia, sino que "se han propuesto definirse a sí mismas y expresar su propia experiencia y expectativas, haciendo uso de la propia palabra" (1990, p. 19).

La autora afirma que el teologizar de la mujer, constituye su perspectiva hermenéutica por excelencia, y articula el lugar social desde el cual se aprehende la problemática que hay que examinar y el lugar epistemológico en el que se ubican los conocimientos y métodos aplicados para el análisis de los desafíos que la propia realidad implica. En este sentido, la crítica feminista permite encontrar "la conexión entre las experiencias personales en la vida cotidiana y las estructuras de poder

⁵⁷ Josep-Ignasi Saranyana. 2001, p. 15.

dominantes en la sociedad". De acuerdo con las teólogas feministas latinoamericanas, las condiciones de vida de las mujeres se ven empeoradas por la situación de miseria en la región; ellas denuncian la lógica de acumulación excluyente de la civilización actual en favor de las élites sociales, caracterizadas por la ganancia y la centralización del poder social (Aquino y Támez, 1998, p. 17). Observamos de esta manera las interpretaciones en torno a la clase y al género en el interior de la Iglesia Católica y en los textos sagrados.

La teología de la liberación –es decir, el conjunto de categorías desde las que se lee la "Revelación", o sea, el "código interpretativo", toma al "pobre" como "lugar" en que se experimenta la opresión y la miseria. El pobre, como las mujeres ofrece una luz nueva sobre los temas teológicos,

En tal contexto, la teología feminista evidencia inmediatas concomitancias con la teología de la liberación porque también parte de "la experiencia de las mujeres", sujetos históricos oprimidos y marginados secularmente. De esta forma, las propuestas metodológicas de la teología feminista se completan con las innovaciones epistemológicas inspiradas en la teología de la liberación... la teología feminista puede considerarse una rama de la teología de la liberación... (Op. cit., p. 17)

En un primer momento, la teología feminista afirmó que el espacio religioso cristiano es patriarcal y androcéntrico, donde la mujer es oprimida y marginada, y se circunscribe en los fundamentos epistemológicos de la teología de la liberación; Sin embargo, hay pensadoras que ubican la teología feminista con características propias que la diferencian de la teología de la liberación, la que a pesar de su compromiso con los pobres, es profundamente patriarcal. Por lo que sostienen que la teología debe construirse a partir de las vivencias (experiencias) religiosas de la mujer marginada latinoamericana.

El feminismo que plantea el género como categoría, destaca que las relaciones entre hombres y mujeres son relaciones de poder. Se caracteriza por normatividades

diferenciadas para los géneros, así como su localización en jerarquías que colocan a ciertos individuos en posiciones de poder con respecto a los otros. Este régimen de relaciones es legitimado por mecanismos institucionalizados como los símbolos, representaciones y conceptos normativos; se refieren a doctrinas religiosas, educativas, científicas, legales y políticas; tal como afirma Scott¹, el género es un orden simbólico, que implica relaciones de subordinación entre hombres y mujeres.

Es importante señalar que las pensadoras feministas en los círculos eclesiásticos han logrado hacer visible la problemática de las mujeres en la cuestión religiosa. De tal forma, se encuentran clasificaciones que los teólogos se han ocupado de observar diversas corrientes en la teología feminista, y han sido objeto de análisis. Así, la teología mujerista, según Saranyana (2001), aboga por un espacio religioso cristiano, donde lo masculino y lo femenino son productos del contexto cultural, ésta es, una teología del género. Esta corriente involucra según este autor, la concepción de creatividad y operatividad de personas completamente autónomas; el autor encuentra que esta posición teológica considera lo natural como un puro dato físico biológico y sociológico, manipulables mediante la técnica, la política o el mismo contexto social. La considera una construcción “en dialéctica” con la teología feminista. Sin embargo, es necesario aclarar que, en el medio feminista laico, el mujerismo correspondería a las posiciones feministas radicales, que retomaban durante la década de los sesenta y setenta, los argumentos de carácter liberal decimonónicas y de principios del siglo veinte. Estas afirmaban que la mujer debía ser igual a los hombres, es decir, el modelo era finalmente, androcéntrico. También se ha caracterizado como feminismo de carácter individualista (Ofen, 1991, p. 118). De esta forma, la clasificación de teologías realizada por Saranyana deberá entenderse sólo en el marco de las

teorizaciones teológicas elaboradas por él, pues en el marco del feminismo laico sería claramente cuestionable la identificación de “lo mujerista” con el género. Por dicha razón, se plantean los argumentos pertinentes. Por otro lado, los planteamientos de este teólogo se refieren al papel que ha desempeñado la jerarquía católica al marginar a las mujeres del ejercicio del sacerdocio, por ejemplo. Y aunque las mujeres cuestionan dicha jerarquía, ello no significa que se pueda caracterizar ese momento como feminista, si bien constituye su antecedente principal en la teología. Siguiendo con su clasificación, el ecofeminismo (o ecoteología feminista según Aruna Gnanadason) promueve un espacio religioso fuera de lo cristiano, resucitando las llamadas religiones ancestrales, una “cosmovisión personificada por la reaparición de la energía dinámica” (1999, p. 100). Se observa un distanciamiento práctico del cristianismo, la vuelta a la tierra es una de las manifestaciones de esta ecoteología. Considero que no son sinónimas, pues ecofeminismo remite a un feminismo ecológico en su traducción literal, no así el término ecoteología, la cual permite inferir posibilidades de sacralización diversas. Por último, este autor encuentra la teología de la mujer, que se inscribe en la gran “Tradición de la Iglesia Católica”, que muestra preferencia por los argumentos bíblicos y patristicos. En ella la verdad del cristianismo es absoluta, revelada y eterna. En la patristica, por tanto, todo está claro, esta teología sólo muestra a la mujer en los argumentos bíblicos, por lo que no cuestiona las asignaciones genéricas.

Las interpretaciones de lo sagrado colocan en el plano eclesiástico la diversidad de las teologías feministas como se ha mencionado, y que, como en el feminismo laico, parten desde muy diversas ópticas a la hora del análisis de las mujeres en la sociedad. No obstante, se puede apreciar un elemento de coincidencia: comparten los

cuestionamientos al espacio religioso como patriarcal y androcéntrico, además de que aportan elementos de reflexión epistemológica a los teólogos de la liberación. Por lo tanto, tomaré en cuenta las consideraciones de ambas como elementos que influyen en la posterior conformación de CEB y en la conformación de grupos sociales críticos diversos.

Cabe aclarar, de acuerdo con Dickey (1993, p. 13) que la teología feminista nace del proyecto más amplio que es la filosofía política feminista, pero ambas (teología feminista y feminismo laico) están de acuerdo en temas fundamentales, como se ha mencionado.

4. La relación entre la teología feminista y la teología de la liberación

Aunque la Teología de la Liberación fue planteada en Latinoamérica como una forma de compromiso con los pobres, la práctica política en su interior no consideraba la liberación para las mujeres, —al menos durante las décadas de los sesenta y setenta, pese a que las mujeres en las bases organizativas eran la mayoría. Esta característica en los movimientos sociales de diversas adscripciones ha sido recurrente. La participación de las mujeres no se ha hecho esperar, como se ha mencionado arriba. De hecho, las teólogas han cuestionado el carácter androcéntrico de la religión. Ellas hacen evidente la exclusión de las mujeres en la toma de decisiones, del acceso a la preparación teológica o de los ministerios ordenados (Aquino, 1990, p. 13).

Juan José Tamayo-Acosta, ha planteado que la irrupción de las mujeres en la historia como sujetos políticos, sociales, religiosos y morales han dado forma a una de las revoluciones de "más calado de los tiempos modernos": la revolución feminista, en este ámbito vale decir, el movimiento feminista teológico. La teoría feminista, de

acuerdo con este teólogo, ha desenmascarado el carácter jerárquico-patriarcal del cristianismo. De esta forma, se observan posiciones que valorizan la experiencia de las mujeres pobres y oprimidas, que afirman su derecho a ser sujetos de la historia, de la teología, y de la Iglesia (Aquino, 1990, p. 15).

Al descubrir su subjetividad, las mujeres comienzan a vivir, en consecuencia, su propia experiencia de Dios, de lo sagrado. Este autor caracteriza de auténticamente revolucionarias obras como "She who is", de E. Johnson, o como ha observado agudamente Mary Daly, la lógica de la imagen masculina de Dios lleva a pensar "si Dios es varón, el varón es Dios" (citada por Tamayo-Acosta, 1996, p. 76)⁵⁸.

De acuerdo con la teología feminista, las bases aristotélicas hacen una utilización antifemenina de la cristología, donde las mujeres no pueden representar a Cristo, pues constituyen la revelación masculina de un Dios masculino. Tanto en el plano simbólico como en el biológico, la encarnación del Logos de Dios en un varón no es un accidente histórico, sino una necesidad ontológica. Así, se habla de Dios como si fuera un hombre y "aunque nos enseñan que Dios no tiene sexo, es espíritu, nos lo presentan como hombre" (Ferro y Quiroz, 1994, p. 18).

De acuerdo con Tamayo-Acosta, las cristologías liberadoras y feministas tienden a contrarrestar las concepciones sacrificiales a partir del cuestionamiento a los valores evangélicos del perdón y del amor, los cuales se traducen, en la mujer, en sumisión, subordinación, obediencia y resignación ante la violencia y aceptación del sufrimiento. Denuncia la "connivencia del cristianismo con la violencia sexual, doméstica, política y espiritual contra los niños y las mujeres" (Tamayo Acosta, 1996: 76).

⁵⁸ Debo aclarar que la interpretación de este autor no es precisamente feminista, retomo los aspectos que me parecen atinados en cuanto al reconocimiento del papel del feminismo en el círculo eclesialístico.

Este aspecto cobra especial relevancia, pues cita a la teóloga canadiense Lucie Lépine, quien habla de una "violencia religiosa o eclesial". De acuerdo con Lépine, "la violencia es una parte constitutiva del sistema religioso patriarcal"⁵⁹.

En "teólogos de la liberación hablan sobre la mujer", la teóloga Elsa Támez presenta las declaraciones de Hugo Assmann (citado en párrafos anteriores) y de Carlos Mesters, quienes coinciden en la participación mayoritaria de las mujeres en la Iglesia. Sin embargo, Assmann hace énfasis en la tragedia que implica la mayor carga de trabajo para las mujeres en el campo de la enseñanza religiosa, "comparativamente muchísimo superior al de los hombres",

Pero hay un problema muchísimo más serio, la no presencia de la mujer en los niveles de decisión de la Iglesias, mantiene aún en el caso de una Iglesia servidora de los pobres, aspectos de opresión que habrá que eliminar (Assmann, entrevistado en Támez, 1986, p. 46).

Carlos Mesters, por su parte, al referirse a las CEB, sostiene que al romper las relaciones de dominación en la familia logrará crear la libertad, "uno pone una semilla muy subversiva dentro de la sociedad... tal vez las comunidades (eclesiales de base) sean una señal de esperanza" (Mesters, entrevistado en Támez, 1986, p. 94).

Las teólogas feministas "desde la perspectiva de la mujer", al reflexionar sobre su propia experiencia plantean que las mujeres se descubren en lo cotidiano de la vida, en la reflexión eclesial de las CEB, en su participación activa en los movimientos sociales y populares (Aquino, 1990, pp. 9-10). Aquino muestra cómo las mujeres reflexionan sobre el modo de ejercer el poder en la sociedad y en la Iglesia; sobre las diferencias que relegan a las mujeres "a la vida privada" y a los hombres a una "esfera pública", divisiones que escinden las vidas de hombres y mujeres.

Se hace presente la "crítica a las nociones dualistas en el discurso cristiano. las construcciones tradicionales de los símbolos cristianos, las fuentes clásicas de la fe y

⁵⁹ Lucie Lépine, citada en Tamayo-Acosta, 1996: 85.

las prácticas sociales que conceden primacía a los hombres como grupo social"). Así, la teología feminista analiza el mundo de las mujeres oprimidas y empobrecidas, quienes representan la mayoría de los pueblos (Aquino y Támez, 1998, pp. 22, 63). Por supuesto, el resultado de las reflexiones en torno a estos aspectos de la vida de las mujeres, las ha llevado al fortalecimiento de la creencia de que pueden ocupar otro lugar, distinto a la exclusión. Este pensamiento, puede llevar a las mujeres a lo que se ha denominado su empoderamiento entendido como el arribo de las mujeres pobres y oprimidas a lugares de dirección y decisión en diversos organismos sociales.

Mención especial merece la teología india, que aunque no da prioridad a las desigualdades de género, tal como la teología de la liberación, "ambas corrientes han creado los espacios, y han proporcionado las herramientas para que las mujeres... apliquen la crítica de las desigualdades", en palabras de Rosalva Aida Hernández (2004, p. 320) tanto de clase, como étnicas y como mujeres marginadas. La denominada cuestión indígena (Dussel, 1995, p. 157)⁶⁰, se convirtió así en un elemento que atraviesa al tema de los pobres en el marco de la teología de la liberación.

Este marco de acción es fundamental, pues la feligresía pobre en México y en América Latina, es en gran número indígena; por ello, se desarrolló una *pastoral indígena*⁶¹ que de acuerdo con Puente (1993, p. 242), buscaba respetar los valores de las culturas autóctonas, en lo que denomina "interculturación del evangelio" y afirma que "se respeta, se constata la capacidad protagónica en lo teológico, en lo organizativo, en lo sociocultural, por tantos siglos negada a los pueblos indígenas" (*Op. Cit.*, p. 243).

⁶⁰ De ello da cuenta Enrique Dussel, 1995, al mencionar el encuentro en Chiapas de septiembre de 1979, denominado "Movimiento indígena y teología de la liberación".

⁶¹ *Cursivas mías*

5. Las creencias religiosas en torno a las mujeres... subordinación e inferioridad por decreto

Un aspecto importante que permite inferir otras razones por las que en la religión católica se ha otorgado un papel subordinado a las mujeres, se refiere sin duda al ejercicio del poder en la jerarquía institucional; analizan el hecho de que las mujeres no pueden ser ordenadas, porque el Orden pertenece a los miembros perfectos de la Iglesia según Santo Tomás. Como Aristóteles, Santo Tomás entiende a la mujer como "algo defectuoso", "imbecilista", "abortado", un proyecto de varón frustrado (Arana y Salas, 1994, pp. 37-39). De esta forma, se manifiesta la supuesta inferioridad de la mujer. Así, "no se le puede ordenar a causa de la servidumbre de la condición de la mujer", por lo cual, "debe estar sometida al varón en todas las cosas". De esta manera, de acuerdo con Porcile (1985, pp. 35-36), en la tradición de la Iglesia se mantuvo habitualmente una línea que justificaba la inferioridad de la mujer y, por tanto, su subordinación. Ella ejemplifica un texto del siglo XII, de San Agustín, el cual pasó al Decreto de Graciano, una fuente del derecho eclesiástico, que influyó a su vez en el derecho canónico de la Iglesia Católica Apostólica Romana y que rigió hasta 1983, el cual expresa que la imagen de Dios está en el hombre, varón (Porcile, 1985, pp. 35-36).

Arana y Salas, además de Porcile, muestran cómo desde San Pablo (5-67DC), San Jerónimo (340-420DC), o San Agustín (354-430DC), encontraron el apoyo más fuerte para sus argumentos en la misma sociedad de su tiempo, tanto en la práctica, como en la ideología. Ellas mencionan que hablar sobre Cristo no es hablar en su nombre, no tiene que ver con su masculinidad, sino "en la palabra", que se refiere a lo que él mencionó, y que existe una distancia entre lo que enseñó y lo que como varón se

le asigna en función del poder masculino que ello puede representar, puesto al servicio de la jerarquía eclesiástica.

Una lectura concienzuda de los textos sagrados realizada por Rodríguez, muestra cómo, la Iglesia Católica y en los últimos años, Juan Pablo II, sustentan la dirección eclesiástica por varones con base en la profesión de fe que Cristo le pidió a Pedro, e incluso en la semejanza natural que tendría que existir entre Cristo y el sacerdote, por el sexo. Pero soslayan que esa misma profesión de fe la solicitó a Marta de Betania, por lo que fue colocada con el mismo privilegio que Pedro. El papel de la madre de Cristo; Evodia y Síntique, que lucharon por el evangelio; Febe, *diákonos*, hermana y protectora de la iglesia de Céncreas; Junia, apóstola, pero transformada en varón en la Edad Media, porque no se podía admitir que una mujer hubiese sido apóstol junto a Pablo y tomada como 'ilustre entre los apóstoles' (Rodríguez, 2006, pp. 361-364). Ellas serían una muestra de que las mujeres desde los inicios del cristianismo ocuparon cargos de responsabilidad, pues además, han sido las mujeres en términos numéricos, quienes se han comprometido en la vida de la Iglesia más que los hombres.

El carácter androcéntrico de la organización eclesiástica ha sido cimentado con base en la discriminación y marginación de las mujeres, relaciones de poder fuertemente ligadas con prescripciones religiosas. Tales mandatos muchas veces apoyados en decisiones tomadas entre los jercas, tal como lo muestra Eléni Varikas en un agudo texto sobre la situación paria de las mujeres y donde presenta algunos argumentos de Flora Tristán (Varikas, 1995, pp. 87-88).

Ella se refiere al concilio de Macon (año 585), durante el que se debatía la cuestión de si las mujeres tenían alma, al final se dio a conocer que, por una diferencia de tres votos, se había llegado a la conclusión de que sí, las mujeres tienen alma.

6. Los contenidos de las creencias religiosas sobre el cuerpo y la sexualidad

Las pautas de conducta que se viven en una sociedad, se encuentran socialmente sancionadas, de tal forma que la situación social y cultural se expresa en ideologías, o como diría Althusser, formas ideológicas, y en palabras de Klein, "ideologías que se reflejan en todos los aspectos de la cultura, arte, ciencia, literatura" (1971, p. 73).

Es importante hacer una revisión de los diferentes planteamientos que muestran las maneras en que las creencias, a las que algunas autoras denominan representaciones, las cuales, como se ha planteado en este trabajo, resultan de construcciones ideológicas que se pueden retomar, tanto en el campo secular como en el religioso, como creencias que generan o fortalecen las relaciones intergeneracionales, atribuyendo características de superioridad e inferioridad, o de dominio y subordinación para hombres y mujeres. Para ello, considero importante tomar en cuenta cómo en el feminismo laico y en la teología feminista se ha interpretado al cuerpo y la sexualidad, la familia y los campos de acción de las mujeres en general de acuerdo con las prescripciones religiosas en el catolicismo.

Los aspectos de la vida que provocan angustia o temor, han sido valorados como pecaminosos, provocadores de inmoralidad o causa de perdición⁶². La menstruación, identificada con la sangre, infunde el temor al daño bajo la forma de heridas en el cuerpo que, como consecuencia, se desangra. Gilbert Durand menciona cómo en algunas culturas, hubo un desplazamiento del fenómeno menstrual, a

⁶² La temporalidad, así como la posibilidad del movimiento, ha sido una causa de angustia en la medida en que para los seres humanos representa una incapacidad para entenderlas: en términos psicoanalíticos, es el enigmático fantasma que se ha pretendido explicar mediante mitos o, como lo menciona Gilbert Durand, 2004, pp. 76, 94, 116, con arquetipos imaginarios. Algunos de ellos provienen de la identificación entre el humano con el animal y su movimiento: el temor a lo negro, significado por el pecado, la angustia, rebelión y juicio; y el temor a la caída, interpretada a partir del temor del recién nacido "al movimiento demasiado brusco, las manipulaciones y los desniveles brutales que se producen luego del nacimiento". Este último es de interés especial, pues es en función de estas interpretaciones en torno a la caída donde encontramos la idea del abismo y la presencia de las tinieblas en dicho contexto. Muy pronto asistimos a la moralización y a la interpretación "meramente sexual de la caída".

consideraciones de moral sexual. De ahí que la feminidad se convierte en algo terrible, "la libido destructora...", lo que aquí es exorcizado por la reconquista de los símbolos de la virilidad" (2004, p. 149).

La teología feminista hace evidente cómo la imagen de Eva, en su condición de mujer, es concebida como instrumento del mal, por cuya causa, la humanidad fue condenada a un mundo de trabajo arduo, enajenación, sexo, reproducción y muerte. Eva ha sido considerada en el imaginario católico tradicional como alguien a quien hay que culpar por "la caída de la humanidad". Por el lado masculino se afirma la bondad originaria del ser del hombre, pero por el femenino, la teología ha caído en la trampa del maniqueísmo, como si las mujeres "encarnaran" en su cuerpo "un principio malo" (Gebara 2002, p. 21). Aunque este trabajo se refiere a las creencias en la religión católica, de acuerdo con Phillips, esta idea del carácter de Eva, se puede encontrar también en el Talmud, el Corán, el Hadith⁶³, y por supuesto, en la mariología cristiana⁶⁴. Juárez Cerdi (2002, p. 2) por ejemplo, en un análisis de una congregación bautista y una pentecostal, menciona que existen normas que ordenan a las mujeres ser "obedientes al dirigente acatando sus indicaciones en el hogar, y principalmente, en el templo".

El papel del erotismo como asociado a la virilidad y al poder se puede observar de manera clara en el mito de Adán y Eva. La sexualidad de Eva es preocupación central en occidente. Siguiendo con Phillips, la "Caída", es considerada, como un hecho sexual (Phillips, 1988: 265) en el que Eva es culpable de querer gobernar su propia vida sexual. De esta forma, se percibe la insistencia masculina de negar a Eva

⁶³ Conjunto de tradiciones musulmanas relativas a las acciones del Profeta, que fueron recopiladas en el s. II de la hégira por los sabios Moslem y Bokhari.

⁶⁴ La mariología constituye el campo de la teología que se ocupa de la vida de María, tal como la Cristología es el campo de la teología que se ocupa de Cristo, aunque ambas se corresponden.

la libertad de tomar sus propias decisiones en torno a su vida erótica (placer corporal). Portugal (1989, p. 47) coloca como punto de reflexión para América Latina, la expropiación del cuerpo que tiene que ver con la culpa: "las mujeres latinoamericanas de todos los tiempos han tenido y tienen una relación culpable con sus cuerpos". Las relaciones sexuales, y en especial la posibilidad de desearlas y disfrutarlas, son vividas con culpa, lo cual, para Portugal, implica una "sensación de ajenidad, de extrañeza, miedo pánico o de vértigo compulsivo frente al cuerpo, lo cual compromete seriamente su identidad de seres libres con derechos y responsabilidades"⁶⁵. En este trabajo, se pudo observar que las mujeres que se acercan a las CEB de Minatitlán o Zaragoza, mantenían actitudes de asco frente a las relaciones sexuales matrimoniales, o hacia sus propios genitales, los cuales incluso, nunca habían sido observados por ellas. Posteriormente, al recibir pláticas o talleres en torno a estos temas serían capaces de adoptar nuevas formas de entender sus vidas matrimoniales, su genitalidad y sus relaciones sexuales.

En la capacidad como madre de todos los vivientes, Eva tendría el poder de negar la vida y las leyes religiosas y civiles deben convencerla de que no ejerza tal poder (*op. cit.*, p. 266). En términos de Teresita de Barbieri, el cuerpo femenino en edades reproductivas es valioso, y ahí hay un poder particular, específico del cuerpo de las mujeres; por lo tanto, es necesario controlar su cuerpo, por supuesto, no de eliminarlo (De Barbieri, 1992, p. 10). De la misma manera, Bidejain (1990, p. 116), plantea la asignación a las mujeres de la función procreadora como justificación del descenso de la humanidad a la carne; la afirmación luterana que designa a los

⁶⁵ Ana María Portugal, 1989, p. 47, argumenta que "toda lucha que se emprenda contra la opresión de las mujeres en América Latina que no contemple la recuperación del cuerpo como condición prioritaria para hablar de liberación, carecerá de la fuerza subversiva indispensable para revertir esta situación".

sacerdotes "pastores de ramerías" demuestra la sexualidad de las mujeres como motivo de perturbación y la necesidad de ponerle freno.

En términos religiosos, Eva, y por tanto, el carácter femenino en general, es considerada como menos racional, apegada a las pasiones, más crédula, con tendencia a ejercer el engaño y la persuasión, y más fácil de llevar, por medio de halagos, a la deslealtad.

Por consiguiente, se le coloca ante los ojos, la imagen de la obediente y sumisa, el modelo será, entonces, la virgen María, quien sin mediar las relaciones sexuales, lo que implica la carencia del placer, se convertirá en madre, y mediante dicho papel de madre, tendrá la posibilidad del acceso a lo sagrado. La paradoja estriba en la interpretación que de la vida de María ha realizado la teología tradicional católica, exacerbando los estereotipos femeninos, sin tomar en cuenta su labor social.

Una de las metas religiosas ha sido la condena de la sexualidad femenina, y la condena del deseo y el placer corporal en las mujeres (Grela 1989, p. 55) y, como se ha visto en párrafos anteriores, uno de los grandes méritos para las mujeres es la vida carente del ejercicio deseante y placentero de la sexualidad, además de la aceptación dócil de los deseos y demandas sexuales de los hombres que detentan autoridad sobre ellas, con lo que se ha despojado a las mujeres de su cuerpo.

Un aspecto importante en la vida de las mujeres se refiere a la reconstrucción de la corporalidad destruida para las mujeres, pues se trata de una teología basada en el sentir y el conocer, en la sabiduría y en la ciencia⁶⁶, una teología hecha no sólo con la cabeza, sino también con el corazón, el cuerpo y el vientre (Aquino, 1990, p. 11). En

⁶⁶ Estas metáforas con las que las teólogas feministas son expresiones que equivalen al reconocimiento de las subjetividades de las mujeres. con las que se evidencian sus experiencias de vida, los conceptos "conocer", "sabiduría" y "ciencia" indican la argumentación crítica de las relaciones en la sociedad y en la Iglesia.

este aspecto, las mujeres con quienes trabajé, mencionan cómo enseñan a las mujeres que se acercan a tratarse de padecimientos o enfermedades, invariablemente tienen problemas incluso para nombrar partes de sus cuerpos como sus vaginas. Ellas mencionan cómo proceden a mostrar y asumir que antes que mujeres, ellas son cuerpos que sienten. Con ello se desprende la capacidad de tales cuerpos no solamente para el dolor, el padecimiento, el trabajo y el servicio a los demás, sino también para el placer y el bienestar, deconstruyendo la sociedad que las prescripciones ideológicas les han hecho creer

Gebara plantea superar el carácter unilateral de la perspectiva masculina en su manera unidimensional de acercarse a la multifacética dinámica de la vida. Así, la labor teológica de las mujeres es una percepción que incluye lo plural, lo diferente, lo otro (Gebara, 1986, p. 20). Ella se propone la recuperación teológica del cuerpo, como punto de partida, el cual intenta superar los dualismos, es decir, una antropología unitaria que englobe las ambigüedades inherentes a la existencia humana (en Hita, 1990, p. 5).

Estas afirmaciones cuestionan la identificación de las mujeres con la mancha del pecado original, de esta manera, "mujer era vientre, y vientre era mal", Eva la pecadora ha sido asociada "con la hembra lúdica cuyas apetencias y banalidades era necesario someter" (Rivas y Amuchástegui, 1997, p. 26). La pureza de la mujer es asociada con la asexuación, la virginidad y la castidad. Esta se manifiesta en los valores y creencias como el culto a la virginidad, y el llamado modelo de María, redentora de la femineidad pecadora. De acuerdo con Hita, todas las mujeres, para la Iglesia institucional, "nacen transgresoras, con una tendencia natural a la debilidad que puede conducir a la prostitución; así, se utiliza la imagen de María-Virgen-Madre como

modelo de identidad en la vida de las mujeres (1990, p. 4)⁶⁷. Estas prescripciones se pueden observar en las mujeres de este estudio a partir de declaraciones que constatan que desconocen por completo el orgasmo como una posibilidad en sus relaciones sexuales y que no conciben las caricias sensuales, el deseo y la excitación propias como parte del servicio del que se sienten obligadas por débito conyugal.

A las limitaciones tradicionales del judaísmo, se suma la tendencia de apartar a las mujeres de la vida social como una forma de proteger su moralidad, lo cual ha significado un proteccionismo inhabilitante que equiparaba a la mujer a los que no tenían poder de decisión: el niño y el esclavo (Támez, 1986, p. 23).

Esta elaboración secular en la asignación de género constituye para Hugo Assmann, Ivonne Gebara, y Ana María Portugal, entre otras, la destrucción de la corporalidad de la mujer, la destrucción de sus libertades y sus gestos, libertad de movimientos, libertad de opciones en la relación de amistad y de amor, su lenguaje para hablar de sí... "todo eso es un complejo invadido por algo que se podría llamar castración de los lenguajes..." (Assmann, entrevistado por Támez, 1986, p. 43).

Pero el papel de la religión no sólo se observa en las relaciones intergeneracionales, sino en otros elementos, que involucran formas de discriminación diversas, tales como el racismo, como se observa en Okin (1999, p. 125), o de clase.

⁶⁷ Es necesario realizar una aclaración en torno al modelo mariano, el cual se encuentra ligado en teología con la mariología, consistente en el ensalzamiento de la imagen de la virgen María, el cual se constituye como modelo a seguir para las mujeres. Por otra parte, Stevens creó el término marianismo como una forma de conducta contrapuesta con el machismo, es decir, para ella, marianismo equivaldría a machismo pero en sentido inverso, o la otra cara del machismo, el hembrismo, con base en el modelo mariano. Su argumento radica en la supuesta sacralización de las mujeres y por lo tanto "un tipo especial de poder" (Ary, 1990, p. 75) con base en sacralización de la virgen María. Conuerdo con Marysa Navarro, 2002, pp. 269-270, en torno al marianismo como un concepto ahistórico, esencialista, y sexista, el cual no considera las profundas diferencias en América Latina, pues Stevens no realiza un análisis acerca del modelo impuesto a las mujeres por parte de las diversas religiones cristianas. En pocas palabras, no se habla de lo mismo cuando se menciona el modelo mariano por el cual las mujeres deben parecerse a la virgen María, que cuando se enuncia el marianismo tal como Stevens lo sostiene, un hembrismo contrapuesto al machismo.

Estas consideraciones forman parte de un mundo simbólico que regula la actuación de las mujeres y las restringe a espacios controlados ideológicamente desde las diversas instituciones morales, o políticas⁶⁸.

La teología de la liberación y su compromiso con los pobres así como las elaboraciones de las teólogas feministas en relación con las corporalidades, los ejes de opresión que confluyen en las vidas de las mujeres, como líneas de reflexión han sido de tal relevancia que la Iglesia ha debido adecuarse a los contextos históricos y sobrevivir en la conciencia de los feligreses latinoamericanos. Al interior de la Iglesia, también se han presentado cambios en la conformación o, mejor dicho, la adecuación de las creencias para ponerlas a tono con los cambios en las formas de pensar de los creyentes. De tal forma, se han acercado a disciplinas como la sexología, de acuerdo con Felipe Carrera Damas ha tenido impacto al grado de que ha surgido un nuevo especialista en sexología: el teólogo-sexólogo, entre ellos, Seward Hiltner, de la universidad de Chicago, o Teilhard de Chardin, jesuita, teólogo y paleontólogo; quienes intentan hacer concordar la ciencia —que además, las feministas han demostrado que es sexista— y la religión, apoyándose en datos sexológicos (1986, pp. 134-136). Ello muestra la preocupación de la Iglesia, según el autor, “por poner a la Iglesia al paso de los acontecimientos modernos” y sobre todo, prever su papel en la nueva sociedad. Sin embargo, esta visión sexológica no tiene nada que ver con las visiones feministas, en las que se discuten los conceptos de naturaleza frente a la construcción social de la sexualidad.

⁶⁸ Un hecho importante es que en algunas sociedades donde la religión ha sido una institución poco presente, las madres no son percibidas como devotas y sacrificadas según el modelo mariano, tal es el caso de “la cultura chochoana” de acuerdo con Mara Viveros y William Cañón, 1997, p. 80, en Colombia.

La autocrítica y revisión de los dogmas realizadas por el Congreso del Partido Comunista de la URSS en 1954, tuvo gran impacto en el mundo y, en la Iglesia Católica, se inició un agitado período de revisión y⁶⁹. Desde luego, el dogmatismo en la interpretación de los textos sagrados era cuestionado y "se planteaba el divorcio con la teoría, tanto en el plano político, como religioso y era imperioso un cambio de actitud". De allí, que teólogos como Carrera Damas plantearan que la religión, "no pudiera quedarse al margen en primer lugar, del desarrollo científico-tecnológico y en segundo lugar, de las grandes aspiraciones de los pueblos" (Carrera, 1986: 137). Carrera asume el desarrollo científico-tecnológico como parámetro para hacer evidente un momento histórico de profundos avances en el campo del conocimiento y su aplicación en la vida de las sociedades; las aspiraciones de los pueblos como el deseo de transformar las relaciones de explotación.

Lo anteriormente planteado nos ofrece un panorama acerca del feminismo y la teología de la liberación. La participación de las mujeres en las CEB se encuentra estrechamente ligada a la lucha de los sectores desprotegidos contra sus condiciones de opresión, lo cual las llevó al involucramiento con los movimientos sociales que se oponen a las condiciones de explotación de dichos sectores. Queda, sin embargo, pendiente, explorar de qué manera se expresa la influencia, si la hay, de la teología feminista sobre las mujeres en este estudio.

⁶⁹ Lo que se conoce como "aggiornamiento". Es derivada de su raíz *giorno* que significa día. *Aggiornamento*, en italiano, quiere decir puesta al día; en los textos conciliares se traduce con los términos latinos *accommodati* (acomodación), *adaptio* (adaptación), *renovatio* (renovación) o *reformatio* (reforma). Popularizada por el Papa Juan XXIII, tuvo el sentido de renovación o conversión constante y real para que la Iglesia sea fiel al Evangelio y esté comprometida con la humanidad en cada período de su historia; no significa una mera adaptación, sino la penetración profunda del evangelio en la historia y de la realidad social en la iglesia. Para Luis Varguez Pasos. 1999, p. 19, *la jerarquía eclesiástica buscaba ponerse al día, modernizar su liturgia y prácticas pastorales, a fin de hacer llegar su mensaje a todas las capas sociales [...] pero, sobre todo, hacia aquellas capas cuyos integrantes, al no identificarse con el discurso y prácticas de la Iglesia católica, abandonaban sus filas para adoptar la doctrina de las Iglesias y denominaciones religiosas que surgieron en toda América Latina..*

CAPÍTULO III

LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN Y LAS COMUNIDADES ECLESIALES DE BASE

La Iglesia como forjadora de modos de conducta ha contribuido a moldear las relaciones sociales, los pensadores y pensadoras latinoamericanos como se verá, fueron determinantes en las propuestas en torno a las ideas de la liberación, a la que denominaron "desideologización". Ello generará prácticas discordantes con los mandatos eclesiásticos, en las personas que se involucraron en luchas por la liberación, las mujeres por su parte, enriquecieron los análisis en este contexto, desde su práctica social, como de sus elucidaciones teóricas. Este apartado explora estos procesos.

Durante la década de los cincuenta y sesenta del siglo XX, los gobiernos de América Latina se caracterizaron por mantener un discurso del "desarrollo"; se trataba de que los países "subdesarrollados", con los esfuerzos economicistas y modernizantes superaran su condición de países pobres. Los cambios promovidos se proponían desde un marco institucional, el cual no era puesto en tela de juicio. De tal manera, no se atacaron los intereses económicos internacionales y los de sus grupos aliados nacionales dominantes. En la CEPAL (Comisionado Económico para América Latina) comienza a cobrar fuerza la teoría de la dependencia a finales de los sesenta y principios de los setenta, cuya idea central era que el desarrollo del norte producía correlativamente el subdesarrollo del sur.

México, encaminó su política educativa hacia la generación de jóvenes calificados tecnológicamente, por ejemplo en el nivel medio se crearon las escuelas secundarias técnicas, agropecuarias e industriales. con lo que se pretendía elevar la productividad agrícola e industrial. Pero a partir de 1971 se recortó el gasto público; a mediados de la década se vivió la inflación y las devaluaciones recurrentes, con lo

que las condiciones de vida de la población se verían dramáticamente afectadas, sobre todo a partir de los ochenta (déficit fiscales, pago de deuda externa, incrementada por intereses volátiles. Mercedes Barquet apunta que los tan manejados conceptos de desarrollo y crecimiento siguieron reproduciendo la exclusión tradicional de las mujeres, lo cual incide sobre aspectos tales como la educación, pero especialmente en el acceso al trabajo, el ingreso, o la salud (Barquet, 1997, p. 73).

Fueron precisamente las luchas feministas de los setenta las que llamaron la atención pública y lograron el reconocimiento a la "igualdad jurídica de la mujer" en la Constitución y los códigos. Asimismo tuvo lugar la Conferencia del año Internacional de la Mujer de la Organización de las Naciones Unidas, ONU (Lau, 2000, p. 20, Bartra, 2000, p. 40) en 1975. Todo eso propició la promoción de programas destinados a la inclusión de la mujer en el desarrollo económico; sin embargo, tal como afirma Mercedes Barquet, se analizaba el desarrollo dependiente del país, pero se desconocía "la especificidad de la subordinación de género, que trasciende lo económico e imposibilita su comprensión con teorías económicas aisladas" (Barquet, 1997, p. 78). Es decir, se aprecia un discurso de igualdad legitimado por la institucionalización de las demandas de las mujeres en las políticas públicas, sin atacar de manera sistemática las desigualdades en las vidas cotidianas de las mujeres, las cuales se han caracterizado por la sumisión de las mujeres a sus esposos, parejas, o miembros masculinos en su vida familiar. Este fenómeno de institucionalización del discurso de género ha sido una constante, y, ha llevado incluso a la creación de institutos dirigidos a la atención de las mujeres (Instituto Nacional de las Mujeres, INMUJERES, programas estatales de la mujer). Aunque la creación de tales dependencias han significado un avance de las luchas feministas, ello ha representado

en ocasiones un oscurecimiento del concepto de género, pues ha sido evidente la utilización de tales discursos como recursos de campañas políticas y de cooptación de individuos y grupos sociales a favor de partidos políticos y autoridades gubernamentales.

En lo político, aunque algunos sectores sociales retomaban los análisis de la teoría de la dependencia, los argumentos de la democracia cristiana planteaban una teología de lo temporal, una antropología cristiana, con base en la reflexión teológica sobre el desarrollo, como una alternativa que garantizaría la generación de riqueza económica en los pueblos oprimidos. En las reflexiones cristianas de la teología de la liberación, tal como correspondía al contexto histórico, se apreciaban las propuestas en términos económicos, como se verá más adelante, y se emprendieron propuestas alternativas, sobre todo de autogestión económica e iniciativas de asistencia social a partir de ONG como Cáritas y el impulso de la economía popular por medio de iniciativas cooperativistas.

1. Filosofía de la liberación

Salir de la pobreza, implicaba la lucha por romper la dominación que ejercían los países del primer mundo⁷⁰. La necesidad de independencia frente a los dominadores, llevó al concepto de liberación. La expresión filosófica sería en adelante, la filosofía de la liberación; surgida en un contexto social y cultural latinoamericano, que se identificaría también con otras regiones colonizadas como Asia y África. La idea sería partir de la realidad latinoamericana, favoreciendo la construcción de categorías como la de la dependencia (Cerrutti, 1983, pp. 11-12). El cuestionamiento a las relaciones de

⁷⁰ Ver Gustavo Gutiérrez, 1971, p. 49 y Pedro Morandé, 1997, p. 3.

dominación que han ejercido países “desarrollados” sobre los países pobres llevó, así al apogeo de tales interpretaciones en los países de América Latina.

En esta filosofía se considera al pueblo como exterior al sistema estatuido, se le supone la alteridad crítica, en donde se encuentra la posibilidad de cuestionamiento a lo estatuido al reconocer la injusticia de tal relación. Estas consideraciones establecen las bases para interpretar a los pobres con la potencialidad de llevar a cabo el proyecto liberador (García Cambeiro, 1975, pp. 164-165). Entonces será posible cambiar las relaciones de dominación a partir de una nueva forma de analizar e interpretar los mecanismos por los cuales se puede concretar la transformación de la realidad.

La filosofía de la Liberación representa un parteaguas en el pensamiento latinoamericano, con la cual se manifiesta una opción por el otro como libre, en palabras de Dussel. El otro latinoamericano, que es pobre, oprimido (1974, pp. 186-187, 196). Esta filosofía se convertirá pues, en la filosofía de los pueblos pobres que llegó a proponer cambios en diversas áreas. Ejemplo de ello lo encontramos en la Psicología de la Liberación de Ignacio Martín-Baró⁷¹. La también llamada Psicología Social de la Liberación (PSL), supone un trabajo de recuperación de la memoria histórica de los pueblos y una reconstitución de los modelos de identificación de los pueblos, con lo que se fundaría una Psicología popular (Martín-Baró, 1987, pp. 9-17). Martín-Baró fue un sacerdote jesuita y académico en la Universidad Centroamericana José Simeón Cañas en San Salvador, fue un autor y pensador clave para la PSL y utilizó el término psicología de la liberación por primera vez en 1986, aunque sus escritos y prácticas, antes y después de esta fecha, constituyen una aportación de la Psicología Social desde la realidad latinoamericana (concretamente de la

⁷¹ Funda así la psicología política: el autor asignó mayúsculas a estos conceptos por lo que se reproducen de esa manera en este párrafo.

centroamericana), con un énfasis explícitamente libertario. Ésta fundó lo que se llamaría Psicología social comunitaria; surgirían así propuestas en torno a la investigación acción participativa, la teoría de la dependencia y la educación popular junto con la revisión crítica de la psicología tradicional de acuerdo con Burton (2005, pp. 5-7).

Otra disciplina inspirada por la filosofía de la liberación sería la pedagogía, que encontraría en Paulo Freire a su principal exponente. Tiene lugar así, la pedagogía de la liberación, con la que el autor pone en evidencia que el comportamiento de los oprimidos es una prescripción, la cual consiste en la imposición de la opción de una conciencia a otra; esto es, se conforma con base en pautas ajenas a ellos, las de los opresores (Freire, 1997, p. 37), como se vio en el apartado correspondiente a la ideología. La concientización será así parte del proceso de liberación del hombre, donde la educación es un instrumento de las clases oprimidas. Freire caracteriza a la educación bancaria como asistencial, domesticadora, inhibidora del acto creador, y desarrolla su propuesta de la educación problematizadora, empeñada en la desmitificación, y asentada en el acto creador, la cual estimula la reflexión y la acción verdaderas. Su trabajo pedagógico propició con éxito la alfabetización creciente en Brasilia en 1963; posteriormente exiliado en Chile (a partir de 1964), donde participó en reformas educativas conducidas por el gobierno demócrata-cristiano de Eduardo Frei, recién electo con el apoyo del Frente de Acción Popular de Izquierda. A partir de 1970 viajó como consejero del Departamento de Educación del Consejo Mundial de las Iglesias por tierras de África, Asia, Oceanía y América (García y Hernández, 1999, p. 3). Freire es considerado uno de los pilares de la teología de la liberación a partir de sus propuestas pedagógicas.

Cabe mencionar las propuestas del pensador Ivan Illich, quien en el marco de las luchas por la liberación de los excluidos, realizó planteamientos filosóficos así como teológicos de transformación social radical. Este autor, creía en la educación desescolarizada como estrategia de la liberación de los excluidos. Creó el Centro Intercultural de Documentación en Cuernavaca, Morelos, caracterizado por la producción de materiales de estudio y práctica de la educación revolucionaria⁷². En él se encontraban frecuentemente Paul Goodman, Erich Fromm, Peter Berger, Paulo Freire, Sergio Méndez Arceo entre otras personalidades de acuerdo con Torres (2005, p. 8).

En América Latina se observa así que las corrientes disciplinares se enfocaron a repensar y reconstruir sus campos de estudio desde la perspectiva de los pobres, los excluidos, los marginados, los oprimidos, por y desde el compromiso y la solidaridad con ellos (Burton, 2005, p. 8). Las luchas sociales debidas a la profunda marginación de los sectores trabajadores, o el pensamiento marxista propiciaron el surgimiento de la teoría económica de la dependencia, la pedagogía popular de Paulo Freire, “la sociología militante” y la Investigación Acción Participativa —IAP⁷³, además, de la teología de la liberación.

Evidentemente, lo que se denominaría desideologización en la búsqueda de una concientización representaría una búsqueda de nuevos modelos de exégesis no sólo de las relaciones entre las clases sociales, sino de los paradigmas explicativos de los escritos sagrados, con lo que los arquetipos ideológicos de igualdad, justicia social,

⁷² Fue la continuación del Centro de Formación Intercultural, CFI. Fundado con la colaboración de Valentina Borremans, Feodora Stancioff y Gerry Morris entre otros. En ese lugar se enseñaba español, y se discutía además, sobre la misión que la Iglesia estaba llevando a cabo en Latinoamérica: para entender y respetar las culturas de los países latinoamericanos, de acuerdo con Braulio Hornedo, 2002, pp. 4-6.

⁷³ Íntimamente relacionada con la educación popular, la teología de la liberación, la comunicación alternativa y la filosofía de la liberación, es una metodología de investigación-acción que es participativa y una investigación que se funde con la acción, para transformar la realidad”, según Marielsa Ortiz y Beatriz Borjas, 2008, p. 615.

democracia e incluso, el socialismo, generarían nuevas formas de relaciones sociales y contribuirían a la modificación de la ideología dominante. En otras palabras, la desideologización se advertirá en adelante como una modificación ideológica, es decir, la ideología como tal, no desaparece.

2. Origen de la teología de la liberación como interpretación sistemática

El vínculo que permitirá la relación entre la filosofía de la liberación con la teología se encuentra en argumentos tales como el método analéctico de Dussel, el cual reconoce un aspecto "más arriba", (aná) que el del método dia-léctico.. (1974, p. 185). En sus palabras, "el método dia-léctico es el camino que la totalidad realiza en ella misma, desde los entes al fundamento y desde el fundamento a los entes; se trata ahora de un método que parte desde la palabra del otro, lo propio de este método es que es intrinsecamente ético, es decir, la aceptación del otro como otro significa ya una opción ética, una elección y un compromiso moral..." Esta analéctica no tiene en cuenta sólo un rostro sensible del otro, del otro antropológico, sino que exige poner *fácticamente al servicio del otro un trabajo-creador*⁷⁴.

La teología de la liberación es así, un intento por reconceptualizar la fe cristiana desde la perspectiva de los pobres y oprimidos. Parte de un método que conjuga la teoría con la praxis; como el pueblo lucha por su liberación, es a partir de esa lucha como se configura la teología. De esta manera, la liberación continúa, se fortalece y es dirigida por la nueva reflexión teológica⁷⁵.

⁷⁴ Cursivas mías

⁷⁵ De acuerdo con Christian Smith, 1994, pp. 48-49. La contemplación es una forma de reflexión en torno a la espiritualidad, tiene lugar en la introspección y reflexión individual.

De acuerdo con Smith, la teología de la liberación está redactada por autores provenientes de experiencias diversas, de acuerdo con sus responsabilidades, educación, tradiciones religiosas y variadas situaciones sociales. "en medio de la urgencia y confusión propias de la necesidad de desafiar y tratar de cambiar el rumbo de acontecimientos sociales o políticos". nunca desde la contemplación⁷⁶. Hacia 1965 el padre Camilo Torres se había integrado a las guerrillas colombianas y en 1966 moriría en combate. Este sacerdote ya hablaba de la necesidad de un "cambio fundamental en las estructuras económicas, sociales y políticas" (Berryman, 1998, pp. 21-22).

El concepto teología de la liberación fue acuñado por el teólogo peruano Gustavo Gutiérrez, en Chimbote, Perú. En 1970 se llevaron a cabo diversas conferencias sobre el tema; él centraba su visión en torno a la interpretación de las Escrituras y la Teología moderna. Por otro lado, destacó el brasileño Hugo Assmann, quien sostuvo que se estaba desarrollando un nuevo método de teología, una teología que usa las ciencias humanas, porque descubre el mundo como conflictividad (Dussel, 1995, p. 108). En este análisis de la historia de la Iglesia Latinoamericana, se

⁷⁶ A la teología de la liberación, como a la mayoría de los movimientos sociales, la inclusión de sus bases en la dinámica electoral llevó a los dirigentes a la búsqueda de beneficios materiales que aseguraran su sobrevivencia: a ello se suma la adaptación de las políticas públicas a satisfacer las necesidades más apremiantes de la población con apoyos inmediatistas; los gobiernos adoptaron de los discursos democráticos y de justicia social provenientes de los grupos de izquierda. Con ello, las organizaciones sociales se vieron "administrando" dichos apoyos, como por ejemplo, en el movimiento urbano popular, los subsidios a la tortilla mediante "tortibonos"; esta situación colocó a las organizaciones sociales como rehenes de las ofertas que el Estado proveía. La capacitación para la autogestión, las iniciativas económicas mediante cooperativas fueron decayendo al mismo tiempo que los dirigentes acogían la lucha electoral como vía para la transformación pacífica. Influyó por supuesto, la represión de los movimientos populares mediante aparatos de fuerza; la constante desautorización postconciliar a la teología de la liberación y de los movimientos sociales de base; el apoyo a los grupos laicos asociados con la ideología dominante como el Opus Dei o por ejemplo, el Yunque; y el cambio de los ejes de dominación en el mundo, además del desmoronamiento de los regímenes estatistas y del Estado-bienestar. Los dirigentes pasaron a formar parte de una nueva clase política. En las bases quedaron la mayoría de mujeres que no formaban parte de la dirigencia formal de sus organismos sociales, pero encabezaban las actividades educativas distintas en diversas tareas que tenían que ver con la salud, u otras tareas. Los movimientos sociales, la teología de la liberación y las comunidades eclesiales de base, se verían así reducidas a su mínima expresión. De ellas resulta el análisis que este estudio aborda, las experiencias de las mujeres que quedaron comprometidas con lo que quedaba de sus grupos sociales, en este caso, las CEB.

utilizaron categorías filosóficas apropiadas para una situación de opresión basados en las propuestas del argentino Enrique Dussel, tales como la del pobre, la de liberación, la praxis, la acción o la de comunidad.

La teología de la liberación propone la organización popular y con base en el argumento de "alentar y favorecer todos los esfuerzos del pueblo por crecer y desarrollar sus propias organizaciones de base" establecidos en el CELAM II de Medellín⁷⁷ (en el siguiente apartado se alude con más detenimiento a esta cuestión), y buscar la organización popular autónoma⁷⁸. Así, la puesta en marcha de la fe, se realizaría por mediaciones: la mediación de la praxis, la mediación de la praxis de solidaridad y lucha con los pobres; la mediación de la ciencia social y una ciencia social al servicio de los pobres. Se desencadenaría de esta manera una praxis según Dios.

Sin embargo, la categoría praxis es utilizada por algunos teólogos como acción; por ejemplo, González (1999, p. 59) menciona a Marx como uno de los pioneros en mostrar, después de Hegel, la relevancia filosófica de la praxis como alternativa al idealismo y menciona a San Basilio

quien señalaba que la acción es el principio del conocimiento y algunos pensadores como Blondel han hecho de la acción el punto de partida de una apologética católica. La filosofía contemporánea, tanto en las corrientes analíticas como en las fenomenológicas han prestado una creciente atención a la acción (Antonio González, 1999, p. 59)

Estas consideraciones forman parte de la experiencia subjetiva e intersubjetiva que presentará al sujeto en su posibilidad de modificar sus concepciones, y con ellas sus relaciones en su entorno; en su círculo más cercano, en la familia, y la posibilidad de introducir modificaciones en su comunidad mediante su involucramiento con otros miembros de su localidad.

⁷⁷ En Medellín, Colombia tuvo lugar la Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano del 26 de agosto al 8 de septiembre de 1968; la temática central versaría sobre "Iglesia y cambio social"

⁷⁸ "Reflexiones y problemas de la Iglesia que nace del pueblo", 1978, p. 217.

La construcción del cuerpo teórico de la teología de la liberación es producto de un largo proceso de interpretación de la realidad social de los pobres. La religiosidad popular fue motivo de análisis y destacaron cuatro tendencias en la definición de su quehacer social (Richard e Irarrázaval, 1979, pp. 14-15), aunque podemos encontrar coincidencias en las reflexiones de las Comunidades Eclesiales de Base, organizadas con tales fundamentos: La eclesiología crítica, cuyo punto de partida es la misión de la Iglesia; en este enfoque, para que exista coherencia entre religiosidad popular e Iglesia, debe producirse una "real crisis interna de esta religiosidad y una conversión de la Iglesia; la interpretación popular crítica, que propone el redescubrimiento de las actitudes y valores positivos del pueblo oprimido, como base de una conciencia revolucionaria; la pastoral crítica, cuyo punto de partida es el redescubrimiento del mensaje liberador de la Biblia y la pastoral histórico crítica, que analiza la historia de la evangelización y de la formación de la Cristiandad colonial en América Latina. En palabras de Berryman (1998, p. 11), la teología de la liberación es a) una interpretación de la fe cristiana a través del sufrimiento, la lucha y la esperanza de los pobres; b) una crítica de la sociedad y de las ideologías que la sustentan y c) una crítica de la actividad de la Iglesia y de los cristianos desde el punto de vista de los pobres.

El pueblo organizado en pequeñas comunidades realizará así la lectura de la Biblia⁷⁹ en los capítulos del Génesis el cual proporciona símbolos de dignidad y responsabilidad humanas, pues los pobres son la verdadera imagen de Dios; los derechos sobre los frutos de la tierra, así como la belleza del amor comprometido entre un hombre y una mujer; la lectura del éxodo representa el "prototipo de la liberación".

⁷⁹Phillip Berryman, 1998, pp. 48-55.

Esta lectura coincide con la historia del Comité de Defensa Popular, CDP-Z, la organización que emergió en el municipio de Zaragoza. Se aprecia claramente como base de la reflexión de las CEB en abordados en este trabajo, quienes se autodenominaban exodistas; los profetas y sus profecías interpretados en la realidad contemporánea; tales vaticinios se relacionan con los explotadores de menesterosos y pobres, la opresión. El juicio final y el regocijo de Dios por la misericordia frente al sacrificio y los holocaustos. Destaca también el ofrecimiento profético de un cielo nuevo y una tierra nueva. La vida de Jesús, quien vivió pobre, se asoció con los pobres y predica la pobreza, muestra su dimensión humana, "de lucha e incertidumbre en la que la gente, incluido Jesús, toma decisiones humanas verdaderas, con todas sus consecuencias" (*Op. Cit.*, p. 54).

a) EL CELAM I y II

En el Congreso Eucarístico Internacional de 1955 celebrado en Río de Janeiro, Brasil, el Papa Pío XII convocó a la I Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, CELAM, de quien Monseñor Manuel Larráin fue el presidente, tuvo once reuniones ordinarias desde 1956 hasta 1967⁸⁰. Las preocupaciones centrales eran la creciente escasez de sacerdotes atribuida a la deficiente evangelización y al proceso de urbanización y disminución de espacios eclesiásticos en la sociedad. Otro problema era la proliferación de grupos protestantes y, la influencia del comunismo entre intelectuales, obreros y grupos de acción política popular. La historia del CELAM se ha dividido en tres periodos, periodo 1955-1962, caracterizado por la vinculación entre las

⁸⁰ La primera en Bogotá en 1956. la 2ª. En Fômeque Colombia. 1957. la 3ª. En Roma. 1958. la 4ª. En Fômeque. 1959. la 5ª. En Buenos Aires en 1960. la 6ª. En México. 1961. la 7ª. 8ª. y 9ª en Roma de 1963-65. la 10ª en Mar de la Plata en 1966 y la 11ª en Lima. en 1967. según Enrique Dussel, 1974. pp. 224-226.

Iglesias y el acuerdo de acciones pastorales concertadas: el período 1962-1972, caracterizado por la búsqueda de respuestas a la realidad latinoamericana.

El surgimiento de iniciativas encaminadas a organizar colectividades dirigidas por "hombres clave" en favor de su comunidad representarían la posibilidad de transformar estructuras que colocarían al continente en "condición efectiva de diálogo con las naciones más prósperas del mundo" a partir de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (1969, p. 141). En este sentido, Vekemans (1976)⁸¹ sostiene el latinoamericanismo de la "teología de la liberación", la cual según el autor, se vinculó fuertemente con las causas de los pobres con tendencias marxistas —la izquierda en Latinoamérica se encontraba dirigiendo a los pobres con la finalidad de integrar un contrapeso de poder que llevaría a algunos países al arribo del poder, como Chile, posteriormente Nicaragua a concretar su revolución socialista y, por otro lado, los avances de la revolución en El Salvador—, a mediados de la década de los setenta, aunque las iniciativas comunitarias provienen desde los años cincuenta; por ejemplo, el Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) creado en 1955 promovió la fundación de cooperativas de ahorro y crédito, escuelas parroquiales, dispensarios médicos y antialcohólicos, radio católica, Programa de escuelas radiofónicas (Richard y Meléndez, 1982, pp. 53-54), se había extendido el cooperativismo promovido por la Iglesia, mediante las comunidades eclesiales de base; las casas populares y las cooperativas agropecuarias, centros de capacitación técnica agrícola e industrial, fueron esfuerzos que acercaron a la Iglesia a los problemas sociales⁸²; aunque cabe mencionar que no se puede generalizar a toda la institución eclesiástica católica, sino a los círculos

⁸¹ Roger Vekemans, jesuita belga, colaboró en la publicación de la revista *Tierra Nueva*, en Colombia, con el obispo Alfonso López Trujillo.

⁸² Jesús García, 1993, p. 183.

vinculados con la teología de la liberación. Durante los sesenta, sobre todo en Chile — los jesuitas trabajaron más en esas líneas, donde los “pobladores”, habitantes de los suburbios y periferias urbanas se agrupaban para la compra de tierra y vivienda en colectivo. El padre Alejandro del Corro por ejemplo, emprendió durante 1962 la relación entre los habitantes de periferias urbanas de Chile con otros países, entre ellos, México. Estas prácticas sentaron las bases para el surgimiento de algunos organismos que constituyeron los movimientos sociales urbanos, y, en el caso de México, el Movimiento Urbano Popular⁸³. Fue precisamente en Chile, a partir de 1964-1970, donde Paulo Freire consolidó su pedagogía liberadora, de gran importancia en la teología de la liberación. Considero importante encontrar los nexos entre los grupos formados en torno a estas iniciativas provenientes de líderes eclesiásticos, pues las mujeres de Minatitlán, así como las de Zaragoza, municipios de este estudio, tienen en sus antecedentes dirigentes que, aún cuando no llevaron a cabo su práctica social directamente con ellas, sí sentaron las bases de los organismos tanto urbanos (movimiento urbano popular), como rurales (la formación de CEB en la región) en México.

b) El Concilio Vaticano II

La primera etapa de CELAM coincide con el período inmediato al Concilio Vaticano II, realizado desde 1962, concluiría en 1965⁸⁴.

⁸³ Durante el período 1965-1968, influido por el Concilio Vaticano II, pero también en el marco de las luchas estudiantiles de los 60, grupos de estudiantes influidos por la época, de acuerdo con María Alicia Puente, 2002, p. 192, se fueron constituyendo en protagonistas de futuros movimientos de fuerte arraigo social, entre ellos, el movimiento urbano popular, campesino y obrero. En el contexto de intercambio mencionado, fortalecieron lazos e impulsaron organizaciones sociales con fuerte contenido de reflexión y análisis, en el medio laico.

⁸⁴ Este período será llamado conciliar, y por sus características de partaguas en la política eclesial en Latinoamérica, los sucesos anteriores tendrán del nombre de preconconciliar y los posteriores, posconciliares. Con el Concilio Vaticano

Convocado por el Papa Juan XXIII para "el bien espiritual del pueblo de Dios y la búsqueda de la unidad". La encíclica sobre la cuestión social producto del Concilio II será la *Populorum progressio* (Sobre el progreso de los pueblos) en 1967 que se concentraba en los problemas del Tercer Mundo y apuntaba una fuerte crítica al orden económico internacional existente. A raíz de ello, no tardó en aparecer la "Declaración de los Obispos del Tercer Mundo", quienes establecían que "el socialismo era el cristianismo vivido plenamente", con una visión más radical que la de la encíclica.

El Concilio Vaticano II y la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, en 1968 en Medellín, Colombia, por sus discursos de responsabilidad de los sagrados pastores surgiría la Teología de la Liberación y su acción pastoral a favor de los pobres; un participante de las actividades del Concilio fue Monseñor Sergio Méndez Arceo, quien se caracterizaría por su influencia en el proceso de la teología de la liberación en México, cuyo énfasis es la salvación colectiva. Con base en su propuesta de la necesidad de la aplicación del psicoanálisis en los sacerdotes para el mejor desempeño de su pastoral, se estableció en Cuernavaca el Centro Psicoanalítico Meaux bajo la dirección del sacerdote belga Lemercier.

No obstante, con ello se inicia el período de 1972 hasta nuestros días, caracterizado por "la defensa de la ortodoxia y la estricta observancia de las directrices romanas" (Puente, 1993, pp. 181-182); esto es, la reacción frente al posible avance de grupos que se adscribieron, en los hechos, a ideas concordantes con la lucha de clases y representaban un peligro que podía socavar los cimientos del sistema desigual imperante en la sociedad, pero también resultaba profundamente subversivo para la jerarquía en el interior de la Iglesia.

II y su nuevo método consistente en ver, juzgar y actuar, se introdujo en la Iglesia el análisis estructuralista de la dependencia.

Mucho se ha mencionado el presunto marxismo en el interior de la Iglesia Católica por medio de la teología de la liberación; sin embargo, los teólogos de esta corriente argumentaban que esta teología lo que hace es constatar y reconocer que la lucha de clases existe y que debe superarse. Los argumentos eran acerca de Dios como libertador; esto es, "saber que Dios es libertador es liberar, es ser justo" (Gustavo Gutiérrez, en Smith, 1991). Evidentemente tales afirmaciones colocaban a los pensadores en una posición prudente (pero vulnerable) contra posibles persecuciones por parte del Estado debido a que su trabajo social podría ser tomado como la injerencia de círculos eclesiásticos en la cuestión política, en sociedades laicas. En la realidad, de todos modos fueron perseguidos, y más aún, la jerarquía eclesiástica vinculada al poder no ha tenido miramientos para avanzar al lado de las clases más conservadoras vinculadas al poder, como se puede apreciar en la historia reciente de México. Otra razón de su procurada distancia de los movimientos sociales fue precisamente su meta de generar la independencia de los grupos y la posibilidad de cimentar una transformación desde las bases mismas de la sociedad. A pesar de ello, se puede observar una relación dependiente de los sacerdotes en el interior de los grupos creados, en las Comunidades Eclesiales de Base; esta situación, aunque en principio representó el éxito y la proliferación de las CEB, más tarde contribuyó a la disminución de ellas pues, al carecer de la cercanía de sus dirigentes eclesiásticos (que son removidos periódicamente de parroquia en parroquia y de esta forma, se genera el desarraigo de los párrocos, lo que hace presente una táctica exitosa por parte de la alta jerarquía eclesiástica en el debilitamiento de las CEB y la teología de la liberación), fueron fácilmente influenciados por las conductas de la política que ha prevalecido, sobre todo al incursionar en la política electoral formal, con partidos políticos, como se

verá en el caso de Zaragoza. No obstante, prevalecen en el país los grupos provenientes de comunidades eclesiales de base, muchos de ellos reclamando su pertenencia a ellas y en la búsqueda de acciones que las rescatan; esta situación se puede observar en las zonas más pobres del país, como las zonas indígenas rurales y urbanas pobres de Veracruz, Oaxaca, y Chiapas y Puebla.

3. La Iglesia mexicana en el período de origen y desarrollo de la teología de la liberación. Periodo conciliar y posconciliar

La Iglesia mexicana se encontraba absorta en tareas reorganizativas intraeclesiales a raíz del clima de tolerancia desde 1940. Por lo tanto su participación era apenas visible. Fue hasta 1968 con la participación de Monseñor Samuel Ruiz, el padre Jesús García y el Dr. Luis González en el Primer Encuentro de Pastoral de Misiones de América Latina en Melgar Colombia en 1968 que se inició el análisis de la situación indígena, la revalorización de las culturas indígenas. Así, se inició un nuevo trabajo pastoral con y desde las culturas indígenas. Posteriormente, se desarrolló la cuestión sociopolítica y económica expresada en el apoyo a las luchas y reivindicaciones de los pueblos indígenas por sus tierras, territorios, tradiciones y formas de organización social y política, derechos cívicos, colectivos y jurídicos.

Entre 1964 y 1971 se creó en México la Unión de Mutua Ayuda Episcopal, UMAE; el principal problema era la llamada colegialidad episcopal, a la que tomaron en cuenta sobre todo principalmente obispos de diócesis modestas, entre ellos Monseñor Alfonso Sánchez Tinoco, obispo de Papantla y Samuel Ruiz, de San Cristóbal de las Casas, quienes iniciaron una experiencia de colaboración interdiocesana. García

(1993) da cuenta de que llegaron a ser 24 diócesis⁸⁵ en México, después de haber iniciado con siete. Pero el desinterés de la mayoría de los obispos fue una constante. Tal indiferencia respondió al interés de mantener la libertad de acción que el Estado le garantizaba, mientras no se contrapusiera con él, de esa manera se expresaba una mentalidad intransigente, que fue un obstáculo que la UMAE no pudo superar (Muro, 1982, p. 137). En 1970 la Conferencia Episcopal Mexicana retomaría dicha propuesta, pero la heterogeneidad de posiciones y la indolencia de la misma la debilitaron a la vez que perdió creatividad.

Durante el Concilio, los obispos mexicanos crearon el Centro Nacional de Comunicación Social, CENCOS, a cargo de su director José Álvarez Icaza perteneciente a la corriente más crítica de la Iglesia, de acuerdo con Roberto Blancarte (1992, p. 283); su finalidad fue la información y la comunicación intraeclesial, después la comunicación de la Iglesia con la opinión pública, en donde daba a conocer la contrapartida del mundo y de la opinión pública. Esto es, su función era la de realizar en forma permanente actividades tendientes a lograr el intercambio público y puntual de noticias que facilitaran al público y la sociedad en general, un conocimiento amplio y continuo de la actualidad —según la misión del CENCOS que sería refundada a partir de los ochentas—, con estas actividades, la denuncia y apoyo a los movimientos sindicales campesinos y urbanos no se hizo esperar, ello propició el conflicto entre el

⁸⁵ En los setenta y ochenta había 77 diócesis, actualmente son 86. Una diócesis es el distrito o territorio en que tiene y ejerce jurisdicción espiritual un prelado: arzobispo, obispo, etc. Las diócesis se pueden agrupar, a su vez, en provincias eclesiásticas, a la cabeza de la cual se halla una archidiócesis. Por otro lado La Curia diocesana es un conjunto de personas que ayudan en el gobierno de toda diócesis al Obispo o al que rija la diócesis en lugar de él: consta de aquellos organismos y personas que ayudan al Obispo en el gobierno de toda la Diócesis principalmente en la dirección de la actividad pastoral, en la administración de la Diócesis así como en el ejercicio de la potestad judicial. La Curia, pues, debe llegar a ser el órgano de estudio, elaboración y ejecución del plan pastoral que el Obispo examina y estudia con la asistencia de sus Consejos, también custodia y garantiza la continuidad en la disciplina y en la práctica de la Iglesia local en cuanto al gobierno y a la administración diocesana, de modo que no se vea afectada por los cambios y vicisitudes que puedan sufrir las personas y las instituciones particulares. A través de la Curia en sus distintos organismos e instituciones el Obispo fomenta en la Diócesis

CENCOS y la alta jerarquía de la Iglesia en México y con el Estado mexicano, lo que trajo como consecuencia el allanamiento de sus instalaciones y su clausura en 1977. Otras iniciativas habrían de surgir, por ejemplo, Equipo Pueblo que se fundó en 1977, de manera formal, por Elio Arturo Villaseñor Gómez, Alex Morelli o.p., y Ángel Torres, bajo el auspicio del Obispo Sergio Méndez Arceo y Don José Álvarez Icaza, ésta agrupación conjuntó a jóvenes que enfocarían su trabajo con organizaciones sociales y con grupos de carácter religioso, como las CEB. Como se verá en el apartado correspondiente al municipio de Zaragoza, esta asociación tendría relación con el CDP-Z y con municipios cercanos.

Algunas de las personas involucradas en CENCOS, Movimiento Familiar Cristiano, MFC, y grupos estudiantiles, provienen denominada *Acción Católica*, anteriormente descrita, y se adscribieron a importantes movimientos de comunidades eclesiales de base, así como otras luchas organizadas.

En 1964 tuvo lugar el Primer Congreso sobre Desarrollo Integral. Así, se creó la Conferencia de Organizaciones Católicas Nacionales, y la problemática social pasaba a primer plano; de esta manera, católicos de corriente liberadora incorporaron la preocupación por el desarrollo social del país.

La encíclica del Papa Paulo VI *Populorum Progressio* de 1967 fue bien recibida y aplicada mediante la Carta Colectiva del Episcopado Mexicano sobre el Desarrollo e Integración del país. Sin embargo, fue hasta la II Conferencia del Episcopado Latinoamericano celebrada en Medellín, que se nombró en México una comisión organizadora conocida como la Reflexión Episcopal Pastoral (REP) en 1969, a cargo de monseñor Adalberto Almeida, obispo de Zacatecas.

La REP fue conocida como el Medellín mexicano y produjo efectos encontrados en el interior de la jerarquía católica; por un lado, unos sectores eclesiales se volcaron a las propuestas de Medellín con el discurso de la liberación y la opción por los pobres: otros, quienes detentaban el poder eclesial y los sacerdotes más conservadores, se encaminaron a la defensa y reforzamiento de la ortodoxia doctrinal.

4. Surgimiento de las comunidades eclesiales de base

El movimiento social conformado por pequeños grupos de personas que inician una reflexión religiosa y social denominado Comunidad Eclesial de Base no se puede explicar sin las enseñanzas en torno a los oprimidos. No es posible entender a las CEB sin tomar en cuenta el cuerpo de ideas religiosas que representa la teología que la acompaña, pues donde se encuentran Comunidades Eclesiales de Base, se encuentra la teología de la liberación. Esto es, hablar históricamente de las CEB, es hablar históricamente de la teología de la liberación.

La definición que generalmente se encuentra acerca del tema presenta a las Comunidades Eclesiales de Base como pequeñas comunidades conducidas por un laico, motivadas por la fe cristiana, que se consideran a sí mismas como parte de la Iglesia y que están comprometidas en trabajar juntas para mejorar sus comunidades y para establecer una sociedad más justa⁸⁶.

En América Latina se realiza la lectura de la Biblia en pequeñas aldeas o barrios, en donde se ubican pequeños círculos de personas o comunidades. Estos grupos se consideran a ellos mismos Iglesia, asumiendo los preceptos de Jesús: "Porque donde están dos o tres congregados en mi nombre, allí estoy yo en medio de

⁸⁶ Phillip Berryman, 1998, p. 61 y Arnaldo Centeno, en María Eréndira Cruzvillegas, 1994, p.23.

ellos". En el Nuevo Testamento encuentran una descripción de la vida de las primeras comunidades de base; así, "aunque sus pequeñas comunidades son una innovación dentro del catolicismo tradicional latinoamericano, están más próximos a las iglesias fundadas por los apóstoles que las grandes parroquias en donde los individuos permanecen anónimos" (Berryman, 1998, pp. 56-57)

El antecedente de las CEB se encuentra en 1963, cuando un grupo de sacerdotes de la Diócesis de Chicago bajo la dirección de Leo Mahon, experimentó con un tipo de trabajo pastoral en la San Miguelito, en la periferia de la ciudad de Panamá con grupos de diálogo entre adultos. Ello representaría el modelo de la comunidad de base. Sería en Medellín, cuando se declararía que la Iglesia debía hacerse presente en pequeñas comunidades locales, formando un núcleo comunitario de fe. La comunidad de base sería la "célula inicial" para construir la Iglesia y el "punto focal para la evangelización".

Las formas en las que se iniciarían las CEB varían conforme al contexto en el que provinieran; algunas veces a partir de cursos de conversación; otras con "Círculos bíblicos" donde se discuten textos bíblicos; en otros casos un sacerdote o hermana comprometidos que ayudaban a organizarse en torno a los derechos gradualmente guiaron a la comunidad en la oración y la reflexión sobre su papel en la sociedad.

Pero ¿dónde estriba la diferencia entre las comunidades eclesiales de base y otros grupos que muestran una presencia innegable como los pentecostales, u otros grupos al interior de la Iglesia como el Opus Dei? Miguel Picado Catjens (2002, 147, pp. 149) explica tal diferencia, en *la anomia*, en la "despersonalización o crisis de identidad" de quienes rompen lazos de identidad con su lugar de origen, con sus tradiciones culturales, en quienes la iglesia pentecostal otorga "la ausencia de jerarquía,

la acentuación del sacerdocio de los fieles” y el “calor comunitario”. Caracterizados por la separación de cualquier grupo político, la lectura de la Biblia sin la intervención de explicaciones científicas, la separación y el aislamiento, éstos grupos pentecostales condenan el mundo. Frente a estas condiciones, las comunidades eclesiales de base se involucran en sindicatos, huelgas, los participantes tienen funciones educativas en colectivo con explicaciones racionales de la Biblia; “el reino de Dios se construye en la lucha por la justicia social” (*op. cit.*) y una esperanza sobre el mundo en el que las tareas “terrenales” se presentan como un compromiso. Pero también sobresalen grupos denominados neopentecostales (Vázquez, pp. 317-330) de clase media y media alta que encuentran en estos grupos un espacio de consuelo y expresiones de fe. María Cristina Díaz de la Serna (1985), encuentra en la crisis del catolicismo una explicación a estas expresiones religiosas. En el caso de los grupos en el marco de la Iglesia católica, como son los participantes de Cursillos de Cristiandad, Renovación Carismática⁸⁷, Caballeros de Colón, Opus Dei, entre otros, se caracterizan por la conservación del dogma de la fe; y sus acciones se reducían a acciones asistenciales, tal como lo menciona García (1993, p. 183). “no cuestionaron las estructuras políticas y sociales de las cuales se beneficiaban”. Más aún, algunos grupos como el Opus Dei consolidaron sus nexos con los intereses conservadores de la Iglesia católica⁸⁸; además cuenta con adeptos entre los sectores de mayor poder económico. Los grupos

⁸⁷ Víctor Gabriel Muro. 1996. p. 11. menciona que La Renovación en el Espíritu Santo. llamados “carismáticos” —el nombre es Renovación Carismática en el Espíritu Santo—, apareció en la Iglesia católica en el verano-otoño de 1966. durante el Congreso Nacional de Cursillos de Cristiandad en la Universidad de Duquesne del Espíritu Santo, en Pittsburg. En México se estableció en 1970. en la capital de la República. desde donde se extendió al país. Sus expresiones religiosas se distinguían por su intensidad y la expresividad en la oración comunitaria (*Op. Cit.*, p. 158), aunque insistían en actos sobrenaturales de quienes habían logrado la renovación: en este sentido. Cristina Díaz de la Serna, 1985. menciona no haber encontrado tales evidencias en los carismáticos.

⁸⁸ Alberto Moncada, 1974.

mencionados no tienen por tanto como objetivo la reflexión crítica sobre la sociedad, ni de los textos sagrados.

Las CEB fundamentan la relación con las organizaciones populares basadas en la antropología, la pedagogía, la cultura, y como un imperativo histórico⁸⁹. En una razón antropológica, pues el sujeto histórico que busca la liberación y el respeto de sus derechos es el mismo “hombre” oprimido y explotado, en este aspecto, encuentra su identidad como sujeto; en una razón sociológica, pues para realizar el cambio en la sociedad injusta en la que se vive, las CEB —como cualquier grupo u organización social solas— no plantearon realizar la transformación liberadora de manera aislada, sino que se hace necesaria una organización más amplia y una acumulación de fuerzas que vaya construyendo y consolidando al sujeto social del cambio; en el aspecto pedagógico, pues la Iglesia tiene mucho que aprender del pueblo, de su paciencia y de su terca esperanza; en una razón cultural, pues en el proceso de liberación el pueblo se involucra con los símbolos del pueblo⁹⁰, su interpretación de la historia, su lenguaje, en fin, toda su cultura; la sociedad en general rebasa lo estrictamente eclesial; en una razón histórica, pues es un imperativo histórico dar una respuesta a la gravedad de la situación económica y política en conjunto con las demás organizaciones populares independientes del Estado, que buscan el cambio integral hacia “una sociedad libre de toda alienación y servidumbre” (Gutiérrez, 1971, p.48).

⁸⁹ María Eréndira Cruzvillegas. 1994. pp. 43-44.

⁹⁰ Así por ejemplo, la reflexión sobre el carácter de opresión de los grupos llegan a propiciar el encuentro con ejes que contribuyen a la opresión de sus miembros en la sociedad: esto lo evidencia Irene Sánchez franco. 1999, quien plantea que la teología de la liberación en Petalcingo, del norte de Chiapas, ha dotado de instrumentos que han permitido a los tzeltales reivindicar su condición indígena, así como reforzar su identidad tzeltal.

5. Los jesuitas y las CEB

La pastoral iniciada cobró vigencia durante la década de los sesentas, cuando fue promovida también por miembros de la Compañía de Jesús. En 1964, año en que el sacerdote Pedro Arrupe fue nombrado Superior General de los jesuitas, lanzó la consigna de emprender estudios de evaluación y reestructuración de su actividad apostólica; en 1966 iniciaron las investigaciones mediante los Centros de Investigación y Acción Social, CIAS (Muro, 1982, p. 140). Las áreas de estudio iban desde la Doctrina Social de la Iglesia, la economía industrial y rural, la sociología religiosa, el marxismo, los problemas familiares y políticos, la antropología y la teología aplicadas a la realidad eclesial.

La base de la acción jesuita era el apostolado integral enfocado por la opción por el pobre y oprimido, al estudio y denuncia de las estructuras socioeconómicas y políticas injustas, la defensa de los derechos humanos, el establecimiento de centros de estudio y análisis político y social.

De esta forma se privilegió la formación de comunidades de sacerdotes y estudiantes que vivieran y se vincularan directamente con la gente de zonas marginadas y colaboraran en la solución de la problemática comunitaria (*op.cit.*: 141).

En julio de 1968, los jesuitas promovieron cambios acordes con la justicia social y el contacto directo con las comunidades; retomaban la teología de la liberación y la creación de Comunidades Eclesiales de Base y su solidaridad con los diferentes movimientos sociales en la búsqueda de la dignidad humana y la equitativa distribución de la riqueza.

Se observó así su participación activa en cooperativas de producción y el fortalecimiento de sus iniciativas en materia de educación. Durante los años sesenta

sobresalieron las misiones Tarahumara en el norte del país, y la de Bachajón, en la Diócesis de San Cristóbal de las Casas en Chiapas; los principales centros de acción jesuita con ideas de la teología de la liberación se encontraban en Chihuahua, Coahuila, Chiapas, Distrito Federal, Xalapa, Veracruz, Islas Mariás y El Paso Texas⁹¹. Buscando soluciones a los problemas productivos de campesinos, colonos y obreros se desarrollaron programas alternativos. Así encontramos distintos proyectos en diversas zonas del país: el Complejo Asistencial Santa Teresita en la Sierra Tarahumara, proyectos económicos, cajas de ahorro y cooperativas en Tabasco, programas de medicina alternativa en Chiapas y Veracruz, de desarrollo sustentable en estos dos últimos estados, así como en Jalisco.

La problemática de migración es otra línea de acción jesuita, los desplazados, emigrantes que se mueven en su propio estado, de uno a otro, o hacia Estados Unidos. En la actualidad se encuentran jesuitas en los E.E.U.U. atendiendo las necesidades y la evangelización de migrantes que salen a buscar alternativas de vida. En la parroquia de Chenalhó en Chiapas donde, por la situación de guerra que se vive en aquella zona del país, familias enteras han sido desplazadas de su tierra. La migración es una problemática que ha merecido atención en la República Mexicana, en las zonas de donde emigran las personas (Tatahuicapan, Ver., Sierra Tarahumara, Jalisco), como en las zonas a donde se trasladan (Ciudad de México, Guadalajara, Chihuahua, etc.)⁹².

Actualmente la Compañía de Jesús en México tiene a su cargo 22 templos, en los que colabora con las Diócesis de Hermosillo, Saltillo, Tarahumara, Chihuahua, San Andrés Tuxtla, Nezahualcoyotl, Villahermosa, Torreón, San Cristóbal de las Casas,

⁹¹ Ver José Gutiérrez Casillas. 1981. pp. 427-430.

⁹² Luis Miguel Flores Monzón, jesuita responsable de "Provincia Mexicana de la Compañía de Jesús". publicación electrónica. www.sjmex.org

León, Oaxaca, Mérida, Xalapa y con la Arquidiócesis de la Cd. De México; cuatro de ellas están en zonas indígenas, seis en zonas rurales y seis en zonas urbanas.

En el municipio de Oteapan, en el sur de Veracruz y cercano a Zaragoza y Minatitlán, se encuentra un centro donde un grupo de jesuitas ha promovido Comunidades Eclesiales de Base desde la década de los años setena hasta la fecha. Tuvieron contacto con dicha orden religiosa personas de diferentes núcleos organizados en torno a la teología de la liberación; ellos fueron el sacerdote Modesto Juárez, Guadalupe Abdó (quien fuera religiosa de la orden de las Hermanitas de Jesús) y Jesús Hernández (exseminarista) durante la década de los 70. Sin embargo, cada CEB formada se diferencia de acuerdo con las condiciones del contexto regional inmediato, por la dinámica propia del sector eclesiástico de movilidad sacerdotal, por los cambios en el contexto local, nacional e internacional y por el carácter que cada dirigente le imprimió.

6. Las comunidades Eclesiales de Base en el sur de Veracruz

Las mujeres de Minatitlán y de Zaragoza definen a una comunidad eclesial de base como una "pequeña comunidad, o pequeña célula" de cuatro a veinte personas o más, que tiene como principal objetivo llevar la evangelización a grupos de personas con el fin de sensibilizarlas en materia cristiana durante un año. En un segundo año, se discute cómo las CEB están integradas a la Iglesia y durante el tercer año, se analiza cómo realizar un trabajo social, cómo se construye una Iglesia comprometida con los pobres. En la actualidad se encuentran en Zaragoza diez células o CEB cada una de ellas ocupadas en las tareas antes señaladas. En Minatitlán se encuentran siete células o Comunidades Eclesiales de Base, con un influjo constante sobre otras dos

células en formación; una de las células se dedicó a la capacitación en materia de salud y fundaron la Casa de Salud Popular mencionada en el capítulo tres. Cada quince días tiene lugar una asamblea general, donde asisten quienes conforman las células o comunidades consolidadas. Si bien este mecanismo de producción y reproducción (células, formación, reflexión y capacitación escalonada en tres años y reuniones periódicas de integrantes) de las CEB se encuentra en el sur de Veracruz, es posible que existan formas diversas de acuerdo con el contexto geográfico y social.

La anterior explicación es coherente con la búsqueda de los "hombres clave" enunciados por la Segunda Conferencia del Episcopado Latinoamericano de 1969, sin embargo, es indudable que la participación de "mujeres clave" fue determinante en el crecimiento y consolidación de Comunidades Eclesiales de Base.

En el plano institucional, las CEB frecuentemente no encajan en el sistema vertical de la autoridad de la Iglesia católica, pues son grupos seculares; en general son vistas como una subdivisión de las parroquias. De esta manera, cada comunidad está sujeta a la autoridad del párroco quien a su vez lo está del obispo. En algunos lugares las CEB han tenido la suficiente habilidad para sostenerse y asumir responsabilidades y tomar iniciativas como en Brasil. Leonardo Boff confirmó cómo en 1978 los participantes en un Encuentro de Comunidades concordaban de manera casi unánime en que el origen de la opresión que sufren es el sistema capitalista; y que la gente resiste y es liberada hasta el punto en que se une y crea una red de movimientos populares. Si bien esta afirmación era válida en la década de los setenta, cabe preguntarse sobre las CEB en la actualidad; en México también es factible hacerse dicha interrogación. Sin embargo, para efectos de esta investigación, me enfoco en las Comunidades Eclesiales de Base en el sur de Veracruz y concretamente en el

municipio de Minatitlán, cuya experiencia ha sobrevivido por casi 25 años. Como se ha mencionado, la salud ha constituido uno de los pilares que se emprendieron por parte de los jesuitas que promovieron CEB, sobre todo en Jalisco, Chiapas y Veracruz. Es importante hacer notar que los grupos que aquí se estudian, muestran a lo largo de su experiencia social, la práctica de la medicina alternativa, con lo que se ha podido hablar de salud alternativa, caracterizada por el tipo de terapéuticas diferentes a la medicina alópata institucional y que se utiliza para generar una adecuada calidad de vida de hombres y mujeres, niñas/os y ancianas/os.

7. La salud alternativa como estrategia de organización de las CEB del sur de Veracruz

Las estrategias emprendidas por el Estado no corresponden al mejoramiento de la condición de las mujeres, pues con la agudización de la pobreza y la retracción de los recursos, las políticas de salud desde los ochenta focalizaron sus acciones bajo los criterios de cubrir a los grupos "más vulnerables", las mujeres y los niños, en un binomio madre-hijo, con lo que las estrategias de la mujer en el desarrollo se subordinaron a los discursos de las políticas de ajuste estructural y de combate a la pobreza⁹³.

Como es de esperarse, la carencia de empleo y de acceso a recursos favorece el deterioro de la salud de la población que, como se ha mencionado, no fue enfrentada satisfactoriamente por parte del Estado mexicano.

⁹³ De acuerdo con Vania Salles, 1997, pp. 54-55, varios fueron los aspectos donde se aprecia la crisis estructural en América Latina, durante los ochenta; por un lado se encuentra la migración del campo a la ciudad y la falta de apoyo al campo; por otro, el creciente desempleo y el aumento de la cantidad de pobres, que, en las ciudades, superaban a la del medio rural por escasos 24 millones de personas —103 millones en las ciudades, frente a 79 millones en el medio rural.

Un elemento importante es la morbilidad y mortalidad materna, así como la sobremortalidad femenina en medios donde prevalece la pobreza. En estos contextos, suele relacionarse la salud de las mujeres con la vida reproductiva. "con abundancia de eventos de riesgo para la salud" (Szasz, p. 117).

Nuevamente observamos que de los sectores empobrecidos que fueron captados por los diversos movimientos sociales tanto en las ciudades, como en el campo, fueron las mujeres quienes, no sólo conformaron la mayoría de dichos movimientos, sino que fueron quienes se involucraron en las tareas de atacar la problemática de conservación de la salud, y creación de servicios en sus localidades. Desde luego, las iniciativas de impulso a la salud basada en la herbolaria y técnicas novedosas por su bajo costo, pronto tuvieron éxito en la población que, sobre todo en las Comunidades Eclesiales de Base, se promovieron.

Es importante recordar cómo se cuestiona la metodología científica tradicional en el primer apartado de este trabajo, pues se ha mantenido a las mujeres, en un modelo dicotómico, ligado con la identificación de ellas como el objeto de estudio, la naturaleza, y de acuerdo con Szasz (1999, p. 111), los conceptos de cultura, mente, objetividad, racionalidad relacionados con lo científico, lo masculino. Apoyada en Castro y Bronfman, sostiene que dicho saber racional ha construido diferentes tipos y calidades de atención demandada y recibida. Así, los prestadores de servicios de salud, entrenados en un modelo de ciencia que enfatiza la objetividad y la separación entre sujeto que conoce y objeto que se conoce, tienden a dirigir autoritariamente la interacción con las usuarias que intentan relacionar síntomas con experiencias y condiciones de vida, opiniones, creencias, sentimientos y relaciones. Del mismo modo, tienden a suponer que el cometido fundamental de las mujeres es la reproducción, y

que el entrenamiento del profesional de la salud le permite estar mejor preparado para entender lo que la paciente siente y lo que es adecuado para ella. Esta relación jerárquica se agudiza con mujeres de estratos sociales inferiores (Szasz, 1999, p. 115).

Esta visión no contribuye al mejoramiento de la condición de las mujeres, pues se reduce a discursos de control en la reproducción, el mejoramiento en la nutrición y la higiene de la familia, donde la madre "cuida" la salud de los hijos y esposos a expensas de su propio cuidado.

La salud es analizada por Gómez (1993, pp. 27-28) desde la asignación social y construcción subjetiva de las identidades masculina y femenina constituidas por las percepciones, representaciones y comportamientos relacionados con la salud, donde cumplen un papel relevante la construcción simbólica del cuerpo, la asignación genérica del concepto de cuidado, el comportamiento sexual y las decisiones sobre la reproducción; las relaciones entre ellos expresadas como relaciones de poder; y las desigualdades o asimetrías manifestadas como inequidades sociales entre hombres y mujeres.

Otros aspectos que se desprenden de las relaciones desiguales entre los hombres y mujeres en contextos sociales de bajo nivel económico, son la exposición a enfermedades de transmisión sexual, la procreación no regulada, o la exigencia de la preservación de la virginidad, que, tratada por Amuchástegui (2001, p. 396), es referida al refuerzo ideológico-religioso que alude a "la maldad del sexo y al carácter sagrado de la virginidad". Por otro lado, Castro y Bronfman (1998), señalan que en medios sociales con mayor calidad de vida, los padecimientos de las mujeres están relacionados con condiciones de vida insatisfactorias y con sus "roles sociales"⁹⁴.

⁹⁴ Citados en Ivonne Szasz, 1999, p. 116.

Cabe señalar la importancia que ha cobrado en las últimas décadas la llamada medicina alternativa, la cual, enfrentada a la medicina hegemónica, ha constituido un verdadero reto al re-conocimiento de terapias tradicionales como la herbolaria, de origen indígena, relacionadas con grupos étnicos de diversa índole. Caracterizadas por T. Luz (1999, p. 369), como sistemas de curación en los cuales la integración o armonía del hombre con la naturaleza, y de la naturaleza con la cultura, constituyen un sinónimo de equilibrio para los individuos.

Estas terapéuticas forman parte de un mecanismo de curación por fuera de las instituciones oficiales. En las comunidades que se analizan en este trabajo, las prácticas terapéuticas se manifiestan como conocimientos sistemáticamente aprendidos, y han incorporado saberes provenientes de prácticas orientales como la acupuntura, digitopuntura, moxibustión, entre otras; así como la combinación de éstas con métodos tradicionalmente aplicados por médicos alópatas como la aplicación de exámenes de Papanicolau y el análisis e interpretación de muestras de laboratorio para la detección y tratamiento de enfermedades de transmisión sexual. Tales terapéuticas han sido promovidas en la región que comprende este análisis, desde grupos pertenecientes a la teología de la liberación, como es el caso de una representante de los mismos, cuya residencia se encuentra en Santiago Tuxtla, y quien se ha dedicado a dar seguimiento a los aprendizajes de las mujeres de Minatitlán. Esta mujer, también ha cumplido un papel de vínculo con otros organismos promotores de terapéuticas alternativas y que han influido a nivel nacional e internacional, como se verá en el apartado correspondiente.

Es necesario puntualizar la importancia de la medicina alternativa pues las organizaciones de mujeres del movimiento urbano popular, en el medio rural y en el medio eclesiástico, se han caracterizado por promoverla.

La salud alternativa (la que se deriva de la aplicación de terapéuticas tales como la herbolaria, la homeopatía, acupuntura, entre otras) se ubica, pues, como otras iniciativas comunitarias emprendidas por organismos sociales, como parte de proyectos en favor de la salud. En México, durante la década de los ochenta, surgieron diversos proyectos en la promoción de la salud por parte de organismos independientes del Estado, muchos de ellos vinculados con los grupos surgidos del medio eclesiástico, participantes de la Teología de la Liberación, Comunidades Eclesiales de Base, y grupos de mujeres que se vincularon y se inspiraron en la teología feminista, además de movimientos sociales urbanos o campesinos. Tales proyectos fueron apoyados por financiamientos internacionales, a raíz de la Carta de Ottawa, en la Primera Conferencia Internacional de Promoción de la Salud en 1986, la cual identifica el fortalecimiento de la participación comunitaria, el desarrollo de capacidades personales, reorientación de los servicios de salud, y la creación de políticas públicas que favorecieran lo anterior; aunque, como se ha mencionado, uno de los problemas prioritarios era la salud de la mujer.

En este aspecto, Cardaci (1999, p. 410) coincide con de los Ríos y agrega que la promoción de la salud y la intervención del Estado para subsidiar cuando la ineficiencia o desigualdad se convierten en preocupación pública, ha funcionado como una nueva fórmula retórica, pues se ha observado el retorno de enfermedades ligadas a la pobreza, y se observa la influencia de organismos internacionales —como el Fondo

de las Naciones Unidas para la Infancia y la Organización Panamericana de la salud en la definición de políticas públicas frente a las necesidades particulares de cada región.

Las iniciativas en torno a la salud mediante terapéuticas alternativas, mostraban las deficiencias de los programas que se impulsaron por medio de organismos internacionales para fortalecer a los gobiernos, sobre todo en los países de América Latina y países pobres en el mundo.

Resulta contradictorio el papel de los financiamientos, pues tareas que se esperaba fueran responsabilidad del Estado, fueron trasladadas a la propia población empobrecida; si bien es conocida la ventaja de las terapéuticas alternativas, también es cierto que los pobres debían hacerse ahora cargo de la generación de sus condiciones de salud. Pese a ello, estas actividades provocarían reflexiones desde sectores pobres y concretamente de las mujeres, acerca del conocimiento del cuerpo y el trasfondo ideológico que hay detrás de él. Como consecuencia, la mayoría de mujeres que se enfocan a la capacitación en esa materia, adquieren conocimientos en torno a su papel en la sociedad, y constituyen piezas fundamentales en el surgimiento de movimientos sociales, grupos autogestivos en materia de salud, y por ende, mujeres que ofrecen una visión transformadora de su quehacer en la sociedad.

CAPÍTULO IV

LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN-CEB, MOVIMIENTO SOCIAL

Los conceptos normativos que se observan en doctrinas religiosas, educativas, científicas, legales y políticas que afirman el significado de las relaciones sociales, entre mujeres y hombres, de modo que las instituciones y organizaciones sociales delimitan los diversos ejes de opresión. Es importante señalar cómo la interpretación de la teología de la liberación deviene en acciones sociales que llegan a cuestionar no sólo la estructura desigual clasista, sino la exégesis que da cuenta de las relaciones desiguales por razón de género, de raza, etnia, o de las relaciones jerárquicas que incorporan los ejes mencionados al interior de la misma Iglesia que por otro lado, ha sido permeable a la defensa de los intereses de los grupos dominantes.

La Iglesia católica como institución o aparato de dirección organizado en torno a un campo ideológico determinado, está sujeta a la dinámica social en su interior a lo largo de su historia. En el siglo XX un fenómeno importante es la teología de la liberación; otro elemento es el influjo del feminismo dentro de tales círculos, en la teología de la liberación y en la teología tradicional en la religión católica.

Importantes autores han argumentado a favor de la teología de la liberación como movimiento social; por otro lado, teólogas feministas han planteado su adscripción a dicho movimiento y muchas otras, la posibilidad de que la teología feminista constituye no sólo una teología aparte de la teología de la liberación, que si bien comparte aspectos como el compromiso con los pobres, también se caracteriza como un movimiento social en sí mismo.

Gran parte de las mujeres de comunidades eclesiales de base, han sido influenciadas por los planteamientos de estas teologías (de la liberación y/o feminista),

pero han sido las mediadas por la teología feminista quienes han incorporado en sus prácticas prácticas las reflexiones de las mencionadas pensadoras, éstas se observan en sus prácticas y sus propuestas de salud, así como en la recuperación de sus corporalidades.

La participación de diversas experiencias de grupos religiosos en los que se involucraron organizaciones con fuertes bases feministas; se puede rastrear en la participación de incipientes grupos eclesiales de base del sur de Veracruz (en Encuentros Nacionales de Comunidades Eclesiales de Base en los que tuvieron contacto con grupos que cuestionaban fuertemente el papel de las mujeres en la religión y la Iglesia Católica). De esta manera, emerge un grupo con fuertes anclajes en la teología feminista y cuyo quehacer se ha caracterizado por el trabajo comunitario en el marco de las CEB. Éste es Mujeres para el Diálogo, quienes han llevado un largo proceso de acompañamiento. no solo en torno a terapéuticas de salud, desde los Tuxtlas y desde el Distrito Federal, sino de la relación que ello tiene con la situación de las mujeres. Éste contacto fortaleció a lo largo de dos décadas y media las convicciones de las prácticas sociales, religiosas y políticas de las mujeres de esta investigación.

1. Movimientos sociales, acción colectiva

Hablar de movimientos sociales remite a la idea de identidad colectiva; autores como Melucci (1999), Tilly (1981), Touraine (1995), entre otros, han desarrollado el aspecto de las colectividades y su acción colectiva. Estos conceptos hacen alusión a colectivos partícipes de instituciones y que se ven impelidos a romper o modificar los lazos con ellas. En el caso a estudiar, la acción de los grupos de CEB, tienen que ver

con la modificación que los sujetos realizan de las representaciones, en este caso, de las creencias religiosas mediante las prácticas que se salen del control de dichas instituciones.

Un aspecto que destaca en la caracterización de la identidad colectiva de las mujeres de este trabajo es la fluctuación en colectivos que adscriben a movimientos sociales que los estudiosos han analizado de manera separada: Las Comunidades Eclesiales de Base-teología de la liberación, la influencia de lo que podemos llamar movimiento feminista teológico, el movimiento urbano popular y partidos políticos.

Así, entre los sujetos que forman el núcleo inicial, esto es la conformación de los primeros círculos de personas "el reconocimiento se produce sobre la base de una identificación con ellos mismos y de una forma de entender y de realizar el mundo; hay... una forma similar aunque no idéntica de analizar la realidad y las experiencias vividas en el pasado" (Bolos, 1991, p. 74).

Las acciones colectivas han sido analizadas desde la década de los setenta en relación con sectores marginados de la estructura social; hacen alusión a los planteamientos elaborados acerca de la acción colectiva⁹⁵, cuando los actores pretenden ingresar o son expulsados del sistema político (Esteve 1992, p. 31). Se distinguen conductas de crisis donde se aprecia una "ausencia de solidaridad entre los actores que se oponen por ejemplo en las relaciones obrero-patronales o partidos-gobierno".

El movimiento social, presupone un principio de oposición, en el que los actores "nombran a su adversario", caracterizado por el conflicto. Sin embargo, el adversario

⁹⁵ Ver también Charles, Louise y Richard Tilly, 1981.

no puede ser reconocido como tal, pues ya no es un actor antagonista; es el orden social (Touraine, 1995, pp. 251 y 312)

El movimiento social es un elemento de la dinámica interna de la sociedad, porque esta dinámica se funda en el conflicto de clases por el control de la historicidad; en cambio, la acción crítica revolucionaria es un agente de cambio. Transforma lo que a la ideología dominante le parece ilegalidad, disidencia o marginalidad, en fuerza que se opone a la dominación (Touraine, 1995, p. 313)

Touraine habla de "acción crítica" como acción revolucionaria. Además, identifica movimientos sociales, acciones críticas y movimientos de desarrollo como los tres tipos principales de movimientos históricos. Para él, el análisis de clases es a la vez el de las situaciones y el de los movimientos; no puede reducirse a identificar a actores concretos, captados globalmente, con un principio de explicación⁹⁶. Esto es perfectamente compatible con la búsqueda de actores en situaciones particulares y en las colectividades.

Los componentes de la acción colectiva son interés, organización, movilización, oportunidad y, la acción en sí misma, los cuales varían de acuerdo al lugar, tiempo, problemática y, de grupo a grupo⁹⁷. Estos componentes son parte fundamental en la caracterización de los movimientos sociales, para los que existen clasificaciones que los describen como reaccionarios, defensivos, reivindicativos, y transformadores o revolucionarios, como los planteados por Ramírez Sáiz (1991, p. 96) para quien, tanto las acciones colectivas como las luchas o acciones conflictuales serían movimientos sociales.

Cabría mencionar que en función del carácter de cada movimiento social se pueden observar diversas focalizaciones de la acción crítica; si bien en principio se manifiesta la marginación de los grupos, la crítica recae sobre un orden social

⁹⁶ En *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia*, Melucci plantea que la acción colectiva "depende de la solidaridad que se da en una cadena de relaciones sociales y que identifica a diversos actores de frente a un conflicto". 1999.

⁹⁷ Ver Tilly, 1981: 211-212 y 138.

excluyente, de dominación. Pero de acuerdo con el sector social movilizado, se hallan posiciones críticas como las luchas campesinas u obreras; se encuentran también las luchas por los derechos de las mujeres, por la diversidad sexual (lesbianas, homosexuales, otras opciones genéricas como bisexualidad, entre otros); por los derechos de los indígenas, y las que cuestionan las relaciones de exclusión y marginación en la estructura eclesial; o más aún, por la crítica a las creencias en torno a las mujeres en el marco religioso. Tales creencias las colocan en posiciones de subordinación justificadas en ideas promovidas para tales fines, todo ello en función de intereses de poder en el interior de la Iglesia Católica.

La lucha por los derechos ha llevado a los grupos a formas de organización que en muchos casos, implican su participación directa en asuntos relacionados con sus comunidades por diferentes medios; tales pueden ser la lucha política electoral, su participación en organismos no gubernamentales, o en iniciativas comunitarias organizadas que influyen en la transformación de las conductas de individuos usualmente marginados o desplazados, como son diversos grupos, desde grupos de mujeres, gays, lesbianas, trabajadores, entre otros. Estas formas de expresión constituyen procesos sociales de construcción de ciudadanía, como lo plantea Cunill (2002), en dinámicas que implican la participación simultánea en grupos de adscripción política diversa.

Por otra parte, la búsqueda de identidad social y de apropiación de un campo cultural y la afirmación del derecho a la especificidad y la diferencia constituyen elementos⁹⁸ de la lucha por la ampliación de la ciudadanía; una lucha política, pero también cultural, de búsqueda de identidades diferenciadas. Este será el punto que

⁹⁸ Ver Elizabeth Jelin, 1987: 348.

servirá de partida en el análisis de las mujeres de Minatitlán, quienes se mueven en contextos sociales diversos, esto es, parten de identificaciones que las adscriben en un movimiento urbano popular y en las comunidades eclesiales de base; en este contexto, se observan, como he mencionado, contradicciones que demuestran discrepancias entre las creencias religiosas tradicionales y sus prácticas colectivas e individuales.

2. Mujeres y movimientos sociales

La participación de las mujeres de este estudio se encuentra inmersa entre identificaciones colectivas múltiples, pues por un lado participan en un organismo social del corte de los movimientos urbano populares, con una tradición de lucha que las ha involucrado en procesos políticos regionales y estatales; pero también participan de manera activa en CEB. Estos componentes de su vida social, las muestran como mujeres que son capaces de incidir en la vida de sus comunidades de diversas maneras.

Por otra parte, se encuentra su identidad personal, que a partir de los vínculos de las creencias con las prácticas individuales y en colectivo, muestran la confluencia de elementos que tienen que ver con su adscripción de clase, de género, identificaciones mediante creencias religiosas y el contexto social.

Uno de los resultados de la participación de las mujeres en movimientos sociales es que logran estrategias de organización y de comunicación entre ellas, ello comprende procesos de evaluación y juicio sobre su propia realidad; en segundo lugar, la posibilidad de generar propuestas que modifican sus pautas de conducta individual que, invariablemente, repercuten en sus comunidades. Así, Teresita de Barbieri destaca dentro del MAM (Movimiento Amplio de Mujeres) a aquellos que tienen una

base de movilización mayoritariamente femenina, aunque las feministas se vincularon desde finales de la década de los setenta con movimientos sociales urbano-populares, comunidades eclesiales de base, y por los derechos humanos, por citar algunos (1988, p. 22).

Las ocupaciones son asignadas socialmente a las mujeres a raíz de la división sexual del trabajo; la extensión que se deriva del espacio doméstico hacia otros campos de acción involucran la vida pública, dicha extensión configura los intereses prácticos de género⁹⁹. En el terreno de los intereses estratégicos de género, se encuentran los de hombres o mujeres que se pueden desarrollar en virtud de su ubicación social basada en el género. En el caso de las mujeres, los objetivos estratégicos tienen como propósito superar la subordinación de la mujer y, se califican de "feministas"¹⁰⁰. Agregaría, como plantea De Barbieri (1988, p. 14), el "feminismo de base popular" como se observó en la Regional de Mujeres en el D.F., o en los propios grupos de mujeres del sur de Veracruz, en quienes es innegable que suceden cuestionamientos en sus asignaciones genéricas, con la salvedad de que los cuestionamientos a las asimetrías entre los géneros suceden después, a la luz de una reflexión en torno a los miedos a expresarse en público, o cómo podían desarrollar actividades fuera de casa y resolver además los obstáculos que implicaban el cuidado de los hijos, así como tener al día los quehaceres habituales de un hogar.

Diversas autoras establecen que la participación de las mujeres en la vida social se desprende de sus papeles de esposas, como miembros de una unidad doméstica, o parte de una comunidad, como asalariadas y como mujeres; encuentran

⁹⁹ Alejandra Massolo, 1989, 1991, 1992, 1993, 1994, 1995; Amparo Sevilla, 1994, 1998; María del Carmen Feijóo, 1987, 1991; Elizabeth Jelin, 1987, 1990; Teresa Pires do Rio Caldeira, 1987.

¹⁰⁰ Maxine Molyneux, 1986, p. 345.

que lo hacen permeadas por la ética o los roles domésticos¹⁰¹. Estas afirmaciones colocan a las mujeres en acciones inmediatistas y remiten a las mujeres a sujetos que sólo pueden actuar de acuerdo con las asignaciones históricas a su sexo; es decir, la salida del espacio doméstico no representa para ellas ninguna modificación a sus pautas de conducta, por tanto, tampoco la posibilidad de ser influenciadas por los discursos de democracia, justicia social o de derechos de las mujeres en ningún sentido; estas consideraciones colocan a las mujeres como seres estáticos, y con una existencia atemporal y por lo tanto, ahistórica. Otras autoras demuestran que las mujeres sí contribuyen a transformaciones culturales amplias¹⁰², pues el hecho de decidir salir de casa, constituir grupos más o menos amplios, hablar de cambios en la vida material de sus comunidades, democracia y reflexionar acerca de su papel de amas de casa, madres, hijas o su situación de mujeres de manera incluso incipiente, puede generar actitudes o predisposiciones para generar otro tipo de relaciones en sus círculos más cercanos como la familia, pero también en sus localidades de manera amplia.

Comparto con ellas dichas afirmaciones en tanto que forman parte de transformaciones culturales, pues tiene lugar un proceso de concientización social, y eventualmente, de su papel genérico.

Esto es más visible en las mujeres con quienes realicé este trabajo, donde observo que es cierto que al fortalecer las iniciativas de la Iglesia, en el marco de las CEB, ellas se involucraron en tal participación como una continuidad de sus compromisos domésticos y como mujeres. Sin embargo, se ha dado un proceso de conocimiento, o mejor dicho, reconocimiento de los cuerpos de las mujeres, con lo que

¹⁰¹ Ver. Tilly, 1981, Feijoo y Gogna, 1987.

¹⁰² Ver Jelin y Pires Do Rio Caldeira 1987.

los cambios pueden ser más claros, que implican cambios en sus subjetividades y sus relaciones personales. Ello tiene implicaciones que deben ser reconocidas como procesos políticos claramente definibles. Por supuesto, ellas bien pueden identificarse como parte de lo que Esperanza Tuñón caracteriza como el Movimiento Amplio de Mujeres, MAM¹⁰³. En este contexto, nada evidencia que partieran de intereses de género estratégicos, antes al contrario, eran los intereses prácticos los que motivaban sus actividades. Pese a ello, prevalece la reflexión del papel de ellas como mujeres en ese contexto de acciones. Las consideraciones anteriores son elementos que me han permitido indagar cuáles son los límites de las innovaciones o cuestionamientos en las asignaciones de género en los municipios de Zaragoza y Minatitlán.

Estudios acerca de experiencias de grupos de salud en Brasil, como el caso de Jardim Nordeste (Gorlier y Guzik, 2002, p. 240) resaltan las similitudes que existen entre las iniciativas de los primeros grupos feministas en México las cuales iniciaban por el conocimiento de aspectos de salud reproductiva¹⁰⁴. En México, es posible ubicar dichas experiencias en la década de los sesenta y durante los setenta. En otro contexto, las mujeres del sur de Veracruz, también han promovido dicho tipo de actividades en un largo proceso en el que se observa su participación en talleres de análisis de la salud como un problema social que puede ser resuelto en la medida en que mejore la calidad de vida de sus comunidades. Otro aspecto que destaca es la manera en la que ellas se han involucrado en tal conocimiento de su realidad. Es necesario reconocer que la diferencia estriba, en las características que se manifiestan

¹⁰³ Esperanza Tuñón, 1997, p. 75, identifica en este movimiento amplio a mujeres feministas, mujeres de los sectores populares y mujeres militantes de partidos políticos, en calidad de vertientes del MAM como tal.

¹⁰⁴ Un ejemplo se encontró en la Colonia San Miguel Teotongo, donde se originaron círculos de reflexión acerca de la problemática de las mujeres; por otro lado, las experiencias de grupos feministas que partían de las necesidades más sentidas por las mujeres a partir de grupos de apoyo en salud, comunicación popular, entre otras ("Feminismo y sectores populares en América Latina", en *Jornadas feministas*, México, EMAS, CIDHAL, GEM, MAS, CEM, CONAG, APIS, 1986, p.157.

en los intereses políticos de fondo, esto es, si la lucha de las actrices es en sí, o lo es para sí, tomando en consideración los elementos aportados por Weber para el análisis del surgimiento de actores sociales, las cuales han sido claramente explicadas por Molineux (1983) en su análisis de los intereses estratégicos de género frente a los intereses prácticos de género. De esta forma, hablaremos de actrices cuando sus acciones son encaminadas a resolver intereses basados en la reflexión y llevan a la solución de sus problemas mediante procesos que involucran el conocimiento de su realidad.

Un trabajo sobre un grupo de salud en Sao Paulo de Gorlier y Guzik (2000), me pareció esclarecedora para la definición del empoderamiento en esta tesis, elemento que surge para analizar fenómenos de empoderamiento, en el sentido individual.

3. La teología de la liberación como movimiento social

El fenómeno de la teología de la liberación se caracteriza por dos momentos. De acuerdo con Smith¹⁰⁵, una teología y un movimiento. En palabras de los teólogos, existe una relación entre la acción, como movimiento, y el pensamiento, como reflexión teológica. La teología de la liberación como movimiento social es fundamentado por la fe. Así, los argumentos teológicos presentan aspectos que representan la base de la acción social, en la forma de metodologías de enseñanza y organización. Por ello es necesario entender sus postulados para comprender el movimiento social.

Si se analiza a los movimientos sociales en torno a cuáles son las propuestas que ellos realizan, podremos encontrar la noción gramsciana de construcción de nuevos elementos ideológicos, y el papel de los intelectuales orgánicos cuya

¹⁰⁵ Christian Smith, 1994, p. 45.

construcción intelectual aporta las bases para nuevas formas de concebir el orden social. De esta forma, el movimiento social no es un ente aislado de un cuerpo de ideas que respaldan la posición política y social. La teología de la liberación es, de acuerdo con Smith, "un conjunto coherente de ideas religiosas sobre y para la liberación, pero también es el intento de movilizar a una feligresía... de emprender una acción colectiva" (*Op. cit.*).

4. Teología de la liberación – Comunidades Eclesiales de Base, la acción.

El término comunidades Eclesiales de Base, CEB, proviene de la distinción entre los niveles jerárquicos de la iglesia institucional y la base social¹⁰⁶ (Richard y Meléndez, 1982).

Cada comunidad eclesial de base será considerada en general, como el primero y fundamental núcleo eclesial... es la célula inicial de estructuración eclesial, foco de evangelización y factor primordial de humanización y desarrollo¹⁰⁷ de acuerdo con una definición en la década de los ochenta.

Las Comunidades Eclesiales de Base (CEB) han sido estudiadas desde dos ángulos: en un sentido, como refuerzo ideológico de las actitudes de cambio, esto es, como apoyo ideológico a movimientos sociales ya constituidos (Canto, 1991) y, por el otro, de impulso en sí mismo de actitudes de cambio, es decir, como movimientos sociales que se configuran como elementos visibles de transformación social. Esto es, con base en los discursos de la teología de la liberación de compromiso con los pobres y oprimidos, se aprecian argumentos de igualdad, justicia, o derechos sociales.

¹⁰⁶ Manuel Canto Chac, 1995, ofrece un panorama de la lucha interna respecto de las resistencias institucionales al interior de la Iglesia Católica.

¹⁰⁷ Definición de Arnaldo Centeno, en *Christus*, citada por María Eréndira Crusvillegas, 1994, p. 25.

La diferencia entre una base social y el carácter transformador de dicha base estriba en la manera en que abordará la Iglesia a sus feligreses a partir de las diversas Conferencias y Concilios episcopales¹⁰⁸. Éstas propiciarían la diferencia entre las dos caras de la Iglesia, como instrumento de sumisión y de control social en apoyo al orden establecido; y un instrumento de lucha y liberación (Loeza, 1962). Esta posición correspondería a la de refuerzo ideológico a actitudes de cambio. Un ejemplo de dicha posición es compartido por García Pérez (1995, p. 114) y Canto, (1995, p. 190); García establece, basado en la afirmación de Frei Beto de que las CEB “no serían consideradas como movimiento social, sino como espacio de motivación y formación... e inclusive abastecedores de movimientos sociales y organizaciones obreras”; ello las confinaría al papel de refuerzo ideológico pues no reúnen las tres características que tienen los movimientos sociales “una clara definición de sí mismas, de su representación y de sus demandas inmediatas; un ámbito social definido, no agotar su articulación en la consecución de objetivos inmediatos sino plantear un proyecto de articulación social con propuestas generales de aplicación nacional; y distinguir claramente a sus aliados y adversarios”, García (1995, p. 113), retoma a Esteve, (1992). Canto por su parte, arguye que las CEB frecuentemente tienen “una posición política inmediatista, radicalizada y pasan al juicio práctico con demasiada rapidez”; el radicalismo y la ingenuidad política serían característicos de dichas comunidades para este autor¹⁰⁹.

Mi opinión en este aspecto concuerda con Phillip Berryman en el sentido de que, debido a la identificación con un sector de la población descrita como dominada

¹⁰⁸ Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Concilio Vaticano II, o la Conferencia Episcopal de Medellín. 1968; Pablo Richard y Guillermo Meléndez, 1982.

¹⁰⁹ Manuel Canto, 1991, p. 191.

por grupos de poder económico y político, en este caso los pobres, la teología de la liberación se constituyó en un pensamiento político que fundó las bases para la construcción de grupos que ubicaban claramente su posición de sujetos y su búsqueda de justicia social. A la vez que fundaban organismos sociales, buscaban, no sólo la creación de movimientos políticos de carácter laico, sino que se daba en los hechos, una fusión en la que los protagonistas serían individuos del pueblo. Esta característica es observable en los municipios de Zaragoza y de Minatitlán en el sur de Veracruz.

En la posición de impulso en sí mismo de actitudes de cambio, se encuentra Pablo González Casanova, quien sostiene que la Iglesia pasó de ser un agente cultural que, aunque se manifestaba como un "factor verdadero de poder", se convirtió en un actor político y social con tendencias transformadoras (González, 1969), pero también de los grupos de poder. Esta perspectiva, implicaría la posibilidad de promover el desarrollo de los países periféricos a la luz de formas innovadoras en las economías, además de la potencialización de sujetos capaces de transformar su entorno. Sobre la teología de la liberación y las Comunidades Eclesiales de Base, reitero la reflexión en torno a su cuerpo de ideas sobre la interpretación de los textos sagrados sobre el compromiso de Jesús con los pobres y por ende, de la Iglesia como institución a favor de los mismos; ello constituye la visión social y política en torno a la liberación de los oprimidos que respalda en términos de Gramsci, a los movimientos sociales que emergieron bajo el pensamiento de la teología de la liberación. Lo anterior entrelaza claramente a la teología, la filosofía, la psicología, la pedagogía, todas ellas en el marco de la liberación, como construcciones teóricas y las CEB como movimiento social.

La razón por la que García Pérez y Canto descartan a las Comunidades Eclesiales de Base como movimiento social, es que las observan como entidades

excluyentes, marginadas a una acción "puramente espiritual"¹¹⁰ —según sus palabras textuales y de refuerzo ideológico a los "verdaderos" movimientos sociales. No observan el papel que representan en el marco religioso que como hemos afirmado anteriormente, no es secular en los términos clásicos decimonónicos. La religión mantiene su actuar se en un marco social amplio y no sólo en el ámbito privado por lo que es tan secular como seculares son la vida familiar, escolar o cualquiera de los marcos institucionales en la sociedad. He planteado que sus normatividades no se adscriben sólo a la intimidad de los feligreses, sino que tales regulaciones se extrapolan a la vida social, de modo que incluso en documentos normativos como los códigos penales, donde se encuentran afirmaciones morales que se relacionan con las construcciones morales eclesiásticas. Un ejemplo es la vida honesta establecida como condición para que una mujer pueda demostrar si ha sido atacada o violentada, sobre todo en lo que a su sexualidad se refiere.

La separación entre lo político y lo religioso, es decir, entre lo público-político y lo religioso-privado-espiritual se encuentra establecida en algunas constituciones de países latinoamericanos. Pese a ello, Jean Pierre Bastian (2004, p. 165) muestra a la Iglesia como el principal actor religioso de la región; con el que política y religión se manifiestan plenamente en su papel social. Esta actuación se puede apreciar desde el establecimiento de estrategias conservadoras con el surgimiento de grupos cuyo propósito es la formación de dirigentes apegados a los sectores de la élite económica y de la Iglesia como institución y aparato ideológico (un ejemplo es el Yunque en México), surgidos a partir de la década de los setenta; y el respaldo eclesiástico de la política electoral tanto en México como en otros países de Latinoamérica (ej. Costa Rica, en

¹¹⁰ *idem*

Bastian, 2004, p. 166. En México fue particularmente visible durante el gobierno de Vicente Fox y la inducción de las preferencias electorales por parte de obispos y sacerdotes hacia el candidato del Partido Acción Nacional); otro aspecto donde se puede apreciar a este actor político, es la fuerte presión que ejerce en la sociedad para evitar el avance de las llamadas medidas de modernización ética (*op.cit.*, p. 166) como el aborto, el divorcio, las leyes de convivencia entre personas de un mismo sexo, o la procreación.

Políticas emprendidas por la Iglesia desde épocas de gran movilización social, donde en el interior de esta institución se veía la eventualidad de perder privilegios que —a pesar de las políticas de reconciliación con el Estado en el periodo posrevolucionario de Lázaro Cárdenas—, se avisaban con la emergencia de la teología de la liberación, o más aún, con la teología feminista, cuya mayor detracción es justamente la jerarquía intraeclesial por razones de dominación de un género, el masculino, sobre el femenino. Esto representa la reacción institucional frente a la democratización que pudiera disparar el interés por las clases oprimidas o el compromiso con los pobres que implicó el Concilio Vaticano II.

En cuanto a la incorporación de la iglesia con los movimientos populares, Víctor Gabriel Muro (1990) coincide con Richard y Meléndez (1982), acerca de la modificación de las posturas ideológicas que apoyan a dichos movimientos, debido a que en tanto la Iglesia cumplía un papel de contubernio con las altas esferas de poder, podía ser identificada como un enemigo de clase. Así lo manifiestan Richard y Meléndez, cuando exponen la urgente necesidad que tenía la Iglesia de hacer frente al comunismo ateo militante, no con la violencia, sino mediante la promoción de una seria acción social en favor de los más desfavorecidos (1982, pp. 55, 343). De esta manera, de acuerdo con

el Obispo de Panamá, McGrath, era indispensable elaborar una "teología de los cambios y las adaptaciones", para cumplir con las tareas cristianas y civiles.

El capitalismo neocolonialista sería fuertemente cuestionado por su "incapacidad de solucionar los agudos problemas que aquejan a nuestro pueblo"; la Iglesia se sintió urgida de dirigirse directamente a los oprimidos y, en Medellín, se aprobó alentar y favorecer las organizaciones de base, en la reivindicación de sus derechos y por la búsqueda de una verdadera justicia¹¹¹.

En la dinámica global, se manifestaba "el desafío para la América Latina" y la teología frente a la problemática del desarrollo, preocupada por la preparación de las personas y las cooperativas, "por la unión de muchas pequeñas economías", con las que se obtendría la capacidad de equipararse con la "tonalidad fuerte que se encuentra en la voz de los ricos"¹¹².

Ello muestra, por un lado, la disposición de la Iglesia a mantenerse viva en la población a través de la modificación prácticas que permitiesen la conservación de feligreses, mediante la generación de organismos no gubernamentales como Cáritas y otros.

Al acercarse a los sectores más desfavorecidos, la teología de la liberación constataba la problemática de las mujeres, a las que se organizaron en torno a uniones de amas de casa, o cajas de ahorro. Ello favoreció la emergencia de la teología feminista al cuestionar que, pese a constituir la mayoría numérica y de impulso de las Comunidades Eclesiales de Base, la problemática de las mujeres no era tomada en

¹¹¹ Gustavo Gutiérrez. 1971. p. 154.

¹¹² "Responsabilidad de la Iglesia frente a la problemática social de América Latina", ponencia de Excmo. Mons. Eugenio Araujo (Brasil).

cuenta en su especificidad. Surgieron así, en México, diversos grupos y de mujeres, de carácter feminista, entre ellos destacan CIDHAL.

Pero, un problema central en el proceso político en el que se circunscribe la Iglesia en América Latina, es el hecho del que da cuenta Gutiérrez, y es que la Iglesia se encuentra fuertemente dividida, pues entre los cristianos de Latinoamérica, enmarcada por la diversidad de opciones políticas, se observa la polarización entre esas opciones, colocando inevitablemente a "unos cristianos entre los oprimidos y perseguidos y a otros entre los opresores y perseguidores". De ello resulta el enfrentamiento entre quienes "sufren la injusticia y la explotación, y aquellos que usufructúan del orden establecido" (Gutiérrez, 1971, pp. 170-71), por supuesto que se trata de un orden cuyos beneficios se encaminan a la población masculina en detrimento de las mujeres. Por ello, la elaboración teórica feminista aborda la experiencia de ellas aún en el marco de la teología de la liberación, donde las mujeres invariablemente quedaban bajo la dirección de puntos de vista patriarcales.

Por supuesto que la situación en la que los sacerdotes pudieran dirigirse a los feligreses acerca de la organización e involucramiento con luchas sociales revolucionarias era totalmente inédita, lo que derivó en la progresiva pérdida de control por parte de la jerarquía eclesiástica, e invariablemente, dio paso a la represión de los movimientos encabezados por párrocos. Se sucederían asesinatos de sacerdotes, la persecución, deportación, o el allanamiento de locales eclesiásticos vinculados con el compromiso político con los sectores más desfavorecidos, asumido por algunos obispos, sacerdotes y, por supuesto de las comunidades eclesiales de base.

5. Teología feminista, movimiento social

Para la realización de este trabajo se tomó en cuenta la elaboración de entrevistas a personas externas a los organismos estudiados en el sur de Veracruz. Una de ellas es Mary Carmen Montes, una mujer perteneciente a Mujeres para el Diálogo, asociación que se ocupa de hacer un trabajo de acompañamiento y capacitación a diversos grupos organizados en la República Mexicana. Ella afirma que una cosa es hablar de teología de la liberación, y otra es hablar de teología feminista. Ambas teologías utilizan metodologías llamadas de educación popular, basadas en el pensamiento libertario surgido de la filosofía, la pedagogía o la psicología de la liberación. La teología feminista se propone discernir la vivencia que las mujeres tienen de Dios con la ayuda de categorías analíticas proporcionadas por las teorías críticas de género y "contextualizada dentro de lo que se conoce como la emergencia de nuevos movimientos sociales" (Aquino y Támez, 1998, p. 10). A ellas se suma Pilar Gil, quien afirma que la teología feminista es hecha por y para las mujeres desde América Latina, y retoma "la opción por los pobres característica de la teología de la liberación, para *reconstruirla como opción por la mujer pobre* (Gil, 1999, p. 53). Ello representa un nuevo lugar epistemológico que "exige a la Iglesia la recomposición de su discurso y de su práctica", monopolizados *por la hegemonía masculina*. Esta afirmación también la expresa Vega (2004, p. 3), quien menciona la crítica a las relaciones sociales de dominación masculina fincadas en la razón patriarcal, cuyas características son la violencia y la explotación.

Aquino y Támez argumentan que, en la escena latinoamericana, el impacto de estos movimientos se ha hecho sentir tanto en el campo de estudio sobre los procesos de cambio social, como en las formas de concebir, de interpretar y de llevar a cabo una

acción transformadora, práctica e intelectual. Un ejemplo se encuentra en Chiapas, donde los espacios de reflexión en CEB "se convirtieron en espacios de crítica a distintos tipos de opresión, de clase, género y etnia", también evidenciaron la "complicidad de la propia Iglesia en otras estructuras de opresión". de modo que se constituye en instrumento de un sistema en palabras de la antropóloga Rosalva Aída Hernández (2004, p. 83). En Chiapas se observa una Pastoral indígena que de acuerdo con Gil (1999, p. 55) representa la manifestación de una Teología India incipiente, que no se confecciona "por expertos de gabinete, sino por la propia gente que la inspira".

6. Las CEB y la Iglesia-institución

La institución eclesiástica se observa en tanto aparato ideológico, en su manifestación coercitiva; los individuos internalizan "las reglas anónimas del aparato" (Camacho, 2007, p. 10) y no experimentan su sujeción a ellas como una intromisión a su vida privada, acorde con los planteamientos mencionados en el capítulo I¹¹³.

La Iglesia católica se ha involucrado en conflictos sociales en diferentes momentos cruciales de la historia de nuestro país. Así por ejemplo observamos la utilización del estandarte guadalupano durante la independencia de México, o el conflicto social cristero durante la década de los veinte, en el que la Institución católica dirige prácticamente el levantamiento social contra las reformas liberales promovidas por los gobiernos emergentes de la Revolución Mexicana.

Al analizar la actuación de la Iglesia en el periodo de los sesentas, Muro observa que las demandas de cambio dentro de la Iglesia se compaginaban con el

¹¹³ Eli Bartra, Luis Villoro y Louis Althusser. *Op. Cit.*

inicio de procesos sociales en México. En el periodo mencionado, la Iglesia coincidió con el fortalecimiento de la disidencia; su actuación política se incrementó en la medida en que hubo cambios en la sociedad civil. Por el contrario, cuando la Iglesia ha detentado un poder estable, no ha impulsado ninguna acción política contestataria. Esto es, "si la Institución opta por la orientación social dominante, lo hace en función de constituir una sólida influencia social, sobre todo en los lugares en donde es escasa o está en peligro de perderse" (Muro, 1994, pp. 17-19). De tal forma, frente a una situación de conflicto social, se da una reorganización eclesiástica; esto se observa tanto en México, como en América Latina.

Existe de acuerdo con Canto, una contradicción en torno a la actuación de las CEB respecto a que, aunque denuncian la dominación y evidencian "el compromiso con lo establecido", enfatizan su pertenencia a la Iglesia, él menciona que "los discursos no plantean la anulación de la institución, sino el cumplimiento radical de sus aspiraciones" (1991, pp. 182-184). Sin embargo, observo que se manifiesta el embate de la transformación de la Iglesia hacia una Iglesia de los pobres, una Iglesia nueva nacida de la periferia. Ello por supuesto, constituiría un peligro para la reproducción de dicha institución.

Las Comunidades Eclesiales de Base se encuentran estrechamente identificadas con la teología de la liberación, y, en algunos espacios geográficos, con la teología feminista, como una manifestación del movimiento transformador al interior de la Iglesia Católica. En este contexto, es un sector de la jerarquía católica, identificada con la Institución eclesiástica, la que emprende la educación de los pobres para conseguir su liberación.

Si bien es cierto que no se podría observar un cambio radical en la estructura eclesiástica, es necesario estar alerta a los planteamientos de justicia social introducidos por el pensamiento de la liberación. Éste ha logrado trastocar tanto las ideas como las costumbres de las personas que han tenido contacto con sus planteamientos de manera sistemática.

La teología feminista y por ende el feminismo en los círculos eclesiásticos, son observados como la manifestación de una profunda crítica a las relaciones jerárquicas en el interior de la institución —la Iglesia.

Desde la estructura eclesiástica, los teólogos han evidenciado las relaciones de desigualdad entre países ricos y pobres e impulsado las luchas por la liberación de los oprimidos. Las teólogas suman a dichas relaciones de opresión la evidencia de la exclusión de las mujeres de la jerarquía eclesiástica la cual utiliza argumentos patriarcales y de dominación.

La teología de la liberación, la teología feminista y las CEB son consideradas movimientos sociales con acciones colectivas dirigidas contra un adversario social para la apropiación, control o la orientación de los medios de la producción social —La teología de la liberación, las clases poderosas opresoras, la teología feminista agrega a la dimensión de clase, el carácter androcéntrico de la opresión, y en las comunidades eclesiales de base, una interesante coexistencia de ambos cuestionamientos.

Pero, es posible observar una distancia entre la teología de la liberación y la teología feminista, pues ésta última diverge con los "marcos conceptuales que apoyan relaciones sociales jerárquicas basadas en el género, la raza, la posición social y la ubicación respecto de los recursos planetarios" (Aquino y Támez, 1998, p. 16), además, presenta un distanciamiento crítico respecto de los modelos teológicos androcéntricos,

en los que se incluye la teología latinoamericana de la liberación. En este sentido, la teología feminista insertas en la lucha por la liberación de los pobres, reconstruye la opción por las mujeres, además de luchar "contra las perspectivas hegemónicas patriarcales de la Iglesia institucional" en palabras de Rosalva Aída Hernández (2004, p. 325); esto es, la teología feminista se involucra doblemente en su trabajo teórico, por desconstruir las desigualdades en torno a diferentes ejes de opresión, de género y de clase. De ello da cuenta Vega (2004, p. 62) al mostrar la tradición teológica cristiana basada en "la reducción simbólica del misterio de Dios a lo masculino"

En el marco de los denominados nuevos movimientos sociales, en América Latina, han surgido múltiples estudios de los procesos de cambio social, y en palabras de las teólogas Elsa Támez y María Pilar Aquino Aquino, "las formas de concebir, de interpretar y llevar a cabo la acción transformadora práctica e intelectual". Las autoras demuestran cómo el aumento de movimientos de mujeres ha llevado a percibir de manera más crítica la complejidad de las relaciones sociales, el carácter multidimensional de las relaciones jerárquicas de poder y la influencia del "género social" en toda elaboración conceptual. incluida la teológica (Támez y Aquino, 1998, pp. 10-11). Ahora bien, es de trascendental importancia la postura teológica feminista pues se consideran a sí mismas como un movimiento social, intelectual y teológico, que busca identificar las preguntas que surgen a partir de la propia configuración corporal e intelectual de las mujeres y propone respuestas que "abren pistas alternativas para nombrar la autopercepción de Dios en la vida de las mujeres" y "buscan transformar las causas que producen empobrecimiento y violencia contra las mujeres como grupo social, con el fin de avanzar hacia nuevas relaciones sociales basadas en la justicia y la integridad de vida para las mujeres..." (*op.cit.*, p. 16).

Retomo los argumentos de Melucci respecto a que un movimiento antagonico no se presenta jamás en estado puro en tanto que se sitúan en el espacio y el tiempo de una sociedad concreta, es decir de un sistema político y de una forma determinada de organización social. Por consiguiente los objetos históricos con los que el análisis tiene que enfrentarse son siempre movimientos reivindicativos o movimientos políticos con la posibilidad de un mayor o menor componente antagonista (Melucci, 1999, p. 51).

Pero, de acuerdo con el mismo autor, la acción colectiva no puede limitarse a considerarla como un suceso, sino como un proceso. Lo anterior es de suma importancia puesto que frecuentemente se define a los movimientos sociales sólo en función de una contradicción encaminada al ataque de las instituciones y su sustitución o desaparición, tomando como punto de partida actos coyunturales visibles en momentos de movilización más o menos conflictiva. Tales caracterizaciones, de acuerdo con Melucci, privilegian la escena política y el enfrentamiento, de tal manera excluyen del campo de análisis la red de relaciones que constituye la realidad sumergida del movimiento antes, durante y después de los sucesos (1999, p. 61). Agregaría, que en dicho proceso se pueden apreciar dinámicas que pueden potenciar protagonismos de algunos actores frente a los de otros, posicionamientos más o menos radicales en lo que se refiere a las estrategias a seguir como movimientos sociales y sus posteriores repercusiones en la sociedad.

7. Las mujeres en las Comunidades Eclesiales de Base

Enmarcadas por la teología de la liberación, las Comunidades Eclesiales de Base pueden ser definidas como organismos que, en la base social, externa a la jerarquía

católica, pero orientadas por sectores eclesiásticos¹¹⁴, establecen prácticas comprometidas con los sectores marginados de la sociedad y, de acuerdo con las teólogas de la liberación, la inclinación por los pobres se expresa como una opción por la mujer empobrecida y excluida de la historia (Aquino, 1990, p. 16).

Es significativa la presencia mayoritaria de las mujeres en comunidades eclesiales de base, de lo cual da cuenta Canto (1995) y Carlos Fazio (2007, p. 5), quien menciona que según la Memoria del XVI Encuentro Nacional de las CEB's, celebrado en la Arquidiócesis de México en el año 2000, había 3,394 grupos de base registrados, con incidencia en las zonas más marginadas del país. De acuerdo con tales registros, las CEB's están integradas en un 70 por ciento por mujeres.

La presencia femenina cobra especial relevancia en el medio rural y en las periferias urbanas de importantes ciudades, como el D.F. Ejemplo de lo anterior es la comunidad de San Pedro Mártir, en Tlalpan, la cual ha emprendido fuertes resistencias contra la expropiación de tierras (1972) y en demanda de servicios como agua, transporte, alumbrado público, regularización de la tenencia de la tierra, caminos, puentes, biblioteca; impulsaron después proyectos autogestionarios como tiendas de abasto popular, medicina alternativa, alimentos (soya, amaranto), cocina popular, consultorio médico, policlínica, estancias infantiles, alfabetización, primaria y secundaria. En este marco en 1980 surgió allí el Movimiento Popular de Pueblos y Colonias del Sur, que cuenta con su propio Comité de Defensa de los Derechos Humanos "Pueblo Nuevo" y cuya base social está constituida mayoritariamente por mujeres, de acuerdo con Carlos Fazio (2007, p. 5).

¹¹⁴ O por personas que salieron del contexto eclesiástico interno para convertirse en seculares, es decir, no pertenecientes al ámbito eclesiástico o monacal.

El ser mujer se ha identificado como una experiencia de opresión compartida con otras mujeres en América Latina, donde la mayoría pertenece a los sectores populares y explotados, lo cual significa que es oprimida como mujer "pero también comparte la opresión de las clases subalternas y, aún dentro de ellas, la mujer es la que lleva la peor parte", pues son oprimidas por el capitalismo, por la sociedad androcéntrico-patriarcal, por sus parejas machistas, y por los códigos morales represivos que impone la Iglesia tradicional.

Sin embargo, el papel de las mujeres aún en la Teología de la Liberación, ha sido en función de lo aceptado, es decir, al tratarse de una participación enmarcada en la pastoral de la Iglesia, se podía considerar como algo que le estaba permitido a las mujeres y, desde luego, también se hacía como parte de las enseñanzas de un sacerdote. Es decir, el sacerdote u obispo tenía el papel de líder no sólo en su carácter espiritual, sino en lo político, de acuerdo con Rosa Aurora Espinoza¹¹⁵. Esta situación pone de manifiesto el carácter altamente patriarcal de los dirigentes de la teología de la liberación; se puede observar, tal y como lo vivieron las feministas con trabajo social en los organismos políticos de izquierda durante los sesenta y setenta, que se privilegiaba la lucha de clases como la opresión central, dejando la problemática de las mujeres como un asunto marginal. Mary Carmen Montes¹¹⁶ menciona que pese al innegable compromiso social de los diáconos pertenecientes a la teología de la liberación, éste no

¹¹⁵ Reflexiones realizadas por Rosa Aurora Espinoza, impulsora del GRIAL, en entrevista acerca de las tendencias religiosas afines con las luchas populares durante los sesenta y setenta, en entrevista, el día 13 de Abril de 2004. El Grupo Internacional de Mujeres, GRIAL, se caracterizó por la participación de jóvenes comprometidos con las acciones de transformación y compromiso con los pobres. Se originó en 1921, con una agrupación llamada Las mujeres de Nazareth. Fue fundada por un sacerdote jesuita, Jacques van Ginneken (1877-1949); su característica fue que desde el principio, las mujeres dirigían el GRIAL. En 1940, Lyddwine van Kersbergen (1904-1998) y Joan Overboss (1910-1969), llegaron a E.E.U.U. por invitación del arzobispo de Chicago. En la actualidad se encuentra en la granja de Grailville, en Ohio; en los 60 y finales de los 70, influenciados por los cambios en la Iglesia Católica y por los movimientos de mujeres, se convirtieron en pioneras de la teología feminista católica, en www.grail-us.org/history/

¹¹⁶ Integrante del equipo de mujeres del grupo Mujeres para el Diálogo, entrevistada el día 8 de Diciembre de 2006.

se traduce en una sensibilización hacia sus esposas en cuanto a su sensibilización como mujeres.

Al hablar de la opresión de las mujeres en América Latina, se expresa, además, la discriminación contra ellas en virtud de su raza, pues ser indígena negra o mestiza¹¹⁷ y pobre, es cargar sobre sí las consecuencias de la supuesta superioridad de la raza blanca. Si se trata de prostitutas, madres solteras o lesbianas, el rechazo es doblemente vivido. Por esa razón, se pone de manifiesto en la teologización desde la óptica de las mujeres la intención de revertir el orden establecido como personas, y sujetos. Así, la teología feminista muestra una historia personal-social propia y la posibilidad de elegir en total libertad las potencialidades de las mujeres (Támez, 1986, pp. 25 y 27).

Canto (1995) da cuenta de la composición mayoritariamente femenina de las CEB, las cuales cobran especial relevancia en el medio rural, en el caso de las mujeres de las que se ocupa este trabajo también se observan más mujeres, pero se puntualiza que la dirección ha estado a cargo de varones, muchas veces de los sacerdotes y hombres allegados.

Los análisis presentados por las teólogas feministas, como ya se mencionó, destacan el carácter subordinado, tanto en los aspectos morales, como en los aspectos prácticos, de las mujeres en la jerarquía eclesiástica. Estas afirmaciones devienen del quehacer político de dichas teólogas en los diversos organismos en los que han participado y que emergieron con base en un compromiso popular de carácter religioso, clasista y feminista, el surgimiento y consolidación de la teología de la liberación, los

¹¹⁷ Aunque se trata de una identidad hegemónica, ésta tiende a ser discriminada sobre todo si el color de piel es morena u oscura, no blanca.

movimientos revolucionarios basados en el marxismo, y los movimientos feministas desde las décadas de los sesenta y setenta.

Los primeros esfuerzos de concientización hacia las mujeres se han visto enmarcados por la recuperación de la corporalidad femenina; un ejemplo de tal búsqueda se observa en el Seminario "La mujer y su papel en la promoción de las mujeres de América Latina", organizado por la Confederación Latinoamericana de Religiosos (CLAR) y la Unión Mundial de Organizaciones Femeninas Católicas (UMOFC), con base en los acuerdos de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín (CELAM) de 1968. En el seminario mencionado se aclaró que si la vocación de la mujer sólo es la maternidad, una mujer soltera viviría inevitablemente frustrada; lo mismo que una casada sin hijos; estos estereotipos empezaron a ser puestos en duda pues cada vez más mujeres con trabajo social religioso optaban por no ser madres o decidían no casarse, sus argumentos partían de que la sexualidad y, por ende el placer erótico, podía encontrarse en los actos cotidianos de sus vidas. Las mujeres expresaban "somos un cuerpo" con necesidades, lo cual supone que las mujeres que viven en pareja sí resuelven las necesidades de sus cuerpos, lo que en la gran mayoría de las mujeres tiende a ser una falacia en sus vidas de pareja. Planteaban que una adecuada orientación desde la infancia puede lograr una apropiada educación exenta de mitos y prejuicios. Ello implica la desconstrucción de los valores que constituyen la moral que norma las relaciones entre las mujeres y entre mujeres y hombres.

En el aspecto sociológico, afirmaron "que las mujeres tenemos una psiquis que debemos encauzar y valorizar positivamente", evidentemente se sigue identificando a las mujeres con la vida debido a la capacidad de la maternidad.

Ello ha sido observado en algunos círculos políticos y académicos como una atadura más que como una oportunidad de las mujeres para su concientización y mejoramiento de sus vidas. Sin embargo, en el interior de las CEB, y por parte de las capacitaciones y talleres de grupos feministas religiosos, ello representa un potencial más de formación política, en tanto se le vincula con el cuidado de la vida. De hecho, como se mencionó, se puede observar el argumento explícito de la posibilidad de encauce del erotismo hacia actividades comunitarias por parte de las mujeres en círculos de análisis acerca de las mujeres en las comunidades eclesiales de base, lo cual abre la interrogante de por qué no encausarla en sus relaciones netamente sexuales con sus parejas.

La subordinación de las mujeres en la teología de la liberación era un hecho. Por ejemplo, durante el coloquio sobre la "Dimensión Feminista de la Fe", Concha (1992, p. 39), coloca en el foco de la discusión, el papel que los propios teólogos de la liberación han asignado a las mujeres. Ella menciona cómo Leonardo Boff argumenta que "una cosa es una empleada doméstica y otra cosa es una mujer primera dama de la nación; esto permite entender por qué en una sociedad de clases, las luchas de clase son las luchas principales", ello supone el descrédito de las luchas feministas por hacer notoria la presencia de las mujeres en las desigualdades sociales, en función de luchas que también podrían jerarquizarse, en este caso, las luchas de las mujeres se revisten de un carácter inferior, pues serían menos importantes. Sostiene que con una visión biologicista, Boff comprende a la mujer en el carácter que le imprime la pertenencia a una clase, pero relativiza las relaciones de poder entre los géneros, al considerarlas como "algo natural". Ella cuestiona el que se haga de la Mariología, una teología, en la que se relaciona lo femenino con María. En la teología mariana tradicional que

sustenta el sistema ético de la religión católica, se refuerzan los valores que sustentan la moral femenina, donde la virginidad y la asexualización se convierten en modelos a seguir. Paradójicamente, en los hechos el erotismo en la actividad comunitaria reproduce estos esquemas.

En el Encuentro sobre la Situación de la Mujer en América Latina de San José, en 1989, se abordaron las tareas y actitudes que acompañan a la teología de la liberación desde las reflexiones teológicas feministas y su compromiso con las luchas de las mujeres oprimidas; con la liberación histórica y trascendente; se reafirmó la disposición a comprometerse con la conflictividad de la historia, pues ella misma está marcada por el conflicto. Estos aspectos se experimentan en todos los ámbitos de la vida (Eclesial, doméstica, social, cultural, económica y política). Así, las prácticas de las mujeres cobraron especial relevancia en la actividad cotidiana de la Iglesia de los pobres, con una mirada feminista.

Como se puede observar, las luchas iniciadas en el marco de organismos religiosos no garantizan, por el hecho de que sean generadas y sostenidas por mujeres, que se manifiesten relaciones de equidad entre los géneros en su interior. De este hecho, casi 30 años después, da cuenta la Memoria del coloquio "La dimensión feminista de la fe a 500 años de evangelización" de abril de 1992, en donde se puso en la mesa de la discusión el papel que cumple la raza, el género y el factor religioso como elementos soslayados por la teología de la Liberación. Una de las participaciones puso en el foco de la atención el hecho de que las CEB, en su opción preferencial por los pobres, privilegia al sujeto pobre, y "no considera la reflexión a partir de otras dimensiones: estamos pensando en la cuestión de género y de raza..., lo cual no implica el abandono del sujeto pobre". Si se pensarán estas dimensiones en las vidas

de las mujeres de CEB, ello les daría "una visión más completa, integral de sí mismas" (Liriano, 1992, pp. 53-54). Ello manifiesta que el tema siguió formando parte de las discusiones en las tareas de las mujeres en el interior de la teología de la liberación, y, por lo que se ve, de la continuidad de tal pensamiento a finales del siglo XX.

Es necesario tomar en cuenta que, en México surgieron grupos encaminados a la organización de los sectores marginados tanto en el medio urbano como en el rural, de manera sistemática, en el marco de las CEB desde la década de los sesenta. Las Comunidades Eclesiales de Base iniciaron una serie de trabajos relacionados con las primeras redes internacionales de Educación Popular (Remmen, 1993, pp. 11-12). De esta manera, durante la década de los sesenta surgieron grupos con trabajos entre mujeres, como es el caso de CIDHAL¹¹⁸ en 1969, en Cuernavaca. Durante la década de los setenta, el trabajo con mujeres de sectores populares se consolidó de manera importante, al grado de que actualmente existe una amplia documentación en torno a la participación de dicho organismo y su relación con militantes de la Teología de la Liberación. El estado de consolidación de dicho trabajo se puede observar en la publicación del Boletín de CIDHAL, y de la impresión de un periódico, María, Liberación del Pueblo, con la que se pone de manifiesto una posición a favor de "amas de casa que combinaron el quehacer de la casa con el periodismo", que en un mediano plazo, se hicieron cargo de dicha publicación (CIDHAL, 1993, p. 37). Dicha publicación periódica rescata la participación de mujeres destacadas en la lucha por la defensa de sus pueblos, desde la época prehispánica; por ejemplo al hacer evidente la participación de las mujeres en la vida social de la época. Se puede encontrar de manera accesible el porqué se dice que las mujeres viven una doble jornada, así como

¹¹⁸ Comunicación e Intercambio para el Desarrollo Humano en América Latina, A. C.

sus problemas para involucrarse políticamente; desde luego, se halla la relectura de textos bíblicos; y el punto de vista de las mujeres en torno a la forma en que quieren ser tomadas en cuenta en la Iglesia de los pobres; además, se muestra que la maternidad puede ser voluntaria, esto es, la libre elección de ser madres, en las condiciones materiales que consideren más apropiadas, así como los encuentros eróticos.

La promoción de diversos encuentros entre los diferentes grupos de comunidades eclesiales de base de la República Mexicana y con los de otros países de Latinoamérica, constituyó una fuente de intercambio de experiencias. Así, en la documentación consultada (minutas, material sistematizado, folletos) se puede rastrear la participación de los primeros grupos de CEB del sureste de Veracruz, en la región de los Tuxtlas y en los pueblos cercanos a Minatitlán. Hacia 1983, en el Encuentro de Mujeres Cristianas por la Paz, realizado en México el 23 y 24 de abril de 1983; en el que participaron, sobre todo, miembros de países centroamericanos, se pone en evidencia el papel central que las mujeres tuvieron en tales organismos.

El grado de madurez de los grupos generados en Veracruz se puede apreciar hasta finales de la década de los ochenta y durante los noventa de tal forma que las experiencias en lo que va de la década de 2000 ofrecen grados de consolidación que es importante destacar. Cada grupo con características propias de acuerdo con sus contextos.

CAPÍTULO V

LA REGIÓN OLMECA, EL CONTEXTO DE LAS PROTAGONISTAS

Los aspectos económico, religioso, o político, como campos institucionales-ideológicos, se entrecruzan y constituyen un marco altamente complejo, en el que se pueden observar de manera directa algunas de las prácticas de las mujeres del sur de Veracruz. Indudablemente las condiciones económicas son expresión de desigualdad material de las mujeres de esta entidad; sobresale así un modelo centralizado de los servicios y desarrollo social que ha obligado a las mujeres a buscar mecanismos para resolver por sus propios medios, problemáticas que el Estado ha atendido de manera parcial.

El territorio del Estado de Veracruz se encuentra dividido en diez regiones cada una con características físicas diversas, así como peculiaridades culturales derivadas de las distintas actividades humanas; la presente división corresponde a Estudios regionales para la planeación del Comité de Planeación para el Estado de Veracruz. Éstas son: Región de la Huasteca (en el mapa huasteca alta y baja), Región Totonaca, Región del Nautla, Región Central o de la Capital, Región de las Montañas, Región de Sotavento, la Región del Papaloapan, los Tuxtlas y la Olmeca. La vegetación selvática propia del clima cálido con abundantes lluvias, otorga el nombre a este territorio.

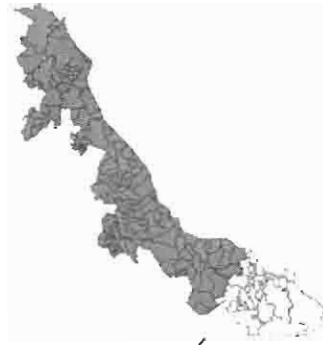
El municipio de Zaragoza tiene una superficie de 41.83 kilómetros cuadrados y una población de 8, 945 habitantes, uno de los municipios más pequeños de Veracruz. El municipio de Minatitlán tiene una superficie de 4,123.91 kilómetros cuadrados y tiene una población de 195,523 habitantes. Ambos municipios se localizan en la zona olmeca.

En ambos municipios destaca el surgimiento de Comunidades Eclesiales de Base entre 1975 y 1978. En Minatitlán, la organización del grupo social se involucró con un movimiento social de carácter estatal que se originó en la ciudad de Xalapa (la Unión de Colonos Inquilinos y Solicitantes de Vivienda de Veracruz, parte del Movimiento Urbano Popular) a partir de 1989, además de la promoción de actividades emanadas de iniciativas provenientes de algunos miembros de CEB, dentro de la estructura eclesiástica. Por otro lado, en el municipio de Zaragoza, debido a que es uno de los municipios más pequeños de Veracruz, la organización social emprendida por CEB, denominada CDP-Z (Comité de Defensa Popular de Zaragoza), llegó incluso a ocupar la presidencia municipal mediante la lucha electoral en varias ocasiones. En ambos municipios se incorporaron de manera importante las mujeres, sin embargo, en cada uno de ellos se encuentran diferentes características de la inserción de las mismas.

VERACRUZ Y SUS REGIONES

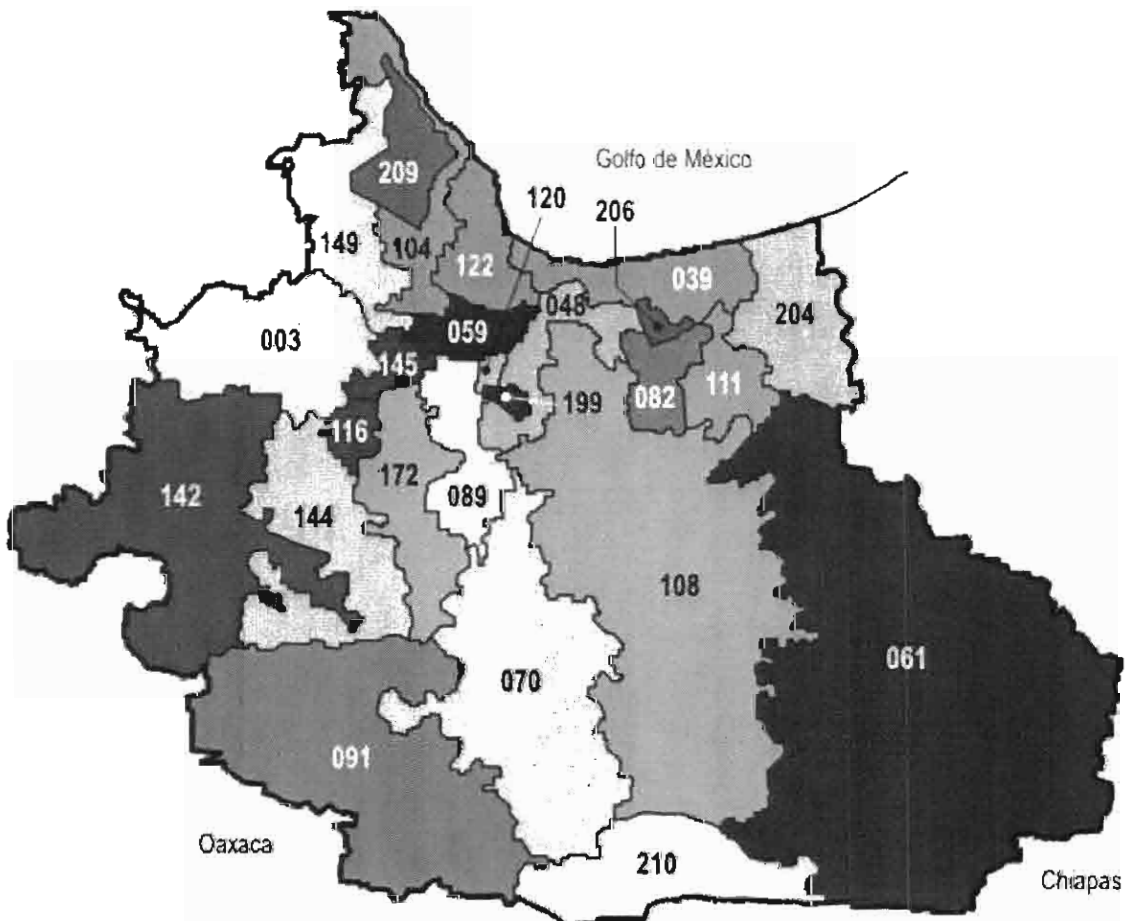


ZONA OLMECA



ZARAGOZA (199)

MINATITLÁN (108)



1. La problemática socioeconómica

Los municipios se caracterizan como urbanos, aunque la población en su mayoría proviene de amplios sectores rurales. La zona es un corredor industrial basado en la explotación petrolera. En este contexto, Petróleos Mexicanos, Pemex, Petroquímica mantiene un número importante de complejos petroquímicos y plantas en la zona de Coatzacoalcos-Cosoleacaque, productora del 88% del total de petroquímicos producidos en el país. Los habitantes de la región se ocupan sobre todo en las actividades económicas primarias, como es el caso de la agricultura y la cría de aves y cultivos de traspatio. Otra actividad sobresaliente es la ganadería, aunque los grupos participantes se incorporan a esta actividad en calidad de empleados.

La población rural, es conformada básicamente por indígenas Nahuas, Zoques, Popolucas y Mixes; que predominan en las agrupaciones impulsadas por las promotoras hasta el momento.

Los indicadores de pobreza de patrimonio en los municipios de influencia de esta sede, así como la no derechohabencia a servicios de salud, en adelante NDSS, muestran que el acceso a patrimonio va desde el 51.7%¹¹⁹, y un 18.1% de pobreza alimentaria en Minatitlán, aunque caracterizada como de muy bajo rezago social, se observa el 87.57% de población NDSS.

La vida precaria de los habitantes los obligó a buscar las opciones de manera organizada, que permitieran buscar soluciones a sus necesidades, pues difícilmente se observó que el estado impulsara mecanismos que propiciaran el bienestar social, lo que ha mantenido el rezago social evidentemente, como muestran las cifras a continuación.

¹¹⁹ Datos del Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social, CONEVAL. Indicadores, índice y grado de rezago social, estimaciones del CONEVAL con base en el II Censo de Población y Vivienda 2005, en su reporte de Julio de 2007.

Zaragoza presenta una pobreza de patrimonio del 80.9%, la población NDSS del 43.25%, pobreza alimentaria del 50.2%, y es caracterizado por un rezago social medio.

Es necesario mencionar que, pese a la caracterización del rezago social como bajo o medio, las estadísticas denotan un precario nivel de vida, lo que en términos de los índices de desarrollo humano, explican por qué razón Veracruz ocupa, de acuerdo con el Informe del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo Humano, PNUD (2000-2005), el cuarto lugar entre los estados con más bajo índice de Desarrollo Humano en la República Mexicana. Respecto al índice de desarrollo relativo al género (IDG), que incorpora la pérdida en desarrollo humano atribuible a la desigualdad entre mujeres y hombres, en 2005 se observa que la entidad registra un IDG menor que el obtenido en el índice de desarrollo humano a nivel nacional. Tales datos revelan que las mujeres tienen menores oportunidades para acceder a servicios de salud, educación, o al medio laboral en las condiciones que impone el mercado de trabajo. Elementos que, ejercidos de manera integral, permiten hablar de condiciones de desarrollo humano que denotan el acceso a calidad e vida.

Los problemas anteriores permiten observar diferentes áreas que conjugan la ubicación en el terreno macroeconómico de la problemática social. Ello pone en evidencia condiciones estructurales en la conformación de sectores sociales con altos grados de marginación en los ámbitos urbano y rural. Los diferentes campos de la vida social o comunitaria tratados por las políticas públicas federales, estatales o municipales, han atendido parcialmente áreas como son la salud, la vivienda, o la educación.

Los aspectos que sobresalen en los diferentes organismos emprendidos por las CEB tanto en Minatitlán como en Zaragoza, corresponden a iniciativas que buscaron resolver carencias de vivienda, y actividades relacionadas con la búsqueda de alternativas en materia de salud.

Lo anterior muestra áreas de la vida social poco atendidas por las políticas públicas federales y estatales que, sin embargo, han sido abordadas desde la década de los noventa a raíz de las distintas movilizaciones en todo el país que, aunque con fuertes presiones por parte de diversos organismos sociales, no han abatido el déficit de viviendas. El caso de la salud no ha tenido mejor suerte; a la mala atención médica por parte de las instituciones de salud, se suma la falta de servicio médico asegurado para los trabajadores no considerados derechohabientes de dichas instituciones. Veracruz participa de la problemática ligada al fenómeno de la inequidad social en México.

2. La salud

La población marginada en el estado de Veracruz se encuentra particularmente vulnerable a enfermedades que a pesar de su fácil prevención, se convierten en factores de enfermedad y muerte, sobre todo en los casos de niños (as), ancianos (as) y mujeres. De manera tal que etapas en la vida reproductiva de las mujeres como es la maternidad, se convierten en factores de mortalidad debido a escasa atención clínica en casos de complicaciones en la gestación.

Las medidas adoptadas por el Plan Nacional de Salud poco han contribuido a fomentar el goce del derecho a la salud por parte de los mexicanos más pobres, pues

se ha basado en el análisis costo-efectividad; un ejemplo es el esquema de prepago en el servicio de seguridad social.

Estas medidas contradicen las estrategias enumeradas por dicho Plan, que comprende: vincular la salud con el desarrollo económico y social; reducir los rezagos en salud que afectan a los pobres; enfrentar los problemas emergentes mediante la definición explícita de prioridades; desplegar una cruzada por la calidad de los servicios de salud; construir un federalismo cooperativo en materia de salud; fortalecer el papel rector de la Secretaría de Salud; avanzar hacia un Modelo Integrado de Atención a la Salud; ampliar la participación ciudadana y la libertad de elección en el primer nivel de atención; fortalecer la inversión en recursos humanos, investigación e infraestructura (Lavielle, *et.al.*, 2001, p.15). El Sistema Veracruzano de la Salud, basado en el Plan Veracruzano de Desarrollo (1999-2004), coloca el énfasis en acciones preventivas; aliento a personal médico y paramédico para que acudan a zonas marginadas; difusión de medidas de higiene; pequeños sistemas de tratamiento de basura y aguas residuales, en cuya construcción y mantenimiento participe la población, para reducir riesgos a la salud y contribuir al mejoramiento del medio ambiente.

Pese a ello, hacia el año 2001, la población atendida en Veracruz directamente por médicos (as) se puede observar en el siguiente cuadro:

Cuadro 1

Servicios médicos institucionales

Acceso a servicios médicos formales	
Concepto	2001 ¹⁾
Médicos en contacto directo con el paciente ⁶⁾	6,472
Población abierta	3,211
SSA	2,602
IMSS – Solidaridad	609
Población derechohabiente	3,261
IMSS	2,545
ISSSTE	309
PFMEX	n.d.
SDN	n.d.
SM	117
Médicos generales ²⁾	3,366
Población abierta	2,184
SSA	1,682
IMSS – Solidaridad	502
Población derechohabiente	1,182
IMSS	884
ISSSTE	257
PFMEX	n.d.
SDN	n.d.
SM	46
Médicos especialistas ³⁾	2,840
Población abierta	803
SSA	765
IMSS – Solidaridad	38
Población derechohabiente	2,037
IMSS	1,619
ISSSTE	347
PFMEX	n.d.
SDN	n.d.
SM	71

1) Incluye médicos generales, especialistas y odontólogos.
 2) Incluye parteras.
 3) Incluye médicos regulares.
 4) Cifras preliminares al mes de julio.
 n.d. No disponible.

Fuente: INEGI, 2001.

Como se advierte, para una población total de 7 millones 275 mil habitantes, se cuenta con 12,678 médicos, es decir, un médico por cada 545 habitantes. Sin embargo, si se toma en cuenta que gran cantidad de profesionistas dedicados a la salud prefieren establecerse en los centros urbanos, entonces la suma de médicos en las zonas rurales se reduce notablemente.

Cuadro 2
Indicadores de servicios médicos

Indicadores seleccionados de los servicios médicos, 2004			
Concepto	Nacional	Entidad	Lugar nacional
Recursos humanos por cien mil habitantes ^a			
Médicos en contacto directo con el paciente	125.5	113.7	20 ¹
Enfermeras	189.7	164.9	22 ²
Recursos físicos por cien mil habitantes ^a			
Camas censables	73.8	66.6	17 ¹
Consultorios	51.4	52.8	16 ²
Quirófanos	2.5	2.5	14 ³
Servicios por mil habitantes ^a			
Consultas generales	1 696.6	1 437.6	30 ¹
Intervenciones quirúrgicas	28.6	26.1	24 ²
Egresos hospitalarios	45.2	42.2	21 ³
Productividad diaria de los recursos			
Consultas por médico ^b	7.7	8.3	17 ⁴
Consultas generales por consultorio ^b	26.3	27.5	11 ⁴
Intervenciones quirúrgicas por quirófano ^c	3.1	2.9	21 ⁵
Hospitalización			
Enfermeras por médico ^d	1.3	1.3	20 ⁶
Enfermeras por cama censable	2.6	2.5	25 ⁶
Porcentaje de ocupación hospitalaria	72.7	65.4	28 ⁶
Porcentaje de mortalidad hospitalaria	2.6	2.4	16 ⁶
Promedio de días estancia	4.2	3.7	16 ⁶

NOTA No incluye al sector privado. Excluye la información de los Institutos Nacionales de Salud y de los Hospitales Federales de Referencia.
¹ Cálculos con base en la población total proyectada por CONAPO.
² Se consideran 252 días hábiles.
³ Se consideran 365 días hábiles.
⁴ Se refiere a la relación de enfermeras entre el total del personal médico.

FUENTE: SSA, Boletín de Información Estadística Volumen I y II, Num. 24, 2004, México D. F., 2005.

Las estadísticas hacia el 2004 muestran la existencia de 1 médico por cada 1250 habitantes, lo cual aumentaría aproximadamente en más de un 100% el déficit de médicos por cada 545 habitantes.

Cuadro 3
Derechohabiencia por sexo

Población total por condición de derechohabiencia a servicios de salud según sexo. Al 17 de octubre de 2005			
Condición de derechohabiencia	Total	Hombres	Mujeres
Total	7,110,214a/	3,423,379	3,686,835
Derechohabiente b/	2 815 293	1 320 628	1 494 665
En el IMSS	1 635 923	776 974	858 949
En el ISSSTE	270 483	119 715	150 768
En PEMEX, SEDENA o SEMAR	246 238	119 618	126 620
Seguro Popular	634 099	288 813	345 286
En institución privada c/	52 014	24 875	27 139
En otra institución d/	10 765	5 150	5 615
No derechohabiente	4,206,502	2,058,771	2,147,731
No especificado	88 419	43 980	44 439

Nota: el conteo fue un levantamiento de derecho *jure*, lo que significa contar a la población en su lugar de residencia habitual. El periodo de levantamiento de la información fue del 4 al 29 de octubre para referir la información en un momento único. Se fijó una fecha de levantamiento las cero horas del 17 de octubre de 2005.

a/ Incluye una estimación de 55 191 habitantes que corresponden a 14 742 viviendas sin información de ocupantes.

b/ La suma de la población derechohabiente de cada una de las instituciones puede ser mayor al total de derechohabientes debido a que hay población que tiene derecho a más de una institución de salud.

c/ Comprende a la población que cuenta con un seguro para acceder a los servicios médicos de instituciones privadas.

d/ Comprende a la población que tiene derecho a los servicios médicos que otorgan los gobiernos estatales y otro tipo de instituciones de salud pública.

FUENTE: INEGI. 2º Censo de Población y Vivienda 2005

La población no derechohabiente a servicios de salud, está estimada en 4,206,502, de ésta, 2,147,731 son mujeres, ello revela un preocupante escenario de acceso a la atención médica, situación que se agrava si se consideran esas condiciones en relación con la salud derivadas de su maternidad. En este aspecto, Freyermuth (2004), basada en datos de Sandra Reyes Fraustro de 1994, muestra a Veracruz como una de

las entidades consideradas de muy alta mortalidad por causas relacionadas con el embarazo, parto y puerperio. De acuerdo con Mendoza (2005, p. 7) del total de muertes materna, son las mujeres que carecen de derechohabencia a servicios de salud oficiales quienes no reciben atención durante su muerte.

Por supuesto la problemática de salud abarca el aumento de los índices de contagio por VIH SIDA, además de los casos de muerte por cáncer cérvico uterino.

Los datos anteriores explican por qué razón las mujeres de la región sureste de Veracruz (en este estudio comprendidas en la zona Olmeca, y sus antecedentes en los Tuxtlas), han recurrido a la búsqueda de opciones organizativas que les permitan la solución a su problemática de salud con sus propios recursos.

Pero es necesario señalar que, a la ineficacia de los programas de salud, se agrega la construcción de género, pues las mujeres viven limitaciones provenientes de sus parejas, quienes en muchas ocasiones prohíben la asistencia al médico, cuando existen servicios de esta índole. Ésta realidad es demostrada por las mujeres que se han dado a la tarea de informar en las sesiones de consulta, a las mujeres que recurren a su ayuda. De esta manera, con sus servicios de salud han impulsado la toma de conciencia de lo que representa el cuerpo, el autocuidado, y la negociación con la pareja sobre el derecho a ejercer su derecho a la búsqueda del mejoramiento de sus condiciones de vida y acceso a servicios.

3. La vivienda:

Los centros urbanos muestran áreas de concentración poblacional con vivienda precaria, es decir, construidas con materiales de desecho, como láminas de cartón o hule, o en condiciones de renta en lugares pequeños, que favorecen el hacinamiento.

En esta materia, el Plan Nacional de Desarrollo 2001-2006 establecen líneas de acción cuyas estrategias consisten en el fortalecimiento institucional de los organismos promotores de la vivienda, así como logro de una mejor coordinación entre los tres niveles de gobierno; la simplificación administrativa y en la revisión, por parte de los gobiernos locales, de las disposiciones en materia de uso del suelo, de los reglamentos de construcción y de todos aquellos procedimientos que obstaculizan el incremento de la oferta y propician el encarecimiento de la vivienda; mediante acuerdos con los gobiernos estatales se pretende la agilización de los servicios de titulación y de registro público de la propiedad, la desgravación de las operaciones de compraventa y el impulso a esquemas de comercialización de materiales e insumos para la autoconstrucción que nos permitan abaratar los costos; garantizar el incremento del suelo apto para la vivienda y abatir la especulación de terrenos urbanos; la creación de reservas urbanas estratégicas, que de manera ordenada, con la provisión adecuada de los servicios nos permita contar con los terrenos que se requerirán para construir los millones de viviendas que demanda la población del país; el mejoramiento y ampliación de los servicios de financiamiento a la vivienda; para lograrlo se propone seguir revisando el marco institucional del mercado financiero que atiende a este sector; extender la participación de otros intermediarios financieros y promover también, nuevos esquemas destinados a la adquisición de viviendas; el respaldo a los esfuerzos de autoconstrucción y de mejoramiento autogestivo de vivienda rural y urbana, mediante la aportación de recursos públicos, y el impulso a acciones y mecanismos de comercialización de materiales para esta vivienda de interés social.

El gobierno veracruzano propone en materia de vivienda, contenidos en el Plan Veracruzano de Desarrollo 1999-2004, la dotación de terrenos con infraestructura

básica y servicios, promoción a la autoconstrucción y dotación de materiales. Prioridad a proyectos viables de infraestructura intensivos en el uso de mano de obra. Frente a los escasos apoyos enumerados, hacia el año 2000 se observa que a las carencias en las condiciones de las viviendas existentes se suma un déficit de viviendas en Veracruz del orden de 480 mil unidades, de las cuales casi 130 mil son requerimientos de viviendas nuevas y alrededor de 350 mil de mejoramiento de las existentes.

La retórica oficial poco tiene que ver con los logros obtenidos, pues en ocho municipios¹²⁰, se concretó el apoyo para la construcción de 1,121 viviendas, lo que se traduce en 140 viviendas por municipio; o la construcción de 154 viviendas en el medio rural, en beneficio de 5 municipios¹²¹, lo cual se traduce en el apoyo de 30 viviendas por cada municipio. Hacia 1995 se podían apreciar los siguientes indicadores:

¹²⁰ Temapache, Tuxpan, Poza Rica, Xalapa, Tierra Blanca, Tres Valles, Jáltipan y Coatzacoalcos

¹²¹ Texhuacan, Los Reyes, Tlilapan, Mixtla de Altamirano e Ignacio de la Llave

Cuadro 4

Servicios en la vivienda (%) Comparativo 2000 y 2005

Servicios en la vivienda	Año 2000	Año 2005
Viviendas con electricidad	89.4%	94.7%
Viviendas que disponen de agua entubada	66.1%	73.5%
Viviendas que tienen drenaje a la red pública	43.6%	50.5%

Fuente: II Censo de Población y Vivienda 2005

Para el año 2005 se registra la existencia de 1 millón 798 mil 554 hogares. En 74.5% de estos hogares, el jefe es un hombre y en 25.5% la jefatura es ejercida por una mujer. Las cifras, se han visto modificadas como se aprecia en el siguiente cuadro:

Cuadro 5

Características de viviendas particulares nacional, estatal

Características seleccionadas de las viviendas particulares habitadas, 2005			
Concepto	Nacional	Entidad	Lugar nacional
Total de viviendas particulares habitadas	24 006 357	1 757 567	3°
Clase de vivienda			
Casa independiente (%)	86.5	90.4	20°
Departamento en edificio (%)	8.0	4.5	14°
Disponibilidad de servicios básicos			
Agua entubada (%) ^a	87.8	73.5	29°
Drenaje (%) ^b	84.8	74.9	28°
Energía eléctrica (%)	96.6	94.7	27°
Con los tres servicios (%)	79.8	64.3	29°
Material de construcción			
Con piso diferente de tierra (%)	89.0	79.2	29°

NOTA: Cifras al 17 de octubre. Excluye refugios, viviendas móviles, locales no construidos para habitación, viviendas del personal del Servicio Exterior Mexicano y las viviendas sin información de ocupantes.
 Para el cálculo de los indicadores se incluyó el rebro de "No especificado".
^a Solo incluye a las que disponen de agua en la vivienda o fuera de ella, pero dentro del terreno.
^b Se refiere a drenaje conectado a red o a fosa séptica.

FUENTE: INEGI, Censo de Población y Vivienda, 2005.

Por lo que toca al material de los pisos, el cemento o firme, madera, mosaico u otros recubrimientos están presentes en 79.2% del total de viviendas. En contraparte, la tierra, como material predominante en los pisos, se encuentra en 20.4% de las viviendas del estado, 5.8 puntos porcentuales menos a lo registrado en el 2000.

En octubre del 2005, a nivel estatal, 94.7% de las viviendas contaban con energía eléctrica; disponen de agua entubada 73.5% y 50.5% tienen drenaje a la red pública. Cinco años atrás, estos indicadores fueron de 89.4%, 66.1% y 43.6%, respectivamente. Las cifras advierten un incremento en el número de viviendas que cuentan con los servicios considerados básicos, de acuerdo con cifras del INEGI.

Pese a lo anterior, los indicadores de vivienda son más bajos en Veracruz que el promedio nacional. El rezago en materiales y servicios en el hogar favorece el desarrollo de ambientes insalubres, los cuales propician enfermedades endémicas, tal y como se reconoce por el mismo Plan Veracruzano de Desarrollo.

Ahora bien, si las cifras muestran un relativo mejoramiento de las condiciones materiales de las viviendas, ¿cómo se explica la desigualdad en las condiciones de vida que mantienen en condición de rezago a las mujeres frente a los varones?

La falta de servicios de agua entubada, drenaje, e infraestructura afecta de manera directa a las mujeres, puesto que son ellas quienes realizan los trabajos encaminados a resolver las necesidades de limpieza del espacio doméstico, así como artículos de uso personal como ropa y otros. La doble y triple jornada de ellas se complica de manera exorbitante, lo que cierra las oportunidades de participación social y económica en óptimas condiciones.

Como se observa, la salud y la vivienda son aspectos de la realidad que se entrelazan y que expresan la difícil situación de vida de las mujeres en esta zona del estado. Situación que se empeora en el medio rural, entorno en el que son las mujeres quienes buscan resolver las necesidades de familias y comunidades.

Así, se toman en cuenta las acciones de las mujeres que se estudian, en el marco del movimiento social urbano que emprendieron, y por medio de las

Comunidades Eclesiales de Base. De la misma forma en que se ubica por un lado la participación en grupos sociales como las CEB, en donde pareciera encontrarse el germen de sus convicciones actuales. Por otro, la lucha y participación política en un movimiento urbano y, por último, la solución de problemas de salud y de vivienda, que son igualmente detonantes de relaciones asimétricas de poder entre los sexos, además de la pobreza.

4. La educación

Una característica de las administraciones estatales de gobierno en México es la centralidad de los sistemas políticos, de salud o de educación. De tal modo, en las capitales de los estados se encuentra no sólo el gobierno formal, sino el establecimiento de los principales centros de salud y los centros de educación superior, lo cual representa una imposibilidad de acceso a tales servicios para la población de escasos recursos económicos.

Es notoria la presencia de apoyo escolar y servicio social de estudiantes de escuelas normales en los centros urbanos, donde si bien es cierto que se encuentran aulas saturadas de niños (alrededor de 50 a 60 por aula), también existen casos de escuelas con aulas de 8 a 10 educandos, y la coexistencia de director/a, subdirector/a, y de personal denominado de apoyo escolar. Las escuelas de áreas rurales por su parte, usualmente carecen de los soportes que, aunque limitados, disfrutan los planteles de centros urbanos, de tal forma, en un profesor puede recaer la atención de varios grados escolares a la vez, la dirección formal con actividades administrativas, y, en algunos casos, las labores de todo un colegio.

La calidad del aprovechamiento de niños y niñas se ve afectada también, por sus condiciones socioeconómicas, pues suelen desertar en los primeros años de su instrucción escolar debido a la necesidad de desempeñar labores productivas para el apoyo de la sobrevivencia en su unidad familiar. En el caso de las mujeres, éstas eran separadas de la instrucción escolar debido a que se da por sentado que al casarse y dedicarse al hogar, no necesitarán de educación formal alguna; por otro lado, los hombres, requerirían la preparación formal para su posterior papel de proveedores de familia. En cambio, en 2005 se observa igual acceso hasta la enseñanza media y una desigualdad en el acceso a universidades entre mujeres y hombres. Cabe decir que para que tenga lugar este esquema social, se ponen en juego las diversas instituciones ideológicas que se conjugan en un complejo entramado de prescripciones que, aparentemente externas al espacio doméstico, se desempeñan en él.

A lo anterior se suma la conclusión mayoritaria de los estudios a los 15 años y un leve acceso diferenciado a la educación formal por razón de género a partir de los 20 años, aunque en los años de la educación primaria y secundaria se puede observar una paridad en la asistencia de niños y niñas a la instrucción:

Cuadro 6

Escolaridad

Porcentaje de la población de 5 y más años que asiste a la escuela, grupos de edad y sexo, 1970 a 2005

Grupos de edad Sexo	1970	1990	2000	2005
5 años	ND	57.1	70.9	85.3
Hombres	ND	56.5	70.8	85.2
Mujeres	ND	57.7	71.2	85.5
6 a 12 años	65.7	89.0	93.8	96.1
Hombres	66.1	89.2	93.9	96.1
Mujeres	65.4	88.8	93.8	96.1
13 a 15 años	52.6	69.3	76.6	82.5
Hombres	57.7	71.3	77.7	82.4
Mujeres	47.5	67.2	75.4	82.5
16 a 19 años	23.1	37.5	41.4	47.8
Hombres	27.5	38.4	42.3	47.9
Mujeres	19.0	36.6	40.6	47.6
20 a 24 años	9.5	15.8	17.7	20.8
Hombres	12.7	17.9	19.1	22.2
Mujeres	6.6	13.8	16.4	19.6
25 a 29 años	4.3	6.1	6.0	5.9
Hombres	5.5	7.1	6.7	6.5
Mujeres	3.2	5.2	5.3	5.3
30 y más años	1.7	2.1	2.0	2.1
Hombres	1.8	2.2	2.0	1.9
Mujeres	1.6	1.9	2.0	2.2

NOTA: Cifras correspondientes a las siguientes fechas censales: 28 de enero (1970), 12 de marzo (1990), 14 de febrero (2000), y 17 de octubre (2005).
 ND: No disponible.

FUENTE: INEGI. Censos de Población y Vivienda 1970 a 2000.

INEGI // Centro de Población y Vivienda 2005

De acuerdo con los datos mencionados, es posible advertir la disminución de la presencia de las mujeres en la educación universitaria.

El acceso a la formación universitaria también representa en los últimos años un obstáculo para la población marginada en Veracruz, pues a la centralización se agrega la insuficiencia de las instituciones educativas. Se advierte un limitado número de estudiantes admitidos en las escuelas universitarias públicas, lo cual ha dado lugar a la creciente creación de universidades privadas, a las que por supuesto no pueden acceder los jóvenes provenientes de diversas áreas rurales del estado. En los últimos

diez años se han fundado en Xalapa, capital del estado, más de cuarenta universidades privadas o particulares¹²².

El acceso a la educación formal no solo está condicionado por el contexto socioeconómico, sino por los mandatos de género que mantienen a las mujeres en una posición secundaria; por ejemplo, varias de las participantes en este trabajo mencionaron las dificultades para acceder a estudios, pues se privilegió la permanencia de los varones en el ámbito escolar, hecho que demuestra las desventajas que viven como mujeres quienes se insertaron en los organismos sociales analizados.

¹²² Centro Cultural Universitario Veracruzano, Centro de Estudios Superiores Francisco de Vitoria, Centro de Estudios Superiores Hernán Cortés, Centro de Estudios Superiores Hispano Anglo Francés de Xalapa, Universidad del Golfo de México, Centro Latinoamericano de Estudios Superiores y Medio Superior, Centro Superior de Estudios Turísticos de Xalapa, Instituto de Estudios Superiores Rafael Guizar Valencia, Instituto de Estudios Superiores Morelos, A.C., Instituto Veracruzano de Educación Superior, Universidad Anáhuac de Xalapa, Universidad de Xalapa, Centro de Estudios Superiores en Educación, Centro de Estudios Tecnológicos y Universitarios Hispano Mexicano, Centro de Estudios Universitarios Jean Piaget, Instituto de Estudios Superiores Valladolid, Universidad Paccioli de Xalapa, Instituto de Estudios Superiores Morelos, Universidad Euro Hispanoamericana, Universidad Tajin, Centro Xalapeño de Estudios Superiores, Instituto de Estudios Superiores Sociales y Tecnológicos, S.C., Universidad Rusiene, Instituto Tecnológico Superior de Xalapa, Instituto Universitario Puebla, S.C., Escuela de Estudios Superiores Calmecac, Centro de Enseñanza Lania, Centro de Estudios Superiores de Veracruz, Instituto de administración Pública de Veracruz, El Colegio de Veracruz, Centro Mexicano de Estudios de Capacitación Empresarial, A.C., Instituto de Estudios Universitarios del Estado de Veracruz Plantel Xalapa, Instituto Educativo Panamericano, Universidad Central de Veracruz, Escuela Gestalt de Diseño, Universidad de América Latina, Centro Educativo Siglo XXI las Animas, S.C., Escuela Normal de Veracruz Carlos A. Carrillo, Instituto de Educación Superior Simón Bolívar, Centro Mexicano de Estudios de Posgrado, A.C., Centro de Estudios Superiores "Olimpo",

CAPÍTULO VI

LAS CEB EN EL MUNICIPIO DE ZARAGOZA

En la región de los Tuxtlas, se observa una larga trayectoria de movimientos sociales, con reivindicaciones en la lucha campesina por la tierra; de ello dan cuenta importantes estudios que emergieron de un proyecto de investigación y de fomento al desarrollo comunitario, como es el "Sierra de Santa Marta"¹²³. En esta zona de influencia, también sobresale Casados (2009) quien analiza el los cruces entre clase y género en el ejercicio de acción de las mujeres de San Andrés Tuxtla, Cartemaco, Santiago Tuxtla y sus antecedentes en las prácticas de la comunidades eclesiales de base. De la misma manera, Duarte (2007), analiza la participación política de las mujeres nahuas de Sotepapan dentro de las acciones impulsadas por los jesuitas y por ende, de las comunidades eclesiales de base de dicho municipio. Es en esta región donde se observan los gérmenes de las CEB de este trabajo. Lo anterior muestra la diversidad de grupos organizados del sur de Veracruz, donde las mujeres son protagonistas.

1. Antecedentes del trabajo de CEB en los Tuxtlas y zona Olmeca

Es importante conocer cuáles fueron los antecedentes del trabajo que se promovió en la zona; los primeros pasos se pueden rastrear a partir de las actividades de dos personas que habitan en el municipio de Santiago Tuxtla. Ella, Guadalupe Abdó, primero religiosa perteneciente a la orden de las hermanitas de Jesús de Carlos de Foucauld¹²⁴; él, Jesús Morales, antes seminarista, se conocieron en el trabajo de

¹²³ Emilia Velázquez. 1998, 2001; Verónica Vázquez García, Lourdes Godínez Guevara, María Montes-Estrada, Margarita Montes Estrada, y Ana Ortiz Gómez. 2004, p.451, muestran cómo la pobreza extrema obliga a las mujeres a la recolección de quelites, una planta silvestre, en épocas en las que la alimentación es escasa. Ello habla de los altos grados de marginación, más allá de las cifras oficiales.

¹²⁴ El primer "Hermanito de Jesús" fue Carlos de Foucauld que quiso llamarse Hermano Carlos de Jesús, "contemplativas en medio del mundo, que se animan a confirmar que su vida contemplativa se realiza también en el

pastoral, consistente la promoción de la evangelización y trabajos relativos a la Iglesia institucional, pero como seglar, fuera de la jerarquía, aunque perteneciendo a la religión católica. Una vez en matrimonio, continuaron con los trabajos de apoyo a la Iglesia. Aunque las actividades que realizaron se caracterizaron siempre por la metodología ligada a las Comunidades Eclesiales de Base, "trabajando desde la espiritualidad de la teología de la liberación", en palabras de Guadalupe Abdó. Tal metodología a partir de la educación denominada liberadora de Paulo Freire, anteriormente analizada.

En 1973 empezaron a trabajar en la región, siempre con grupos de la Iglesia. Ellos entraron en contacto con el sacerdote Modesto Juárez, quien "al principio no entendía muy bien el trabajo", no obstante, al entrar en contacto "con los 'jesuitas de plátano y cacao'¹²⁵ (denominación a grupos de jesuitas de Tabasco), acabó de entender de qué se trataba realmente el trabajo que hacíamos asesorando unas cooperativas de consumo" (Guadalupe Abdó, en entrevista 6 de agosto de 2004).

En un documento que sistematiza la experiencia del trabajo en los Tuxtías, Guadalupe Abdó señala que el sacerdote Modesto Juárez (que era el párroco de Oteapan), rechazaba la colaboración con esta pareja, pues "creía que eran comunistas y no los quería" (2007, p. 7). La causa más probable de su rechazo, se sitúa en su

corazón de las masas o en los caminos tanto como en el silencio de un claustro... No tenemos más que un solo fin, hacemos como ellos, es decir, de los más pobres, de los que el mundo desprecia, nunca en un plan superior para dirigirlos, educarlos o enseñarlos, sino en un plan de igualdad, para amarlos y ayudarlos como se ayuda a un amigo; en una forma totalmente diferente de anunciar a Jesús, desde la vida, desde lo sencillo, lo cotidiano, lo pequeño. Es una manera de ir hacia el otro, de situarse sin poder, sin imponerse, en una actitud de escucha", de acuerdo con la Hermanita Magdalena de Jesús fundadora de la Congregación de las Hermanitas de Jesús en 1939. El inconveniente de esta orden, según Guadalupe Abdó, es precisamente el ser contemplativa, y según sus palabras, ella prefería el trabajo de pastoral, ligado con la población. Fuente: www.corazones.org/santos/carlos_de_foucauld.htm

¹²⁵ Se refiere a los jesuitas de Tabasco, también existen jesuitas que mantienen un trabajo constante con las CEB sobre todo en la sierra de Oteapan.

adscripción al movimiento de Renovación carismática en el espíritu santo, en este marco, el sacerdote encabezaba diversos grupos en la región¹²⁶.

En 1974 se llevó a cabo el Primer Encuentro de CEB en Santiago Tuxtla. Ello propició un clima de denuncia que provocó que los grupos recién formados estuvieran a punto de desaparecer debido a la persecución que emprendió la Diócesis de San Andrés Tuxtla en contra de ellos. De tal forma, debieron desarrollar sus trabajos sin ningún vínculo con Comunidades Eclesiales de Base.

En 1976, el sacerdote es trasladado a Chinameca, y los invitó a trabajar con él, e impulsaron las comunidades eclesiales de base en los grupos de los "Cruzados", con quienes se encontraban inmersos en la Renovación Carismática.

A pesar de que la promoción de los trabajos se ha realizado con la metodología de la teología de la liberación, han debido llevarse a cabo por fuera de la Iglesia Institucional, y sin hacerse como Comunidades Eclesiales de Base, pues los sacerdotes que han estado a cargo de la Diócesis de San Andrés Tuxtla, llegaron a negar el bautismo y la comunión a la gente que se decía perteneciente a CEB, es decir, se daba un rechazo total a ellas. Eso no sucedió, al menos en ese tiempo, en la Diócesis de Coatzacoalcos, en donde tuvieron lugar los trabajos del sacerdote Modesto Juárez. En dicha Diócesis sí pudieron formar grupos, fortalecidos por los jesuitas de la sierra de Oteapan, que durante un corto periodo lograron apoyar la formación de CEB, aunque ellos permanecían en dicho municipio de Oteapan.

¹²⁶ Luis Vázquez, 1999: 24 menciona que en México, *la renovación carismática* es uno de los instrumentos que la Iglesia católica ha esgrimido para detener el avance de las Iglesias cristianas históricas y de las sectas que hacen ver la crisis de la Iglesia en la segunda mitad del siglo XX, en lo que coincide con Cristina Díaz de la Serna, 1985, pues se presentó el crecimiento de otras iglesias no católicas, como los Mormones, los Testigos de Jehová y la Luz del Mundo entre otras. La finalidad de la Iglesia católica era retener a sus fieles en su seno, a fin de tener una experiencia personal con Dios, una experiencia de sanación.

En 1978 el padre Modesto ya había tenido contacto con los habitantes de Minatitlán y fue a partir de entonces que el matrimonio de Guadalupe Abdó y Jesús Mortales comenzó a acompañar sus reuniones.

En la entrevista llevada a cabo con Guadalupe Abdó (el 6 de agosto de 2004), refiere que inició sus apoyos en materia de salud a partir de 1979, pues empezó a capacitar a una comunidad en un lugar llamado Limonta, aprovechando su formación de paramédica. En dicha comunidad se había fundado una farmacia de medicina alópata y habían decidido aprender a administrarla y no tener que recurrir a un farmacéutico, pues los costos se elevarían.

En el análisis que Estela Casados (2009, pp. 133-134) realiza en la zona de los Tuxtlas, sobre el proceso organizativo de las mujeres de esa región, da cuenta de los inicios del trabajo de capacitación, y menciona cómo la salud se constituyó en un detonante que aglutinó a las mujeres, de esta manera, también menciona que "en la recta final de 1979, tuvo un impacto que aún hoy en día se siente entre las agrupaciones que fueron capacitadas", Casados expone, con base en la experiencia de las dirigentes y participantes (además de Guadalupe Abdó), que se involucraron "promotores de salud de Santiago Tuxtla, La Pitahaya, Los Planes y El Vigía, así como dos indígenas nahuas de la Sierra de Santa Marta que despertaron el interés de los y las asistentes en las plantas medicinales". y la formación de promotoras que ampliaron su radio de acción, como se verá.

Entre 1979 y 1981 se desarrollaron los primeros talleres de salud, a los que asistieron las jóvenes que se iniciaban en los trabajos en Minatitlán. En el primer taller asistieron parteras, curanderos y curanderas que mencionaban la utilidad de las plantas

y en el segundo taller, ya se abordó la herbolaria para posteriormente llevar a cabo talleres de procesamiento de plantas medicinales.

Durante 1981 y 1982 ingresaron en un organismo no gubernamental llamada PRODUSSEP¹²⁷, a partir del manejo de terapéuticas alternativas. No obstante la formación alópata de los médicos que participaban en la red mencionada, tenían la inclinación por la medicina natural y alternativa, además de que impartían la capacitación técnica requerida para una formación integral.

Durante los primeros años, fue Jesús Hernández quien impartía las capacitaciones en torno a terapéuticas alternativas y Guadalupe Abdó la encargada de la cuestión de género, orientando la reflexión y el trabajo con mujeres; con el transcurso de los años fue Guadalupe quien se hizo cargo de la salud de la mujer y de dar seguimiento a la formación en la región. Desde entonces, ella se traslada cada dos meses a Minatitlán para seguir profundizando la cuestión de la capacitación en salud. Así, "la formación de las compañeras que están un poco más al frente, ha sido como el acompañamiento más cercano de parte nuestra con el objetivo de que se formaran como líderes autogestivas, como lo son ya ahora", en palabras de Guadalupe (en Santiago Tuxtla, 6 de agosto de 2004). Posteriormente a mediados de la década de los noventa, Guadalupe Abdó y Jesús Hernández fundaron la asociación civil Centro Regional para la Educación y la Organización (CREO, A.C.) con un plan de acción en los principales municipios de la zona de los Tuxtlas y Olmeca (Zihuan, San Andrés, Minatitlán, y hacia la zona de Totonacapan).

¹²⁷ Promoción de Servicios de salud y Educación Popular, A.C., impulsora del Movimiento Nacional de Salud, se caracterizó por el desarrollo de iniciativas de participación social comunitaria en salud, como práctica de la libertad comunitaria según Jesús Haro y Benno de Keijzer, 1998.

En 1979 los grupos que se capacitaban entraron en contacto con Mujeres para el Diálogo¹²⁸, quienes se han dedicado a apoyar los trabajos desde talleres específicamente de género. Esta asociación adquiere un papel relevante en la zona de este estudio, pues a partir de la década de los ochenta ha llevado un seguimiento y asesoría en materia de género, salud y religión por medio de Mary Carmen Montes¹²⁹, quien ha venido realizando talleres de sensibilización y capacitación cada dos meses.

En 1980 tuvo lugar el Primer Encuentro de Mujeres del Sureste, donde se reunieron campesinas, obreras y mujeres de sectores populares del D.F. Durante catorce años consecutivos se llevaron a cabo Encuentros que significaron un intercambio de experiencias entre mujeres de zonas geográficas diversas.

Por esa razón, se hace énfasis en la identificación de las mujeres a partir primero con sus pares en la localidad, con mujeres de otras regiones y, por ende, de otras organizaciones sociales y políticas, además de la interrelación con otros grupos eclesiales. De la misma manera, su identificación como mujeres y sus problemas de género, para lo que inician un proceso de diálogo con sus compañeros varones. Es en este aspecto, que sostengo que las mujeres que participan en este análisis, se encuentran construyendo nuevas formas de ciudadanía, en las que ellas emergen como protagonistas. Una condición ciudadana novedosa es la capacidad para la negociación con sus parejas, en otro sentido, el impulso de la participación de otros miembros de la familia en las labores domésticas y, por último, de participación fuera del ámbito

¹²⁸ Mujeres para el Diálogo surgió en noviembre 1979, constituida por 15 mujeres profesionistas con voluntad de solidarizarse con las mujeres de sectores populares. Definen como su misión contribuir al proceso de empoderamiento de las mujeres y mejoramiento de su calidad de vida, particularmente de las excluidas por el cambio de las relaciones de género desiguales e inequitativas. Sus objetivos son: Promover y/o fortalecer las organizaciones de mujeres a través de procesos formativos para lograr su pleno desarrollo. Promover y participar en Redes y colectivos de mujeres para lograr su constitución como sujetos sociales capaces de ejercer su ciudadanía y de contribuir a elaborar propuestas de política pública; Promover acciones con mujeres y hombres cristianos desde la perspectiva de género, para producir cambios institucionales y Establecer alianzas con organizaciones mixtas para articular oportunamente la perspectiva de género en su trabajo

¹²⁹ Entrevistada en diciembre de 2005.

doméstico. Pero la condición más relevante es la toma de conciencia del propio cuerpo, como la parte de su ser que debe ser recuperado y conocido en el marco de las experiencias de la medicina alternativa, lo cual invariablemente, las ha llevado a nuevas formas de encuentro con las personas de su localidad, encuentro que va dejando de lado, de manera paulatina, la noción de culpa por el hecho de incursionar en otros espacios de acción, como se verá.

2. Zaragoza, un movimiento social urbano nacido de las CEB

El municipio de Zaragoza tiene una población mayoritariamente indígena, donde el idioma dominante hasta hace algunas décadas, era el náhuatl. Las carreteras que comunicaron a este municipio con los municipios aledaños se concretaron con la organización de la población hace 25 años.

El contexto humano específico es donde la realidad se sitúa mostrando seres humanos concretos, como Maduro (1980) expresa, cada uno con un sexo y edad determinada, con una biografía y expectativas peculiares, con problemas e intereses particulares, lo que Lau (1999) evidencia como especificidades que enriquecen y muestran la diversidad de las experiencias de las mujeres, como se verá.

En este municipio se llevaron a cabo cuatro historias de vida, mismas que realicé con Victoria Ramírez Facundo de 44 años, Olivia de los Santos Ignacio, de 30 años, Felicitas Ignacio Martínez de 49 años y Francisca Jiménez Santos de 41 años; también cuatro entrevistas en profundidad a Severiano de los Santos de 47 años, a Emiliana Gómez Martínez de 42 años, Leocadia Jiménez Gómez de 48 años y Catalina Jiménez Martínez de 52 años.

La formación religiosa en este municipio se puede apreciar de acuerdo con la época a la que pertenece la generación de la que provienen las personas entrevistadas. De tal forma, las mujeres nacidas a finales de los años sesenta y principios de los setenta, mencionan que tuvieron catequistas de quienes recibieron la evangelización; en cambio, las que nacieron en la década de los cincuenta y principios de los sesenta, platican que a ellas les inculcaron las enseñanzas religiosas en el seno de sus familias. Una de las formas en las que se definía a las niñas, es que "ellas son más delicadas", por lo tanto hay que cuidarlas e impedir que salgan de sus casas sobre todo cuando entraban a la etapa de la adolescencia; curiosamente, edades en las que en la localidad, se casaban las jovencitas. Los niños sí podían salir de sus casas a jugar, a la escuela y, a trabajar. Esta circunstancia de la vida femenina muestra, en principio, las condiciones en las que las mujeres que construyeron el CDP-Z se encontraban antes de involucrarse en tal organismo; y el papel que las familias desempeñaron en la región para la conformación de sus roles sociales en sus comunidades, como se verá en el apartado correspondiente.

Una de las formas en las que la Iglesia se acercó a dichas personas fue a partir de la educación ofrecida en Escuelas de la Cruz y en la Renovación Carismática en el Espíritu Santo¹³⁰, con lo que las personas podían adquirir papeles que comprobaran que fueron bautizadas, confirmadas o que hicieron la primera comunión. Cabe mencionar que era la manera con la que el sacerdote trabajaba antes de involucrarse en la teología de la liberación.

¹³⁰ Kerkhof, F.J., 2001: 48-49, menciona su impulso con el Papa Pablo VI, quien planteaba *un nuevo movimiento pneumático, esto es carismático*. caracterizará a la renovación carismática de la siguiente manera: "El gusto por una oración profunda, personal y comunitaria; un retorno a la contemplación y un énfasis puesto en la alabanza a Dios; el deseo de entregarse totalmente a Cristo; una grande disponibilidad a las inspiraciones del Espíritu Santo; una frecuentación más asidua de la lectura de la Escritura; una abnegación fraterna; la voluntad de prestar una colaboración a los servicios de la Iglesia"

El sacerdote Modesto Juaréz entró en contacto con la metodología de la teología de la liberación entre los años 1973 y 1979. Durante este proceso de acercamiento, mantuvo las actividades de su parroquia dentro de los marcos tradicionales de acción de la Iglesia católica. Entre ellos las llamadas Escuelas de la Cruz y La Renovación Carismática en el Espíritu Santo. Al párroco le preocupaba, además de la precaria situación socioeconómica, la alcoholización de los varones en las localidades.

Las Escuelas de la Cruz han tenido como objetivo vivir la espiritualidad de la cruz y su misión es formar comunidades apostólicas en actividades de ministros, catequesis, coros, o grupos de alcohólicos. La característica principal de ellas es que asisten principalmente varones que buscan reordenar sus vidas al proponerse salir por ejemplo del alcoholismo. Se trata de una opción frente a la dificultad para acceder a las localidades por parte del propio sacerdote, pues se emprendía la formación de grupos de lectura de los textos sagrados, a cargo de un varón encargado de dar continuidad a dicha dinámica.

Por otro lado, los grupos de renovación (de la "Renovación Carismática en el Espíritu Santo") se manifiestan por la denominada conversión profunda en torno a los sacramentos (bautismo, confirmación, comunión, matrimonio, santos óleos) y en el compromiso con la comunidad, con características contemplativas¹³¹. Todo ello como parte de las actividades de evangelización que la Iglesia sostiene en la región, tomando en cuenta que la población era hablante del náhuatl, popoluca y difícilmente accedía a

¹³¹ Cristina Díaz de la Serna, 1985, y Luis Vázquez, 2008, coinciden en sus observaciones acerca de la marcada incidencia en la orientación de las actividades del movimiento. Esto habla de la verticalidad y fuerte autoridad de los sacerdotes que dirigían a los feligreses, pues al ausentarse, "el entusiasmo decaía". En el caso que nos ocupa, aun cuando el impulso del movimiento social apuntaba a la autonomía del CIDPZ, al ausentarse el párroco dirigente, el rumbo político evidenció la carencia de un proyecto de largo alcance acorde con las interpretaciones religiosas y de desarrollo comunitario.

los servicios religiosos también debido a la marginación geográfica. Como se mencionó, el padre Modesto encabezaba los anteriores grupos de reflexión cristiana en diferentes localidades, de acuerdo con las necesidades de la feligresía.

En Zaragoza, los primeros habitantes que entraron en contacto con el padre Modesto, fueron hombres preocupados por reorientar sus vidas debido al alcoholismo u otros problemas familiares. De esta manera, se involucraron con las Escuelas de la Cruz a partir de 1976. Entre 1977 y 1978 se llevaron a cabo los talleres del Éxodo¹³², con los que se iniciaron las reflexiones en torno a la desigualdad social, pero sin llegar a la propuesta de lucha social. Hacia 1978, ya con la influencia de la teología de la liberación, el padre Modesto los involucró en la reflexión de los problemas de sus comunidades y el compromiso político de una Iglesia de los pobres.

A partir de que el sacerdote Modesto fue reubicado a la Diócesis de Coatzacoalcos, fueron los jesuitas de la sierra de Oteapan quienes iniciaron la asesoría de los grupos de Zaragoza. De esta forma, los grupos se trasladaban a Oteapan para recibir las capacitaciones.

En dichos grupos empezaron a surgir personas que sobresalían por sus habilidades para la organización y dirección en sus localidades. A tales personas les empezaron a dar una formación más específica en torno de lo que representaba el trabajo evangelizador de pequeños grupos o comunidades. Posteriormente, se inició un proyecto de formación política para que quienes habían sido capacitados como

¹³² El Éxodo: prototipo de la liberación. De acuerdo con Phillip Barryman, 1987, el éxodo es el acontecimiento principal en las Escrituras hebreas. En la narración bíblica, Moisés es encargado de sacar al pueblo de la esclavitud. Primero intenta convencer al faraón de su poder invocando una serie de plagas (aguas que se convierten en sangre; peste; langosta, etc.), pero el faraón sigue obstinado hasta la última plaga, la muerte de todo primogénito tanto de humanos como de animales, incluso el suyo. En ese momento concede el permiso para partir y los israelitas marchan a través del mar Rojo, que se abre ante ellos. Cuando el faraón cambia de parecer y los persigue, las aguas regresan, ahogando a sus ejércitos. Este acto de liberación es un paradigma básico de la acción salvadora de Dios, de acuerdo con la interpretación latinoamericana, la lectura disidente de las escrituras sagradas, la teología de la liberación.

orientadores o animadores de pequeñas comunidades, se integraran en torno a la "lucha, pero como una instancia social" (Severiano de los Santos, en entrevista el 5 de noviembre de 2004).

Es necesario tomar en cuenta que los movimientos que emprendió la teología de la liberación mediante las Comunidades Eclesiales de Base, aunque se encuentran interesados en la enseñanza social de la Iglesia, intentan desligar la movilización popular de su jerarquía eclesiástica¹³³. Ello se debe a la concepción de la teología de la liberación de que los pueblos sometidos clamaban por un sistema socialista, libre de colonialismos. De acuerdo con Morandé (1997, pp. 3,4), todo lo que proviniera desde una autoridad constituida y reconocida en su jerarquía "se asociaba mentalmente con dependencia antes que con liberación". Este va a representar un problema crucial en el caso de la lucha de las CEB en el municipio de Zaragoza, pues si bien la separación resultó conveniente debido a la movilidad de los párrocos, el cauce del movimiento social lo llevaría a reproducir esquemas y vicios propios de la tradición política mexicana. No es que el ejercicio del poder al interior de la Iglesia no esté permeado por el poder económico de familias poderosas y conservadoras, que controlen y detentan los altos cargos eclesiásticos, ocurre que no fueron ellas las que impulsaron a las CEB, sino sectores eclesiásticos que sí estaban convencidos del compromiso de la Iglesia con la población pobre y con la interpretación de los textos sagrados en relación con la superación de la injusticia social.

¹³³ María Alicia Puente. 2002, p. 198, encuentra una "tensión entre la *identidad eclesial* y su *compromiso sociopolítico*", pues al involucrarse en lo sociopolítico, manifiestan una fuerte decisión por trabajar por un cambio, pero las actividades y exigencias en los distintos espacios de acción, los rebasaba al grado de tener que optar por una de las dos. En el caso que nos ocupa, me parece que se debió a la búsqueda de una estrategia que permitiera la lucha en los diversos ámbitos sociales, en este caso, la contienda política y electoral fuera de los espacios eminentemente religiosos.

La formación política que habían recibido como miembros de CEB, propició que la población de Zaragoza realizara actos de protesta por la detención de algunas personas por causa de un pleito de apuestas durante una carrera de caballos; la policía judicial había hecho alarde de fuerza y prepotencia al encarcelarlos sin mayor averiguación.

Los actos de protesta derivaron en mítines y en la persecución a los habitantes de la localidad, quienes tuvieron que "huir al monte" (Severiano de los Santos, 5 de noviembre, 2004). El padre Modesto los alentó a defenderse si no habían cometido delito alguno, pero de manera organizada. Surgió así el Comité Prodefensa del Pueblo. Para entonces, esa era "la lucha de los cruzados" llamados por los caciques del municipio "los chuzos"¹³⁴, y por sus habitantes, "los chuzos prodefensa del pueblo", pues en una de las tomas del palacio municipal se armaron con dichos palos (Chávez y Pineda, 1999, pp. 27-28).

A partir de 1979 se denominaron formalmente Comunidades Eclesiales de Base y, de acuerdo con las enseñanzas en ellas, decidieron crear la instancia propiamente política y social, separada de las CEB. A partir de entonces fundaron el Comité de Defensa Popular de Zaragoza, el CDPZ. Se veía así cristalizada la identificación por parte de los habitantes de Zaragoza con los grupos marginados en contraposición con quienes tenían el poder económico y político, sectores que se adjudicaban la capacidad de abusar de los débiles u oprimidos.

¹³⁴ El chuzo es un palo que se emplea para arriar el ganado. En otras regiones de Veracruz, chuzo es un palo con una punta de metal que sirve para pescar.

3. La formación de CEB en Zaragoza, carácter del trabajo jesuita y relaciones intergrupales

Los grupos de CEB se formaron a partir de su integración previa en las Escuelas de la Cruz, de modo que los futuros dirigentes eran los mismos que pertenecieron a los grupos de reflexión de la renovación carismática. Las Comunidades Eclesiales de Base en Zaragoza se encuentran organizadas en torno de los 6 barrios que constituyen la población del pueblo. Las CEB se encuentran numeradas del número uno al diez. Cada una de ellas desarrolla actividades de animación y de promoción de la evangelización. Las edades van de los 37 a los 65 años. Cabe mencionar que en el conjunto de animadores que representan dichas comunidades participan tres mujeres, quienes se integran en las asambleas generales. En una asamblea general participan entre 70 y 80 animadores. Esto representa al menos el 5% de la participación de las mujeres en las asambleas generales.

A finales de 1982, el Partido Popular Socialista pidió a un habitante de Zaragoza participar como suplente de la regiduría en las próximas elecciones; en las proporciones de votos, al PPS le correspondió nombrar a dicho regidor en el momento en que el titular renunció a dicho cargo. De tal forma, entre 1979-1982 el CDPZ tuvo su primer cargo de representación popular.

Las recomendaciones nuevos miembros de las CEB reforzó la idea de tener una instancia propia de la política, como es el ejercicio del poder en puestos de representación popular. Una parte fundamental de dicho quehacer, fue la creación del organismo social que respaldara sus propuestas políticas fuera de la jerarquía de la Iglesia católica, el Comité de Defensa Popular de Zaragoza, CDP-Z. En palabras de

Victoria Ramirez, se vio la necesidad de organizarse como sociedad civil, y "en su momento lo hicimos, porque éramos de todas maneras nosotras".

Es importante señalar la asesoría de un grupo radicado en el D.F., denominado DECA Equipo Pueblo, A.C.¹³⁵. Dicho grupo menciona ser responsable del apoyo a la labor del Ayuntamiento, pues de acuerdo con Chávez y Pineda, "la comunidad está enterada medianamente de quién es la gente de Equipo Pueblo y su labor con el ayuntamiento. La gente que participa directamente en el Comité sí lo sabe. Nunca han recibido un apoyo de otra organización que no sea un partido o Equipo Pueblo" (Chávez y Pineda, 1999, p. 45).

El CDP ganó las elecciones para el periodo de 1992-1995 con el presidente Conrado Cruz, en alianza con el Partido de la Revolución Democrática, asimismo las elecciones para los periodos de 1995-1998 con el señor Arsenio Cruz López como presidente (primo de Conrado Cruz), y las de 1998-2001 con el señor Eucario de los Santos, representaron un triunfo para dicho organismo social. Pero para los miembros del Comité de Defensa, tales triunfos se deben al impulso de las CEB. No obstante, perdieron las elecciones para el lapso 2001-2004, y las del actual periodo también han resultado un fracaso para el Comité de Defensa.

Ahora, de acuerdo con Severiano de los Santos, se ha perdido la mística de las CEB, pues aunque se han mantenido como tales, desde que el padre Roberto Cevallos

¹³⁵ Desarrollo, Educación y Cultura Autogestionaria. Equipo Pueblo, A.C. (DECA, Equipo Pueblo, A.C.). "Los fundadores de Equipo Pueblo, como se llamó desde su origen, tienen una historia común de participación social y compromiso con los sectores más desprotegidos y pobres de las zonas rurales, indígenas y urbano populares en condiciones de marginación. Pueblo surge en la época en que emergía una fuerza laica desde la Iglesia Católica y las llamadas Comunidades Eclesiales de Base (CEB) que se proponen trabajar para y con los pobres para alcanzar la equidad y el bienestar. Equipo Pueblo se fundó en 1977, por Elio Arturo Villaseñor Gómez, Alex Morelli, o.p., y Ángel Torres, bajo el auspicio del Obispo Sergio Méndez Arceo y Don José Álvarez Icaza. El objetivo inicial fue acompañar los procesos de organización social que se constituían a partir de la experiencia de las CEB y de las Coordinadoras de Masas integradas por gremios, sindicatos y federaciones de trabajadores de la ciudad y el campo, maestros, movimiento urbano popular y otros sectores, que se plantean fortalecer sus organizaciones y lucha para mejorar sus condiciones laborales y de vida, así como alcanzar la democracia". <http://www.equipopueblo.org.mx/>

fue removido como párroco en 1990, la dinámica política del Comité de Defensa orientó las actividades de las CEB y no al revés. Según Victoria Ramírez, "como que dejamos de verle la importancia de que la CEB era el generador de todo ese trabajo, creo que no nos dábamos cuenta" (Victoria Ramírez, 6 de agosto de 2004).

Lo anterior indica que la dinámica política y social de la organización y por ende de las CEB, fue marcada por las costumbres y manifestaciones propias del municipio de Zaragoza, así como por condiciones políticas externas; por ejemplo, su contacto con partidos políticos electorales, como el PRD. De tal forma, el presidente del partido municipal del PRD forma parte de la dirección colectiva del CDPZ. Es decir, se tuvo muy presente la separación de los núcleos de reflexión de la teología de la liberación, frente a las actividades seculares, en este caso la participación política y de organización social. A ello se le suma que su militancia fue realizada por fuera de la asesoría de los sacerdotes pertenecientes a la teología de la liberación durante la década de 1990 hasta la fecha en que ha llegado un nuevo sacerdote, afín a las Comunidades Eclesiales de Base, el párroco Alfonso Carrasco Maliachi. Es decir, bajo la influencia del organismo denominado Equipo Pueblo mantuvo su presencia en este municipio mediante asesorías, cursos o talleres de formación política.

La acción de las Comunidades Eclesiales de Base durante la década de los 90 podría caracterizarse de acuerdo con lo expresado por sus miembros, como "realizada por obligación... inclusive se perdió la mística de las comunidades... Estamos tratando de recuperar por ejemplo la oración, porque nosotros estamos acostumbrados a hacer la oración como lo hace la Renovación y ya no como las CEB"¹³⁶, ello tiene relación con el segundo presidente municipal del periodo 1992-1995, quien pertenecía a los grupos

¹³⁶ Severiano de los Santos, en entrevista el 5 de noviembre de 2004.

de la Renovación Carismática en el Espíritu Santo y estableció dicha forma de orar. Su elección se basaba más en las relaciones que mantenía con el círculo de dirección, además de que el mencionado dirigente practicaba la oración al estilo de tal Renovación Carismática la cual se relaciona con la espiritualidad sin incorporar los elementos críticos de interpretación de los textos sagrados.

Como se ha mencionado, la Renovación carismática era el marco de la inserción religiosa de los varones de Zaragoza, previa a la entrada de las comunidades eclesiales de base en este municipio; se podría caracterizar tal práctica como contemplativa y, aunque se realiza al interior de grupos reunidos para tal fin, no analiza la realidad de los grupos y su inserción en la comunidad, por lo que tampoco cuestiona las relaciones sociales de desigualdad u opresión. Las reuniones de las mujeres pudieron verse con un carácter de novedad que se practicaba al margen de los asuntos políticos centrales.

Cabe mencionar que durante los momentos de mayor inserción electoral, en Zaragoza, tenía lugar en Chiapas la creación de la Coordinación Diocesana de Mujeres, CODIMUJ en 1992, después de una larga trayectoria de asesoría de Mujeres para el Diálogo, agrupación que cobra una relevancia a nivel nacional, puesto que sus actividades han tenido eco en otras entidades del país, como Guerrero, Oaxaca, y Chiapas, estado donde cristalizó la Coordinadora Diocesana de Mujeres de Chiapas, CODIMUJ (Hernández 2004, y Gil, 1999), organismo con el que las mujeres de Zaragoza y Minatitlán tuvieron contacto, y con el que han participado en los Encuentros de mujeres organizados en la región. Rosalva Aída Hernández (2004, p. 326) menciona el carácter de la reflexión en torno a las relaciones de género. De esta manera, existe una fuerte identificación con los planteamientos de las mujeres indígenas (en la

CODIMUJ), a quienes se les ha caracterizado como participantes de las actividades de pensadoras que se insertan en la teología india¹³⁷, aunque vale mencionar que dicha organización estaba formada tanto por indígenas, como por ladinas, o mestizas¹³⁸.

Resulta paradójico escuchar afirmaciones como las del Sr. Severiano de los Santos en torno a la falta de claridad "hacia dónde vamos, se perdió por ejemplo una tortillería, actualmente las CEB como que están queriendo levantarse, pero de 1990 hasta el 2000, empezó a decaer"; de hecho, justo en el año 2000 se perdieron las elecciones y las de 2004, también se han perdido.

4. El Comité de Defensa Popular y las mujeres

Un aspecto que destaca en la lucha social que tuvo lugar en Zaragoza fue el papel que se asignó a las mujeres. En principio, la participación en organismos de la Iglesia era asumida por parte de los habitantes varones; y en los conflictos anteriormente descritos, las mujeres tomaron la tarea de apoyar llevando comida y reuniéndose "oraban para que ganaran la lucha, así apoyaban la lucha" (Chávez y Pineda, p. 28). En estas circunstancias, su participación social encuadra perfectamente con la situación de las mujeres descrita en diversos estudios sobre movimientos sociales. Las labores de las mujeres se apegaban al mantenimiento de las fuerzas físicas mediante la elaboración de alimentos, o el apoyo espiritual mediante rezos.

La estructura organizativa del Comité de Defensa Popular está constituida por una dirección colectiva, y por la asamblea general. Actualmente se observan responsables en dicha directiva en torno a los aspectos que se promueven en bienestar

¹³⁷ Las mujeres de Zaragoza tienen raíz indígena, y aunque cada vez en menores proporciones, ellas hablan el náhuatl, sin embargo, su relación con otras mujeres de la región fue disminuyendo al cabo del tiempo, a la par que su movimiento eclesial fue debilitándose.

¹³⁸ Pilar Gil, 1999, p. 32.

de la población. Se encuentra así, el Presidente, Tesorero y Secretario; además de los responsables de: 1. Casas tradicionales, 2. Ganadería y 3. Casa de Salud; el edificio de esta clínica popular se construyó a partir de 2001, pero inició sus trabajos de capacitación para las promotoras hasta febrero de 2004 (Francisca Jiménez Santos, en entrevista, 4 de noviembre 2004).

En 1982 el Comité de Defensa eligió a quien iba a fungir como presidente municipal y un regidor. Dicha administración, estuvo a cargo de Jesús Hernández Cruz en el periodo 1982-1985. Él fue coordinador general del movimiento de la Renovación. La comida y la logística de los festejos por el triunfo estuvieron a cargo de las mujeres quienes para entonces, ya habían participado en dos Encuentros de Mujeres del Sureste. En ellos las mujeres analizaban la problemática de sus localidades y organizaban la articulación de las diferentes regiones.

En Zaragoza como en Minatitlán, la inserción de jóvenes en las CEB tuvo particular importancia, pues eran personas cuyos compromisos familiares no los mantenían confinados en el espacio doméstico hasta ese momento. De esta manera, las mujeres que se involucraban, eran solteras, y en la Organización de mujeres, podían hacer la promoción de las actividades de CDPZ. Dichas jóvenes, ingresaron en las CEB y en el movimiento a partir de la edad de 16, 17 años, como lo describe Victoria: "nadie sabe que nosotras trabajamos muchísimo con mujeres, vimos nacer la organización cuando empezó la CEB, ya sea en la oración, ir a ver un enfermo, ya sea para ir en grupos, pero siempre me gustó trabajar con las mujeres" Victoria Ramírez recuerda haber participado en talleres para mujeres. (Victoria Ramírez Facundo de 44 años, en entrevista el 6 de agosto de 2004).

En la expresión "nadie sabe" podemos encontrar que, a pesar del reconocimiento del papel de las mujeres, se da el desconocimiento de sus acciones. Una invisibilización del papel fundamental de ellas en el impulso de militancias, de educación que requería de un esfuerzo concienzudo y de sensibilización que estuvieron dispuestas a desempeñar. Un ejemplo es la preparación de la población para las elecciones en las que como organización (CDP) participarían, la gestación del involucramiento activo de votantes que respaldarían el avance político y de desarrollo comunitario.

Las tareas que ellas realizaban también tenían que ver con el sostenimiento total de sus familias por tiempos más o menos prolongados, durante los que los hombres permanecían fuera de sus casas o de la localidad. Pero, si ellas sólo fungían como apoyo en la manutención de sus familias, y como apoyo espiritual, ¿cómo es posible que pudieran reunirse y coordinarse en la formación de un organismo de mujeres, que pudiera participar a escala regional e interestatal?

Es importante señalar que en el Comité de Defensa se organizó el Grupo de Mujeres, quienes como se ha mencionado, participaron por 14 años consecutivos en Encuentros de Mujeres del Sureste desde 1982. Fundaron pequeñas cooperativas y según los dirigentes del CDPZ, ellas cooperaron en apoyo de las elecciones que emprendía dicho organismo social, como en el periodo electoral 1985-1989, en las que hicieron entrega de \$200,000.00 por la venta de los pollos de una de las cooperativas¹³⁹. Esto es, las mujeres de este municipio no solo se encargaban del trabajo de sensibilización política a la población, sino que también han desempeñado un papel de soporte económico y material de su organización.

¹³⁹ Síntesis de la recuperación de la historia del CDP-Z. 1975-1987, documento fotocopiado.

Otra forma de apoyo fue la de la enseñanza electoral a los habitantes de Zaragoza que, en su mayoría carecían de educación primaria, por lo tanto, no sabían leer ni escribir. Ellas mencionan que las mujeres en particular, no sabían votar.

En los tiempos previos a la participación en la política electoral, como CDP-Z, en la zona acostumbraban asistir a votar sólo los hombres, y cuando inauguraron tal práctica en su organización, eran los esposos o las parejas quienes guardaban y presentaban la credencial de elector de "sus mujeres". Esta costumbre estaba arraigada de manera que se debía atacar el problema emprendiendo una labor educativa en materia electoral y cívica para posibilitar que las personas pudieran acudir a votar. Fueron las mujeres quienes se ocuparon de esta capacitación. De tal manera, hacían simulacros, donde imaginaban junto con la población, cómo eran los partidos "formarlos en filita para que vayan a votar. Imagínese qué dificultad cuando ya se dijo que el voto iba a ser personal, porque aquí votaba el varón... ellos llevaban antes nuestra credencial... Yo me siento muy contenta porque me tocó hacer ese trabajo también... pintar los partidos qué colores son y enseñarles a las compañeras" (Victoria Ramírez, 6 de agosto de 2004). Esta función de enseñanza permite vislumbrar cómo se utilizaba la metodología participativa en las comunidades, cuyas raíces se encuentran en las propuestas educativas de Paulo Freire, metodología que representó una característica central en las CEB, y que también fue utilizada con éxito en diversas organizaciones del movimiento urbano popular.

Un aspecto que destaca en los grupos de mujeres, es que eran dirigidos por un exsacerdote, llamado Darío Hernández, quien organizaba los Encuentros de Mujeres del Sureste. Un grupo que influyó en las ideas de organizar los grupos de mujeres fue Mujeres para el Diálogo del D.F., con quienes se llevaron a cabo diversos talleres con la

temática de las mujeres. Sobresalen los talleres de autoestima, donde "nos realizaba mucho nuestro valor como mujer... que el hecho de ser mujer uno ya sabe que es para la cocina y las decisiones las toma el varón..., pero nos fuimos dando cuenta que debíamos ganar ese espacio fuera de la cocina" (Victoria Ramírez, 6 de agosto de 2004). Emiliana Gómez Martínez menciona cómo las mujeres estaban reprimidas y que debían esforzarse ellas mismas "para ser uno mismo, para ganarse ese lugar"¹⁴⁰ (entrevista, 5 de noviembre De 2002).

Las mujeres en Zaragoza participaron de manera activa desde sus inicios, lo que representó en muchos casos la inauguración de nuevas formas de inserción de las mujeres en la vida comunitaria. Las reflexiones de las personas entrevistadas arrojaron datos sobre la costumbre del casamiento a temprana edad, entre los 13 y los 16 años. De manera que la vida en reclusión pasaba de la infancia a la vida en pareja, y/o familiar adulta, sin mediar actividades extradomésticas de índole social. En algunos de los testimonios de las mujeres de este municipio, mencionan nunca haber salido de sus casas, antes de cumplir 15 años sin la compañía de algún familiar, sobre todo la madre o la abuela. Por ejemplo, la primera vez que Victoria Ramírez salió de su casa fue a los 15 años, cuando asistió a una misa y, a los 17 años, a la comunidad eclesial de base, ella y su abuela tenían conflictos frecuentes con el abuelo, quien al incorporarse a la organización social, dejó de provocarles problemas.

Una vez que el dirigente ocupó un espacio de representación popular de manera formal, el Sr. Darío Hernández dejó de dirigirlas a partir de que fue electo presidente municipal de Cosoleacaque por primera vez en el periodo 1995-1998 por el PRD, posteriormente fue nuevamente electo por el periodo 2001-2004.

¹⁴⁰ Es decir, que se reconociera la importancia de ellas y su participación social.

Es necesario destacar cómo el trabajo social del CDP y de las CEB en Zaragoza tuvo un ritmo que dependió del apoyo de los sacerdotes que fungían como asesores. Los sacerdotes que le dieron vida a esto fueron el padre Modesto (hasta 1982), pero después fueron los jesuitas y "en Oteapan se hacían las actividades" (Severiano de los Santos, 5 de noviembre 2004).

Al dividirse la Diócesis de San Andrés se formó la Diócesis de Coatzacoalcos en 1985, de la cual Zaragoza pasó a formar parte, bajo el mando del obispo Guillermo Ranzahuer. Las CEB de Zaragoza tuvieron entonces la asesoría del sacerdote José Inés Martínez Flores. Al convertirse Zaragoza en Parroquia, dicho sacerdote fue designado primer párroco; él impulsó el trabajo de las CEB y, por ende, el del CDP, sin embargo, las presiones de los grupos priistas terminaron obligándolo a salir del pueblo. El siguiente fue el padre Ángel Roberto, a quien también lograron separarlo de la parroquia los grupos conservadores, priistas del municipio, quienes presionaron a las autoridades eclesásticas como el obispo para que fuera removido

El sucesor sería entonces el sacerdote Roberto Cevallos "era uno de esos padrecitos que no saben nada y que nada más es cuestión de hacer misa, pero aquí la gente ya estaba muy preparada"¹⁴¹. Las Escuelas de la Cruz ya con "tendencias de enseñanza social", de acuerdo con las personas entrevistadas, pasaron a denominarse Escuelas de Cristianos, a las que fue invitado dicho sacerdote, en contacto con los jesuitas de Oteapan y con el padre Modesto Juárez, entonces párroco del municipio de Minatitlán.

Al participar en las reuniones y en las escuelas de Cristianos, Cevallos se convenció de la metodología de las CEB y se dispuso a continuar con las escuelas.

¹⁴¹ Severiano de los Santos, 5 de noviembre 2004.

Tales organismos se consolidaron al grado de que las reuniones eran verdaderas concentraciones masivas. Esos trabajos fortalecieron al Comité de Defensa, y, de acuerdo con Severiano de los Santos, antiguo dirigente en el municipio, "ese fue el trabajo que nos dio el triunfo en las elecciones de 1992". "A él también lo corrieron de aquí... el obispo vio que las comunidades de Zaragoza eran muy peligrosas. Entonces mandó a un sacerdote como con un plan de terminar con las CEB... se terminaron las comunidades de Monte Alto, de Coacotla; casi no hay, pero aquí nosotros siquiera nos mantuvimos como en resistencia... En ese periodo de 1990-1995 las CEB empezaron a decaer" (Severiano de los Santos, entrevista el 5 de noviembre De 2004).

5. Las iniciativas sociales del CDP-Z

Las principales acciones o iniciativas sociales que tuvieron lugar en Zaragoza se pueden apreciar, por un lado, en el marco del cooperativismo, con el que surgieron pequeñas empresas que iban desde la cría de pollos, borregos pelibuey, hasta la creación de tortillerías, o la cría de ganado vacuno. Por otro lado, se puede apreciar la creación de infraestructura urbana en donde anteriormente no existían calles, ni servicios.

El Ayuntamiento de 1982-1985 inició la apertura de las calles y su engravamiento. Francisca Jiménez Santos nos hace saber cómo era intransitable dicho lugar, y la incapacidad que tenían las familias para movilizarse en caso de enfermedad, además de la necesidad de trasladarse hasta Cosoleacaque, Minatitlán o Jáltipan para que fueran atendidos, pues no existía médico alguno en su localidad. A partir de 1982, los habitantes de Zaragoza han logrado establecer en condiciones materiales adecuadas la primaria y secundaria del lugar.

El segundo Ayuntamiento, de 1992-1995 a cargo de Conrado Cruz, se ocupó de introducir la electricidad, la carretera que comunica con el municipio a Cosoleacaque y vía para poder llegar a Minatitlán y acceder a la carretera federal. Asimismo, se introdujo la red de agua potable y se realizó la pavimentación de las calles principales.

Es el trienio de 1995-1998 a cargo de Arsenio Cruz López en que se pusieron en marcha diversos proyectos bajo la modalidad de cooperativas, como son la producción de trastes de cerámica, la cría de ganado ovino (borregos pelibuey), ganadería bovina, el establecimiento de tortillerías o el rescate de manteles trabajados con la técnica del telar, oriundo de la localidad. Tal producción textil contribuyó al aprendizaje por parte de las jóvenes de dicha técnica, pues de acuerdo con Olivia de los Santos, sólo una mujer de edad avanzada tenía ese conocimiento (en entrevista, 5 de noviembre De 2004). Otra obra fue la red del drenaje en la localidad. Asimismo se han concretado los servicios de salud más elementales, a cargo del DIF.

Chávez y Pineda mencionan cómo el Comité de Defensa tuvo que diferenciar entre el CDPZ, el gobierno local y el partido. Sin embargo, al parecer no existió asesoría alguna para que el grupo dirigente diferenciara entre la participación colectiva en la dirección del movimiento, las relaciones familiares, y la propuesta del siguiente candidato a alcalde. Se hace la presente observación pues el siguiente candidato a alcalde, Arsenio Cruz López, no era un dirigente activo en el CDPZ, sino que era primo del Sr. Conrado Cruz (Francisca Jiménez Santos, en entrevista el 4 de noviembre de 2004). Las selecciones cupulares y el nepotismo en el CDP-Z que se manifestaban en sus prácticas en el PRD, provocó posteriores problemas en la selección del candidato a la alcaldía para el periodo de 1998-2001, pues decidieron que uno de los miembros de la familia, Eucario de los Santos, fuera postulado en detrimento de los cuadros políticos

emergentes, en este caso, de Arsenio Cruz, quien buscaba la presidencia municipal por segunda ocasión, sin conseguirlo (Chávez y Pineda, 1999, p. 46). Lo anterior sentó el precedente para las últimas dos derrotas electorales, pues los inconformes decidieron pasar a formar parte del Partido Revolucionario Institucional.

Pese a ello, la administración 1998-2001, a cargo del presidente Eucario de los Santos promovió la construcción del Mercado Municipal, y la construcción de lo que denominó "viviendas tradicionales" sustituyendo las anteriores paredes de barro por paredes de concreto (Olivia de los Santos, entrevista 5 de noviembre, 2004). Como se observa, se fue adoptando el uso del concreto en la construcción de viviendas, símbolo de progreso en el imaginario social de los pueblos marginados, aunque buscaron conservar las características que identificaran a los habitantes de la región, como es el techo, el cual mantendría el uso de palma. Dicho sea de paso, ello permitió la pavimentación y búsqueda del mejoramiento hacia la urbanización de la cabecera municipal.

En el año 2006, se puede apreciar una dirección colectiva a cargo del CDP, donde se coordinan las principales comisiones de trabajo: 1. Ganadería (iniciada desde 1995); 2. Casas tradicionales (desde 1998), y 3. Casa de Salud (construida en 2001, aunque su utilización como clínica se realizó hasta febrero de 2004, cuando se formó un grupo de salud, formado por 13 mujeres y dos hombres.

Es importante subrayar que, en un municipio donde imperaba la pobreza extrema, los proyectos estaban encaminados hacia la sobrevivencia. De tal manera, el cooperativismo representaba una opción para agenciarse recursos económicos.

Las mujeres se destacaron en la búsqueda de alternativas para la manutención de sus familias, desde el interior de sus casas, debido a que los hombres

frecuentemente salían a recibir diversos talleres impartidos fuera de su localidad, para continuar con su formación política, o para su participación en mítines o acciones políticas con otros organismos sociales.

Olivia de los Santos recuerda por ejemplo, que su papá, dedicado a la albañilería, no siempre tenía trabajo, además de que para formarse políticamente, salía a México, o a Xalapa para recibir talleres, entonces "mi mamá se dedicaba a pescar, criaba pollos, nos daba de comer pollo, si no, era pescado, o si no el pescado salía y lo vendía, para tener dinero" (Olivia de los Santos, 5 de noviembre de 2004).

Otra forma de organizarse en pequeños grupos era la de hacer una milpa en común, formada por mujeres, quienes cultivaban y vendían el producto, y "ellas sabían qué le hacían al dinero". Ello favorecía las posibilidades de subsistencia de las familias.

Algunas actividades todavía existen, como son la crianza de cerdos, de borregos pelibuey, de pollos, y de ganado bovino. También dos tortillerías que sin embargo, son administradas de manera particular.

Las cabezas de ganado bovino en cambio, así como una tienda popular, son administrados por el Comité de Defensa Popular.

6. La Casa de Salud, las mujeres, sus representaciones, sus cuerpos

Si bien algunas personas de Zaragoza ya habían recibido talleres de capacitación a cargo de Guadalupe Abdó en Santiago Tuxtla, la promoción de la salud no había prosperado en la localidad a pesar de las facilidades por el logro de financiamientos con que el CDP-Z había contado por la vía de sus alcaldes y por la influencia de la ONG Equipo Pueblo. En las capacitaciones sobresalió sólo un hombre, el Sr. Genaro de los Santos Cruz, quien a la fecha es especialista en homeopatía; sin embargo, sus

conocimientos los utilizó para dar consulta de manera privada, hasta la actualidad, en que se ha incorporado a la capacitación en la Casa de Salud de Zaragoza. En general, puede decirse que fueron pocas las mujeres que asistieron a los talleres de salud.

Para la puesta en marcha de dicha iniciativa, el actual párroco, Alfonso Carrasco Malachi promovió la clínica, bajo la asesoría y capacitación de María de los Ángeles Prieto Linares, de la Casa de Salud de Minatitlán.

Aunque reconocen que tal actividad está formada fundamentalmente por mujeres, no la ubican como un grupo promovido por ellas, sino por el CDP. Esta alusión a un ente mayor, su organización social, habla de un sentido de pertenencia social y política, donde la comunidad puede encontrar solución a sus necesidades; sin embargo, también habla de un corporativismo que se expresa con la pertenencia a un partido político, el PRD, y hacia el interior de su organismo comunitario, donde se desdibujan, sobre todo, las mujeres.

La Casa de Salud es el único proyecto hasta ahora, en donde no se espera recibir alguna remuneración por parte de quienes se encuentran en capacitación, aunque no se descarta que sirva como un medio de agenciamiento de recursos económicos.

En la actualidad, se abrió la perspectiva de que a la Casa de Salud asistan quienes así lo quieran, independientemente de que pertenezcan al Comité de Defensa, o a las CEB. De esta manera, las personas que tienen una adscripción activa a CEB y al CDP, son la Sra. Francisca Jiménez Santos, Olivia de los Santos Ignacio, Emiliana Gómez Martínez y el Sr. Genaro de los Santos, de los cuales la Sra. Francisca es representante de manera formal ante la Dirección Colectiva del Comité de Defensa. Francisca asiste a las reuniones quincenales de coordinación del CDP, para informar

acerca de los avances de la Casa de Salud. Las otras personas mencionadas asisten a las capacitaciones y a las reuniones habituales de las Comunidades Eclesiales de Base.

Los hombres en Zaragoza han sido quienes se incorporaron por primera vez a las reflexiones desde el punto de vista religioso. Posteriormente, el razonamiento en torno a la vida social de su localidad los llevó a la organización de grupos que se denominarían Comunidades Eclesiales de Base.

Es necesario conocer por qué razón en Zaragoza las mujeres se muestran relegadas de la vida política en la localidad a "primera dama" o a participar en la dirección colectiva del CDP como una minoría en donde sólo una mujer participa en dicho organismo, como representante de la Casa de Salud, o, de entre 70 y 80 animadores, sólo tres mujeres participan en las reuniones de coordinación.

Ello cobra especial relevancia si se considera que su municipio fue varias veces sede de repetidos Encuentros Regionales de Mujeres del Sureste. ¿Cómo es que ellas habiendo participado de manera activa "como mujeres", no han ocupado puestos de importancia en su organismo social, el CDP?, ¿Por qué razón no han sido postuladas para ocupar puestos de representación popular?, ¿Por qué razón desapareció el Grupo de Mujeres de Zaragoza?.

Aunque se ha caracterizado la participación de las mujeres en movimientos sociales como una prolongación del espacio doméstico, los estudios acerca de ellas han arrojado como resultado que, después de la inserción en espacios diferentes al doméstico, en el marco de las luchas sociales, muchas mujeres adquieren una revaloración de sí mismas, y presentan modificaciones en sus vidas cotidianas en las

que se observa una posición crítica frente a las relaciones desiguales con sus compañeros, esposos o hijos¹⁴².

En el caso de las mujeres de Zaragoza es necesario mostrar un panorama acerca de las formas en las que tradicionalmente han vivido sus madres, hermanas y ellas mismas, con la finalidad de apreciar los alcances de la educación a la que han tenido acceso por medio de los talleres para mujeres impartidos en las Comunidades Eclesiales de Base, por los cursos de salud provenientes de los Tuxtlas, así como los talleres de género impartidos por el grupo Mujeres para el Diálogo y por parte de mujeres de Equipo Pueblo.

Una de las afirmaciones en torno al deber ser de las mujeres, está ligada al hecho de permanecer en la cocina, dentro del espacio doméstico. Otra afirmación establece que el varón es quien toma las decisiones de la casa. Frente a dichas enunciaciones, se menciona que una parte de la Biblia dice que “todos somos iguales... Entonces, se pregunta una de las entrevistadas, ¿por qué el hombre tiene que ser más y la mujer menos?... yo siento que como mujeres somos importantes” (Victoria Ramírez, entrevistada el 6 de agosto de 2004).

Es recurrente encontrar en las mujeres de Zaragoza la afirmación de que se fueron dando cuenta de que no es así, que ellas debían ganar el espacio, tanto en la comunidad, en la Iglesia, como en la familia, con el esposo.

En los talleres recibidos, “las mujeres podían expresar su sufrimiento, lo que les pasaba en casa” (Emiliana Gómez Martínez, 5 de noviembre de 2004), allí, recuerda Victoria Ramírez, “yo me enteré que muchas señoras no se casaron a gusto, que nunca

¹⁴² Alejandra Massolo, 1989, 1991, 1992, 1993, 1994, 1995; Amparo Sevilla, 1994, 1998; María del Carmen Feijóo, 1987, 1991; Elizabeth Jelin, 1987, 1990; Teresa Pires do Rio Caldeira, 1987, citadas en el capítulo IV de este trabajo.

disfrutaron su sexualidad” (Victoria Ramirez en entrevista, 6 de agosto, 2004). Un aspecto que destaca en las reflexiones en torno a los talleres recibidos, es el atreverse a hablar, pues antes que tomar la palabra, en mítines o plantones, ellas se dedicaban a “hacer la comida, traer agua... el trabajo práctico. Pero ya en opinar no...” (Victoria Ramirez, en taller de sistematización, Chávez y Pineda, 1999, p. 91).

Ellas mencionan cómo en esos talleres de comunidades eclesiales de base aprendieron lo que eran los derechos, pues sabían de obligaciones; reconocen que la Iglesia contribuye a que las mujeres realicen lo que diga el esposo y cualquier intento de “defenderse es condenado por todos”.

Durante un taller de reflexión sobre su quehacer en el CDP, las mujeres recuerdan por ejemplo, cómo durante las primeras semanas de formado el Comité de Defensa, ellas se hicieron cargo de mantener, coordinar y motivar a la comunidad. No obstante, que ellas reconocen que hubieran podido realizar actividades de mayor importancia, una vez pasado el conflicto y la persecución, los señores vuelven para tomar en sus manos la dirección, y ellas se quedaron “nomás para leer la lectura, otra vez como siempre”¹⁴³.

Otra aseveración es la de que aprendieron el valor y la dignidad, es decir, cómo valorarse ellas mismas y a aceptarse “como mujeres”. Ellas mencionan la dignidad de la mujer como algo que se debe conservar; las mujeres “pueden organizarse, salir de su casa y no perder su dignidad”, pues “no va a hacer otras cosas, sino que se encamina con ese respeto que merece” (Emiliana Gómez Martínez, entrevista, 5 de noviembre de 2004).

¹⁴³ En Arturo Chávez y Luis Pineda, 1999, p. 84; cabe mencionar que en este texto, los autores y autoras hablan de Encuentros Regionales de mujeres. Sin embargo, las mujeres de la localidad de los Tuxtlas y de Minatitlán, hablan de “Encuentros de Mujeres del Sureste”

Los talleres propiciaron que las mujeres participaran de manera más abierta, pues la mujer en Zaragoza ha sido reprimida, y no podía expresarse de acuerdo con las palabras de Emiliana. Las mujeres tenían que sobresalir, pero debían *esforzarse ellas mismas*, para *ganarse ese lugar*. Ganarse el lugar en su organización implicó desarrollar una doble jornada al duplicar sus tareas, primero en el espacio doméstico y, por otra parte, realizar actividades para la manutención de sus familias en tanto sus compañeros realizaban actividades fuera de su localidad. La triple jornada se confirma, pues su quehacer comunitario también les significaba la realización de trabajos diversos para la coordinación social del CDP-Z.

Los conceptos de reivindicación de las mujeres frente a los hombres provienen de categorías tales como la "igualdad" como se mencionó arriba; tal igualdad con los hombres se manifiesta cuando las mujeres demuestran que pueden hacer trabajos rudos; como la debilidad física es inocultable, entonces "dejan los espacios a sus maridos, pero como pareja". Es recurrente encontrar el trabajo físico equiparado con el de los hombres, con lo que ellas demuestran que son capaces "como ellos".

Es reveladora la concepción que adjudica a las mujeres la necesidad de "igualarse al hombre", tomándolo como referencia y modelo a seguir para demostrar su capacidad como mujeres. Puede decirse que las bases conceptuales en torno a la igualdad que orientaban al movimiento, padecían de cierta debilidad en lo que a las mujeres se refiere, y en los hechos se convertía en un reto difícil de sostener, para ellas, pues para ser iguales a los hombres, primero había que pasar por demostrar la capacidad física de ellos.

En este aspecto, el movimiento social muestra un discurso de la igualdad entre mujeres y hombres, como trabajo de y desde las mujeres, quienes debían demostrar su

capacidad de trabajo en tareas hasta entonces realizadas por hombres, en el plano del esfuerzo físico. Sin embargo, no se les incorporó de lleno a la arena política formal, como candidatas a puestos de elección popular, aunque sí como dirigentes de los grupos de base.

La participación de las mujeres en las movilizaciones constituía una conducta hasta entonces inédita en la localidad de Zaragoza. De tal forma, no se hizo esperar el ataque a quienes se atrevían a salir de sus casas a realizar actividades diferentes del abastecimiento familiar.

Se manifestaron así las advertencias de que las solteras no se iban a casar (taller de sistematización, en Chávez y Pineda, 1999: 84), que eran mujeres violadas, que se encontraban embarazadas o que eran prostitutas.

La violación, adquiere una connotación negativa para la valoración hacia las mujeres, pues se presenta como un calificativo que las presenta devaluadas en tanto que han sido utilizadas en relaciones sexuales en las que el consentimiento de ellas no cuenta, aunque existen evidencias de que tampoco hay consentimiento en las uniones de pareja, lo que importa es que fueron usadas fuera de una unión convencional, por ello se devalúan igual que prostitutas; de tal manera, la castidad como parámetro de valor moral se veía puesto en duda. En este aspecto, aunque la experiencia de las comunidades eclesiales de base tiene una trayectoria de alrededor de tres décadas, en Zaragoza no parece haber sido reflexionado el papel de los atributos femeninos basados en la tradición mariana

El embarazo y las relaciones sexuales que — implican el uso de las mujeres—, en esta localidad sólo es lícito cuando las mujeres viven en matrimonio, de lo contrario, ha sido condenado y la mujer que se encuentra en estas circunstancias, carece del

valor necesario para que sea respetada. A las mujeres que se embarazan por fuera de la institución matrimonial se les considera "mujeres de la calle", o prostitutas. La aparición de un embarazo en una mujer soltera equivale a suponer que ella mantiene relaciones sexuales no reconocidas por las instituciones que rigen tales conductas. Por un lado se encuentra la Iglesia como sancionadora de la conducta sexual de las mujeres, y por otro lado, se encuentra la familia, cuyos miembros son responsables de preservar aspectos que representarán en las mujeres el valor y la dignidad, el padre y la madre, así como los hermanos varones son responsables del cuidado de tales conductas en las niñas y mujeres de la familia. De tal modo, la castidad y la virginidad son consideradas virtudes que deben prevalecer en la conducta de las mujeres solteras. Pero la condición que asegura en los espectadores de la vida familiar que las mujeres se encuentran debidamente vigiladas, es la permanencia en el espacio domestico. Así, si la mujer es vista demasiado tiempo fuera de su casa, aunque se encuentre realizando trabajos para la manutención de la familia, su conducta sexual es puesta en entredicho, pues las posibilidades de que se relacione con varones fuera de casa, harían sospechar una vida sexual activa; por ende, en tales mujeres la culpabilidad sería condición necesaria y más, si el mensaje es emitido por un sacerdote durante una homilia.

La organización social de Zaragoza sufría la acusación de estar conformada por delincuentes o bandoleros. Pero también era atacada mediante argumentos que iban directamente sobre la "calidad" de sus mujeres, calificándolas con adjetivos que en la sociedad son consideradas como la peor de las condiciones de las mujeres; entes de maldad, responsables del honor de sus hombres, a quienes seguramente no obedecían.

La mancha del pecado de las mujeres era enarbolada por los sacerdotes antagonistas de la lucha social del medio conservador, o por parte de los grupos priistas de la localidad de manera indistinta. Culpables por, presuntamente, no ajustarse a los modelos de obediencia, pasividad, castidad, o debilidad que no eran demostrables porque no vivían encerradas en su hogar, como dictaba el modelo que habían aprendido en sus familias y fuera de ellas, en la Iglesia.

Lo anterior indica los embates por parte de la Iglesia conservadora que en Zaragoza buscaba debilitar a las Comunidades Eclesiales de Base, mediante los ataques a las nuevas formas de participación social de las mujeres. Es significativo cómo lo anterior demuestra que el grado de sumisión de las mujeres otorga estatus a quienes las mantienen en situación subordinada; y si ellas muestran conductas sociales distintas al espacio doméstico, en este caso, lugar de encierro, y por ende, de sometimiento, entonces, los detentadores de estatus, pierden la imagen de privilegio. Al presentar a las mujeres frente a la comunidad como de bajo valor, la Iglesia conservadora pretendía mostrar a los hombres como sujetos incapaces de someter a sus mujeres y, como consecuencia, sus acciones carecían de validez.

Es notable la utilización por parte de la Iglesia en el municipio, del temor a la caída simbólica que se mostró en el apartado sobre la ideología, pues al final, los varones se sintieron amenazados por su creciente protagonismo. Se puso en marcha la definición de los límites sobre las conductas de las mujeres.

Es comprensible entonces por qué razón buscaban afirmar un papel subordinado en las mujeres, pues ellas constituían el pilar del avance de su organización social, no sólo por su participación directa, sino por su papel de organizadoras y educadoras comunitarias.

El papel relevante de ellas se percibía de manera tal que se las llegó a ver como una amenaza por parte de los varones de su propia organización; al grado de que el Encuentro de Mujeres de 1985, tuvo como uno de los temas centrales una "aclaración pública" en donde las mujeres hacían saber a los hombres de su organización que no estaban en contra de los varones, sino que se estaban capacitando para coordinarse con sus compañeros, "para trabajar en conjunto". Esta aclaración pública se dio en el contexto de que "los hombres se empezaban a sentir desplazados, marginados" ya que "las mujeres se estaban poniendo en su contra" (en Chávez y Pineda, 1999, p. 89). La razón de interpretar como "estar en su contra" se debía a la mirada crítica de las mujeres frente a los condicionamientos por parte de sus parejas.

Lo anterior permite apreciar un creciente protagonismo de las mujeres, frente a lo que se manifiesta la reacción de los hombres con los argumentos de una presunta marginación; tal inconformidad empieza a traducirse en conflictos en el interior de las familias. La inconformidad masculina se tradujo así en pactos patriarcales donde los hombres identificaban el liderazgo de sus compañeras como un peligro, el cual fue expresado con afirmaciones de que ellas se ponían en su contra, al cuestionar sus papeles de amas de casa, y los estereotipos acerca de la vida de las mujeres "en la cocina". El chantaje funcionó y las mujeres debieron "aclarar" que lo que deseaban era apoyar el trabajo de sus hombres.

Ello mostró la aparición de conflictos debidos a la participación de las mujeres en sus comunidades, lo cual hace pensar que ellas debieron enmarcar su activismo al apoyo de las tareas de los varones, como se observa en la década de los noventa, cuando decayó el trabajo de los grupos de mujeres hasta desaparecer, y destacó la

elección de alcaldes en detrimento de la base social del Comité de Defensa. Aún así, ellas siguieron asistiendo a los Encuentros de Mujeres durante casi una década más.

Lo anterior da cuenta de cómo se fueron generando resistencias patriarcales al quehacer de las mujeres y su paulatina toma de decisiones, en un contexto de profundos rasgos de desigualdad y marginación de lo femenino. Como se ha mencionado, el control de las mujeres pasa por la regulación de sus actividades, las cuales invariablemente denotan concepciones religiosas altamente inhabilitantes para ellas. Por supuesto, el control de la sexualidad forma parte de este conjunto de normas que, en la medida en que se corresponden con el modelo mariano de castidad, derivan en conductas que se consideran apropiadas para las mujeres. Pero, en la medida en que el avance de ellas pone en entredicho los protagonismos masculinos, emerge el cuestionamiento al ejercicio de la sexualidad para demostrar que sus prácticas no son aceptables.

La sexualidad de las mujeres dependía de los requerimientos de sus maridos, así, en los talleres aprendieron que en la pareja, ellas debían ser correspondidas; que "el marido no nos obligue cuando se le antoje, que haya un respeto" (Francisca Jiménez Santos, entrevista el 4 de noviembre de 2004) Estas afirmaciones indican que el respeto es más importante que el "orgasmo".

Por otro lado, las jóvenes que tienen relaciones fuera del matrimonio, por lo general tienen embarazos no planeados; Victoria indica que las muchachas son corridas de sus casas, o golpeadas, si se queda en la casa de sus padres, "ella va a ser la mala, la que pecó". A veces se van a casa de otros parientes, "pero siempre va a ser lo mismo".

Lo anterior da una pauta para comprender cómo las mujeres de Zaragoza han asumido un papel de esposas, educadoras de los hijos y de la dignidad de comportarse fieles a sus compañeros y, para no dar de qué hablar, cada vez que tenían que asistir a compromisos fuera de casa por más de un día, lo hacían acompañadas por otra compañera.

Cuando se toca el tema de la homosexualidad, ellas indican que "respetan a esas personas", pero es triste, "porque ellos no tienen la culpa de que sean así y la mayoría lo ve mal" (Victoria Ramírez, 6 de Agosto, 2004), nos platica Victoria. Las relaciones entre mujeres, no se conocen, es decir, en la localidad "no se conocen lesbianas".

En relación con la masturbación o autoerotismo, "es un tema que no se toca con los papás". Esto es, no existe la comunicación con los progenitores en torno al autoplacer.

Esta conducta se puede analizar en Zaragoza si se toma en cuenta quiénes fueron los formadores políticos y cuáles fueron los límites de tal formación política. Una característica central fue su contacto con los jesuitas de Oteapan, a quienes se puede caracterizar con un profundo compromiso social y una clara idea de la lucha de clases; pero quienes no poseen un trabajo comprometido con las mujeres, por lo que ellas han sido sistemáticamente limitadas en su participación política.

Todas las mujeres entrevistadas, se han casado en el curso de su vida. Todas mantienen su matrimonio, es decir, nunca se han separado o divorciado. Al indagar las razones por las que viven de esa manera, se observó que las razones no se deben al buen trato de sus maridos, sino porque ellas se casaron para toda la vida y se tienen que aguantar, pues existen problemas. Entre ellos, los más repetidos han sido los

casos de infidelidad matrimonial. Ello no tiene nada de particular, en términos maniqueos; sin embargo, dicha práctica está vedada para las mujeres, a quienes se les pide "que se comporten con dignidad" (Emiliana Gómez, 5 de noviembre de 2004). De tal forma, el discurso de la dignidad para las mujeres encubre perfectamente un panorama de relaciones asimétricas, en el que ellas realizan actividades de soporte material, económico; trabajo físico equiparado con el de los hombres, además de una vida política condicionada a la realización previa de las actividades que les corresponden como amas de casa.

El Comité de Defensa Popular de Zaragoza ha cumplido 25 años de haber sido fundado¹⁴⁴. Durante su existencia han podido nacer o crecer generaciones de personas vinculadas a dicho organismo social. Olivia de los Santos Ignacio, tenía 6 años al fundarse el CDP-Z. Ella recuerda, "aprendí viendo cómo mis papás creen en Dios, voy a seguir con las CEB, una Iglesia diferente".

Ahora de 30, con estudios hasta tercero de secundaria, menciona que ha aprendido mucho de su papá (aunque su madre fue una de las dirigentes más activas, la Sra. Felicitas Ignacio), manifiesta una gran admiración además por su tío, Arsenio de los Santos, expresidente municipal. Ella iba con su papá a los talleres; recuerda que quería estudiar y se lamentaba: "qué malo que no fui hombre, porque sabía que mi papá no me iba a poder dar más que primaria", al final llegó hasta la secundaria, pero la causa de que no pudiera estudiar no fue que era mujer sino la falta de recursos económicos "hasta secundaria fue ganancia y ya por cuestiones económicas".

Los talleres a los que ahora tiene acceso, son los que se han venido impartiendo en la Casa de Salud, por parte de María de los Ángeles Prieto, promotora

¹⁴⁴ Al 2006, al final del período marcado para este trabajo.

de Minatitlán. Olivia temía que su esposo "no le diera permiso" para asistir a las capacitaciones, sin embargo, ella menciona que "lo bueno es que él le ayuda en ese aspecto".

Olivia menciona que, por ahora, prefiere asistir a la Casa de Salud, pues comprometerse en otras cosas la alejaría de sus hijos. Comenta que tiene la mala experiencia de que su hermano menor acusa a sus padres por no haberse dedicado a él porque ellos salían mucho. Por esa razón, ella cuida ese aspecto, "dedicarme a lo que me gusta, pero sin dejar de lado a mis hijos". "Yo sí quisiera ir a la directiva del CDP, porque la mayoría son hombres en la dirección, pero tampoco me puedo meter en muchas cosas, prefiero quedarme con lo de salud".

Los habitantes de Zaragoza han tenido pocas oportunidades económicas para poder realizar estudios. De las entrevistadas, la escolaridad va desde la nula educación primaria, es decir, personas que no saben leer y escribir, de 2° grado, hasta 3° grado de educación primaria; hasta el único caso en el que se tiene la secundaria completa, el de Olivia de los Santos.

La escasa escolaridad ha influido en la poca autoestima, por ejemplo, en la descalificación para ejercer actividades referidas a la administración de su municipio. Tal es el caso de Victoria que siendo esposa del alcalde del periodo 1998-2001, se le asignó el membrete de "primera dama", pero cedió la dirección del DIF a otra mujer, que tenía estudios universitarios.

Aunque la baja escolaridad también se manifiesta en los varones de la localidad, las oportunidades de desarrollar protagonismo han sido más altas en ellos que en las mujeres. Ello se desprende de la formación de esquemas de conducta diferenciados para hombres y mujeres en donde ellas ocupan un lugar subordinado.

Es posible encontrar esquemas de conducta afines con determinaciones que abarcan la vida en pareja, y sus cuerpos:

En relación con la vida de pareja, las mujeres saben que en el momento de casarse, quedarán bajo el mando y custodia del hombre con quien se casan; el espacio donde las mujeres deben permanecer es el doméstico; el matrimonio es un suceso importante en la vida de la mujer, y se debe preparar aprendiendo las labores domésticas, por ejemplo, saber hacer tortillas; de tal forma, la mejor manera de hacerlo, es asumiendo correctamente las tareas en su hogar, que además incluye la atención al marido, también en el ámbito sexual.

Desde el hogar, las mujeres pueden considerar que se encuentran participando en la organización social. La forma de apoyo de las mujeres es en conjunto con los hombres, sus parejas. La función de las mujeres en la organización de una mejor sociedad, más justa, es la de criar adecuadamente a sus hijos, cómo sembrar la educación, el valor a los hombres y a las mujeres. Ella debe organizarse "como mujer", en las actividades de su casa para poder participar. Deben negociar con sus maridos el poder salir de sus casas a realizar las actividades de la organización; es decir, platicar y comunicarse para poder salir. Las mujeres en Zaragoza no se separan de sus maridos, a menos que queden viudas o que haya tareas del CDP-Z que cumplir. La atención a los hijos depende de la madre, entonces, debe organizarse para poder cumplir con los hijos, y con la organización.

Cuando anteriormente se hizo alusión a los argumentos que empleaban los grupos opositores, pertenecientes al PRI, o a la Iglesia por medio del sacerdote en turno y detractor de las actividades políticas del CDP-Z, se hacía hincapié en afirmaciones que buscaban debilitar al Comité de Defensa, al enjuiciar a sus mujeres.

Se utilizaban parámetros basados en creencias de modelos sobre los que debían basarse las actuaciones de las mujeres, todos ellos, tomados de la religión católica tradicional. Pero, paradójicamente, en modelos sobre el deber ser de las mujeres en los que los propios miembros del CDP-Z creían.

Estas detracciones pueden constituir una de las causas por las que se presentaron fuertes contradicciones por las que los hombres enfrentarían a la mujeres de la comunidad, pues llegaron a sentirse "desplazados". Estas creencias acerca de las conductas que debían regir las vidas de las mujeres se pueden apreciar fácilmente como prejuicios que debían ser superados. Tales prejuicios frente a la sexualidad serían entre otros: una mujer embarazada puede estarlo debido a que pudo haber sido violada, o a que acostumbra tener relaciones sexuales fuera del matrimonio, por lo tanto, es prostituta. Ambas circunstancias son motivo de descalificación y de desprecio. Ellas deben estar siempre acompañadas; está mal visto que una mujer soltera vaya sola a realizar actividades fuera de casa. Si lo hace, es acusada de estar embarazada, o de ser prostituta. Las mujeres no acostumbran hablar de los problemas que tienen con sus esposos. Ellas no tienen derecho a hablar de lo que observan en sus cuerpos.

Los requerimientos sexuales provienen de los esposos, de ello se infiere que las mujeres tienen un papel pasivo en la relación sexual, la sexualidad en sus matrimonios es un tema no tocado habitualmente.

La participación política ha estado condicionada por "el buen comportamiento", portarse bien para las mujeres es actuar de acuerdo con los preceptos del párrafo anterior. Un mecanismo que utilizaban las mujeres para comprobar un modo de actuar adecuado era asistir a Encuentros o eventos políticos siempre acompañadas por otra mujer.

Otra condición para que una mujer pueda mantener su actividad política comunitaria es la de asegurar que las tareas domésticas se encuentren realizadas. Una manera de mantener efectuadas dichas tareas, era hacer los trabajos domésticos por la noche y, en el mejor de los casos, si la mujer era una dirigente particularmente reconocida, tenía la ventaja de que otras mujeres de su organización la apoyaran lavando su ropa o llevando comida a sus hijos durante su ausencia.

En Zaragoza se observó en largos periodos la intención por parte de sacerdotes ligados con los intereses del Partido Revolucionario Institucional y los caciques de la zona de reforzar los estereotipos de las mujeres con base en las normas religiosas, en el que las mujeres debían relegarse al espacio doméstico. Los discursos en las celebraciones eclesióásticas se referían a ellas como mujeres poco serias, mujeres a quienes hacía falta que sus hombres las controlaran; aquellos que no pudieran hacerlo, podían resultar "engañados" por sus mujeres con otros hombres. Si a esas mujeres no se les vigilaba, podrían demostrar que eran superiores y que no necesitaban a sus hombres.

A pesar de la fuerte presencia de las CEB en la región, los municipios más atrasados económicamente y con dificultades para el acceso a la educación, también muestran a las mujeres con estereotipos más rígidos en relación con los de zonas urbanas. Así, se observa a las mujeres educadas tradicionalmente, en verdadera reclusión doméstica.

Este escenario coincide con la emergencia de un organismo político que contemplaba como una prioridad, la superación de las diferencias de clase, y consideraba como secundario el papel de las mujeres; En Zaragoza, a pesar de que era evidente el papel de las mujeres, pues en la zona se las conocía como

"combativas", y de "armas tomar"¹⁴⁵, no ocuparon puestos de dirigencia formal. Esta situación es claramente visualizada por las promotoras de Mujeres para el Diálogo, quienes afirman que a pesar del gran compromiso de la Teología de la Liberación difundida en la zona de Otepan por parte de los jesuitas, su quehacer político es profundamente patriarcal, lo cual ha repercutido notablemente en el desarrollo de las actividades políticas de las mujeres¹⁴⁶. Fueron precisamente ellas quienes detonaron el fuerte movimiento social que se reveló en el municipio de Zaragoza.

Ellas formaron, junto con otras regiones del sur de Veracruz, la Coordinadora de Mujeres del Sureste. Sin embargo, dicha Coordinadora era dirigida por un hombre, durante casi una década, hasta que finalmente desapareció. El dirigente de este organismo llegó a ser presidente municipal de Cosoleacaque en la administración de 1995-1998 y 2001-2004. Es posible suponer que buena parte del apoyo para su triunfo proviniera de los grupos de mujeres coordinados por él

Uno a uno los proyectos económicos iniciados por el Comité de Defensa fueron fracasando, durante el periodo 1995-1998 el trabajo político proveniente de las CEB prácticamente no existía y por ende, el del Comité de Defensa tampoco.

Los proyectos productivos fueron una preocupación importante, pues representaban la sobrevivencia familiar. De tal manera, se habían formado grupos de artesanas y artesanos que procesaban objetos de barro y de piezas textiles fabricadas en telar. Ellos llegaron a viajar a diversas exposiciones y eventos fuera de su municipio. Sin embargo, han mencionado que "tuvieron miedo de dar demasiada buena imagen al exterior y descuidar el trabajo interno"¹⁴⁷; aquí cabe preguntarse, ¿a

¹⁴⁵ Expresión que indica que la persona no permite abusos o agresiones.

¹⁴⁶ Mary Carmen Montes en entrevista en diciembre de 2005.

¹⁴⁷ Anuro Chávez y Luis Pineda. 1999, p. 45.

quienes daba temor dar una imagen al exterior?, ¿a los artesanos y artesanas?, o ¿sucedió que no había quien realizara los trabajos de promoción política o activismo?, al parecer, era una necesidad que los artesanos se dedicaran más a su militancia; de tal manera, desaparecieron las incipientes empresas. No obstante el haber orientado a los artesanos (as) al trabajo político con el fin de fortalecer a su organismo social, los puestos de dirección fueron absorbidos por las personas que venían fungiendo como líderes, por lo que, al parecer, el grupo dirigente pudo mantenerse en el liderazgo a costa de quienes se interesaban por las pequeñas empresas; más aún, concentró en sus manos la creación de microempresas (tortillerías, una carnicería)

En otros proyectos como tortillerías emprendidas por mujeres, hubo deficientes manejo financieros y el acaparamiento de funciones, por lo que quedaron al final una tienda de trastes de plástico, dos tortillerías y una carnicería en manos de particulares.

Hacia 2006, sólo una tienda de abasto y un proyecto de cría de ganado era administrada por el Comité de Defensa. La gente descontenta argumenta que los proyectos quedaron en manos de los dirigentes y que son ellos quienes se han beneficiado de tales proyectos.

Pese a ello, las mujeres de Zaragoza se inscriben en un momento histórico de intercambio con otras organizaciones, y sobre todo, su conformación como grupos específicamente de mujeres. Lo anterior es derivado de la influencia de las asociaciones de mujeres inmersas en la teología de la liberación, las teólogas feministas, y las feministas laicas que impulsaron y asesoraron a grupos de mujeres campesinas, indígenas y de sectores urbanos marginados. Por supuesto, la apropiación de estas interpretaciones se conformaría por el procesamiento subjetivo

que las mujeres llevan a cabo y que se observan en sus prácticas de acuerdo con sus contextos específicos.

También es posible creer que en Zaragoza los grupos de mujeres habían surgido débiles aún cuando, paradójicamente, vivían un apogeo de su rama organizativa. Si se observa la necesidad de realizar una aclaración pública debido a que los hombres se sentían desplazados, ello permite inducir que ellas cedían a la voluntad de los varones de su organización. También se puede entender como una forma de reaccionar frente a las presiones de su comunidad, la autoridad religiosa conservadora, y de los varones de su propia organización, lo cual les dejaba escaso margen de reacción.

La época coincide con el tiempo en que ellas se casaron y tuvieron hijos. Algunas de ellas se organizaron para poder llevar a cabo su participación política y su labor como madres. La maternidad de las mujeres fue un elemento que se sumó a los argumentos de los varones que manifestaron verdaderos pactos patriarcales que impedían el avance de las mujeres —los pactos patriarcales son estipulaciones que otorgan a los hombres acuerdos de solidaridad que los ubican como grupos claramente diferenciados, con capacidades y derechos superiores a otros sectores como las mujeres. Marcela Lagarde¹⁴⁸ dice que el pacto entre los hombres es en el que se reconocen como interlocutores y sujetos políticos y que ha implicado la exclusión de las mujeres.

Éstos implican espacios, actitudes, discursos, que sólo ellos pueden poner en práctica; éstos pueden apreciarse en Zaragoza, en las manifestaciones, por parte de los hombres, de descontento, pues hacían ver a sus mujeres como personas que

¹⁴⁸ Ponencia de Marcela Lagarde y de los Ríos. "Pacto de mujeres sororidad". *Pacto de género*, Madrid, Departamento de Comunicación. Coordinadora Española para el Lobby Europeo de Mujeres. 10 de octubre de 2006.

intentaban superarlos a ellos; se puede apreciar el peligro que ellas representan para la condición prestigiosa de ellos. Esto es, las acciones de las mujeres debían llegar a un límite, en el que debían detenerse. La cultura predominante sería de gran ayuda para los hombres de esta localidad, pues "la naturaleza de madres" las colocaría en sus hogares y, antes de realizar cualquier actividad fuera de casa, debían estar satisfechas las necesidades de cuidado de hijos y esposo. De esta manera, las normatividades ideológicas han respaldado lo que Ivonne Szasz evidencia como desigualdades entre hombres y mujeres en el acceso al poder y recursos¹⁴⁹.

La ciudadanía de las mujeres de Zaragoza se encontró subordinada a sus obligaciones establecidas por su condición de género, aún cuando su triple jornada hizo posible la consolidación de la organización social, la inserción activa en la dinámica político electoral y el sostenimiento de familias enteras. Pero además, de las dificultades para su participación social, ellas fueron el blanco de los ataques contra su organización, por el sólo hecho de ser mujeres. Por lo anterior, aún cuando los alcances a dos décadas de su historia organizativa son limitados, ello es comprensible, pues su inclusión en la vida fuera de casa, estuvo plagada de obstáculos que por razón de género, las mantuvo activas y protagonizando procesos de cambio social que promovía el acceso a recursos una vez que accedieron al poder representativo, como organización.

Poco tiempo después, los sacerdotes que apoyaban a las CEB fueron removidos y es justo en la década que ganaron alcaldías, cuando carecieron de la asesoría de dichos canónigos.

¹⁴⁹ *Op. Cit.*

Al retirarse los párrocos líderes de las bases generadas por medio de CEB, éstas se involucraron en actividades políticas que no habían previsto, como por ejemplo, la participación electoral. La tradición política caciquil que caracteriza a la región y que tiene a un partido como brazo operativo de la perpetuación en el poder, se trasladó a las prácticas políticas emergentes, dando como resultado la reproducción de esquemas de la cultura política dominante en México.

En ninguna ocasión por lo tanto, ellas han sido propuestas a puestos de elección popular. Las mujeres han sido, en calidad de esposas de los alcaldes, "primeras damas", cuando el DIF no operaba en el municipio y, cuando llegó a funcionar dicha instancia, se colocó a una mujer con estudios universitarios, originaria de Cosoleacaque. Ello muestra la falta de formación política y de capacitación o asesoría en torno a dichas actividades hacia las mujeres.

A partir de que Darío Hernández dejó la coordinación de los grupos de mujeres en manos de ellas, se iniciaron las coordinaciones de manera rotativa. Ello no tuvo éxito. Como se ha venido exponiendo, quienes se insertaron en la formación política desde las Escuelas de la Cruz fueron sus compañeros y, posteriormente, se incorporaron a la capacitación política para consolidar al CDP-Z como una instancia política y social independiente del espacio religioso. Aparentemente no fue suficiente la educación y capacitación a las mujeres.

Las mujeres se incorporaron medianamente a tales trabajos, debido a que tenían que realizar una triple jornada, esto es, efectuar sus actividades de madres y amas de casa, llevar a cabo tareas de contribución a la economía familiar, y su participación político-social. No así para el caso de los hombres, quienes sí tenían que dejar de trabajar por asistir a sus compromisos políticos, o talleres de capacitación, se

iban, dejando las demás labores en manos de las mujeres. Así, las que se incorporaban a las tareas de los grupos de mujeres carecían de la capacitación o la asesoría necesaria para su desempeño en tales grupos, pues estas se habían desarrollado sobre todo con los varones de la comunidad.

Pese a la situación descrita, se encuentran evidencias de que las mujeres de Zaragoza tuvieron contacto por medio de Equipo Pueblo a capacitaciones y talleres que analizaron las desigualdades de género. El género como concepto que hace visible la problemática de las mujeres se hizo presente y supuso la llegada a este municipio del reconocimiento que tienen las mujeres en las luchas sociales. Se puede inferir la influencia que sobre este organismo tuvo la experiencia de otros movimientos sociales, sobre todo del Distrito Federal, de donde provenían las capacitadoras a realizar cursos o talleres de género en Zaragoza.

No obstante las restricciones que se han podido apreciar en la lucha de estas mujeres, es posible encontrar otro de sus logros, el haber podido salir de sus casas a realizar toda clase de actividades comunitarias. El haber dado un paso adelante primero en el interior de sus familias, al conseguir que sus esposos advirtieran que ellas "tenían un gran valor", pues en sus casas la imagen del jefe padre de familia proveedor, sin quien esposa e hijos mueren de hambre se recreó para dar paso a mujeres capaces de mantener a sus familias y de apoyar, además, materialmente a su organización. En el aspecto social, mostraron la importancia del manejo de grupos que desarrollaron coordinando las tareas de educación popular en materia electoral. La posición crítica frente a la problemática social también es hoy parte de la cultura de las mujeres de este municipio, quienes están dispuestas a retomar la metodología participativa aprendida tanto en las comunidades eclesiales de base, como en los cursos, talleres y seminarios

que aprendieron a replicar a partir de las capacitaciones por parte de mujeres pertenecientes al grupo Equipo Pueblo del Distrito Federal.

En palabras de las mujeres de Minatlán, en el municipio de Zaragoza existe demasiado machismo. De acuerdo con Leocadia Jiménez Gómez, “ahora ya no valoran la cuestión moral, dice un compañero que si se emborrachan o andan con otras mujeres eso ya no importa... eso es la vida personal”. Es notable el argumento a la vida personal de los varones cuando optan por parejas fuera de la vida familiar, y cómo este argumento es distinto para la conducta de las mujeres, quienes en sus salidas a encuentros o reuniones fuera de la localidad, debían ser acompañadas por otra compañera, para comprobar que mantenían su dignidad como mujeres. Se empezaba a observar cómo el discurso aprendido por largo tiempo no correspondía con las prácticas de los esposos. “ya todos ven como un empleo allí. hay esa ambición de que todos quieren estar” (entrevista a Leocadia Jiménez Gómez, 5 de febrero de 2005).

En esa década en la que carecieron del acompañamiento por parte de los clérigos de la teología de la liberación cuyo aporte consistía en mantener la mirada crítica a las injusticias y la solución de problemas de manera colectiva, los dirigentes de la organización de Zaragoza cometieron los errores típicos de la política mexicana; prácticas antidemocráticas, nepotismo, u otros excesos que fueron aprovechados por parte de quienes dirigían el Partido Revolucionario Institucional. Ellos, después de haber ganado el periodo de 2001-2004, utilizaron los argumentos antes empleados por el CDP-Z en torno a la capacidad de las mujeres para decidir, así que propusieron para el siguiente periodo de 2004-2007 a una mujer para alcaldesa... y volvieron a ganar.

CAPÍTULO VII

LAS CEB EN EL MUNICIPIO DE MINATITLÁN

Las creencias religiosas se encuentran más allá de lo espiritual, pues su influencia no se remite al espacio doméstico denominado privado, o íntimo, sino que significan los comportamientos de las mujeres y los varones en los denominados espacios públicos. Ello es expresión de la vida social conformada por las interrelaciones de las personas, todo constructo identitario individual, es siempre psicosocial, dice Moscovici (1979), donde *"las biografías están inextricablemente entrelazadas por la historia"*; *"de modo que la faceta 'social' de la identidad debe explicarse en términos de esa comunidad en cuyo seno se encuentra el individuo, por lo que ningún yo es una isla solitaria* (1979, pp. 17-18).

Este apartado se ha desarrollado a partir de la elaboración de entrevistas en las siguientes modalidades: se llevó a cabo una entrevista grupal, con tres mujeres, Santa de Lourdes (Yuyis) Prieto Linares de 39 años, Francisca Torres Estudillo de 47 años y Belén Martínez Alor de 47 años, cinco historias de vida a Francisca Torres Estudillo, Belén Martínez Alor de 47 años, María de los Ángeles Prieto Linares de 41 años, Julia Castillo de 50 años, Belén Martínez Alor y seis entrevistas en profundidad, a Ceferina Pérez Argüelles de 68 años, Odilia Martínez Cabrera de 55 años, Felipa Velazquez Lara de 44 años, Valentina Escobar Martínez de 55 años y Sofía Alor Alor de 65 años.

Las entrevistas tomaron en cuenta su lugar de origen, su vida y sus aspectos familiares, además de la forma en que se involucraron con las CEB. Analicé si sus relatos de vida se corresponden con las propuestas de los pensadores en el marco de las disciplinas de la liberación, así como de las experiencias de otros ámbitos de acción, de grupos feministas o no, así como sus propias trayectorias. Las maneras en que

ellas expresan sus convicciones en torno a sus prácticas sociales me permitieron explorar los alcances y limitaciones de sus creencias. Sobre todo, la

La forma en que fueron educadas las mujeres de este municipio fue a partir de lo que en sus casas les enseñaron acerca de la existencia de un Dios. Sin embargo, la educación formal en términos religiosos la llevaron a cabo mediante la asistencia al catecismo. Este consiste en grupos de niños y niñas a cargo de una catequista (por lo general es mujer), quien está facultada por la Iglesia a la que está adscrita, para realizar tareas de evangelización con los niños/as. La mayor parte de las mujeres entrevistadas son provenientes del medio rural, en donde era difícil el acceso de catequistas, la Iglesia más cercana se encontraba a varios kilómetros de sus comunidades, o no existía. En algunos casos obtuvieron sus primeros conocimientos por medio de religiosas que visitaban dichos poblados. La asistencia al catecismo tiene como finalidad poder "hacer la primera comunión", que es considerada el tercer sacramento en la religión católica.

Las personas entrevistadas en Minatitlán son oriundas de Chinameca, Oteapan, Cosoleacaque, o de estados como Tabasco, y Oaxaca.

Ellas declaran que recibieron el bautismo, pero que la asistencia a la Iglesia no era de manera regular, pues como se ha mencionado, en varios casos se encontraba lejos de donde vivían. Sin embargo, platican que el hacer su primera comunión era motivo de mucho trabajo, como lo mencionan Julia Castillo y Felipa Vázquez. La primera caminaba varios kilómetros para poder recibir su capacitación (catecismo) hasta que pudo recibir el sacramento correspondiente "con un vestidito de flores, aunque no era blanco", y la segunda comenta cómo trabajaba recogiendo los elotes sobrantes en las milpas para poder comprarse el vestido blanco.

Como los habitantes de la zona carecían de comprobantes de bautismo, confirmación o comunión, la Iglesia católica consideraba necesaria la promoción de diferentes escuelas de formación religiosa o consolidación de la recibida en sus localidades de origen. Así, se dio la participación en Escuelas de la Cruz, o en Escuelas de Renovación Carismática en el Espíritu Santo. En la primera asistían sobre todo hombres que buscaban salir de problemas como el alcoholismo; en la segunda, iban grupos mixtos, personas que, perteneciendo a la religión católica, no podían demostrar que habían sido bautizadas por carecer de documentos que los avalaran, tal es el caso de la fe de bautismo. De tal forma, al asistir a los grupos de Renovación a partir de 1978-79, podían acceder al reconocimiento oficial por parte de la Iglesia y por parte de dichas personas, del reconocimiento de los sacramentos enseñados por la Iglesia.

Las familias de las entrevistadas asistían a las fiestas patronales, pero la vida religiosa se limitaba a la asistencia ocasional a eventos litúrgicos; las nociones religiosas eran entonces guiadas durante sus primeros años de vida en el círculo familiar; de ese modo, los modelos a los que se adscribe a las niñas y niños también eran impuestos en ese primer círculo social en el que se encontraban inmersos.

1. Inicios organizativos: jóvenes y cooperativas

Uno de los retos de los iniciadores de las Comunidades Eclesiales de Base era la incorporación de personas que pudieran dar continuidad a las iniciativas emprendidas.

Los jóvenes eran una buena elección, pues se consideraba que se encontraban en una etapa de formación, tanto en el interior de la Iglesia, como en el medio laico.

Pero la mejor manera de aprendizaje que tuvieron las iniciadoras de dichos organismos, sería la formación por la cercanía con el sacerdote que dirigía las CEB en la región.

Una de ellas, Lucía Galmiche, fue rechazada del ámbito familiar por su padre y su madre, debido a que salía de casa para llevar a cabo tareas de evangelización y de reflexión en localidades de Chinameca. De la casa de su madre y su padre, fue a vivir a la casa de una tía, quien la hacía dormir en el baño de la casa, para con ello, presionarla a buscar apoyo en otro lado. Por esta razón, tuvo que ir a habitar en uno de los cuartos del curato de la Iglesia, debido a que las labores pastorales frecuentemente requerían su presencia en las comunidades rurales a las que dedicaban los apoyos educativos de la parroquia. En este aspecto, se infiere que el deber de las niñas era permanecer en el espacio doméstico y, ni en casos socialmente aceptados como era la participación en grupos evangelizadores, les era permitida la salida con fines comunitarios. Por otro lado, asistir a la escuela tampoco les era permitido a las niñas, pues sólo los hombres podían hacerlo, como lo relató Justina Martínez¹⁵⁰, quien salió de su casa en busca de apoyo del mismo sacerdote, con el fin de poder realizar sus estudios, pues en el círculo familiar sólo tenían permitido estudiar los hijos varones. Las niñas tenían como obligación el cuidado de sus hermanos y el trabajo doméstico, además del apoyo para la siembra y mantenimiento de los cultivos de maíz, frijol, o yuca —Ésta pareciera la versión rural de lo que Dalia Barrera (2002, p. 9) presenta sobre el ejercicio de la ciudadanía de las mujeres, en un entorno urbano, al hablar de cómo a las mujeres se les niega la libertad de circulación. Ella argumenta que no es casual que ellas declaren sus "problemas para salir a jugar, estudiar, a trabajar, a

¹⁵⁰ Su relato no constituye una entrevista formal, por lo que es acotado al tema de la educación de niñas y niños. Ella no se encuentra actualmente trabajando con las CEB en Minatitlán, pues migró a la ciudad de Xalapa.

vender” o a participar en actividades comunitarias o políticas. Esta situación se deriva de las relaciones de género que limitan y remiten a las mujeres al espacio doméstico.

Las jóvenes mujeres cercanas a los organizadores de los grupos de reflexión que sobresalieron entre otras son, Maria de los Ángeles Prieto Linares, Lucía Galmiche, y Belén Martínez Alor.

Las enseñanzas iban desde el análisis de acontecimientos en otros estados o países, relacionados con la pobreza y las causas de dichos sucesos. Un ejemplo fue el sismo de 1985 en el Distrito Federal, o los fenómenos de la migración desde Centroamérica, hacia Estados Unidos, pasando por México. La zona sur de Veracruz es pues, un área estratégica de vigilancia a los migrantes, pues constituye un paso a veces obligado para los indocumentados provenientes de Belice, Guatemala y demás países centroamericanos; una de las actividades de los grupos religiosos era el apoyo con comida y hospedaje a quienes se encontraban de paso por los fines antes mencionados.

Aunque puede considerarse que la participación en actividades promovidas por la Iglesia, es socialmente aceptada, dicha participación es calificada de manera diferenciada para los hombres en relación con la de las mujeres.

Así se pone de manifiesto en las declaraciones de ellas. Las mujeres revelan que en ocasiones, al llegar a sus casas, encontraban sus maletas en las puertas, además de frecuentes desencuentros con padres y madres. De esta manera, se encontraron viviendo dos de las mujeres que actualmente dirigen CEB en Minatitlán, en un pequeño cuarto. Posteriormente, con la lucha por terrenos para la edificación de viviendas, pudieron subsistir de manera independiente cada una de ellas. Mencionan que el estudio de la situación que viven las mujeres les dio valor para poder vivir solas.

Sin embargo, ello les ha significado el acoso por parte de los varones de la localidad, pero también de sus compañeros de las propias CEB, debido a que consideran que ellas se encontraban disponibles.

Ante esa situación, el sacerdote les resultó un apoyo significativo, pues los acosadores quienes eran a la vez dirigentes o animadores, “siempre fueron despedidos de las comunidades”¹⁵¹. Tal era la forma de prevenir el que las mujeres se quedaran calladas. Sin embargo, en el mecanismo de la exposición en las asambleas de dichas prácticas de acoso, tales animadores solicitaban que la agredida testificara públicamente, lo cual era denegado pues se buscaba no exponer a la agraviada a la duda de su queja, pues el sacerdote argumentaba que conocía las costumbres y tradiciones de los pueblos de la región y aseguraba tener confianza en que lo que las mujeres le confiaban era verdad.

Lo anterior proporcionaba el clima propicio para que las mujeres pudieran adquirir confianza en sí mismas e incluso tratar la problemática del acoso sexual a la luz de las reflexiones en las Comunidades:

En una ocasión me dijo, se ha tratado poco el tema de la soltería, ¿por qué no expones tu tema de la soltería? Y yo dije qué bueno ¿no?, porque ahí voy a encontrar a mis agresores y sí se los puedo decir... Había religiosas, seminaristas y gente del pueblo... muchos jóvenes... Les dije: aquí hay muchos que son dirigentes, son animadores, lástima que no saben respetar, y tienen hijos... (Belén Martínez Alor, junio, 2004)

Se buscaba contrarrestar las costumbres que mantenían a las mujeres en los espacios domésticos, sobre todo de las mujeres solteras, que buscaban el apoyo del sacerdote dirigente de CEB, pues eran ellas quienes tenían mayores posibilidades de cambiar sus destinos.

Es en este marco que se puede relacionar las condiciones de vida de las mujeres y su disposición a la adopción de creencias (Villoro, 1985) que les asignan un

¹⁵¹ Belén Martínez Alor, en entrevista realizada por Deyanira Pérez Hernández, el 11 de junio de 2004.

lugar distinto al que las creencias religiosas tradicionales les imponían; la posibilidad de denunciar acosos de sus compañeros, así como el respaldo del párroco, propician actitudes favorables para la admisión de otras formas de concebir e interpretar su realidad. Sus propias inducciones acerca de nuevas posibilidades propiciarían pues, su apego a las interpretaciones en el marco de la teología de la liberación.

Por supuesto, la realidad de las mujeres en las CEB muestra que los proyectos de liberación de los pobres tenían mucho por recorrer pues las demandas en beneficio de las mujeres, como una política estratégica, tampoco se llevaban a cabo dentro de dichas comunidades, más que en el sentido de paliar sus problemáticas. Sin embargo, las medidas adoptadas por el sacerdote de apoyo a quienes eran víctimas de acoso sexual, constituyen un punto central a favor de las mujeres. Más aún, alentar las posibilidades de vivir solas y ser respetadas, es un cambio central en las relaciones de género en estas localidades. Lo anterior cobra especial relevancia, sobre todo si se considera que en las experiencias del movimiento urbano popular los dirigentes sociales (Espinoza, 2000) aprovechaban su posición de líderes para entablar relaciones con varias mujeres a la vez, relaciones que implicaban la utilización de su poder como hombres y dirigentes. En este sentido, considero de mayores alcances los logros de tales mujeres, pues podían diferenciar las actitudes de sus dirigentes varones y la posible utilización de sus ventajas como líderes para conseguir que las mujeres accedieran a sus demandas sexuales.

Los primeros grupos de medicina alternativa permitieron el involucramiento de las jóvenes que a la vez participaban en los grupos iniciales de mujeres, promovidos desde las CEB. Un antecedente importante que explica la manera en que se constituyeron, fue que se encontraban dirigidos por hombres. Por ejemplo, uno de los

iniciadores de los grupos de salud. Darío Aburto, coordinaba dichos grupos. Durante la inserción de los movimientos sociales en el PRD, dicho dirigente se involucró en la dinámica electoral, y ganó un puesto de elección popular. Fue a partir de dicho momento en que los grupos de mujeres se debilitaron, para reiniciar y fortalecerse hasta el año 2000 en que resurgió la Coordinadora de Mujeres del Sur de Veracruz, ahora dirigida por mujeres, lo que implica desde la organización, promoción y coordinación de un grupo liderado por ellas.

Los grandes caciques asolaban la zona, y frecuentemente amenazaban a los grupos eclesiales y sus sacerdotes, a quienes exigían que se dedicaran a sus sermones y evitaran meterse en las cuestiones políticas.

A la venta mensual de antojitos, totopos¹⁵² o miel, siguió la organización de cooperativas de comercialización de productos agrícolas, como era el maíz y el frijol, o la puesta en marcha de molinos de nixtamal, y la venta de tortillas en tortilladoras. En tales trabajos ya se podía observar la inserción de mujeres y hombres jefes de familia.

Estas tareas se encuentran enmarcadas por las acciones que se observan en las CEB en el área de Centroamérica, como Honduras o Panamá, además de Filipinas. Hacia dichos lugares llegaron a viajar las organizadoras con el fin de capacitarse en materia de cooperativismo, y como intercambio de experiencias con otros grupos religiosos. Por supuesto, constituían alternativas económicas emprendidas desde la Iglesia con la finalidad de lograr el poder económico de los pobres para así lograr competir en el mercado, primero en el plano regional y, posteriormente, se haría posible la competencia con los países más poderosos sobre la tierra.

¹⁵² Especie de tortilla con un diámetro de 8 a 12 cm de diámetro semejante a la tlayuda oaxaqueña, cocida en pequeños hornos formados por ollas de barro. La diferencia con la tlayuda es que ésta es casi el triple del tamaño del totopo.

En el año 2006, existen en Minatitlán siete células o Comunidades Eclesiales de Base de cuatro personas o más. Las actividades de dichas comunidades se reflejan en iniciativas evangelizadoras sobre alrededor de 200 colonias en dicho municipio. Su principal objetivo es llevar la evangelización a grupos de personas con el fin de sensibilizarlos en materia cristiana durante un año. En un segundo año, se discute cómo las CEB están integradas a la Iglesia y durante el tercer año, se analiza cómo realizar un trabajo social, cómo se construye una Iglesia comprometida con los pobres.

A diferencia del municipio de Zaragoza, donde son conocidas por números del uno al diez, las CEB de este municipio se caracterizan por tener nombres; se encuentra la José F. Gutiérrez, la Hidalgo, El Palmar, Jagüey, Jagüey II, La Esperanza, y Praderas.

Cada quince días tiene lugar una asamblea general en un local denominado "la palapa", donde asisten quienes conforman las células o comunidades consolidadas. La participación en esta asamblea es mayoritariamente femenina, pues se aprecia la presencia de tres hombres en una reunión de 75 participantes. Las edades van de los 38, a los 70 años. Las personas que asisten son consideradas animadores y animadoras.

Una de las células, de 22 integrantes, se dedicó a la capacitación en materia de salud, quienes fundaron la Casa de Salud Popular.

2. La salud y el surgimiento de un movimiento popular

Las primeras acciones que se emprenden en un área de reciente ocupación, como las colonias populares en zonas de crecimiento urbano, son la instalación de los servicios de agua, drenaje, luz, y la construcción de un templo religioso, dependiendo de la

filiación o corriente a la que se adscriben los pobladores. Enseguida es emprendida la construcción del edificio que ocupará el templo de la religión con mayor influencia en las localidades.

En este contexto, se iniciaron los trabajos y las reuniones semanales o mensuales de reflexión con el sacerdote Modesto Juárez en las casas de quienes integraron las CEB, con quien venían trabajando las jóvenes, con el fin de lograr la construcción de la capilla en donde se estableció el centro de acciones con los habitantes de la Col. Ampliación Hidalgo ubicada en las inmediaciones del basurero municipal, cuyas condiciones de insalubridad afectaban la salud de manera alarmante. Las viviendas precarias y la contaminación que ejercía el basurero propiciaban la muerte de infantes de manera desproporcionada, a razón de un niño por semana o por lapsos de 15 días. Sobresalía en dicha colonia Julia Castillo, madre de cinco hijos, con quien se empezaron a coordinar las diferentes tareas de enseñanza y de promoción de la asistencia de la población. Esta mujer, menciona que es a partir de su integración a una comunidad cuando empezó a tener fuertes problemas con su esposo, quien no sólo la golpeaba y encerraba en su casa con el fin de que no saliera, argumentando que ella se iba con otros hombres, sino que su lugar era su casa. De tal forma, se esperaba que a pesar de que la zona en que vivían era en extremo insalubre, sin servicios y por lo tanto peligrosa para su subsistencia, ella tenía que quedarse en casa sin hacer nada por cambiar el estado de cosas en su colonia. Después de varios años de tratar de que el esposo entendiera las actividades de Julia, quien destacó en la coordinación del nuevo organismo social como partícipe y dirigente de un equipo de mujeres con fuerte influencia en la región, el resultado no se hizo esperar y la separación de su pareja se hizo inevitable.

La influencia de las pláticas en el entorno religioso de carácter popular se caracterizó por la enseñanza a las madres de familia de métodos curativos alternativos, con el fin de paliar las enfermedades que proliferaban. Para el momento ya se encontraban los habitantes de dicha colonia solicitando a las autoridades que se retirara el basurero de su asentamiento y, posteriormente, ante la negativa de las autoridades, debieron ejercer presión mediante plantones y mítines con el fin de lograr sus objetivos.

3. Las iniciativas sociales emprendidas

Las actividades que comenzaron las primeras Comunidades Eclesiales de Base se circunscribieron a la supervivencia y la colaboración para la comercialización de productos agrícolas, pues los intermediarios compraban a costos muy bajos las cosechas de los campesinos de la región.

La educación con métodos participativos y problematizadores propuestos por el brasileño Paulo Freire caracterizan la metodología con la que se ejercía la concientización social y política. En este aspecto, la salud cobra particular interés, pues se manifiesta la necesidad de que la población tomara en sus manos el ejercicio de las prácticas curativas mediante la revalorización de los saberes tradicionales como la herbolaria, además del ejercicio de la medicina alternativa como la acupuntura, la homeopatía entre otras, así como mecanismos de prevención de enfermedades y primeros auxilios. Estas permitirían que grandes sectores de población pudieran acceder a una mejor calidad de vida con costos accesibles, pues los habitantes de la sierra no tienen acceso a los servicios médicos institucionales. Dichas actividades se encontraban en el contexto de acciones promovidas por los diversos grupos

participantes de la Teología de la Liberación a finales de la década de los setenta y a principios de los ochenta.

Una de las características fundamentales de tales prácticas es el ejercicio horizontal de las relaciones entre enfermos y terapeutas, con lo que se colocan en entredicho las relaciones autoritarias que ejercen los médicos y enfermeras en el sistema de salud.

La aparición de redes de organismos no gubernamentales formadas desde la Iglesia católica, así como seculares, que se han dedicado al apoyo por medio de capacitación durante el mismo período mencionado, influyeron en la creación y fortalecimiento de tales grupos comunitarios.

La formación de las mujeres fue de particular importancia, y promovieron el conocimiento de otros grupos tanto de CEB, como otros afines. De esta manera, se observa la visita de personas del grupo Mujeres para el Diálogo del Distrito Federal, concretamente, de Mary Carmen Montes, desde la década de los ochenta. Algunos elementos del discurso de las mujeres de Minatitlán permiten deducir la influencia de grupos que enarbolaban, en el marco religioso, la lucha por los derechos de las mujeres.

La década de los ochenta puede caracterizarse como del inicio de formación política y de capacitación en materia de cooperativismo, así como de intercambio de experiencias con grupos centroamericanos.

La consolidación de los grupos tuvo lugar en los años de 1989 y 1990, en que lograron la desaparición del basurero municipal de la Col. Ampliación Hidalgo. Posteriormente, se propusieron la construcción de las casas de los participantes en su organismo social, de tal forma que promovieron la formación de equipos, los cuales se

encargaban de la elaboración de tabiques y el levantamiento de paredes para las casas. Así, de manera rotativa, se iban construyendo las casas de los pertenecientes a su organización. Esta manera de construir caracterizó las acciones de un Programa de vivienda denominado "Hábitat" emprendido desde las Comunidades Eclesiales de Base y que se puso en marcha con éxito en experiencias organizadas en Costa Rica y otros países centroamericanos.

4. Actividades intergrupales

La cercanía con el guía espiritual les confería un aprendizaje que iba desde la educación, hasta las obligaciones pastorales que realizaban con la ayuda de las monjas al servicio de la zona de influencia de la parroquia.

Cada mes tenían lugar las reuniones para organizar puestos de venta de antojitos, de totopos, o de miel. Otras iniciativas tenían que ver con la elaboración de medicinas naturales como la herbolaria y la homeopatía, así como la puesta en práctica de terapéuticas alternativas. Un elemento que destaca era que las mujeres amas de casa convocadas a realizar dichas actividades no asistieron, o desertaban, pues en sus casas no les daban permiso sus esposos. Por esta razón, se impulsaron dichas tareas con jóvenes hombres y mujeres solteras/os.

En 1995, se formó la asociación civil Centro Regional para la Educación y la Organización CREO, A.C., con personas de municipios cercanos como Zihuanpan y San Andrés, de la que forma parte el matrimonio de Guadalupe Abdó y Jesús Hernández con quienes se venía desarrollando la promoción de la salud en el sur de la región

Una de las dirigentes del movimiento urbano en Xalapa, concretamente de la UCISV-VER, doña Lala¹⁵³, sirvió de enlace con las personas de Minatitlán que sabían de la incipiente lucha en el basurero municipal. De tal forma, se inició el vínculo con estrategias de lucha organizada que ya se mantenían en la capital del Estado, Xalapa.

Pese a la muerte de su dirigente religioso, el contacto con el movimiento urbano de la capital del estado siguió su curso. Las jóvenes decidieron vincularse con las acciones por retirar el basurero y el apoyo en materia de salud a sus pobladores.

De esta manera, la organización de mujeres que se inició desde las CEB, surgió también como parte del movimiento urbano popular de Veracruz, la UCISV-VER¹⁵⁴. Aunque es necesario dar cuenta que ellas recurrieron al liderazgo de algunos dirigentes que debían desplazarse cada fin de semana desde Xalapa a Minatitlán. De tal forma las mujeres se sumaron a la demanda de tierra para establecer viviendas de quienes no poseían un lugar para vivir, así como a fortalecer sus esfuerzos por convertir la ampliación Hidalgo en un lugar habitable.

Como se ha visto, la inclusión en el movimiento urbano popular con el apoyo de la UCISV-VER de Xalapa, afectó la lucha de las mujeres de Minatitlán en el sentido de que adquirieron las características del movimiento social urbano emprendido en las principales ciudades del país.

Por otra parte, la integración al Partido de la Revolución Democrática (PRD) modificó profundamente las prácticas de los organismos sociales que pasaron a formar parte de dicho partido. El movimiento urbano nacional tuvo su auge durante la década de los ochenta, y justo a finales de tal década, sufrió graves limitaciones, sobre todo por

¹⁵³ Eduarda Campos Martínez.

¹⁵⁴ Unión de Colonos Inquilinos y Solicitantes de Vivienda de Veracruz, quienes emprendieron la demanda que ya se había experimentado con éxito en Xalapa, consistente en la compra de tierra en breña para su lotificación, otra era la toma de tierras subutilizadas en la periferia de la ciudad. Destacaban las actividades en las colonias periféricas, las cuales se promovieron en Minatitlán y Coatzacoahuacos.

su inclusión en la lucha político electoral, sin embargo. en Minatitlán, además, se construía la organización de mujeres.

Las acciones de las mujeres de Minatitlán se pueden ubicar de la siguiente manera:

Primero, en los tiempos correspondientes a finales de los setenta y principios de los ochenta, salían de sus casas en el contexto de la evangelización de la Iglesia, y en los períodos del año de acuerdo con el evangelio, por ejemplo el adviento, la cuaresma, la navidad, por citar algunos. Había épocas de mayor o menor trabajo, según las necesidades de la Iglesia. Sin embargo, dichas actividades ocultaban el apoyo a los grupos campesinos el cual se caracterizaba por la comercialización de su producción, o la búsqueda de iniciativas que permitieran la adquisición de recursos extras para la población, así como la promoción de técnicas terapéuticas alternativas. El apoyo con un camión para el transporte de verduras era una de las formas que adoptaba la comercialización mencionada. Ya se encontraba presente la convicción de trabajar por el mejoramiento de las condiciones de vida de los pobres, y el sacerdote Modesto se involucraba de manera sistemática al apoyo de los campesinos de la región, quienes se enfrentaron a los caciques de la misma. Las entonces jóvenes mujeres de las CEB, que posteriormente desempeñarían un papel fundamental en iniciativas de salud alternativa, empezaron sus trabajos y a profundizar sus reflexiones en torno a la Iglesia de los pobres, bajo la supervisión del párroco a cargo.

Segundo, la integración al movimiento urbano popular, el cual como se mencionó se encontraba en un momento de inclusión en la lucha electoral, las mujeres de Minatitlán se incorporaron de manera casi inmediata durante la creación del PRD, a la promoción del voto. Con tales acciones se fortaleció dicho partido, al grado de que

en 1994, una de las dirigentes de las Comunidades Eclesiales de Base, Julia Castillo, surgida durante la lucha por la desaparición del basurero municipal, fue electa como regidora en el municipio.

Con esta base, la dirigente promovió la introducción de servicios en las colonias donde su organismo tenía influencia en esa época. No obstante, en palabras de Julia Castillo, el partido se caracterizaba por el interés a toda costa de tener adeptos y ganar las elecciones más próximas. Ello implicaba las contradicciones que se suscitaban a raíz de las propuestas de candidatos a puestos de elección popular, a lo que se volcaron los dirigentes que habían ido desde Xalapa a promover la organización en la región. De esa forma, dicha dinámica absorbió a los militantes del movimiento urbano, quienes buscaban a las mujeres en tiempos de auge electoral, descuidando la capacitación y formación de cuadros políticos. Tal situación era objeto de cuestionamientos por parte de los grupos de CEB, quienes mencionaban que se sentían "como las esposas abandonadas", y posiciones poco serias por parte de los dirigentes de Xalapa. Sin embargo, fue el mencionado abandono, el que propició que las mujeres asumieran su propio liderazgo, el cual fue apoyado firmemente por las promotoras del grupo Mujeres Para el Diálogo, concretamente, en la persona de Mary Carmen Montes, quien había venido apoyando con talleres diversos a las dirigentes de Minatitlán.

Ellas mencionan que a pesar de tener fuerza suficiente para ganar puestos de elección popular, se negaban a promover el acarreo, o las promesas de servicios para conseguir votos, pues consideraban que eso no constituía un cambio o la transformación de la sociedad y que, por el contrario, ello perjudicaba al movimiento, pues en lugar de promover la capacitación y la formación desde abajo, se hacía un

“uso” con fines electoreros de la gente organizada. De esa manera, el tiempo les era absorbido por la dinámica electoral. Durante ese tiempo, ellas mencionan que “descuidaron sus iniciativas de salud y de la organización”.

La regidora electa tuvo que enfrentar los embates de los demás miembros del cabildo “completamente sola”, pues se negaba a realizar alianzas que implicaran el intercambio económico, que le proponían los otros regidores, que estaban “disfrazados de perredistas”. Por esas razones, ella “se refugiaba” en el trabajo con los grupos de CEB, a “quienes sí debía servir”¹⁵⁵.

Por dichas razones, la próxima posible candidata en las siguientes elecciones para la regiduría se negó a participar en la contienda, pues a la dinámica mencionada se sumaba la de las negociaciones en el interior del PRD, para la propuesta de candidatos. Es decir, no contaba el trabajo realizado en el nivel comunitario o social, sino de la posibilidad en el interior del PRD de comprar votos, o de negociarlos. Así, se puso de manifiesto que en dicho partido no existía la formación política en la búsqueda del surgimiento de nuevos ciudadanos, sino de adoptar la práctica política realizada de manera tradicional en el país. Por otro lado, las enseñanzas religiosas de servicio comunitario se veían afectadas, pues la práctica política en la que se involucraron como parte de un movimiento urbano inmerso en la práctica clientelar contradecía los preceptos religiosos, de tal manera que ellas consideran que acarrear o comprar votos es “como un pecado”, pues el discurso de “la honestidad” era como mentir a la gente, representaba hacer lo que se criticaba, era “hacer lo del PRI”. Así, aluden al no querer mantenerse en tal dinámica, porque “hasta uno se mancha y no es justo”¹⁵⁶.

¹⁵⁵ En entrevista a Julia Castillo, febrero de 2002.

¹⁵⁶ En entrevista a María de los Ángeles Prieto Linares, por Deyanira Pérez Hernández, febrero de 2002.

De tal forma, las mujeres decidieron buscar el apoyo de financiamientos externos para concertar la construcción de una clínica popular, la cual lograron iniciar en el año de 1994.

5. La Casa de Salud

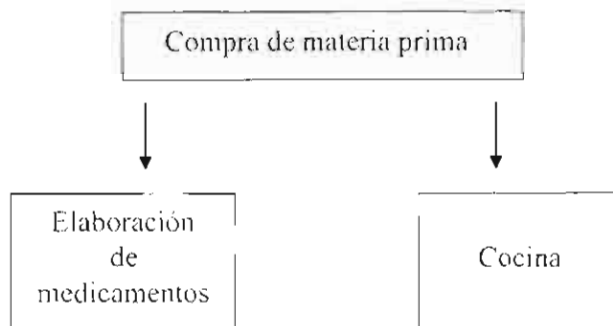
Una de las actividades que más éxito tuvo con las jóvenes involucradas en CEB fue la del aprendizaje de técnicas terapéuticas alternativas impartidas por personas interesadas en la promoción de la salud popular como Guadalupe Abdó, mujer particularmente interesada en la salud popular quien influyó en la instrucción de las mujeres de Minatitlán. Otro elemento que medió fue la relación con PRODUSSEP, red de ONG que durante los ochenta y principios de los noventa encabezó la promoción y capacitación de la salud alternativa en el país.

Hacia 1994 la Unión de Colonos, Inquilinos y Solicitantes de Vivienda había logrado financiamiento y realizado diversas capacitaciones en materia de institucionalización, las cuales eran ejecutadas en el contexto de las políticas marcadas por las agencias financiadoras externas, con la finalidad de lograr que un grupo de militantes mantuviera su participación política y a la vez tuviera garantizada su subsistencia. En este marco, realizaron la negociación con la embajada de Canadá, para conseguir financiamiento que permitiera la construcción de la Casa de Salud Popular, como la denominaron las mujeres de Minatitlán.

La finalidad era poder hacer autosostenible dicha iniciativa, pues ellas no habían tenido fuentes de ingresos económicos que les permitan vivir y a la vez realizar un trabajo social o comunitario.

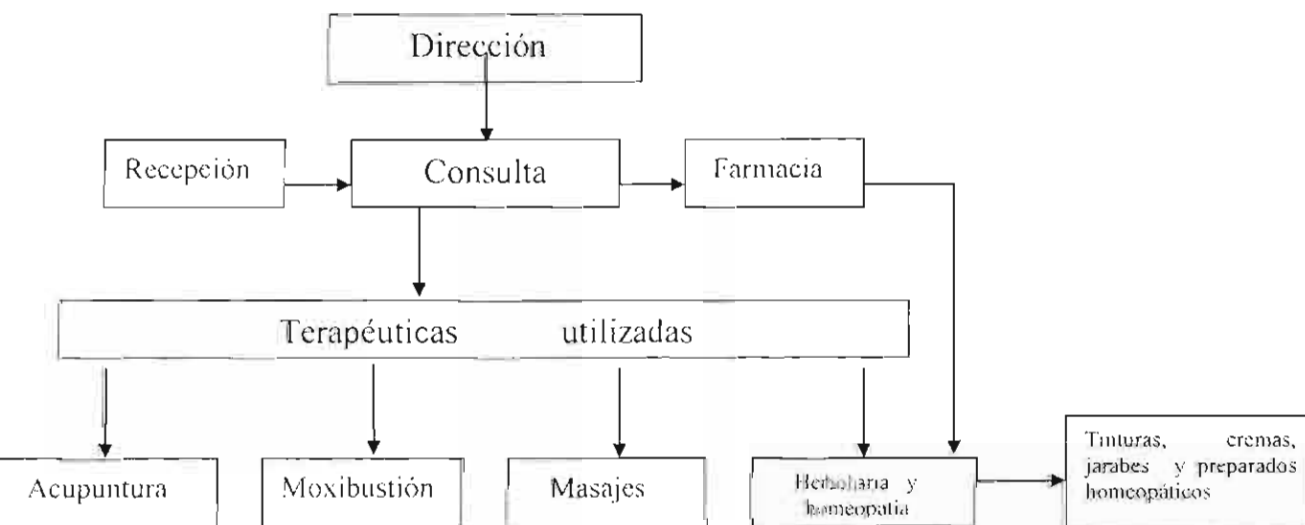
Un impedimento en el desarrollo de su trabajo era hacer llegar a la población los servicios a costos bajos, pues tales precios irrisorios propiciaban que ellas subsidiaran los costos de producción de las medicinas. De tal forma, les era imposible mantener el ritmo de compras y de elaboración de medicamentos.

Las capacitaciones emprendidas en lo que llamaremos el nivel central de su organización institucionalizada, les mostró las posibilidades de mirar su trabajo como una "empresa social", de tal forma que fueron afinando sus mecanismos organizativos en el interior de la clínica popular de la siguiente forma:



Propusieron la creación de comisiones, cada una de las cuales se encargaría de diferentes tareas, tal como se muestra en los diferentes recuadros del esquema.

En cuanto a la atención de la población que asiste para la revisión de su salud, se organizaron en el marco institucional:



Se eligió una directora general de la Casa de Salud, cargo que se otorga de manera rotativa, así como cada una de las comisiones, de tal manera que existe una o varias personas encargadas de la realización de las distintas tareas, entre las que se encuentra la elaboración de medicamentos, la consulta, la atención especializada en cada una de las terapéuticas, o la recepción de enfermos / as.

El camino hacia la autosostenibilidad parece no haberse concretado, pues no se ha hecho posible que dicha empresa permita ganancias para el diseño de salarios de las mujeres que sostienen la Casa de Salud, los costos de los productos aún son subsidiados por las mujeres de dicha clínica.

Pese a ello, las actividades se realizan sin cesar, y la consulta de mujeres en Minatitlán ha arrojado diversos hallazgos y fortalecido la voluntad de atender a la población en materia de salud y vivienda. Aunque es necesario destacar que la promoción de la vivienda se realiza en el marco del impulso de la salud, pues el espacio habitado necesita condiciones sanitarias que van desde la iluminación y ventilación, hasta la instalación adecuada de drenaje, además de una conveniente distribución de los espacios para la preparación de alimentos y las estancias dedicadas al descanso y relajación.

Como se ha mencionado, la salud es un aspecto central en las comunidades eclesiales de base en Minatitlán. En ellas "la vida y la salud física" representan "bienes preciosos confiados por Dios", de tal manera, es necesario cuidar de la vida y la salud racionalmente, "teniendo en cuenta las necesidades de los demás y el bien común" (Diócesis de Coatzacoalcos, 2004, p. 26); plasmado como uno de los objetivos

de reflexión en las CEB, se analiza el problema de "la salud integral como aspecto relevante en la construcción y desarrollo del reino"¹⁵⁷.

Lo anterior constituye la pauta por la que han establecido como objetivo, que la comunidad haga conciencia y analice el problema de la Salud Integral, como factor importante de "construcción y desarrollo de una sociedad justa y humana".

En las comunidades eclesiales de base tuvo lugar la reflexión sobre las actividades de la llamada acción pastoral. Se caracterizaron por ser espacios de análisis y de estudio sobre la realidad de los pobres en los contextos específicos regionales. De cómo se podía apoyar al mejoramiento de la calidad de vida en un marco socioeconómico de gran precariedad que evidenciaba el cacicazgo y las relaciones de clase que propiciaban, la organización de tales sectores empobrecidos. En muchas ocasiones esas organizaciones enfrentaron directamente a las autoridades y grupos de poder, teniendo como consecuencia la persecución y represión como movimientos sociales. De ello dieron cuenta claramente las personas entrevistadas en Zaragoza.

En Minatitlán, a diferencia de Zaragoza, la incursión en la contienda electoral pronto colocó ante sus ojos la necesidad de continuar con la tarea de educación de la población. Ello con la finalidad de generar una mirada consciente de la realidad, en la que la persona pueda hacer uso de su capacidad de reflexión y, con base en un razonamiento personal, puedan optar por grupos o partidos políticos.

Las propias acciones de las mujeres en el marco de las terapéuticas alternativas las ha llevado a cuestionar las políticas que el gobierno impulsa para el cuidado de la salud. En ellas se hace evidente que tales acciones se han reducido a

¹⁵⁷ *Idem*

la existencia de dispensarios, a dar medicinas, y apoyos económicos con métodos asistencialistas.

Las mujeres de la Casa de Salud de Minatitlán son un referente para estudiantes de medicina de la Universidad Veracruzana, quienes hacen visitas de estudio acerca de la relación médico-paciente, y sobre todo, de la recuperación por parte de las mujeres, de vivir su experiencia de salud a partir del conocimiento del propio cuerpo.

El hecho de observar que muchas enfermedades tienen que ver con la pobreza, la falta de higiene, la ignorancia, y con la política mal encauzada de los gobiernos; les lleva a concluir que las enfermedades no son castigos divinos, como estipulan los preceptos morales de la religión.

6. Las creencias religiosas tradicionales acerca de las mujeres.

Es necesario realizar un análisis de las condiciones en que las mujeres se involucraron en las experiencias políticas antes mencionadas. Es decir, cuál es la conducta que ellas presentan según las prescripciones que les fueron conferidas por las instituciones en las que se encuentran inmersas, como la familia, y las que regulan sus vidas fuera del espacio doméstico, concretamente la Iglesia Católica tradicional, además de grupos sociales o políticos como las CEB y los partidos políticos en los que ellas se incorporaron.

El lugar más representativo del papel de las CEB en Minatitlán, es La Casa de Salud Popular, la cual se constituye no sólo en el centro de trabajo, sino en la base para el estudio de la realidad que viven. Ellas han reproducido múltiples talleres acerca de las implicaciones del ser mujeres desde su formación en los primeros grupos de la

década de los ochenta. Ellas sostienen que no basta con dar paliativos inmediatos, en este caso, que la población asista con un médico y tome un medicamento que aliviará momentáneamente un dolor. Es necesario conocer el propio cuerpo, pero además, tomar en cuenta la relación que existe entre la estabilidad emocional y el proceso de enfermedad. A partir de estas elucidaciones, ellas dan cuenta de que la realidad social dista de favorecer las condiciones que permitan a las mujeres calidad de vida; pues las condiciones socioeconómicas impiden el acceso a servicios de salud y de infraestructura. Más aún, las maneras en que las personas se relacionan, generan relaciones de desigualdad entre mujeres y hombres, como demuestran en las entrevistas llevadas a cabo. En este contexto, es posible identificar cómo la necesidad práctica de resolver una dolencia o enfermedad al asistir a las sesiones de consulta en la Casa de Salud, demuestra los intereses prácticos de género, y el proceso de atención y acompañamiento que ellas desarrollan, les permite identificar la necesidad estratégica de impulso a relaciones equitativas entre los géneros, con lo que se expresan los intereses estratégicos de género.

La réplica de tales talleres se ha convertido en una de las actividades importantes que se llevan a cabo en la Casa de Salud, también se dirigen a la población capacitaciones en relación con las diferentes terapéuticas que se practican en la clínica popular.

Las condiciones en las que llegan quienes toman los talleres revelan la ignorancia y negación de sus propios cuerpos; la vergüenza y el asco son manifestaciones del rechazo de sí mismas que experimentan las mujeres atendidas tanto de Minatitlán, como de las comunidades y rancherías cercanas al municipio en las que promueven sus conocimientos en materia de salud. Al atender a las mujeres que

asisten a la Casa de Salud, ellas se han percatado de la dificultad para nombrar partes de sus cuerpos ligados a su sexualidad. Han percibido, además del silenciamiento de sus cuerpos, la calificación de su genitalidad como algo sucio y pecaminoso, lo cual representa un reto para la toma de conciencia de las corporalidades femeninas, pues es a partir de la concepción de lo que es el cuerpo de donde se desprenden formas distintas para interpretarlo. La principal forma en que asumen sus cuerpos es a partir de la reflexión de los evangelios, donde afirman, "Dios vio que todo era bueno", por lo tanto, "todo lo que tiene que ver con nuestros cuerpos como creación de Dios, es bueno".

Pero la atención que brinda el equipo de mujeres de Minatitlán, no se circunscribe sólo a mujeres de escasos recursos económicos; el reconocimiento a la eficacia de los tratamientos que ellas otorgan también se observa por parte de personas con mejores condiciones económicas. Ellas encuentran que, bajo la máscara de cultivo a la belleza que presentan mujeres con altos niveles de vida, se han detectado "intimidades muy reservadas", y el nulo disfrute de la sexualidad. Han hallado por ejemplo, el ocultamiento del cuerpo durante las relaciones sexuales, lo cual se expresa con "la vida sexual a oscuras", es decir, "apagan la luz durante sus relaciones sexuales".

El maltrato antes, durante y posterior a las relaciones sexuales también son una problemática recurrente en las mujeres a las que se atiende. Yuyi, una de las promotoras de la Casa de Salud, alude a la expresión del "uso", y la violación que se hace en la vida de las mujeres que ha atendido. Califican de "uso" al hecho de que en la relación sexual, las parejas de las mujeres atendidas no toman en cuenta el goce, ni el consentimiento de las mujeres. Esto es, a la falta de "delicadeza por parte de los

esposos”, las mujeres incluso desconocen el placer; de manera que hay mujeres que desconocen por completo el orgasmo. Peor aún, desconocen el derecho a consentir, a ser acariciadas o acariciar si ellas lo desean.

El masaje es otra de las terapéuticas utilizadas en los talleres mencionados, la cual está directamente ligada con las sensaciones en los cuerpos atendidos, que tampoco conocen sensaciones placenteras:

A veces ni siquiera sabemos lo que vamos a sentir, porque nunca nos han tocado otras manos extrañas y como nosotras dábamos el masaje en todo el cuerpo... yo no sé... no sabemos qué sentirían, porque nosotras estábamos en lo nuestro, pero ellas, que están con los ojos cerrados, que están sintiendo el masaje, van a sentir lo que quieran sentir en su mente, porque la mente te transporta a donde tú quieras... son violaciones, maltratos y tú te cuestionas por qué no sacarlas de eso y en lugar de seguir repitiendo el patrón, que ya no somos objetos y también tenemos decisión .. (Yuyi Prieto Linares, junio, 2004).

Las sensaciones son una herramienta, en el caso de los talleres de masajes, para el arribo de la expresión, por parte de las receptoras de dichos talleres, de sus diversas problemáticas.

Por otro lado, la atención en la consulta convencional, la clave también se encuentra en el diálogo que implica la vida personal de la afectada. De tal forma, se ponen en evidencia relaciones conflictivas en mujeres profesionistas con matrimonios con trayectorias de 5 años de duración, mujeres cuyos esposos se sienten desplazados y empiezan a ejercer violencia sobre ellas. Violencia que se observa en las relaciones sexuales tanto como en las relaciones familiares (Ma. De los Ángeles Prieto Linares, junio, 2004). Esta situación se observa particularmente en tales mujeres profesionistas quienes tienen la posibilidad de ejercer empleos remunerados, con lo que representan en la prácticas, retos al papel de proveedor de sus hombres.

Aunque ellas atienden a mujeres de escasos recursos, en las que encuentran estas condiciones de vida, se refieren a mujeres de niveles de vida relativamente altos, para enfatizar que la situación de las mujeres de desconocimiento de opciones

placenteras y de esquemas sexuales permeados por el tabú del cuerpo, se viven por parte de la mayoría de mujeres de su entorno.

La familia tradicional se revela así como un "cinturón" que mantiene a las mujeres atadas a relaciones que las coloca en un lugar de subordinación, pues ella las manda a seguir con las parejas "hasta que te mueras", con lo que se pone de manifiesto el mandato religioso de "hasta que la muerte los separe". Dicho mandato convierte a la familia en una camisa de fuerza, en la que por lo general, los hijos constituyen el motivo por el que las mujeres prefieren mantener el estado de cosas "que las enferma".

El parámetro que define el valor de las mujeres se encuentra en la carencia de relaciones sexuales. Un componente fundamental es que las mujeres se encuentren debidamente casadas, pues es mal visto que vivan solas, lo cual sólo es justificable cuando son viudas; de lo contrario, se consideran como las posibles segundas parejas de hombres polígamos, como mujeres "sin hombre", disponibles; esta situación disminuye el valor de las mujeres ante la sociedad. La vida sexual de las mujeres fuera del matrimonio es juzgada duramente —aún cuando esa condición sea producto del engaño o del maltrato por parte del marido. Esta situación ha sido internalizada por parte de las mujeres de la comunidad, de tal forma que en la vida matrimonial, se sienten protegidas, tal como mencionaron en las entrevistas, sobre todo al referirse a las usuarias de los servicios de salud alternativa que brindan las mujeres con quienes se llevó a cabo la investigación.

Ellas temen quedarse solas, pues los hijos se piensan en función de la presencia de un padre, es decir, los hijos son la expresión de la existencia de un hombre, y si él no se encuentra, entonces, tales hijos bien pueden ser producto de la

“mala conducta” de la madre: sus hijos podrían ser producto de relaciones ilícitas y, por otro lado, tampoco es valorado el trabajo que para sostener a los hijos pueda realizar la madre sola, pues si ellos se orientan por una vida de vagancia, o delincuencia, la “culpable” será ella.

Pese a lo anterior, a lo largo del proceso organizativo, algunas de las mujeres de Minatitlán han decidido mantenerse solteras, sobre todo, las dirigentes de las iniciativas enunciadas. A esta condición de soltería, ellas la denominan *camino*, el cual en su medio es devaluado; se considera a las mujeres que lo eligen como dedicadas a vestir santos y desvestir borrachos”. Vale la pena destacar la denominación de “camino” a la opción por la soltería como libertad de decidir: ello evoca el uso de este concepto en la experiencia de mujeres chiapanecas que llaman *camino* a la integración con otras mujeres con quienes comparten un solo corazón¹⁵⁸.

Maria de los Ángeles Prieto Linares afirma que, si ella se casara, no podría hacer lo que hace, que es lo que ella más disfruta en la vida. Ella sostiene que su sexualidad no se reduce a tener pareja. Ella sostiene que su vida constituye un desafío para la sociedad que “quiere mantener a las mujeres enclaustradas y preguntándose por el qué dirán”.

Las mujeres que participaron en esta investigación no cuestionan a la familia como una institución que deba desaparecer, para ellas, lo importante es el replantamiento de las relaciones en su interior, con el fin de que a las mujeres se les amplíe la perspectiva de ser entes felices, y libres de tomar decisiones por su bien y el de los suyos.

¹⁵⁸ Pilar Gil, 1999, en *Caminando juntas en un solo corazón las mujeres indígenas de Chiapas*, da cuenta del uso de estos conceptos en el lenguaje cotidiano de las mujeres indígenas que han encontrado metáforas para lo que en los círculos académicos se denomina “identidades”, “organización de mujeres”, “objetivos en común”, o “acción colectiva”, entre otras. Título de un libro y expresión que ciertamente denota la apertura de espacios, decisiones y autovaloración femenina.

Un elemento más que se pone de manifiesto es la manera en que la Iglesia Católica tradicional orienta las respuestas de las mujeres. De acuerdo con María de los Ángeles Prieto Linares, la Iglesia ordena a las mujeres "obedecer"; opina que es el inicio de que a ellas "se les rompa la figura". La manera en que las mujeres buscan el apoyo de los sacerdotes es la confesión, en la cual, la principal recomendación por parte de ellos es "sigue cargando tu cruz". Ante esta situación, las mujeres de la Casa de Salud, llevan a quienes se acercan, a la reflexión acerca de un Dios que no quiere que las mujeres "vivan reprimidas" que "Dios no quiere eso para ellas"¹⁵⁹, pensando que sólo sirven para la cocina y tener hijos, que "la que quiere que sean las cosas así, es la sociedad, no Dios". Así, "es como si se estuviera abriendo un panorama desconocido para ellas"¹⁶⁰.

Los talleres abordan aspectos que van desde las sensaciones hasta el conocimiento de cada una de las partes del cuerpo; a hablar y decir por su nombre dichas partes; la finalidad es la valoración del cuerpo de las mujeres, el aprender a mirarse en el espejo desnudas, hasta el arribo de talleres dedicados exclusivamente al análisis del papel de ellas en la sociedad.

Un elemento desarrollado por Joan Scott (1990) en la categoría de género, se refiere a la imposición de ésta sobre cuerpos sexuados; Szasz (1999) corrobora la pasividad en la que se adscriben las identidades de las mujeres a partir de su sexualidad. La práctica sexual es pues una expresión de las adscripciones de género.

Frente a la vergüenza o el asco, se impone el orgullo de "dar la vida a la humanidad", anteponiendo el argumento de "si somos las que damos vida ¿cómo es posible que nos avergoncemos de lo que somos?". "Te tienes que avergonzar de una

¹⁵⁹ Ma. De los Ángeles Prieto Linares, junio de 2004.

¹⁶⁰ Julia Castillo, junio de 2004.

capacidad que los hombres no tienen" (Julia Castillo). Esta capacidad, la maternidad, ha representado para las mujeres de Minatitlán un punto nodal para la toma de conciencia de lo que representa el cuidado de la vida, como un elemento más para el cuestionamiento de las prácticas sociales de devastación, lo cual se ha combinado perfectamente con sus acciones a favor de la construcción de espacios habitables donde anteriormente existía una extensión aproximada de 7 hectáreas ocupadas por un basurero.

Para ellas "anteriormente era pecado hablar, conocerse". Así, en el diálogo de aprendizajes y de percepciones mutuas, el sentir el cuerpo se convierte no sólo en la vía de conocimiento para las mujeres "profesionistas y domésticas" (en palabras de María de los Ángeles Prieto Linares), sino en la valoración del sentir y expresar como objeto de conocimiento, pues "nos acostumbraron a no sentir", a las mujeres "nos enseñaron a no expresar" (Ma. de los Ángeles Prieto).

La valoración como seres humanos es un punto de llegada en la formación, en la transformación de historias de mujeres hacia nuevos seres humanos capaces de concebirse "como seres iguales ante Dios", pero sobre todo a reconocerse como seres autónomos que "no son propiedad de nadie" y "que no deben de ser maltratadas"¹⁶¹ en la búsqueda de la dignidad de las mujeres.

La libertad significa el valor por excelencia para las mujeres de CEB de Minatitlán pues recurren a reflexiones bíblicas tales como: "Dios nos creó sin yugos" o "no vamos a cargar la cruz que la sociedad nos imponga". Las mujeres deben de ser libres para sentir, para expresar, para elegir y "para hacer lo que cada quien quiera hacer con su vida".

¹⁶¹ Ceferina Pérez Argüelles, entrevista en junio de 2004.

Es menester mencionar que en el contexto de control extremo a las mujeres, tal como se mostró al inicio de este capítulo, las experiencias las mujeres del grupo de comunidades eclesiales de base (las células mencionadas) muestran que para ellas, su logro de protagonizar las acciones que se han dado a conocer, representan un reto abierto a las prescripciones sociales de su entorno, al que han debido enfrentar sin recursos materiales o económicos propios, con embates no sólo por parte de los sectores que las juzgan, sino de las autoridades e incluso de los medios locales de difusión como la prensa escrita, además de los párrocos que no concuerdan con las prácticas que ellas detentan.

7. Creencias religiosas acerca de las mujeres. Aspectos de análisis en la formación recibida por Mujeres para el Diálogo

Una revisión general al material utilizado en diversos talleres dirigidos a mujeres de comunidades eclesiales de base ha arrojado puntos de reflexión tendientes a observar cómo ha influido la religión sobre la vida de las mujeres. Intentan poner en evidencia que las mujeres, basándose en ideas religiosas, en la sociedad se les ha hecho creer que su situación de subordinación se ha justificado mediante costumbres, "dichos y hechos", y que se les presenta como algo "natural".

Las mujeres que han emprendido la educación con mujeres de comunidades eclesiales de base mencionan que la religión que se les ha enseñado, o la supuesta "tendencia a la religiosidad" que se dice tienen las mujeres en mayor grado que los hombres, es algo que las "paraliza y amordaza", o lo que es peor, hace a las mujeres colaboradoras de quienes intentan mantenerlas como si fueran inferiores, cobra así intensidad la posición de Bartra (2003) acerca de la introyección de la ideología que

opreme a las mujeres; adoptando, reforzando y transmitiendo los valores de los dominadores¹⁶². Las reflexiones en torno a la realidad con mirada femenina, buscan ensanchar los horizontes que animen a las mujeres a estudiar los textos sagrados por sí mismas, a leer "con ojos de mujer", lo que se les presentó como decisión y voluntad de una divinidad masculinizada, "ajena a la felicidad de las mujeres" (Ferro y Quiroz, 1994: 5).

Las preguntas problematizadoras de los talleres de reflexión que se hacen en un primer momento se refieren a las siguientes: ¿Quién soy?, ¿Por qué nací?, ¿Para qué nací?, ¿Qué es un pecado?, ¿Será cierto que existe un orden y que nada se puede cambiar?, ¿Será cierto que las mujeres tenemos la culpa de que los hombres pequen y de que exista la maldad? (Ferro y Quiroz, 1994), tal como plantean los juicios que adscriben a las mujeres los preceptos tradicionales eclesiásticos y extraeclesiásticos que ellas cuestionan, son parte de los ejercicios de la metodología de reflexión. Así por ejemplo, Mujeres para el Diálogo incluyen en su folletería tales interrogantes, con la finalidad de analizar los mandatos que según plantean, han hecho creer, haciendo evidente que existen "ideas falsas" que hay que desmantelar¹⁶³. Estas afirmaciones permiten vislumbrar el papel de esta agrupación como foco de difusión de nuevas ideas, que permitirán a las mujeres contrastar sus experiencias con los mandatos eclesiásticos tradicionales, y los planteamientos de la teología de la liberación; por supuesto, también con los de la teología feminista, sin por ello asumirse como feministas, pues esta identificación no se encuentra presente en las mujeres de los municipios, aunque Mujeres para el Diálogo sí manifiesta esta adscripción.

¹⁶² *Op. Cit.* 2003: 37

¹⁶³ María del Carmen Montes, y Ángeles González Guerra, 2006, pp. 1-15.

Así, las mujeres se verán involucradas en el análisis de los preceptos que, se les ha hecho creer. Así, parten de las respuestas que en el medio en que crecieron habitualmente se daría a las preguntas antes mencionadas.

Por ejemplo, muestran cómo, las frases religiosas que se aceptan generalmente sin razonamientos de por medio serían: la mujer hizo pecar al hombre; el hombre es la cabeza del hogar; Dios hizo a la mujer de la costilla del hombre; la mujer debe obedecer al hombre; la mujer es un ser débil y fácil de engañar; la mujer debe tener todos los hijos que Dios le mande; la mujer virtuosa es sumisa, pura y obediente; la mujer fue creada para acompañar al hombre; la mujer sin hombre, no obediente, es mala y pecadora.

Las anteriores suponen prescripciones que muestran a las mujeres como malas y débiles, y que por el contrario, los hombres se afirman en enunciados positivos, como "el hombre es el centro de la creación", "es la cabeza del hogar", "es fuerte".

En un proceso relativamente largo, mediante talleres y cursos de capacitación, se hace presente a las mujeres la existencia de estereotipos como ideas que la mayoría de los individuos comparten y aceptan, especies de modelos que cumplen con ciertas características, comportamientos que denotan virtudes o cualidades que son aceptados como "normales", mitos como ficciones que se lienen como verdades.

Los anteriores aspectos son básicos en la comprensión de la realidad con preceptos de conducta para las mujeres, los cuales han sido perfectamente puestos en funcionamiento por medio de la religión y sus creencias acerca de las mujeres.

Otro punto de reflexión en torno a los mensajes que se encuentran en la Biblia como texto sagrado, es la aseveración de que, como todo texto, ha sido escrito por personas en un tiempo y un espacio concretos, por lo que es necesario emprender la

búsqueda de quién o quienes lo escribieron, saber en qué época fue escrito, conocer cuál fue la intención del autor que lo escribió, entender en qué lenguaje fue escrito y descubrir cuál es el mensaje que quisieron dar los autores o el autor (*op.cit.*, p. 22).

Un aspecto que se coloca en el foco de atención, es el papel que las creencias religiosas han cumplido en la formación de las subjetividades de las mujeres, provocando un daño profundo a su autoestima, pues propicia una lectura prejuiciada y errada de los textos sagrados, por medio de mitos y estereotipos.

Ferro y Quiroz (1994) arguyen que para convencer a un pueblo religioso de qué es lo bueno y qué es lo malo, nada mejor que utilizar argumentos religiosos. Por esa razón, las sociedades con dominio masculino, necesitan mantener el mito de la supremacía masculina y, las sociedades de tradición cristiana, utilizan la Biblia para dar validez a sus argumentos y la colocan al servicio de sus intereses. Sostienen que los argumentos que la religión católica tradicional ha enarbolado para convencer a las propias mujeres de su inferioridad se presentan, por ejemplo, desde 1694 en una lectura manipulada de la Biblia, mediante enunciados que persisten hasta la actualidad (*op. cit.*, p. 28). Se confirma así la introyección de la discriminación y el sexismo (Bartra, 2003), mediante el cual las mujeres adoptan, refuerzan y transmiten los valores de los dominadores; hacen así suyas formas de vivir y de pensar en las que ellas creen.

8. Los alcances de las dirigentas de CEB

Pero ¿cuáles son los alcances de las vidas de las mujeres que dirigen las iniciativas sociales en el municipio de Minatitlán?

Sin duda, el sector social del que provienen en la mayoría de los casos de las mujeres entrevistadas, es de bajos recursos económicos, y procedentes del medio

rural. Los alcances de las conductas de las mujeres estudiadas son claramente delimitadas, en función de costumbres arraigadas profundamente bajo la forma de tradiciones, que presentan modelos de conducta delineadas para los diferentes géneros. En tales modos de comportamiento la Iglesia católica tradicional ha desempeñado un papel preponderante.

Las mujeres han sido educadas para permanecer en los espacios domésticos, el matrimonio y el cuidado de los hijos. Tal situación las condiciona a la falta de preparación escolar, la cual se encuentra destinada a los hijos varones.

A pesar de que el medio eclesiástico es reconocido y se le puede ubicar como respetable, la inclusión a las actividades religiosas no podía perturbar la vida doméstica de las mujeres que se incluyeron en las Comunidades Eclesiales de Base, en cuyo caso, fueron duramente castigadas y cuestionadas. La consecuencia para aquellas que se mantuvieron en su quehacer religioso y comunitario fue la expulsión de sus familias; en esos casos, optaron por vivir primero bajo el albergue del sacerdote y, posteriormente, vivir de manera independiente. Por otro lado, hubo jóvenes mujeres que buscaron el apoyo del párroco con la finalidad de poder realizar estudios de secundaria y preparatoria, con la desventaja de que al morir éste, su oportunidad de terminar sus estudios se vio truncada desde 1988.

La vida previa a su participación política y comunitaria se caracteriza como “de mucho trabajo”, al punto de que al ser niñas, en el momento asignado al recreo en la escuela primaria a la que asistían, ellas debían volver a su casa a concluir quehaceres o ayudar en lo necesario, para volver a la escuela en el momento en que terminaba el recreo. Otra manera en que se comprometía a las niñas, era el cuidado de sus hermanos menores, pues la madre debía trabajar fuera de la casa para poder sufragar

los gastos de manutención de familias numerosas, a pesar de contar con el apoyo del padre.

Los malos tratos eran la constante, y no había lugar para los derechos, la diversión o las relaciones abiertas con personas de la misma edad, pues de niñas, les estaba prohibido jugar con niños varones; en la adolescencia les estaba prohibido hablar y por tanto entablar relaciones con jóvenes de la misma edad y, de adultas, por tanto, sólo era posible permanecer con los hijos en la vida familiar.

En algunos casos vivieron el abuso sexual por parte de hermanos o personas cercanas a ellas, sucesos para los que no encontraron el apoyo por parte de sus madres o padres. Razones que contribuyeron a los cuestionamientos que ellas empezaron a hacer a sus familias, haciendo visible la forma diferenciada que se tenía para la educación de hombres y mujeres. Ello se puede encontrar en los reclamos que una de las mujeres entrevistadas hacía a su progenitora por la vigilancia extrema para con ella y sus hermanas, y la falta de atención frente a los diversos intentos de violación de uno de los hermanos, a lo que "nunca puso remedio".

Al referirse a la formación que ellas han recibido y, por tanto, lo que se les enseñó como patrones de conducta, las mujeres se refieren a los diversos condicionamientos relacionados sobre todo con la vida de pareja, la vida sexual, y los cuerpos.

Se pueden enunciar de la siguiente manera dichos condicionamientos:

En relación con la vida de pareja, mencionan que se les enseña que la pareja con la que se casan es para toda la vida y que si se dan malos tratos deberán conformarse y soportar su vida, pues es la cruz que Dios les dio.

La virginidad es una condición que permite a las mujeres ser valoradas, por lo tanto deben mantenerse vírgenes hasta el momento del matrimonio. No es bien visto que ellas tengan relaciones sexuales antes de casarse; frecuentemente se considera que cuando una mujer se casa teniendo un hijo, el esposo es un buen hombre que "la aceptó" en esas condiciones. La vida independiente no es considerada como una posibilidad para las mujeres; si la mujer se separa de su esposo es víctima de la sospecha acerca de su comportamiento, pues puede ser una mujer infiel, o "poco seria".

El que las mujeres transgredan las pautas de conducta mencionadas, se considera "hacer algo malo" o pecaminoso, de tal forma, cuando a una joven se le cuestiona si se porta bien, se hace alusión a que no tenga relaciones ilícitas, es decir, sexuales.

A las mujeres se les enseña a tener miedo al qué dirán. Este temor se encuentra ligado al miedo a no ser aceptadas por la colectividad si no se comportan bajo las prescripciones mencionadas. De tal modo, ser madre soltera es considerado un fracaso por parte de quien incurre en ello, como una falta. La calidad de las mujeres y su reconocimiento como persona se devalúa a los ojos de los miembros de su comunidad, como si a partir de esta condición, la mujer pasara a un segundo plano en su calidad de mujer. Esto hace pensar en las limitaciones a las que será expuesta en su vida, y a formar parte de una ciudadanía de segunda. En este sentido, su respuesta será la de asumir su menor valía, y considerar normal su menor acceso a oportunidades, o su ejercicio bajo la mirada condenatoria de los habitantes de su entorno.

Las sensaciones ligadas con el cuerpo son asociadas con el placer que éste puede generar, y a las mujeres no se les enseña a sentir el cuerpo. Antes bien, se les enseña a avergonzarse y a tener asco de él, por lo tanto, hablar y nombrar las cosas por su nombre les es negado a las mujeres. El tema mismo de las mujeres es vedado en los círculos familiares, por lo que la posibilidad de aceptar la existencia misma como mujeres les está negada. La represión al interior de sus familias se encuentra asociada con la falta de libertad. En muchos casos, es la familia la que mantiene unidas a las mujeres con parejas que ejercen malos tratos tanto a esposas, como a hijos. El mecanismo casi siempre se asocia con la alusión de los peligros de ser calificadas como mujeres poco serias, de la calle, o de quedarse sin el amparo de un hombre.

Las mujeres deben aceptar los requerimientos sexuales de los hombres, independientemente de la edad, sobre todo si no cumplen con la regla de que deben tener una vida doméstica ligada a la familia, trátase de mujeres casadas, o de mujeres solteras, para quienes la vida doméstica debe ser asociada al trabajo y cuidado de hermanos y madres o padres. Si no cumplen con dicha regla, el acoso o las agresiones por dicha causa, se lo tienen merecido.

La tradición basada en los anteriores planteamientos, se encuentran avalados por la Iglesia a la que denominaremos también *tradicional*. Las mujeres que se estudian forman parte de las costumbres derivadas de dichas prescripciones.

Ellas han enfrentado las acometidas por parte de hombres que han establecido que ellas "merecerían" ser agredidas mediante el acoso sexual o violencia verbal, por no formar parte de la regla prescrita para ellas.

De tal forma, se han visto en la necesidad de perseguir machete en mano a sus agresores, o golpearlos y poner denuncias en su contra. La organización de mujeres

en comunidades eclesiales de base las respalda y han evitado la persecución por motivos de género en su comunidad.

El anterior dato me permite inferir sobre las prácticas de las mujeres de Minatitlán, posiciones abiertamente enfrentadas con los parámetros sociales, con acciones tendientes a la transformación de estereotipos o normatividades de conducta para las mujeres. Sus creencias muestran cambios o innovaciones en sus concepciones que las sustentan para conducirse de manera más autónoma que las mujeres de la localidad no organizadas, a ello se suma el apoyo concreto de otras mujeres con las que se encuentran articuladas en torno a fines comunes. De esta manera, me parece, las mujeres arriban a acciones transformadoras, no de resistencia, pues cuando consideran necesario, confrontan a individuos, grupos o autoridades locales y por supuesto, también a creencias que las estigmatizan.

Otra causa por la que llegan a ser agredidas por los hombres de su entorno se debe al contacto y persuasión a las mujeres que viven malos tratos por parte de sus esposos o concubinos. Éstos sostienen que las mujeres de la Casa de Salud son las culpables de que sus esposas lleguen a reclamarles que las quieren "sólo para la cocina". El saber que se encuentran en contacto con ellas les hace inferir que los cuestionamientos a los malos tratos les han sido enseñados por las mujeres de la Casa de Salud. Ha habido separaciones por dichas causas, en las que se expresan mujeres fortalecidas para enfrentar a sus hombres golpeadores.

Ellas se han convertido en referente para la lucha por la dignidad de las mujeres y por el ejercicio de los derechos de las mujeres, un empoderamiento que las hace destacar como líderes y coordinadoras de programas de educación política y en salud en la región. No obstante, ello no significa que se encuentre un discurso

feminista en dichas mujeres, pero sí tienen más opciones y alternativas para elegir su propia vida, aún dentro del marco altamente restrictivo.

Las alternativas de vida de las mujeres que se estudian van desde la opción por la soltería, la separación de sus parejas por motivos de violencia, y la vida en pareja con la constante educación del esposo, y la decisión de mantener un protagonismo social con el que favorecerán el aprendizaje de otras mujeres a vivir de manera más justa y la posible educación de las generaciones venideras para consolidar modos de vida más justos.

Las razones que aducen son las siguientes:

Para quienes optan por la soltería, el caso de antecedentes de intentos de violación y la posterior experiencia de acoso por parte de los dirigentes de las propias CEB propició el rechazo a la vida en pareja. Posteriormente, el requerimiento de que el varón tenga cualidades que permitan la participación en su vida comunitaria, han hecho que la entrevistada tenga reservas para buscar una pareja, pues no tiene la intención de dejar sus actividades por un hombre. En este caso, el límite de las prácticas que exploran los cuerpos de las mujeres se encuentra aparentemente en estas demarcaciones, al menos en las palabras de las mujeres de este estudio; no se generaliza a todas las mujeres que comparten los preceptos de la teología de la liberación.

Otra dirigente menciona que nunca ha encontrado un hombre que tenga las mismas ideas que ella. Por lo que ha visto, los varones no permiten que las mujeres hagan lo que quieren, impiden la libertad. A pesar de no llevar una buena relación con su padre, él le dijo que nadie la iba a obligar a hacer algo que no quisiera; ella no se quiere casar.

Quienes han optado por la separación, señalan que la mujer divorciada no tiene quien la persiga y maltrate. Desde que se separó, dice vivir en libertad. Salir a la hora que quiere y llegar a la hora que quiere. Las relaciones sexuales "no le hacen falta".

Finalmente, quienes han optado por continuar casadas o en pareja, expresan que vivir con su pareja les representa un constante diálogo con su esposo, con quien dicen, no hay más golpes, pues el hombre con el que actualmente viven, es otro muy diferente al que conocieron. Ello significa que al arribar a otros esquemas de conducta ellas, su relación también cambió.

Como se observa, las mujeres presentan claros cuestionamientos hacia las formas en que deben comportarse en sus comunidades. Ciertamente se manifiestan limitaciones que se desprenden de la formación tradicional a la que han sido sujetas. Sin embargo, ello no obsta para generar modificaciones en la conducta de las personas que se encuentran bajo su influencia.

La valoración de aspectos intrínsecos a la femineidad, como la capacidad de ser madres, y con ello de dar vida se constituye en un eje que, si bien remite a la idea de la mujer reproductora, también es una cualidad que se ha asociado con la culpa, y que las mujeres de Minatitlán han ido deconstruyendo de manera paulatina.

En cuanto al aborto, ellas sostienen que las mujeres tienen el derecho a decidir sobre sus cuerpos, sobre todo si no desean embarazarse; esto es, en la medida en que las mujeres conocen sus cuerpos y consiguen relaciones más igualitarias con sus hombres, sólo cabe la posibilidad de un embarazo si la mujer así lo quiere, y no por la imposición de su pareja. Por otro lado, en la medida que las mujeres conozcan sus cuerpos y decidan por sí mismas, no sucederán embarazos no deseados, por lo que el

aborto se verá como acontecimientos esporádicos o nulos, aunque siempre por la decisión libre de las mujeres, a quienes se debe respetar su opción.

La reivindicación de las mujeres abarca la valoración de cada una de las partes de ellas, y el conocimiento del cuerpo en su totalidad. Las sensaciones y expresiones se convierten en puntos de partida para la educación, cuya base es la promoción de la salud. Sobre esta base se ha podido constatar la modificación de pautas de conducta y el cuestionamiento de los aspectos más extremos de la dominación genérica, como el deber de soportar la violencia y el acoso sexual de su pareja y, en el caso de las solteras y separadas, de los hombres en general, cuando deciden ejercer alguna actividad fuera del hogar, aunque sea en la esfera de acción de la Iglesia católica.

La reflexión sobre sus corporalidades y la capacidad de sentir, mirarse, nombrar, no avergonzarse, constituyen aprendizajes sustantivos de las mujeres que asisten a los talleres, externas a su organización de CEB, y por parte de sus integrantes, al interior de tales grupos. Las decisiones de no dejarse golpear, ni acosar, ni ser obligadas a tener relaciones sexuales sin su consentimiento, constituyen los principales cuestionamientos a las adscripciones de género.

CONCLUSIONES

La discordancia entre las creencias religiosas tradicionales y las prácticas sociales de las mujeres de CEB se observan en relación con los mandatos de género, tal como se planteó como hipótesis. Esto ocurre sobre todo en mujeres del municipio de Minatitlán. El medio tradicional en el que ellas se desenvuelven, se opone a sus maneras de vivir, las cuales son altamente insubordinadas en materia de relaciones intergeneracionales.

En la investigación de Gorlier y Guzik (2002) sobre un grupo de salud en Sao Paulo, sobre CEB, se encuentra que la participación en dichos organismos eclesiales puede ser un factor de limitación en los cuestionamientos sociales y familiares por parte de las mujeres, por lo que las creencias religiosas pueden ser un factor de retroceso. Sin embargo, en el sur de Veracruz se observa lo contrario. Es decir, se encuentra una disparidad entre creencias tradicionales acerca de las mujeres —tanto en las cúpulas eclesiásticas, donde se observan cánones de conducta rígidos que colocan a las mujeres abiertamente como seres incapaces o de manifiesta inferioridad como en el interior de la teología de la liberación, en la que se invisibiliza la situación de las mujeres como sujetos subordinados, pues durante los ochenta y noventa, se perciben conductas patriarcales que aún cuando no denigran a las mujeres, sí son relegadas de los espacios de dirección— y su acción social e individual. Sin embargo, en la teología de la liberación aunque no se reconoce a las mujeres, fueron ellas quienes favorecieron la organización de las mujeres, a movilizarse y salir de sus casas, con lo que sus vidas cambiaron frente a los preceptos de la Iglesia tradicional.

Con este estudio se detectó que las mujeres de ambos municipios fueron educadas en la disciplina y el trabajo del medio doméstico; en este espacio deberían mantenerse y cumplir con las tareas que de él se derivan. De niñas, sus compromisos

iban desde el cuidado de los hermanos pequeños, el aprendizaje de las actividades de la cocina y una escasa preparación escolar, la cual alcanza en el mejor de los casos, a los primeros tres años de la escuela primaria.

Respecto al interrogante central de esta investigación, se encuentran cambios visibles después de hacer una correlación entre las formas de vivir de las mujeres *antes* de tener contacto con movimientos sociales tanto laicos como desde la teología de la liberación, la teología feminista a partir de Mujeres para el Diálogo y su actuar en el interior de las comunidades eclesiales de base, y *después*, cuando se perciben diferencias notables en las conductas de ellas. Sus maneras de participar tanto en los círculos domésticos, en la familia, como en el exterior, en la vida comunitaria, se vieron afectados; esto se puede apreciar en un primer momento, a partir de la salida de sus casas, al hacer trabajo comunitario, al atreverse a separarse de hombres que las violentaban física o psicológicamente, o a la opción por educar a los hombres más cercanos, en el círculo doméstico. Posteriormente, llevaron una vida distinta a la que las creencias tradicionales les dictan, de enclaustramiento, o de silenciamiento, de demandas de aceptación de malos tratos, de una vida sexual orientada a atender los deseos de sus esposos o parejas, independientemente de los de ellas, de pasividad y tolerancia exacerbada.

Ellas emprenden iniciativas en materia de salud que se encaminan al conocimiento de sus cuerpos y a reconocerse como personas y, por ende, se encuentra lo que denominé una cierta apropiación de los cuerpos de las voluntades que implican el atrevimiento a vivir de manera diferente a lo que los preceptos aprendidos en su entorno demandan.

Las opciones de vida diferente se limitan a la soltería, al parecer sin vida sexual. En esta transformación permeada por dobles y triples jornadas de trabajo, pueden promover y evitar para ellas los malos tratos, así como la imposición sexual en la vida conyugal.

Pese al indudable avance que representó para la autoestima de las mujeres y sus relaciones familiares, la participación en las CEB, muestra que existen diferencias evidentes en las mujeres de los dos municipios. Por un lado, un medio rural, pequeño y aislado, predominantemente indígena donde el idioma náhuatl forma parte de la cultura de la población. Por otra parte, un medio eminentemente urbano, muy poblado y comunicado, heterogéneo y con diversidad de opciones de trabajo, permite vislumbrar la diversidad en el plano regional.

Las características en el marco de la adopción de prácticas basadas en nuevas creencias acerca del protagonismo de las mujeres muestra las resistencias patriarcales no sólo de la población externa a la organización en el municipio, sino de los propios varones dirigentes al interior de dicho organismo social, en Zaragoza. En Minatitlán las restricciones patriarcales no detuvieron a las mujeres, a pesar del acoso directo a sus personas por parte de los varones que las consideraban disponibles, lo que denota conductas de resistencia a los embates masculinos así como a los mandatos ideológicos de subordinación femenina en las críticas a sus modos de vida.

Lo anterior permite vislumbrar la diversidad en el plano regional. Es necesario hacer notar que las mujeres son confrontadas en principio, con ellas mismas, al distinguir la diferencia en las formas en que sus subjetividades se manifiestan en sus vidas personales, en las formas de concebirse e interpretar sus propios cambios a lo largo de sus trayectorias de vida.

En el municipio de Zaragoza la permanencia en casa adquirió la forma de verdadera reclusión; se observan casos en los que las mujeres pudieron asistir por primera vez a una celebración eclesiástica hasta los quince y diecisiete años. En Minatitlán por su parte, se observó que las mujeres tuvieron la oportunidad de experimentar actividades fuera del espacio doméstico a partir de los diez años en el marco de la evangelización en compañía de religiosas en lo que se denomina la catequesis.

El cuidado de la castidad femenina y el aprendizaje de abnegación adoptaron formas de violencia extrema hacia las mujeres de ambos municipios. Así, cuando las mujeres salían de casa aunque fuera para el servicio religioso, si llegaban de noche o por algún río crecido que les impidiera llegar en el mismo día a sus casas, eran fuertemente castigadas hasta el grado de negarles la entrada a sus hogares, lo cual representaba, en algunos casos, la salida definitiva del espacio familiar. Entonces, ¿cómo se explica el manifiesto protagonismo de las mujeres de CEB en Zaragoza y Minatitlán?

El hecho de que algunas mujeres hubieran podido salir de sus casas para participar en ceremonias eclesiásticas remitiría a pensar que entonces la religión empezó a influir en la educación de las mujeres sólo a partir de su incorporación en actividades de celebración religiosa tales como las misas, fiestas patronales entre otras. Pese a ello, las enseñanzas tradicionales sobre la subordinación de las mujeres que propone la Iglesia no son aprendidas sólo en los recintos sagrados; podemos apreciar en este estudio cómo una institución aparentemente ajena a la eclesiástica como es la familia, reproduce presupuestos religiosos y modelos asignados a hombres y mujeres que se basan en los preceptos católicos.

Sin embargo, cabe mencionar que cada ámbito ideológico, legal, familiar, educativo, entre otros, utilizan presupuestos que se pueden detectar en el medio religioso tradicional, el cual ha sido un elemento sumamente poderoso en la reproducción de estereotipos que modulan las conductas de hombres y mujeres.

Así, podríamos aseverar que en la Iglesia católica tradicional previa al surgimiento de la participación comunitaria de las mujeres en las CEB y sobre todo previa al surgimiento de la teología feminista, subsiste perfectamente la cultura patriarcal, la cual reafirma en preceptos religiosos diversos ejes de opresión. Por ello, es de suma importancia atestiguar que los sectores progresistas de la Iglesia católica y la teología de la liberación, en ciertas circunstancias históricas y espacios geográficos, se convirtieron en factores que propiciaron el surgimiento de actores políticos y protagonismos femeninos capaces de cuestionar algunos aspectos de la realidad y pretender transformarla. Más adelante, y en aquellos espacios donde logra tener influencia, la teología feminista expresada en acciones de promoción de la salud de las mujeres, ha incidido además en cambios importantes en las relaciones de género.

De esta manera confirmo y concuerdo con Felipe Gaytán (2004) en torno de la presencia de los preceptos religiosos en espacios que no sólo no son eclesiásticos, tampoco son privados, como ha venido argumentando el discurso modernizador.

La Iglesia y las manifestaciones religiosas son seculares y se aprecian en las relaciones sociales tomadas hasta ahora como ajenas a la vida eclesiástica. La injerencia en tales ámbitos se puede apreciar en los modelos de conducta de hombres y mujeres de manera sutil, mediante preceptos aparentemente asépticos, como la prudencia, pudor, o pecado. Pero también en la injerencia abierta y de confrontación con sectores críticos en la vida política.

En este último sentido, se puede apreciar la oposición por parte de jerarcas eclesiásticos a algunas políticas de control de la natalidad por parte del Estado, al aborto, a personas con inclinaciones homosexuales. Se puede observar la propaganda abierta a favor de candidatos a puestos de elección popular propuestos por sectores ligados a las altas esferas del poder tanto de un país, como de la propia Iglesia Católica. Tal como han demostrado teólogas feministas como Ivonne Gevara, María Pilar Aquino o feministas laicas como Joan Scott o como han señalado los estudiosos de la ideología en un marco amplio de la regulación de conductas desde aparatos ideológicos.

Ello sirve de parámetro para definir de qué manera se han manifestado tensiones con las instituciones ideológicas que reproducen relaciones intergeneracionales en los distintos ámbitos.

En primer lugar, encontré que los denominados estudios de la liberación en diferentes ramas disciplinares, como la pedagogía del oprimido de Freire, la psicología Social de Martín-Baró, la filosofía de la liberación, y la teología de la liberación, así como el feminismo y la teología feminista que surgieron en las décadas de los sesenta y setenta, constituyeron las bases principales de desconstrucción ideológica para las mujeres de los municipios estudiados. Ellos al plantear la llamada desideologización, sentaron las bases para el surgimiento de nuevas formas de interpretación de las realidades en América Latina y, en este caso, en los municipios de Zaragoza y Minatitlán, Veracruz, México. En especial, las luchas de las mujeres y el pensamiento feminista en la región constituyeron una cuña importante para su incorporación como sujetos de emancipación en los diversos movimientos sociales. Las CEB dieron lugar a la participación activa de la población empobrecida, en la transformación del medio

social en donde anteriormente se encontraba el predominio de cacicazgos o gobiernos arbitrariamente impuestos. Pero, más allá de las transformaciones en la política formal de los pueblos donde ha existido la influencia de la teología feminista, se ha manifestado la modificación de las relaciones interpersonales en las comunidades y al interior de las familias, con lo que se aprecia que las mujeres han transformado su incorporación en la sociedad.

En relación con los alcances y límites de las prácticas de las mujeres, observo que los grupos de Minatitlán y Zaragoza presentan identificaciones simultáneas con grupos aparentemente disímiles. Se han relacionado con distintos organismos dedicados al trabajo social o político. Partidos políticos como Convergencia, el Partido de la Revolución Democrática, y grupos como Equipo Pueblo, Mujeres para el Diálogo y los grupos religiosos afines como los jesuitas sobresalen en las relaciones intergrupales de las CEB del sur de Veracruz. Con ello, argumento que es posible encontrar identificaciones múltiples por parte de las mujeres a las que me he acercado; así, una mujer de Minatitlán puede al mismo tiempo afirmar su pertenencia a CEB, al PRD, a la UCISV-VER, a la Red de Mujeres del Sureste, o una mujer del municipio de Zaragoza decir que pertenece al PRD, a las CEB y a la Red de Mujeres del Sureste. Estas identificaciones múltiples se pueden deducir a partir de las elucidaciones de feministas como Anthias y Yuval Davis (1983), Ariza y Oliveira (1999), Goldsmith y Sánchez (2000), Mary García Castro o Kathleen Canning (1994), y sus argumentos acerca de las intersecciones entre clase, raza y género, las cuales se expresan en una multidimensionalidad de la estratificación, o lo que más frecuentemente se ha denominado, los entrecruces entre diferentes formas de diferenciación social.

En el caso que nos ocupa, cada eje de diferenciación, lleva a la búsqueda de coordinaciones más o menos visibles, como mujeres, como miembros de una misma clase social, como grupos afines a favor de la equidad política y social traducidas en CEB, en partidos políticos o en grupos que trabajan en la capacitación y búsqueda de mejoras en su hábitat:

Municipio	Adscripción a organismos sociales políticos		Adscripción a grupos Religiosos		Adscripción a organismos de capacitación y apoyo organizativo o técnico					Partidos políticos
	Comité de Defensa Popular	UCISV-VER	Comunidades Eclesiales de Base	Grupos Jesuitas	Equipo Pueblo	Habitat Para la Humanidad	Mujeres Para el Diálogo	Promoción De Servicios de Salud y Educación Popular (PRODISSEP)	Centro Regional Para la Educación y la Organización (CREO)	
Zaragoza										
Minatitlán										

Se observan afinidades políticas en las relaciones intergrupales, de tal manera, la búsqueda por justicia social y el trabajo por el mejoramiento de su entorno son la constante.

Un aspecto que sobresale es la manera en que cada grupo ejerce influencia sobre la población. La influencia de los jesuitas en la población propició la creación de las Comunidades Eclesiales de Base. Algunos coinciden en ejes de acción tales como el logro de beneficios comunitarios de equipamiento urbano, como el Comité de Defensa Popular de Zaragoza, la UCISV-VER, o Equipo Pueblo; el contacto con dichos grupos abrió la posibilidad de la incursión en partidos políticos y, con ello, la experiencia de la lucha electoral en ambos municipios. En el caso del grupo Mujeres para el Diálogo, éste logra colocar en el pensamiento de las mujeres, sobre todo de Minatitlán, planteamientos acerca de los mandatos distintos para hombres y mujeres, en los que a las mujeres se les ha relegado al espacio doméstico y la obediencia.

Surgen también aspectos tales como el impacto a nuevas generaciones; los jóvenes aparecen así en escena, ya sea como hijos / as, o como personas sin parentesco con las mujeres de CEB. La presencia de nuevas mujeres se advierte sobre todo en la capacitación de alternativas terapéuticas en materia de salud tanto en Minatitlán como en Zaragoza.

Las maneras en que las creencias han repercutido sobre los habitantes de la zona y cómo la teología de la liberación o la teología feminista influyen sobre las conductas de las mujeres se pueden valorar a partir de aspectos tales como la capacitación en salud, la cual se ha revelado de trascendental importancia pues ha sido el punto de partida para la reflexión en torno a dos cuestiones:

Primero: el conocimiento del cuidado de la salud mediante diversas técnicas terapéuticas alternas como son la herbolaria, la homeopatía, acupuntura, o la digitopuntura. Segundo: la reflexión en torno al objeto del cuidado de la salud, el cuerpo. Más importante aún, la óptica desde la que se inicia el conocimiento en torno al cuerpo de las mujeres.

Como se ha visto en este trabajo, en virtud de las creencias tradicionales católicas a las mujeres les ha sido expropiado su cuerpo, el cual ha sido vivido con culpa y el ejercicio de la sexualidad se reduce a un deber conyugal muchas veces impuesto o no deseado, y a defenderse del acoso cuando salen de sus casas. Los modelos de castidad y renuncia del erotismo se revelan como admirables en las mujeres, así como la abnegación y entrega adjudicadas al modelo de María. Estas formas de asumir la corporalidad se observan como pilares en el sistema de creencias en las principales religiones de occidente, el judaísmo, el islam y el cristianismo. ¿Cómo remontan las mujeres de Comunidades Eclesiales de Base del sur de Veracruz

estas construcciones que por siglos mantienen relegadas a las mujeres a una posición no sólo subordinada, sino colmada de culpas y expuestas a la violencia y el abuso?

El proceso de conocimiento y prácticas en el marco de las CEB y la teología de la liberación evidentemente no es sencillo y tampoco se puede esperar que se lleve a cabo una transformación inmediata y un conocimiento espontáneo. Este se inicia mediante la concientización acerca de dicha corporalidad femenina a partir de la afirmación "somos un cuerpo" cuya facultad de ser madres ya no es concebida como una experiencia deseada, legitimadora y gratificante marcada por la capacidad de dar vida.

Con ello se fundan las bases de la recuperación de sus vidas y su valorización como personas, que se traducen en formas autónomas de participación social.

En este sentido es preciso tomar en cuenta el trabajo sistemático que ha llevado a cabo el grupo de Mujeres para el Diálogo con las mujeres de Minatitlán, con quienes el contacto se ha mantenido por intervalos de dos meses a lo largo de quince años. Es en las mujeres de este municipio con quienes me parece se encuentran conductas tendientes al cambio de actitudes de subordinación hacia la búsqueda de mejores condiciones de vida. Es decir, una mujer de CEB en Minatitlán busca su bienestar material mediante su libre elección de fuentes de trabajo; busca la relación pacífica en su vida marital, en caso contrario, decide separarse del esposo, o emprende la tarea de reeducarlo; esto representa un cambio significativo en sus relaciones intergenéricas; la Casa de Salud se ha convertido en un centro de reunión y capacitación para las mujeres que buscan el tratamiento de diversos padecimientos. Las protagonistas de Minatitlán se han desempeñado durante dos décadas y media, como replicadoras de los conocimientos adquiridos en torno a la reflexión teológica que

recupera a las mujeres y sus potencialidades, así como capacitadoras en temas relacionados con la salud y su atención. Este proceso representa la paulatina desconstrucción de los modelos de conducta que expresan una ciudadanía incompleta, pues las mujeres en el entorno tradicional, deben cumplir con mandatos que las adscriben a una vida limitada por juicios y mandatos establecidos por las creencias impuestas y reforzadas por la interpretación a favor de los textos sagrados de manera patriarcal. Ello daña la autoestima y el desenvolvimiento de las mujeres tanto en la vida doméstica, como fuera de casa. Sus esfuerzos no se limitan a la mera resistencia, sino a un abierto reto a los esquemas de vida heredados de abuelas, madres y del entorno social.

En el caso de Zaragoza, municipio eminentemente rural, se puede apreciar un notable equipamiento en infraestructura y servicios consolidados gracias a una fuerte participación política. Sin embargo, la organización social surgida de las filas de las CEB ingresó por más de una década en una dinámica eminentemente partidista electoral, hecho que impidió que se fortaleciera la formación de cuadros políticos y la capacitación de las mujeres en el ámbito político formal —lo cual no impide observar la contundente transformación en la vida de las mujeres de ambos municipios—. El grupo Mujeres para el Diálogo dirigió así sus esfuerzos hacia el municipio de Minatitlán, con quienes afianzó los mecanismos de educación y fortalecimiento de los liderazgos, lo cual permite observar el empoderamiento de las mujeres entendido como el fortalecimiento de las subjetividades, y que posibilita la dirección formal de los organismos sociales por mujeres, que se encontraban en situaciones de subordinación.

A lo largo de esta investigación pude ver a las creencias como pensamientos correspondientes a evaluaciones producto de los juicios basados en valores o normas,

tal como plantea Teo van Dijk (1998), expresadas en opiniones, con la salvedad de que son factibles de sufrir alteraciones. Las mujeres encuentran la posibilidad de modificar, de manera consciente, algunas de las creencias. Desde luego, los grupos de mujeres no pueden concebirse como entidades monolíticas; cada una de ellas vive procesos críticos diversos que las llevan a mayores o menores grados de cuestionamientos de sus creencias religiosas de género.

Las prácticas, como lo plantean Louis Althusser (1983) y Slavoj Žižek (2004), se corresponden con la consistencia de las ideas que contribuyen al cuestionamiento de las creencias actuales. Tales ideas, encontraron su fundamento en el pensamiento de la liberación, con el que se plantearon nuevas formas de elucidación de los preceptos ideológicos dados. Es en las prácticas donde se cristalizan las creencias modificadas, lo cual fundará nuevas formas de ideología y nuevas formas de concebir las relaciones sociales. Ello constituiría la consolidación de la denominada praxis liberadora planteada por el pensamiento de la liberación que constituye el basamento de la teología de la liberación, y que en los casos que nos ocupan, se manifiesta en el comportamiento de las mujeres. Así, observo que las mujeres estudiadas cuestionan los modelos de pasividad femenina, y el rol femenino de enclaustramiento en casa. Además, en el caso de las mujeres organizadas de Zaragoza, han empezado a superar el silenciamiento de sus corporalidades y vislumbrar la opción por nombrar y sobre todo, sentir lo que sus cuerpos representan, adoptando nuevas concepciones en torno a su cuerpo, el cual, antes de sus prácticas en materia de salud, era vivido con asco. Esto es, se da la posibilidad de su aprehensión desde distintas interpretaciones las cuales provienen, sobre todo de las teólogas feministas. Tales interpretaciones proponen analizar el papel de las mujeres a partir del rescate de sus corporalidades,

que constituyen el pilar sobre el que consideran que la Iglesia Católica tradicional y androcéntrica ha fraguado el control de las mujeres y sus cuerpos.

La forma en que cuestionan las relaciones de discriminación y de subordinación, así como los procesos de enfermedad producto de vidas de escasos estímulos al desarrollo de las mujeres, se perciben en las modalidades que adoptan las creencias religiosas del ser y actuar como mujeres, basado en las reflexiones de la teología de la liberación. No es posible hablar de un discurso feminista en las mujeres de este estudio, pues ellas no han tenido acceso a la lectura sistemática de textos especializados de la teoría feminista y de los estudios de género. Tampoco han recibido información de lo que ha representado el feminismo en los logros de las mujeres y en la promoción de sus capacidades. Sin embargo, los materiales con los que han llevado su proceso de reflexión, sobre todo los que les han acercado las Capacitadoras de Mujeres para el Diálogo, han sido elaborados con base en las elaboraciones feministas. Se observa así el trabajo por medio de cuadernillos y folletos que mediante un lenguaje accesible, les ha permitido reflexionar acerca de su situación como mujeres.

Observo en Zaragoza un menor grado de reflexión en torno a la corporalidad; las capacitaciones en materia de salud fueron prácticamente soslayadas. Sólo se encuentra un hombre dedicado a la salud alternativa, especializado en homeopatía. Durante casi una década, no se aprecia la capacitación de mujeres en esta área. Es a partir del año 2004 cuando las mujeres de Minatitlán han emprendido dicha tarea con las de Zaragoza.

De tal forma, se encuentran desniveles en los protagonismos femeninos entre Zaragoza y Minatitlán. Un indicador de ello se observa en la conformación actual de la

dirección del Comité de Defensa Popular de Zaragoza, pues de 12 elementos que lo constituyen, sólo dos mujeres se han incluido. En Minatitlán se observa que por 20 mujeres que constituyen el cuerpo dirigente, un hombre se encuentra incorporado.

Los discursos de las mujeres de las CEB con quienes trabajé, son afines a las ideas de la teología de la liberación y la Iglesia de los pobres. Se encuentra perfectamente clara la necesidad de una educación lenta, en la que los nuevos integrantes serán preparados durante un periodo de tres años.

Como se ha mencionado, la salud es un aspecto de particular importancia sobre todo por su carácter alternativo, no sólo en lo que respecta a las técnicas terapéuticas, sino en la visión por parte de las mujeres de que se enfrentan con una medicina hegemónica poseedora de un carácter regulatorio desde una perspectiva de dominación donde el paciente, ignorante de lo relacionado con su enfermedad, se pone en manos del médico en una relación jerárquica. El equilibrio que brinda la herbolaria, el masaje o la acupuntura no se asemeja a la medicina del centro médico inalcanzable por los altos precios o en el peor de los casos, en palabras de Francisca, "te compone una cosa y otra te descompone"¹⁶⁴.

La mayor apropiación de su corporalidad que se aprecia entre las mujeres de Minatitlán, se traduce en la apertura de opciones de vida alternativas. Estas opciones son básicamente tres:

1. El logro de uniones pacíficas, pues se aprecia la posibilidad de modificar las relaciones conyugales mediante su autovaloración, el diálogo con sus parejas y la defensa de algunos derechos de las mujeres, tales como no ser golpeadas; no ser forzadas a tener relaciones sexuales cuando no las consienten o desean; poder

¹⁶⁴ Francisca Torres Estudillo, entrevista 12 de junio de 2004.

participar en trabajos remunerados y actividades comunitarias sin exponerse a maltrato o abandono —siempre que no descuiden sus "deberes" domésticos ni se expongan a ser infieles.

2. La posibilidad de defenderse de los maltratos cuando no logran modificar esas relaciones conyugales.
3. La posibilidad de salir del hogar de origen permaneciendo solteras, teniendo una vida legítima frente a la Iglesia y la comunidad al dedicarse al trabajo comunitario y renunciar a la vida sexual y de pareja.

Aunque esas opciones de apropiación de su corporalidad son bastante limitadas, las posibilidades de vivir una relación conyugal pacífica, teniendo actividades extrahogareñas o de vivir una existencia legítima sin tener cónyuge, no estaban abiertas para las mujeres de esta ciudad con anterioridad a sus experiencias de participación ciudadana.

Con base en las anteriores afirmaciones es necesario precisar que la subjetivización de la creencia y el posible cuestionamiento o transformación de la misma demanda un complejo proceso desarrollado en el pensamiento del individuo.

En el caso de las mujeres del sur de Veracruz ha requerido un largo proceso de estudio y comprensión de aspectos que van desde la generación de una idea del cuerpo femenino, métodos y técnicas terapéuticas que permitan la cura de enfermedades y el mantenimiento de la salud corporal, hasta el aprendizaje de métodos y técnicas de comprensión de la psiquis femenina. Es posible observar una reelaboración de cómo ha podido concebirse la idea de un Dios.

La teología de la liberación constituye un parteaguas en la práctica social y política de la Iglesia en América Latina. Las décadas de los setenta y ochenta fueron

testigos del surgimiento de organismos sociales que se han consolidado y que en la actualidad se encuentran vivos en algunos contextos del país. frente a los movimientos preponderantemente políticos, cuyos dirigentes, si no han sido cooptados por los gobiernos, han accedido a puestos de elección popular y como parte de la élite política se han separado de sus bases sociales.

Una lectura cuidadosa de las reflexiones emanadas de la teología feminista permite apreciarla como una forma de interpretación basada en la filosofía política feminista laica. La teología feminista, sostiene una interpretación de los textos sagrados desde la óptica de las mujeres, una alternativa teológica que ha incidido sobre la teología de la liberación.

Trabajos sociales emprendidos por organismos de corte religioso feminista se encuentran formando una generación de mujeres que tendrán un quehacer relevante en las próximas décadas en México. Aunque su alcance geográfico es limitado, sus esfuerzos se han llevado a cabo a lo largo de por lo menos veinticinco años; tal es el caso de Mujeres para el Diálogo, en municipios específicos, como Sihuapan, San Andrés Tuxtla y Minatitlán en la zona del sur de Veracruz, pero también en otros estados de la República Mexicana, como Oaxaca y Chiapas.

Resulta de particular importancia percatarse de cómo la maduración de puntos de vista de las mujeres en torno a la religión y en este caso, la institución Iglesia, han transformado toda una trayectoria de vida en las mujeres de este estudio. Es posible dar cuenta de cómo ellas han podido percibir el papel central de la Iglesia tradicional en la configuración de adscripciones de género, las cuales son reforzadas en otra institución, la familiar. Su participación comunitaria en organismos de corte religioso feminista ha sido determinante en esa percepción.

Esta investigación hace énfasis en que no se puede obviar la cuestión religiosa, la cual como se ha visto, constituye por excelencia un medio de educación y reforzamiento de diferentes ejes de opresión, como son la clase, raza, etnia, género, o segregación por razones de preferencia sexual. Más aún, el elemento religioso constituye, de hecho, un eje de la identidad en la mayoría de las culturas, que en este estudio se refirió al reforzamiento del género como eje de desigualdad. Éste se manifiesta en la justificación de la posición subordinada de las mujeres en un marco de reflexiones religiosas que, por un lado, potenciaron protagonismos femeninos, y por otro, enfrentaron concepciones en las que se creía sin objetar; dando paso a tensiones y resistencias entre viejas creencias, y los gérmenes de otras, que se corresponden con prácticas innovadoras para las mujeres.

El aspecto religioso también puede observarse en un movimiento social como el de la teología de la liberación y cobra especial relevancia en la configuración, reforzamiento y detonante de otros movimientos sociales. De esta manera, en el municipio de Zaragoza, el surgimiento del Comité de Defensa Popular es posible entenderlo sólo a partir de la existencia de Comunidades Eclesiales de Base en su localidad.

Es importante señalar el cuestionamiento de las creencias religiosas católicas tradicionales por parte de las mujeres de Minatitlán y Zaragoza. sin embargo, también es primordial hacer notar que dichas modificaciones han sido producto de una interpretación profunda acerca de las mujeres en la religión en los textos sagrados y los contextos históricos que han favorecido determinadas afirmaciones en torno a su supuesta inferioridad; sobre todo por parte de la teología feminista, donde se aprecia el cuestionamiento a la inferioridad de las mujeres enarbolada por los dirigentes de las

cúpulas eclesiásticas católicas con el fin de justificar su exclusión de los puestos de poder en su interior. El papel que se ha asignado a las mujeres es el de la servidumbre y trabajos domésticos.

La teología feminista se presenta como la construcción de un pensamiento que sienta las bases para la transformación de aspectos ideológicos emergidos en el espacio eclesiástico. Si bien es cierto que un elemento que destaca en dicha argumentación es el cuestionamiento a la marginación de las mujeres en la jerarquía católica en América Latina, los argumentos sostenidos por tales feministas se han fundamentado en la propuesta de una interpretación teológica que permite cuestionar la pretendida inferioridad femenina y, por ende, su incapacidad para participar en las celebraciones religiosas no como apoyo logístico y mano de obra, sino como el derecho al ejercicio del protagonismo detentado, hasta ahora, por los varones en la Iglesia católica. Para ello, las bases mismas de las creencias en torno a Dios, Jesús, o el deber ser de hombres y mujeres se han visto menoscabadas en sus bases más profundas. Es decir, los cuestionamientos y modificaciones a las creencias y preceptos religiosos han emergido desde el interior de la institución eclesiástica, pero son producto de la interrelación de la propia entidad eclesiástica con la realidad de las personas a quienes se debe; lo cual muestra cómo una institución que se ha sostenido por siglos, posee un dinamismo que echa por tierra la idea de un aparato ideológico monolítico, fijo y ahistórico. Esto es, existe un aparato ideológico dominante o hegemónico, pero dinámico y sujeto a cambios en su interior. La teología de la liberación es muestra de lo anterior, y con ella, las comunidades eclesiales de base, en las que las mujeres han desempeñado un papel fundamental. Los organismos que se involucraron se adscriben a la corriente por la liberación de los pobres, tanto en la

región sur de Veracruz, desde Los Tuxtlas (CREO, Mujeres de Oteapan), los municipios aledaños, D.F y Chiapas (Equipo pueblo, Mujeres para el diálogo, Mujeres de CODIMUJ en Chiapas), así como con organismos del movimiento urbano popular del Distrito Federal, y de Xalapa, Veracruz (UCISV-VER).

Las modificaciones en las creencias de las mujeres estudiadas se pueden apreciar en las formas de vida que adoptan a pesar del juicio al que son sometidas por la opinión comunitaria, al manifestarse en rebeldía contra los preceptos que las obligarían a vivir en pareja, sin posibilidad de optar por vivir solas o a permanecer en el espacio doméstico sin interactuar con otras mujeres, o sencillamente evitar los maltratos a los que en otras condiciones, deberían acostumbrarse. La influencia de la teología feminista en mujeres que por tradición —la tradición patriarcal—, han sido relegadas a ser meras espectadoras en una sociedad que las ha invisibilizado, mostrándolas como inactivas, no se ha hecho esperar.

Es en este marco que se puede relacionar la disposición a la adopción de creencias que les asignan un lugar distinto al que las creencias religiosas tradicionales les imponían; la posibilidad de denunciar acosos, el respaldo del sacerdote, propician actitudes favorables para la admisión de otras formas de concebir e interpretar su realidad. Se apegarán pues, a las interpretaciones en el marco de la teología de la liberación que con su metodología de educación popular, favorecería su creciente protagonismo.

Las CEB como espacios de acción comunitaria, transformaron las formas de vida de las mujeres participantes y las relaciones interpersonales. El proceso ha representado un largo camino de capacitación y reflexión. De esta manera, un taller donde se aprenden y practican terapéuticas diversas, que van desde el masaje hasta la

atención de enfermedades y dolencias, implica la utilización de una metodología de educación que permite la reflexión sobre la vida personal. Se desprenden así las iniciativas dirigidas a la búsqueda de una mejor calidad de vida, de ellas y de sus comunidades, que las ha impulsado a nuevas formas de participación social, hacia una ciudadanía caracterizada por el ejercicio de derechos muchas veces de elemental necesidad, como hablar en casa, opinar, votar por sí mismas, salir de casa, iniciar una pequeña empresa o elegir la soltería y rechazar la violencia por parte de parejas o familiares.

La presencia de teologías desde la óptica de las mujeres es una línea de investigación que se abre en la perspectiva de los estudios feministas.

La riqueza de los estudios antropológicos acerca de las interrelaciones religiosas, las elaboraciones teórico metodológicas desde el feminismo o la teología feminista en torno a la corporalidad aportan elementos para el análisis de la construcción del cuerpo de las mujeres en un marco religioso altamente complejo, donde la fe católica no es, desde luego, la única expresión de la religiosidad, pero es ampliamente mayoritaria.

Después de haber analizado las experiencias de la participación de mujeres en movimientos sociales, desde un ángulo que toma en cuenta las creencias religiosas tradicionales y los preceptos que ellas han implicado en la construcción de mandatos que han justificado un papel secundario para las mujeres, he encontrado una diferencia central.

Es importante y necesario el estudio de la configuración de los cuerpos femeninos, pues en oposición a los preceptos que les restringen su derecho a observarse, tocarse, y valorar sus personas, ellas viven un proceso que les permite es

aceptar su corporalidad y adquirir derechos como los de no consentir golpes ni malos tratos; no tener relaciones sexuales que no consienten, u optar por la soltería o la separación. Los medios que llevaron a las mujeres de este estudio a la reflexión en torno de las corporalidades y la valoración de sus personas, fueron las capacitaciones en la promoción de la salud que abrieron la puerta a nuevas opciones, todavía limitadas, de plantearse sus relaciones de género en la pareja.

En segundo lugar, han sido justamente las reflexiones en torno al papel de las mujeres en el interior de la Iglesia Católica, las que han provocado el cuestionamiento del papel de las mujeres y su pretendida inferioridad, con la que se ha justificado su subordinación y su reclusión en el espacio doméstico.

Los dos aspectos mencionados, se han conjugado para el logro que han tenido, en un medio particularmente cerrado y patriarcal, con mujeres que a lo largo de 25 años, han estado en permanente vínculo con otras mujeres organizadas y con Mujeres para el Diálogo, en la búsqueda de mecanismos que permitan evitar el enclaustramiento o la reclusión, que van construyendo nuevas formas de ciudadanía.

Sobresale su acción social por el mejoramiento de sus entornos, además de su ejercicio en ámbitos donde el poder patriarcal es emblemático, es el caso del ejercicio de la medicina alternativa, frente a la precaria atención por parte de las instituciones encargadas de la atención médica.

La ciudadanía en proceso hacia nuevas formas de expresión femenina se confirma sobre todo a partir de nuevas interpretaciones que renuevan las prescripciones ideológicas, de acuerdo con sus especificidades sociales, contextos regionales, económicos y políticos.

Corroboro así que los sujetos y en particular, las mujeres con quienes trabajé, están constituidas por múltiples identidades y afiliaciones. Se puede rechazar así, la tentativa de esencializar diferencias basadas en la raza, el género, la clase, la nacionalidad, la etnicidad, la religión o la preferencia sexual, para arribar a la comprensión de la complejidad que implica analizar cómo grupos de mujeres atienden su salud, deliberan o ponen en práctica sus diversas creencias, y las derivaciones que su *praxis* les puede significar.

No es extraño entonces, observar cómo la figura de un Dios también es cuestionada en términos del género, pues se escuchan interrogantes como, “¿Quién nos ha dicho que Dios no es mujer?, nos han dicho que es varón, pero yo no estoy muy segura de eso... si a mí me preguntan, yo creo que Dios es mujer” (Ma. De los Ángeles Prieto Linares, 2004).

ANEXOS

ANEXO 1

ENTREVISTAS

Procedencia	Historias de vida	Entrevistas en profundidad	Entrevista grupal
Zaragoza	Victoria Ramirez Facundo 44 años, 6 de agosto de 2004 Olivia de los Santos Ignacio, 30 años, agosto de 2004 Felicitas Ignacio Martinez 49 años, 6 de febrero de 2005 Francisca Jiménez Santos 41 años 4 de noviembre de 2004	Severiano de los Santos 47 años, 5 de noviembre de 2004 Emiliana Gómez Martinez 42 años, 5 de noviembre de 2004 Leocadia Jiménez Gómez 48 años 5 de febrero de 2005 Catalina Jiménez Martinez 52 años 5 de febrero de 2005	
Minatitlán	Francisca Torres Estudillo 47 años Belén Martínez Alor 47 años 11 de junio de 2004 María de los Ángeles Prieto Linares, 41 años febrero de 2002 Julia Castillo 50 años febrero de 2002	Ceferina Pérez Argüelles 68 años, 2 de noviembre de 2004 Odilia Martinez Cabrera 55 años, 1 de noviembre de 2004 Felipa Velazquez Lara 44 años, 4 de junio de 2004 Valentina Escobar Martínez 55 años 2 de noviembre de 2004 Sofía Alor Alor, 65 años 4 de febrero de 2004	Santa de Lourdes (Yuyis) Prieto Linares, 39 años Francisca Torres Estudillo 47 años Belén Martínez Alor 47 años 5 de junio de 2004
ONG		Rosa Aurora Espinoza, fundadora del GRIAL en México, entrevistada el 13 de abril, de 2004 Guadalupe Abdó, fundadora de CEB, grupo CREO, Santiago Tuxtla, 6 de agosto de 2004 Mary Carmen Montes, Mujeres para el Diálogo, D.F. 14 de diciembre de 2005	

ANEXO 2

GUÍA TEMÁTICA PARA ENTREVISTAS EN HISTORIA ORAL

ASPECTOS PERSONALES

1. Nombre
2. Edad
3. Estado civil. Cantidad de parejas si las ha habido
4. Grado de escolaridad
5. Edad cronológica en que fue madre si lo es
6. Lugar de origen. Migración. Edad de migración. Razones.
7. Ocupación personal. Ingresos
8. Religión que practica y sus razones

ASPECTOS FAMILIARES

1. Dependientes económicos
2. Familia; Padres; Hermanos; Cantidad de hijos, si los hay; Sexos. Edades; Estado civil; Grados de escolaridad. Ingresos.
1. Condiciones de vida en la infancia: Afectivas; Materiales; Educación. Vida sexual de niñas y niños.
3. Condiciones de vida en la adolescencia; afectivas; Materiales; Educación; Trabajo. Vida sexual de las / os adolescentes.
4. Condiciones de vida de casada, viuda, divorciada, soltera. Actuales; Afectivas; Materiales; Trabajo. Sobre el papel de las mujeres casadas en la vida sexual con su pareja. Vida sexual de las mujeres adultas solteras y de los hombres adultos solteros. Vida sexual de personas de la tercera edad. Papel de las creencias religiosas en los aspectos mencionados.
5. En torno al comportamiento del esposo y la esposa en la familia. En torno al comportamiento de los hijos e hijas. Relación con creencias religiosas.
6. Orientación sexual. En torno a la homosexualidad y el lesbianismo. Relación con creencias religiosas:
7. Acerca del control de la natalidad.
8. En torno al trabajo doméstico.
9. En relación con el vínculo de las mujeres al espacio doméstico.

ASPECTOS MATERIALES. FAMILIARES, COMUNITARIOS Y DE SALUD

1. Vivienda. Condiciones materiales. Servicios.
2. Atención médica. Institucional; Particular.
3. Causas por las que se involucra en una comunidad. Edad personal en ese momento.
4. Condiciones materiales de la comunidad.
5. En torno al cuidado de la salud de la esposa y del esposo.
6. En torno a la salud de los hijos e hijas.
7. Acerca del uso de medicina alópata.
8. Acerca de la medicina alternativa. Sobre las recomendaciones que las mujeres del grupo social hacen a la población en torno al ejercicio de la sexualidad.
9. Acerca de la asistencia a centros de salud. Prevención de enfermedades de transmisión sexual. La relación existente entre el cuerpo y la sexualidad.
10. Sobre el papel de médicos y enfermeras
11. Sobre el papel de las mujeres que se dedican a la salud en la comunidad.
12. Posición de la Iglesia en torno a las temáticas mencionadas.

ASPECTOS SOCIALES Y POLÍTICOS. CEB

1. Organizaciones sociales del conocimiento de la entrevistada en la región. Percepción de diferencias o similitudes entre las organizaciones sociales conocidas.
2. Iniciativas sociales en las que se ha involucrado.
3. Organizaciones políticas en las que se ha involucrado
4. Relación con las autoridades
5. Relaciones familiares en torno a la inserción de la entrevistada en organismos sociales. Padres; Hermanos; Pareja; Hijos.
6. Percepción de la opinión del medio social del entorno acerca de la participación personal y colectiva en una agrupación.
7. Iniciativas personales
8. Percepción de la cantidad de mujeres que se involucraron en las experiencias organizativas.
9. Personas de otras poblaciones conocidas en organismos sociales.

10. Opinión acerca de las mujeres que se involucran en movimientos, agrupaciones sociales o políticas.
11. Capacitación o formación política y social.
12. Área de trabajo organizativo que domina la entrevistada.

ANEXO 3

SIGLAS UTILIZADAS

Acción Católica de Adolescentes y Niños, ACAN.
Acción Católica Mexicana, ACM
Asociación Católica de la Juventud Mexicana, ACJM.
Centro Nacional de Comunicación Social, CENCOS.
Centros de Investigación y Acción Social, CIAS.
Centro Regional para la Educación y la Organización CREO. A.C
Comisionado Económico para América Latina, CEPAL.
Comunicación e Intercambio para el Desarrollo Humano de América Latina, CIDHAL, A.C.
Comité de Defensa Popular, de Zaragoza, CDP-Z.
Comunidades eclesiales de base, CEB.
Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín, CELAM.
Confederación Latinoamericana de Religiosos, CLAR .
Coordinación Diocesana de Mujeres, CODIMUJ.
Coordinadora Nacional del Movimiento Urbano Popular, CONAMUP.
Corporación de Estudiantes Mexicanos, CEM.
Desarrollo, Educación y Cultura Autogestionaria, Equipo Pueblo, DECA, Equipo Pueblo.
Índice de Desarrollo relativo al Género, IDG.
Instituto Nacional de las Mujeres, INMUJERES.
Instituto Mexicano del Seguro Social, I.M.S.S.
Instituto de Seguridad y Servicios Sociales de los Trabajadores del Estado, ISSSTE
Juventud Católica Femenina Mexicana, JCFM.
Movimiento Familiar Cristiano, MFC
No derechohabencia a servicios de salud. NDSS.
Organización de las Naciones Unidas, ONU.
Partido Acción Nacional, PAN.
Partido de la Revolución Democrática, PRD.
Partido Revolucionario Institucional, PRI.
Petróleos Mexicanos, PEMEX
Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo Humano, PNUD.
Psicología de la Liberación, PSL.
Reflexión Episcopal Pastoral REP.
Secretaría de Defensa Nacional, SDN.
Secretaría de Marina, SM.
Secretaría de Seguridad y Asistencia, SSA.
Unión Femenina Católica Mexicana, UFCM.
Unión Católica Mexicana, UCM.
Unión Femenina de Estudiantes Católicas, UFEC.
Unión Mundial de Organizaciones Femeninas Católicas, UMOFC.
Unión de Colonos, Inquilinos y Solicitantes de Vivienda de Veracruz, UCISV-VER.

BIBLIOGRAFÍA

- Abdó Infante, Guadalupe y Sandrine Iceta Cuso *El proceso de organización y formación-capacitación de las mujeres tuxtlecas. Documento de trabajo*, Santiago Tuxtla, Organización de Mujeres de Santiago (OMSA), 2000.
- Althusser, Louis *La filosofía como arma de la revolución*, México, Ediciones Pasado y Presente, 1983.
- Amuchástegui, Ana *Virginidad e iniciación sexual en México. Experiencias y significados*, México, EDAMEX, 2001.
- Aceves Lozano, Jorge E. *Historia Oral. Ensayos y aportes de investigación*, México, CIESAS, 2000.
- Anthias, Floya y Nira Yuval-Davis "Contextualizing feminism: gender, ethnic and class divisions", en *Feminist Review*, núm. 15, noviembre, 1983.
- Aquino, María Pilar *¿Qué es hacer teología desde la perspectiva de la mujer?*, México, Centro Michoacano de Investigación y Formación (CEMIF) y Equipo Mujeres en Acción Solidaria (EMAS), 1990.
- Aquino, María Pilar y Elsa Tàmez *Teología feminista latinoamericana*, Quito, Ediciones Abya-Yala, 1998.
- Arana, María José y María Salas *Mujeres sacerdotes, ¿por qué no?. Reflexiones históricas, teológicas y ecuménicas*. Madrid, Publicaciones claretianas, 1994.
- Ariza, Marina y Orlandina de Oliveira "Género y clase como ejes de inequidad. Una mirada metodológica", ponencia presentada en el Primer Congreso Nacional de Ciencias Sociales, México, abril 19-23, 1999.
- Ariza, Marina "Género, trabajo y exclusión social en México", en *Estudios Demográficos y Urbanos*, Revista del Centro de Estudios Demográficos y Urbanos, México, El Colegio de México, vol. 15, núm. 1, enero-abril, 2000.
- Arizpe, Lourdes *Cultura y Desarrollo, una etnografía de las creencias de una comunidad mexicana*, México, Porrúa, 1989.
- Ary, Zaira "El marianismo como "culto" de la superioridad espiritual de la mujer. Algunas indicaciones de la presencia de este lugar común en el Brasil", en Milagros Palma, *Simbólica de la feminidad. La mujer en el imaginario mítico-religioso de las sociedades indias y mestizas*, Quito, Ediciones ABYA-YALA, 1990.

- Barrera Bassols, Dalia (2003) "Violencia, mujeres, ciudadanía y poder. La experiencia de los centros integrales de apoyo a la mujer en el Distrito Federal", CIAM, ponencia presentada en el I Foro de análisis sobre mujer, ciudadanía y poder, México, 18 de octubre de 2002.
- Barrett, Michèle "Las palabras y las cosas: el materialismo y el método en el análisis feminista contemporáneo", en Michèle Barrett y Anne Phillips, compiladoras, *Desestabilizar la teoría, Debates feministas contemporáneos*, México, Programa Universitario de Estudios de Género, UNAM, 2002.
- _____ "Ideología, política, hegemonía: de Gramsci a Laclau y Mouffe", en Slavoj Žižek, comp. *Ideología. Un mapa de la cuestión*, Argentina, Fondo de Cultura Económica de Argentina, 2004.
- Barriga D., Omar A. "El actor social que hace investigación: reflexiones en torno a la enseñanza de la metodología y del usuario de la estadística", en *Atas da conferencia internacional "experiencias e expectativas do ensino de estatística – desafios para o século XXI"*, Florianópolis, 20-23 de setiembre de 1999.
- Barrios Ruiz, Walda y Leticia Pons Bonals *Sexualidad y religión en los Altos de Chiapas*, Tuxtla Gutierrez, Universidad Autónoma de Chiapas, 1995.
- Bartra, Eli *Frida Kahlo. Mujer, ideología y arte*, Barcelona, Icaria editorial, S.A., 2003.
- _____ "Tres décadas de neofeminismo en México", en *Feminismo en México. Ayer y hoy*, México, UAM-Xochimilco, 2000.
- _____ compiladora *Debates en torno a una metodología feminista*, México, PUEG, UNAM-UAM, 2002.
- Barquet, Mercedes, compiladora "Condicionantes de género sobre la pobreza de las mujeres", en *Las mujeres en la pobreza*, México, El Colegio de México, Grupo Interdisciplinario sobre Mujer, Trabajo y Pobreza, 1997.
- Bastian, Jean-Pierre "La recomposición religiosa de América Latina en la modernidad tardía", en Jean-Pierre Bastian, coordinador, *La modernidad religiosa: Europa latina y América Latina en perspectiva comparada*, México, FCE, 2004.
- Berryman, Phillip *Liberation Theology. The Essential Facts About the Revolutionary Movement in Latin America and Beyond*. Nueva York, Pantheon Books, 1987.
- Besserer, Federico "Sentimientos (in)apropiados de las mujeres migrantes. Hacia una nueva ciudadanía". En Cristina Omichen (Ed) *La migración*

Femenina Campo Ciudad. UNAM-GIMTRAP.

- Bidejain, Ana María "Mujer y poder en la Iglesia", en Milagros Palma, social., *Simbólica de la feminidad. La mujer en el imaginario mítico-religioso de las sociedades indias y mestizas*, Quito, Ediciones ABYA-YALA, 1990.
- Blancarte, Roberto *Historia de la Iglesia Católica en México, 1929-1982*, El Colegio Mexiquense, México, Fondo de Cultura Económica, 1992.
- Bolos Jacob, Silvia "identificación de un movimiento social: el caso del grupo de apoyo mutuo (GAM) de Guatemala", en Muro y Canto, *El estudio de los movimientos sociales: teoría y método*, México, El Colegio de Michoacán y Universidad Autónoma Metropolitana-X, 1991.
- Bourdieu, Pierre y Wacquant Loïc J.D. *Respuestas. Por una antropología reflexiva*, México, Grijalbo, 1995.
- Braidotti, Rosi *Sujetos nómades*, Buenos Aires, Paidós, 2001.
- Burgos, Martine "Historias de vida, narrativa y la búsqueda del yo", en Jorge Aceves, compilador, *Historia Oral*, México, Instituto Mora, Universidad Autónoma Metropolitana, 1993.
- Burton, Mark *La Psicología de la Liberación: Aprendiendo de América Latina*, Manchester Learning Disability Partnership; Manchester Metropolitan University, y The University of Northumbria at Newcastle, 2005.
- Caldeira Pires do Rio, Teresa "Mujeres, cotidianidad y política", en Elizabeth Jelin, *Ciudadanía e identidad: las mujeres en los movimientos sociales latinoamericanos*, Ginebra Suiza, Instituto de Investigaciones de las Naciones Unidas para el Desarrollo Social (UNRISD), 1987.
- Camacho M., Raúl y Hugo Zavala "La ideología como categoría central de los estudios culturales", Mesa de trabajo de epistemología, teoría y metodología de la economía política de la comunicación, la cultura y la información, México, UAM, 2007.
- Campos Garcia Rojas, Eréndira, A. *Relación entre prácticas cotidianas y creencias católicas entre la población joven: estudio de caso en Córdoba, Veracruz*, Tesis de licenciatura en Antropología Social, México, ENAH, 2003.
- Canning, Kathleen "Feminist History after the Linguistic Turn: Historicizing Discourse y Experience", en *Signs*, (Journal of Women in Culture & Society) Clifton, Winter, 1994.

- Canto Chac, Manuel "Los cristianos y los movimientos sociales en México", en Muro y Canto, *El estudio de los movimientos sociales: teoría y método*, México, Colegio de Michoacán-Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, 1991.
- Canto Chac, Manuel y Raquel Pastor Escobar *¿Ha vuelto Dios a México? La transformación de las relaciones Iglesia Estado*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, 1995.
- Cardaci, Dora *El enfoque de la salud desde el género*, México, Red de Salud de las Mujeres Latinoamericanas y del Caribe RSMLAC, 1999.
- _____ *Visibilidad y protagonismo de las redes y ONG en el campo de la salud*, (avance de la investigación "Salud y Género en Programas de Estudios de la Mujer"), México, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, 2002.
- Casados, Estela *"En la construcción de mujeres nuevas". Participación política campesina en los Tuxtlas, Veracruz*, Tesis doctoral, México, UAM-Xochimilco, 2009.
- Castro, Mary Garcia "The Alchemy Between Social Categories in the Production of Political Subjects: Class, Gender, Race and Generation in the Case of Domestic Workers's Union Leaders in Salvador-Bahia, Brazil", en *The European Journal of Development Research*, vol. 5, núm. 2, diciembre de 1993.
- Carrera Damas, Felipe "Sexo, religión y creencias", en *Nueva Sociedad*, No. 82, Caracas, marzo-abril, 1986.
- Cerrutti Guldberg, Horacio *Filosofía de la liberación latinoamericana*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983.
- CIDHAL *María, liberación del pueblo*, publicación mensual escrita por mujeres sobre nutrición, derechos de las mujeres, políticas nacionales e internacionales ilustrada. Comunicación e Intercambio para el Desarrollo Humano en América Latina, CIDHAL, A. C Cuernavaca, de 1977 a 1992.
- _____ *17 años de María, liberación del pueblo. Evaluación-sistematización*, Cuernavaca, CIDHAL, 1993.
- CLAR / UMOFC Latinoamericano Seminario "La mujer y su papel en la promoción de las mujeres de América Latina", Medellín, agosto 1972. Documento 11, fotocopiado.

- Collado Herrera, María del Carmen "¿Qué es la historia Oral?", en Graciela de Garay, coordinadora, *La Historia con micrófono*, México, Instituto Mora, 1999.
- II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano "Responsabilidad de la Iglesia frente a la problemática social de América Latina". Bogotá, Medellín, Colombia, 1969
- Cunill Grau, Nuria "Ciudadanía y participación. La necesidad de su reconceptualización" en *Revista del Doctorado en el Estudio de las Sociedades Latinoamericanas*, Santiago, 2002.
- Cruzvillegas Fuentes, María Eréndira *La participación política de las comunidades eclesiales de base ante la opinión pública: movimientos sociales*, tesis licenciatura, Ciencias de la Comunicación, México, UNAM, 1994.
- Chávez, Arturo y Luis Pineda *Sueños de fe y política. La experiencia del Comité de Defensa Popular de Zaragoza, Veracruz*. México, DECA, Equipo Pueblo, 1999.
- De Barbieri, Teresita *Movimientos feministas*, México, UNAM., 1988
- _____ "Sobre la categoría género. Una introducción teórico-metodológica", en *Isis Internacional* No.117, Santiago, Chile, 1992, pp.112, 113.
- De la Rosa, Martín y Charles Reilly, coordinadores Introducción, *Religión y política en México*, Martín De la Rosa, y Charles Reilly, coordinadores, México, Siglo XXI, 1985.
- Deleuze, Guille y Felix Guattari *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Madrid, Pretextos, 1997.
- Delgado, Álvaro *El yunque, la ultraderecha en el poder*. México, Plaza Janés, 2005.
- De los Ríos, Rebecca "Género, salud y desarrollo: un enfoque en construcción", en *Género, Mujer y salud en las Américas*, Washington, OPS-OMS, 1993.
- Derrida, Jaques. *Márgenes de la filosofía*, traducción de C. González Marín, Madrid, Cátedra, 1998.
- _____ *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo de duelo y la nueva Internacional*. Barcelona, Gedisa, 1995.
- Díaz Cruz, Rodrigo *Archipiélago de rituales, teorías antropológicas del ritual*,

- México, Anthropos, UAM-Iztapalapa, 1999.
- Díaz de la Serna, María Cristina *El Movimiento de la Renovación Carismática como un proceso de socialización adulta*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, 1985.
- Dickey Young, Pamela *Teología feminista teología cristiana. en búsqueda de un método*, México, DEMAC Documentación y Estudios de Mujeres, 1993.
- Dietiker Amsler, Marianne "La construcción de la identidad genérica de parteras del Distrito Federal", Tesis de maestría en Antropología Social, México, ENAH, 2000.
- Diócesis de Coatzacoalcos *II Plan diocesano de pastoral, Temas de reflexión para el marco doctrinal específico*, Diócesis de Coatzacoalcos, 27 de septiembre de 2004.
- Duarte Bastian, Ángela Ixxic *Desde el sur organizado: mujeres nahuas de Veracruz construyendo política*, Tesis doctoral, México, CIESAS, 2006.
- Dubet, Francois "De la sociología de la identidad a la sociología del sujeto", en *Estudios sociológicos*, Vol. VII, núm 21, septiembre-diciembre, 1989.
- Durand, Gilbert *Las estructuras antropológicas del imaginario*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004.
- Durán Solís, Leonel *Religión y sociedad en el sureste de México*, Presentación, México, Cuadernos de la Casa Chata, CIESAS, Sureste, 1989.
- Dussel, Enrique *Historia de la Iglesia en América Latina, coloniaje y liberación (1492-1973)*, Barcelona, Ed. Nova Terra, 1974.
- _____ "Historia de la Iglesia en América Latina: una interpretación", en *Iglesia, religión y sociedad en la Historia latinoamericana, 1402-1045*, Congreso VIII de Asociación de Historiadores Latinoamericanistas de Europa, Szeged, Hungría, Universidad Jozsef Attila-Centro de Estudios Históricos de América Latina, 1989.
- _____ *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*, Salamanca, Sigüeme, 1974.
- _____ *Teología de la liberación, un panorama de su desarrollo*, México, Potrerillos Editores, S.A. de C.V., 1995.

- Echegollen Guzmán, Alfredo *Entre Dios y el César: secularización, disidencia religiosa y cultura política en México*, México, FTL-México Cenpromex, 2004.
- Encuentro de Mujeres Cristianas por la Paz *La mujer, taller para la vida: constructora de la nueva sociedad*, México, 23 y 24 de abril de 1983.
- Erikson, Erik *Historia personal y circunstancia histórica*, Madrid, Alianza, 1979.
- _____ *Sociedad y adolescencia*, México, Siglo XXI, 1993.
- Espinoza Damián, Gisela "Feminismo y movimientos de mujeres: encuentros y desencuentros", en *El Cotidiano* 53, Mujeres y su desarrollo, México, marzo-abril., 1993
- _____ "Las mujeres de San Miguel Teotongo a la hora de la lucha ciudadana" en Dalia Barrera Bassols, *Mujeres. ciudadanía y poder*, México, El Colegio de México, 2000
- Esteve Díaz, Hugo *Los movimientos sociales urbanos. Un reto para la modernización*, México, Instituto de Proposiciones Estratégicas, 1992.
- Fazio, Carlos "Don Sergio Méndez Arceo: patriarca de la solidaridad liberadora, reportaje Iglesia de la Liberación en México", México, Adital, Agencia de información Frei Beto para América Latina, 20 de enero de 2007.
- Feijoó, María del Carmen y Mónica Gogna "Las mujeres en la transición a la democracia", en Elizabeth Jelin, *Ciudadanía e identidad: Las mujeres en los movimientos sociales latinoamericanos*, Ginebra, Instituto de Investigaciones de las Naciones Unidas para el Desarrollo Social (UNRISD) , 1987
- Ferro, Cora y Ana María Quiroz *Mujer y Religión. Mirar la religión con ojos de mujer*, San José, Instituto de Estudios de la Mujer, 1994.
- Fortuny Loret de Mola, Patricia *Creyentes y creencias en Guadalajara*, México, CONACULTA, INAH, CIESAS, 1999.
- Fossaert, Robert *L'avenir du socialisme*, Paris, Editions Stock, 1996.
- _____ *La société*, Paris, Editons du Seuil, 1977.
- Fraser, Nancy "Multiculturalismo, antiesencialismo y democracia radical. Una genealogía del impasse actual en la teoría feminista" en *Iustitia*

- Interrupta. Reflexiones críticas desde la posición "postsocialista", Bogotá, Universidad de los Andes / Siglo del Hombre editores, 1997.*
- Freire, Paulo *Pedagogía del oprimido*, México, Siglo XXI, 1997.
- _____ *La educación como práctica de la libertad*, México, Siglo XXI, 1976.
- Freyermuth, María Graciela *Las mujeres de humo. Morir en Chenalhó. Género, etnia y generación. Factores constituyentes del riesgo durante la maternidad*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, UNAM, 2003.
- García Bernal, María Inés *Foucault y el poder*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, Sans Serif Editores, 2002.
- García Cambeiro, Fernando *Cultura popular y filosofía de la liberación, una perspectiva latinoamericana*, Buenos Aires, Fernando García Cambeiro, 1975.
- García Alcántara, José Domingo y María Guadalupe Hernández Mejía "Paulo Freire, semblanza biográfica", en *Acción Educativa*, revista Electrónica del Centro de Investigaciones y Servicios Educativos, Culiacán Universidad Autónoma de Sinaloa, Volumen I, Número 0, agosto de 1999.
- García Pérez, Agustín *La cultura política de las comunidades eclesiales de base: estudio de caso y reflexiones generales*, Tesis Maestría Sociología, México, UNAM, 1995.
- Garay, Graciela de *Cuéntame tu vida. Historia oral: historias de vida*, México, Instituto Mora/Conacyt, 1997.
- García, Jesús "La iglesia en México desde la creación del CELAM hasta Puebla", *La Iglesia en la Historia de México*. Ma. Alicia Puente Lutteroth, comp., México, Jus, 1993.
- Gaytán, Felipe "El retorno de lo sagrado. La categoría secularización, ventana opaca del fenómeno religioso en la modernidad", Documento fotocopiado, 2004.
- _____ "Excursus I: El errante Ángelus Novus, Ambigüedades en torno a la secularización", Documento fotocopiado, 2004.
- Gebara, Ivone "La mujer hace teología", en *Christus*, No. 595, Año, LI, México, mayo 1986.
- _____ *El rostro oculto del mal. Una teología desde la experiencia de*

las mujeres, Madrid, Ed. Trotta, 2002.

- Geertz, Clifford *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 1997.
- _____ *Conocimiento local: ensayos sobre la interpretación de las culturas*, Barcelona, Paidós, 1994.
- Giglia, Angela "Apuntes sobre la verdad y la reconstrucción de los eventos en los relatos orales", en Graciela de Garay, coordinadora, *Cuéntame tu vida. Historia oral: historias de vida*, México, Instituto Mora-Conacyt, 1997.
- Gil Tébar, Pilar R. *Caminando en un solo corazón: las mujeres indígenas de Chiapas*, Málaga, Servicio de Publicaciones Universidad de Málaga, 1999.
- Giménez, Gilberto *Frontera norte* 9, núm. 18 julio-diciembre 1997.
- Giménez, Alberto y Beatriz Canabal "Reflexiones sobre el análisis de los movimientos sociales", Cuadernos de Ciencias Sociales, San José, FLACSO, 1995.
- Gnanadason, Aruna "Hacia una ecoteología feminista para la India", en Rosemary Radford Ruether, *Mujeres sanando la tierra. Ecología, feminismo y religión, según mujeres del Tercer Mundo*, Santiago, Ed. Sello Azul, 1999.
- Goldsmith Connelly, Mary "Estudios de la mujer: debates metodológicos y epistemológicos", en *Sociológica, Mujer y entorno social*, año 12, número 33, enero-abril, 1997.
- Goldsmith, Mary y Martha Judith Sánchez Gómez "Género, raza y etnia en México", en Marysa Navarro y Susan Bourque (eds.), *Raza clase y género en América Latina*, Buenos Aires, Siglo XXI, inédito.
- Gómez, Gómez, Elsa "Discriminación por sexo y sobremortalidad en la niñez", en *Género, mujer y salud en las Américas*, Washington, OPS-OMS, 1993.
- González, Antonio "Vigencia del 'método teológico' de la Teología de la Liberación", en *Caminos*, Revista cubana del pensamiento socioteológico, La Habana, ed. Servigraf, 1999
- González Casanova, Pablo *La democracia en México*, México, Ediciones Era, Serie Popular, 1969.

- Gorlier, Juan Carlos y Guzik, Keith "El grupo de salud de Jardim Nordeste (Sao Paulo)", en Juan Carlos Gorlier y Keith Guzik, *Las políticas de género en América Latina. Debates, teorías, metodologías y estudios de caso*, La Plata, Ediciones al Margen, 2002.
- Guadarrama Olivera, Maria Eugenia "Mujeres del movimiento urbano popular: actuaciones y discurso de género", en Alejandra Massolo, compiladora, *Los medios y los modos, participación política y acción colectiva de las mujeres*, México, El Colegio de México, 1994
- Gramsci, Antonio *La formación de los intelectuales*, Roma, Ed. Grijalbo, 1963.
- *Los intelectuales y la organización de la cultura*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1984.
- Grela, Cristina "La principal dominación", en Grela Cristina, et.al., *Mujeres e Iglesia, sexualidad y aborto en América Latina*, México, Católicas por el Derecho a Decidir, Ed. Fontamara, 1989.
- Guba, Egon y Lincoln Yvonna "Paradigmas en competencia en la investigación cualitativa", en Denman, Catalina y Haro, Jesús, *Por los rincones. antología de métodos cualitativos en la investigación social*, Hermosillo, El Colegio de Sonora, 2000.
- Gutiérrez Casillas, José *Jesuitas en México durante el siglo XX*, México, Porrúa, 1981.
- Gutiérrez, Gustavo *Teología de la Liberación*, Lima, Pub. Ed. Universitaria, 1971.
- Gutiérrez Zúñiga, Cristina "Heterogeneidades religiosas: las salidas de la institución", en *Creyentes y creencias en Guadalajara*, México, CONACULTA, INAH, CIESAS, 1999.
- Habermas, Jürgen "Dos modos del uso del habla", en *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona, Península, 1996.
- Habermas, Jürgen *El pensamiento posmetafísico*, Madrid, Taurus, 1995.
- Harding, Sandra *Ciencia y feminismo*, Madrid, Ediciones Morales, 1996.
- *Is Science Multicultural? Postcolonialisms, Feminisms, and Epistemologies*, Bloomington, Indiana University Press, 1998.
- "¿Existe un método feminista?", en Eli Bartra, compiladora, *Debates en torno a una metodología feminista*, México, PUEG, UNAM-UAM, 2002

- Harendt, Hanna *La condición humana*, Madrid, Seix Barral, 1974.
- Haro, Jesús y Benno de Keijzer *Participación comunitaria en salud: evaluación de experiencias y tareas para el futuro*, Hermosillo, El Colegio de Sonora, Prodessep, A.C., Organización Mexicana para la Salud, 1998.
- Hernández Castillo, Rosalba Aida "Indígenas y teología india", en Sylvia Marcos, *Religión y género*, Madrid, Editorial Trotta, 2004.
- _____ "Religiosas e indígenas en Chiapas: ¿una nueva Teología India desde las mujeres?", en *Cristianismo y sociedad, teología feminista latinoamericana*, No. 135-136, 1998.
- _____ "Posmodernismos y feminismos: diálogos, coincidencias y resistencias", en *Desacatos*, núm. 13, invierno 2003.
- Hita, María Gabriela *¿Es la opción por la vida religiosa una posibilidad de liberación para la mujer?*, Documento fotocopiado, México, PIEM Colegio de México, 1990.
- Hornedo, Braulio "Ivan Illich. Hacia una sociedad convivencial", en *Ciudades para un Futuro más Sostenible*, Cuernavaca, verano de 2002.
- Janesick, Valerie J. "La danza del diseño de la investigación cualitativa: metáfora, metodolatría y significado", en Catalina A. Denman, y Jesús Armando Haro, *Por los rincones. Antología de métodos cualitativos en la investigación social*, Hermosillo, El Colegio de Sonora, 2000.
- Jelin, Elizabeth *Ciudadanía e identidad, las Mujeres en los movimientos sociales latinoamericanos*, Ginebra, Instituto de Investigaciones de las Naciones Unidas para el Desarrollo Social. 1987.
- _____ "Las familias en América Latina", en *Familias, Siglo XXI*, Ediciones de las mujeres No. 20, Santiago de Chile, Internacional, 1994
- Juárez Cerdí, Elizabeth *Modelando a las Evas, mujeres de virtud y rebeldía*, tesis doctoral, Centro de Estudios Superiores en Antropología Social, Universidad de Guadalajara, Jalisco, 2002.
- Kerkhof, F.J. "El movimiento carismático en la iglesia romana", en W. Smouter y otros, *El movimiento carismático*, Barcelona, Fundación Editorial de Literatura Reorm ada FELIRE, 2001.

- Klein, Viola *El carácter femenino, historia de una ideología*, Buenos Aires, International Library of Sociology and Social Reconstruction, 1971.
- Kovik, Christine y Christine Eber *Women in Chiapas, Making History in Times of Struggle and Hope*, Nueva York, Routledge, 2003.
- Küng, Hans *La mujer en el cristianismo*, Madrid, Trotta, 2002.
- Lara, María Asunción y Nelly Salgado "Mujer, pobreza y salud mental", en Javier Alatorre, et.al., *Las mujeres en la pobreza*, México, Grupo Interdisciplinario sobre Mujer Trabajo y Pobreza, GIMTRAP, Colegio de México, 1997
- Lau Jaiven, Ana "La historia oral: una alternativa para estudiar a las mujeres", en Graciela de Garay, *La historia con micrófono*, México, Instituto Mora, 1999.
- _____ "El nuevo movimiento feminista mexicano a fines del milenio", en *Feminismo en México. Ayer y hoy*, México, UAM-Xochimilco, 2000.
- Lavielle, Briseida, Gabriel Lara, Daniela Días. Colaboración de Helena Hofbauer y Barbara Martínez *Curitas para la salud: el mapa de la inequidad*, México, FUNDAR, Centro de Análisis e investigación, Fundación Ford, 2001.
- Liriano, Alejandra V. "Raza, género y factor religioso. La historia singular de las mujeres dominicanas", en *Memoria del coloquio La dimensión feminista de la fe a los 500 años de evangelización*, Mujeres para el Diálogo, México, abril, 1992.
- Loeza Tovar, María Soledad "La Iglesia y la democracia en México", en *Revista mexicana de sociología*, México, 1969.
- Luckman, T. "La decadencia de la religión de Iglesia", en Roland Robertson, *Sociología de la religión*, México, Fondo de Cultura Económica, 1980.
- Madel, Luz T. "Cultura contemporánea y medicinas alternativas: nuevos paradigmas en salud al finalizar el siglo XX", en *Salud, cambio social y política. Perspectivas desde América Latina*, México, EDAMEX, 1999.
- Maduro, Otto *Religión y conflicto social*, México, Centro de Estudios Ecuménicos, 1978.

- Maffia, Diana Helena *Género, subjetividad y conocimiento*, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, 1999.
- Marcos, Sylvia *Religión y género*, Madrid, Editorial Trotta, 2004.
- _____ *Gender / Bodies / Religions*, Cuernavaca, ALER Publications, 2000.
- _____ "Raíces epistemológicas mesoamericanas: La construcción religiosa del género", en *Religión y género*, Madrid, editorial Trotta, 2004.
- Martín-Baró, Ignacio "La familia, puerto y cárcel para la mujer salvadoreña", *Revista de psicología de El Salvador*, no. 37, 1990.
- _____ Introducción a Problemas de Psicología social en América Latina, Introducción, selección y notas de Ignacio Martín-Baró. San Salvador, UCA, 1985.
- _____ *El papel del psicólogo en el contexto centroamericano*, Boletín de Psicología, 4(17), San Salvador, Universidad Centroamericana, 1985
- Marx, Jutta *Mujeres y partidos políticos. De una masiva participación a una escasa representación. Un estudio de caso*, Buenos Aires, Editorial Lagasa, 1992.
- Masferrer Kan, Elio Elio Masferrer Kan, coordinador, *Sectas o iglesias, viejas y nuevas religiones*, Bogotá, Plaza y Valdés, 2000.
- _____ "La configuración del campo religioso latinoamericano, el caso de México", en Elio Masferrer coordinador, *Sectas o Iglesias, Viejas y nuevas religiones*, Bogotá, Plaza y Valdes, 2000.
- Mass Moreno, Margarita *Gestión cultural, comunicación y desarrollo*, México, CONACULTA, 2006.
- Massolo, Alejandra "Participación e identidad de la mujer en la tercera jornada" en Jennifer Cooper, Teresita de Barbieri *et. Al. Fuerza de trabajo femenina urbana en México*, Vol. II, México, UNAM, Porrúa, 1989.
- _____ "De la tierra a los tortibonos: la lucha de las mujeres en la ciudad de México", en Ma. Del Carmen Feijoó, e Hilda María Herser, *Las mujeres y la vida de las ciudades*, Buenos Aires, Instituto Internacional de Medio Ambiente y Desarrollo, Grupo

- Editor Latinoamericano, Colección Estudios Políticos y Sociales, 1991
-
- Por amor y coraje, mujeres en movimientos urbanos en la ciudad de México*, México, Programa Interdisciplinario de Estudios de la Mujer, El Colegio de México. 1992
-
- Mujeres en movimientos urbanos: ciudad de México*, 1ª. De dos partes, PIEM, El Colegio de México. 1993
-
- Mujeres y ciudades, participación social, vivienda y vida cotidiana*, México, El Colegio de México, 1994
-
- “Un camino de conocimiento de las mujeres y los movimientos urbanos en México”, en *La Ventana*, No. 1. Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 1995
- Mazzotti, Mariella,
Graciela Pujol y
Carmen Terra *Una realidad silenciada. Sexualidad y maternidad en mujeres católicas*, Montevideo, Ediciones Trilce, 1994.
- Melucci, Alberto *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia*, México, El Colegio de México, 1999
- Mendoza González,
Mauricio Fidel “Entornos y contrastes de ocurrencia de la muerte materna en Veracruz”, en *Altepepaktli, Salud para la comunidad*, Volumen 1, No. 1 y 2, marzo-septiembre de 2005.
- Merleau-Ponty,
Maurice *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Península, 1997.
- Mier, Raymundo “El método como discurso”. en *Área subjetividad y procesos sociales, Encrucijadas metodológicas en ciencias sociales*, México, UAM-X., 1998
- Mies, María y
Vandana Shiva *La praxis del ecofeminismo*, Barcelona, Icaria, 1998.

- Molyneux, Maxine "¿Movilización sin emancipación? Intereses de la mujer, el estado y la revolución: el caso de Nicaragua", en José Luis Coraggio, y Carmen Diana Deere, *La transición difícil; la autodeterminación de los pequeños países periféricos*, México, Siglo XXI, 1986.
- Moncada, Alberto *El Opus Dei. Una interpretación*, Madrid, Editorial Índice, 1974.
- Monteforte Toledo, Mario "Las ideologías", en *Literatura, ideología y lenguaje*, Teoría y praxis, México, Grijalbo, 1976.
- Montes, María del Carmen y Ángeles González Guerra *¿...Mujeres juntas, ni difuntas?, elementos básicos de la teoría de género*, México, Mujeres para el Diálogo, 2006.
- Morandé Court, Pedro "América Latina en los últimos 50 años (aspectos sociales, políticos y religiosos)", en *Humanitas*, Revista de antropología y cultura cristiana No. 5, Santiago, Pontificia Universidad Católica de Chile, 1997.
- Moscovici, Serge *El psicoanálisis, su imagen y su público*, Buenos Aires, Huemul, 1979.
- Mouffe, Chantal "Feminismo, ciudadanía y política democrática radical", en *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía y pluralismo, democracia radical*, Madrid, Paidós, 1999.
- Moustakas, Clark *Phenomenological Research Methods*, Londres, SAGE, 1994.
- Mujeres para el Diálogo *La dimensión feminista de la fe a los 500 años de evangelización*, Memoria del Coloquio, México, Mujeres para el Diálogo, 1992.
- Muro, Víctor Gabriel *La teología de la liberación como expresión ideológica de cambio social en México*, Tesis Licenciatura Sociología, México, UNAM, 1982.
- _____ *Iglesia y movimientos sociales en México, 1972-1987. Los casos de Ciudad Juárez y el Istmo de Tehuantepec*, México, Red Nacional de Investigación Urbana RNIU y El Colegio de Michoacán, 1994.
- _____ "El factor religioso en los movimientos populares" en Luis Rodolfo Morán Quiroz, compilador, *La política y el cielo. Movimientos religiosos en el México contemporáneo*, Guadalajara, Editorial Universidad de Guadalajara, 1990.

- "Acción eclesial y conflicto político en Ciudad Juárez, Chihuahua", 1972-1987, en *Frontera Norte*, Vol. 8, No. 15, *Colegio de la Frontera Norte*, Tijuana, 1996.
- Nakano, Evelyn, Grace Chang y Linda Rennie *Mothering: ideology, experience, and agency*, Nueva York, Routledge, 1994.
- Navarro, Marysa "Against Marianismo", en Rosario Montoya, Lessie Jo Frazier; Janise Hurtig, *Gender's Place: Feminist Anthropologies of Latin America*, Nueva York, Palgrave Macmillan, 2002.
- Navarro, Pablo y Díaz Capitolina "Análisis de contenido", en Gutiérrez, Juan y Delgado, Juan Manuel, *Métodos y técnicas cualitativas en investigación en Ciencias Sociales*, Madrid, Síntesis, 1994.
- Niethammer, Lutz "Para qué sirve la historia oral?", en Jorge Aceves, compilador, *Historia Oral*, México, Instituto Mora, 1993.
- Oehmichen, Cristina "Relaciones de etnia y género: una aproximación a la multidimensionalidad de los procesos identitarios", en *Identidades, derechos indígenas y movimientos sociales*, México, UAM-Iztapalapa, 2000.
- Ofen, Karen "Definir el feminismo: un análisis histórico comparativo", en *Historia social*, Num. 9, invierno, 1991.
- Okin, Susan Moller "Is Multiculturalism Bad for Women?", Princeton, Nueva Jersey, Princeton University Press, 1999.
- Ortiz, Marielsa y Beatriz Borjas "La investigación Acción Participativa: aporte de Fals Borda a la educación popular", en *Espacio Abierto*, Vol. 17, Núm. 4, Asociación Venezolana de Sociología, Maracaibo, 2008.
- Phillips, John A. *Eva, la historia de una idea*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988.
- Picado Catjens, Miguel (2002: 147: 149) "Una comparación de la experiencia religiosa suscitada por los pentecostales y las comunidades eclesiales de base", en María Alicia Puente Lutteroth, comp. *Innovaciones y tensiones en los procesos socio-eclesiales. De la acción católica a las Comunidades Eclesiales de Base*, México, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, CONACyT y CEHILA, 2002.
- PNUD *Indicadores de desarrollo humano y género en México 2000-2005*, México, Programa de las Naciones Unidas para el

Desarrollo, 2009.

Porcile, María T. "Antropología bíblica desde la perspectiva de la mujer", en *Apuntes y aportes de la mujer ecuménica*. Ciudad Mendoza, Fundación Ecuménica de Cuyo, Cuaderno Pastoral, Enero, 1985.

Portelli, Hugues *Gramsci y la cuestión religiosa*, Barcelona, Ed. Anthropos, 1977.

Portugal, Ana María "Formación y deformación: educación para la culpa", en Grela Cristina, et.al., *Mujeres e Iglesia, sexualidad y aborto en América Latina*, México, Católicas por el Derecho a Decidir, Ed. Fontamara, 1989.

Puech, Henry-Charles "Las religiones constituidas en occidente y sus contracorrientes", en *Historia de las religiones* vol. II, tomo 8, México, Siglo XXI, 1981.

Puente Lutteroth, María Alicia, compiladora "Interpelaciones católicas hoy: la constatación de una pluralidad. Un acercamiento a identidades laicales cristianas en oposición: génesis, componentes y tensiones", en *Relaciones* 65/66, vol. XVII, Colegio de Michoacán, invierno-primavera 1996.

_____ compiladora *Innovaciones y tensiones en los procesos socio-eclesiales. De la acción católica a las Comunidades Eclesiales de Base*, México, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, CONACyT y CEHILA, 2002.

_____ Compiladora *Hacia una Historia mínima de la Iglesia en México*, México, CEHILA, 1993.

_____ compiladora *La Iglesia en la Historia de México*, México, Jus, 1993.

_____ *Innovaciones y tensiones en los procesos socio-eclesiales. De la acción católica a las Comunidades Eclesiales de Base*, México, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, CONACyT y CEHILA, 2002.

_____ "De la acción católica a las Comunidades Eclesiales de Base: algunas experiencias laicales en los últimos cincuenta años en México", en María Alicia Puente Lutteroth, comp. *Innovaciones y tensiones en los procesos socio-eclesiales. De la acción católica a las Comunidades Eclesiales de Base*, México, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, CONACyT y CEHILA, 2002.

- Quezada, Noemi "Religión y sexualidad. Amor y erotismo", en *Religión y sexualidad en México*, México, UNAM-UAM, 1997.
- Ramírez Leyva, Edelmira "Sexo, culpa y deleite en un proceso inquisitorial del siglo XVII", en Noemí Quezada, coordinadora, *Religión y sexualidad en México*. México, UNAM-UAM, 1997.
- Ramírez Sáiz, Juan Manuel "El movimiento urbano popular (MUP): teoría y método", en Muro y Canto, *El estudio de los movimientos sociales: teoría y método*, México, Colegio de Michoacán-Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, 1991.
- Ramos Lira, Luciana y Martha Romero Mendoza "Historia Oral y psicología", en *Historia Oral. Ensayos y aportes de investigación*, México, CIESAS, 2000.
- Rapold, Dora "Desarrollo, clase social y movilizaciones femeninas", en *Textos y pretextos*, México, Instituto Interdisciplinario de Estudios de la Mujer. 1994
- Remmen, Ludía van *CIDHAL. 25 años, 1969-1994. No sólo tener más sino ser más*, México. CIDHAL, septiembre, 1993.
- Richard, Pablo y Guillermo Meléndez *La Iglesia de los pobres en América Central. Un análisis socio-político y teológico de la Iglesia centroamericana (1960-1982)*, San José Costa Rica, Departamento Ecuménico de Investigaciones, 1982.
- Richard, Pablo y Diego Irrázaval *Religión y política en América Central*, San José, Departamento de Estudios Ecuménicos, 1979.
- Ricoeur, Paul *Ideología y utopía*, Barcelona, Ed. Gedisa, 1999.
- Rivas Zivy, Marta y Ana Amuchástegui Herrera "Mitos y dogmas sobre la sexualidad femenina", en Noemí Quezada, coordinadora, *Religión y sexualidad en México*, México, UNAM-UAM, 1997.
- Robin, Régine "¿Es la historia de vida un espacio al margen del poder?", en Jorge Aceves, *Historia Oral*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Instituto Mora, 1993.
- Rodríguez, Pepe *Mentiras fundamentales de la Iglesia Católica*, Barcelona, Imperlibros, 2006.
- Ruiz Olabuénaga, José Ignacio *Metodología de la investigación cualitativa*, Bilbao, Universidad de Deusto, 1999.

- Ruz, Mario Humberto "El cuerpo, miradas etnológicas", en Szasz, Ivonne y Susana Lerner, , *Para comprender la subjetividad, Investigación cualitativa en salud reproductiva y sexualidad*, Centro de Estudios Demográficos y de Desarrollo Urbano, México, COLMEX, 1992.
- Salles, Vania "Pobreza, pobreza y más pobreza", en *Las mujeres en la pobreza*, México, El Colegio de México, Grupo Interdisciplinario sobre Mujer, Trabajo y Pobreza, 1997.
- Sánchez Franco, Irene (1999) *Teología de la liberación y formación de identidades entre tzeltales de la zona norte de Chiapas, Petalcingo, un estudio de caso*, tesis de maestría, CIESAS Occidente-Sureste, Chiapas, 1999.
- Saranyana, Josep-Ignasi *Teología de la mujer, teología feminista, teología mujerista y ecofeminismo en América Latina (1975-2000)*, San José, Ediciones Promesa, 2001.
- Sau Sánchez, Victoria *Reflexiones feministas para principios de siglo*, Madrid, Horas y horas, Cuadernos inacabados No. 34, 2000.
- _____ "Sexualidad y género algunas experiencias de investigación en México", en *Debate feminista*, año 9, vol. 18, octubre, 1998.
- Scott, Joan W. *Gender and the politics of history*, Nueva York, Cambridge, University Press, 1988.
- _____ "El género, una categoría útil para el análisis histórico", en Amelang, James S. y Mary Nash, *Historia y género: las mujeres en la Europa moderna y contemporánea*, Valencia, Edicions Alfons el Magnánim, 1990.
- Sevilla, Amparo *Flor de asfalto, las expresiones culturales del movimiento urbano popular*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1998
- Shopes, Linda "Más allá de la trivialidad y la nostalgia: Contribuciones a la construcción de una historia local", en Jorge Aceves, compilador, *Historia Oral*, México, Instituto Mora, 1993.
- Skeggs, Beverley *Formations of Class and Gender*, Londres, SAGE, 1997.
- Szasz, Ivonne "Género y salud. Propuestas para el análisis de una relación compleja", en Mario Bronfman y Roberto Castro, coordinadores, *Salud, Cambio social y Política. Perspectivas desde América Latina*, México, EDAMEX, 1999.
- Smith, Christian *La teología de la liberación. Radicalismo religioso y*

- compromiso social*, Barcelona, Paidós, 1994
- Sojo, Ana *Mujer y política. Ensayo sobre el feminismo y el sujeto popular*, San José Costa Rica, Departamento Ecuménico de Investigaciones DEI, 1994
- Stevens, Evelyn P. "Marianismo: The Other Face of Machismo in Latin America", In: Ann Pescatello, ed. *Female and Male in Latin America*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 1973.
- Stewart, Abigail "The women's movement and women's lives. Linking individual development and social events", en *Exploring identity and gender. The narrative study of lives*, Volume 2, Londres, Sage Publications, Inc. 1994
- Tamayo-Acosta, Juan José *Hacia la comunidad. Imágenes de Jesús, condicionamientos sociales, culturales, religiosos y de género*, Madrid, Ed. Trotta, 1996.
- Támez, Elsa *Teólogos de la liberación hablan sobre la mujer*, San José, Costa Rica Dei, 1986.
- _____ "La mujer protagonista en el pueblo de Dios", en *Christus*, No. 595, Año, LI, México, mayo 1986.
- Tarrés, María Luisa compiladora "Campos de acción social y política de la mujer de clase media", en *Textos y pretextos México*, Programa Interdisciplinario de Estudios de la Mujer PIEM, El Colegio de México, 1994.
- _____ "Las organizaciones del movimiento de mujeres en la reforma política", en Alberto J Olvera Rivera, *La sociedad civil. De la teoría a la realidad*, México, Centro de Estudios Sociológicos, El Colegio de México, 2001.
- Tilly, Charles, Louise Tilly y Richard Tilly *The rebellious century. 1930-1930*, Cambridge, Massachusetts, Ed. Harvard University, 1975.
- Tilly, Louise y Charles Tilly "Women's collective action and feminism in France, 1870-1914", en *Class conflict and collective action*, Beverly Hills, y Londres, en cooperación con la Asociación de Historia y Ciencia Social, Publicaciones SAGE, 1981.
- Touraine, Alain *Sociología de la acción*, Barcelona, Ariel, 1969.
- _____ *Producción de la sociedad*, México, UNAM, Instituto Francés de América Latina, embajada de Francia, 1995.

- Torres, Carlos Alberto "Los mundos distorsionados de Iván Illich y Paulo Freire", Paulo Freire Institute, Graduate School of Education and Information Studies, Los Ángeles, GSEIS-UCLA, 2006.
- Tuñón, Esperanza *Mujeres en escena: De la tramoya al protagonismo. El quehacer político del Movimiento amplio de Mujeres en México (1982-1994)*, México, PUEG, 1997.
- Turner, Bryan S. *La religión y la teoría social, una perspectiva materialista*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985.
- _____ *El cuerpo y la Sociedad. Exploraciones en teoría social*. México, Fondo de Cultura Económica, 1989.
- T. Luz, Madel "Cultura contemporánea y medicinas alternativas: nuevos paradigmas en salud al finalizar el siglo XX", en Mario N. Bronfman y Roberto Castro coordinadores, *Salud, cambio social y política. Perspectivas desde América Latina*, México, EDAMEX, 1999.
- Van Dijk, Teun A. *Ideología. Una aproximación multidisciplinaria*, Barcelona, Ed. Gedisa, 1998.
- Vázquez Pasos, Luis A. "Construyendo y reconstruyendo las fronteras de la tradición y la modernidad. La Iglesia católica y el Movimiento de Renovación Carismática en el espíritu santo", en *Convergencia*, Toluca, enero-abril, año/vol. 15, número 046, Universidad Autónoma del Estado de México, 2008.
- _____ "El movimiento de Renovación Carismática en el Espíritu Santo ¿La alternativa de la Iglesia Católica en México en el siglo XXI?". en *Sociedad y Religión*, No. 18/19, FCA/UADY, 1999.
- Varikas, Eléni "Paria: una metáfora de la exclusión femenina", en *Política y Cultura, Imágenes, representaciones y subjetividad*, año 3, No. 4, México, Universidad Autónoma Metropolitana Xochimilco, 1995.
- Vázquez García, Verónica, et. Al. "Los quelites de Ixhuapan, Veracruz: disponibilidad, abastecimiento y consumo", México, Programa de Desarrollo Rural, Colegio de Posgraduados y Proyecto Sierra de Santa Marta, Xalapa, Ver., 2003.
- Vázquez Palacios, Felipe "El caso de amistad de Xalapa, A.C., los neopentecostalismos como nuevas formas de religiosidad", en Elio Masferrer Kan, coordinador, *Sectas o iglesias, viejas y nuevas religiones*, Bogotá, Plaza y Valdés, 2000.

- Estrella Vega, Mirna Yazmín *Mujeres, religión y violencia (una teología latinoamericana desde la experiencia de las mujeres)*, tesis de licenciatura en Estudios Latinoamericanos, México, UNAM, 2004.
- Vekemans, Roger *Teología de la liberación y cristianos por el socialismo*, Bogotá, Editorial Andes, 1976.
- Velázquez, Emilia "El territorio de los popolucas de Soteapan, Veracruz: transformaciones en la organización y apropiación del espacio", en *Relaciones*, vol. 22, número 87, Zamora, 2001.
- _____ "Conflictos intraétnicos en torno al acceso a la tierra; un estudio de caso en el sur de Veracruz, México", ponencia presentada en en Ciesas Golfo, 1998.
- Villoro, Luis *El concepto de ideología y otros ensayos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985.
- _____ *Creer, saber, conocer*, México, Siglo XXI, 2004.
- Viveros, Mara y William Cañón "Masculinidad, familia y trabajo. el caso de los sectores medios de Quibdó", ponencia, Universidad Externado de Colombia, 1997.
- Weeks, Jeffrey *Sexualidad*, México, UNAM, PUEG, 1998.
- Woodward, Alison E. *El Estado y la ciudadanía-Quién constituye el Estado-¿Qué lugar ocupa la mujer?*, Madrid, Editora Paloma Villota , 1998.
- Žižek, Slavoj "Ideología y aparatos ideológicos de Estado", en Zizek, *Ideología, un mapa de la cuestión*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2004.