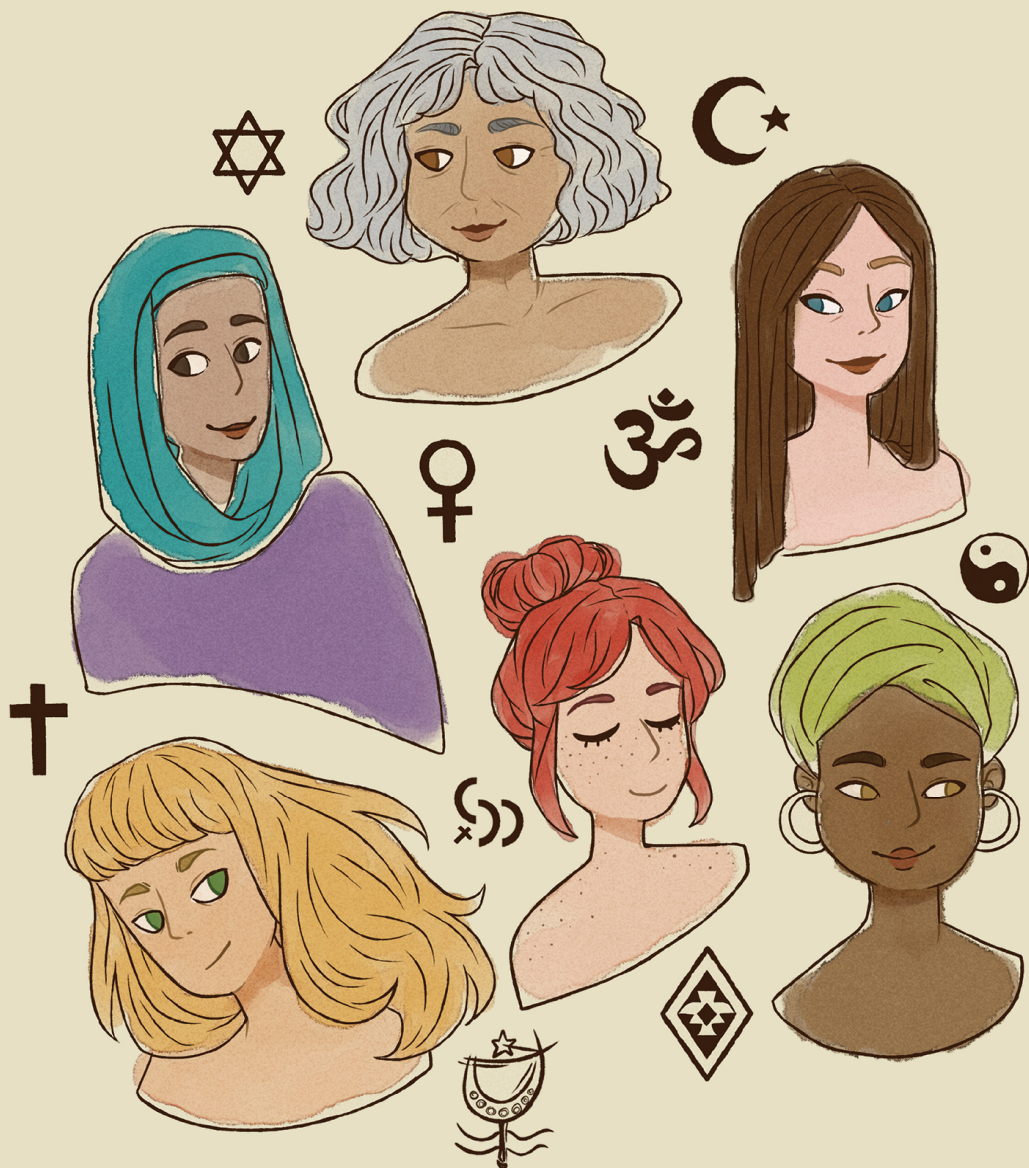


Género y Religiosidades

Sentidos y experiencias femeninas de lo sagrado



Ana Gretel Echazú Böschemeier, María Eugenia Flores,
Mari Sol García Somoza, Lucrecia Raquel Greco,
Julia Heredero Martínez, María Cecilia Johnson,
Catalina Monjeau Castro, Mónica Ogando,
Joyce Aparecida Pires, Melisa Sánchez, Mayra Soledad Valcarcel

Mayra Soledad Valcarcel y Mari Sol García Somoza
compiladoras

Género y religiosidades

**Sentidos y experiencias
femeninas de lo sagrado**

Género y religiosidades: sentidos y experiencias femeninas de lo sagrado / Ana Gretel Echazú Böschemeier... [et al.]; compilado por Mayra Valcarcel; Mari-Sol García Somoza; editado por Ana Carolina Arias; Josefina Garzillo; Rocío Gariglio; ilustrado por Carmela Zabala. -1a ed. - La Plata: Bosque Editoras; La Plata: Kula Antropología, 2019.
300 p.: il.; 23 x 16 cm.

ISBN 978-987-47253-0-1

1. Estudios de Género. 2. Religiones . I. Echazú Böschemeier, Ana Gretel II. Valcarcel, Mayra, comp. III. García Somoza, Mari-Sol, comp. IV. Arias, Ana Carolina , ed. V. Garzillo, Josefina, ed. VI. Gariglio, Rocío, ed. VII. Zabala, Carmela, ilus.
CDD 305.4

Primera edición: octubre 2019
La Plata, Argentina

Los artículos incluidos en esta compilación fueron sometidos a referato ciego.

Edición y corrección: Ana Carolina Arias y Josefina Garzillo
Diseño de interior: Rocío Gariglio
Diseño de tapa: Daniel Ayala
Ilustración de tapa: Carmela Zabala



Atribución – No Comercial – Compartir Igual (by-nc-sa): No se permite un uso comercial de la obra original ni de las posibles obras derivadas, la distribución de las cuales se debe hacer con una licencia igual a la que regula la obra original.

Género y religiosidades

Sentidos y experiencias femeninas de lo sagrado

Mayra Soledad Valcarcel & Mari-Sol García Somoza
Compiladoras



Índice

Presentación. Ausencias y recurrencias entre género y religión <i>Mari-Sol García Somoza & Mayra Soledad Valcarcel</i>	9
I. Salud, cuidados y religiosidades	
Cuidados, emociones y presencias sociales. El caso de un jardín comunitario católico en un barrio popular del sur de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires <i>Catalina Monjeau Castro</i>	33
Nuevas tecnologías reproductivas y religión. Agencias éticas y morales en un campo biomédico <i>María Cecilia Johnson</i>	63
Plantas compañeras. Coca, ayahuasca y el cuerpo de dos curanderas en Argentina y Perú <i>María Eugenia Flores, Ana Gretel Echazú Böschemeier, Lucrecia Raquel Greco</i>	93
II. Feminismos y religión	
Teología cristiana feminista. Una revisión bibliográfica <i>Julia Heredero Martínez</i>	115
¿Un Papa feminista? Representaciones de Francisco en la serie <i>Catolicadas</i> <i>Mónica Andrea Ogando</i>	137
III. Vida religiosa y espacios de sociabilidad	
Habitar la fe. Mujeres evangélicas desde una perspectiva performativa <i>Melisa Sánchez</i>	165
Vida religiosa, o femenino e o convento. Análises sócio etnológicas de freiras contemporâneas <i>Joyce Aparecida Pires</i>	181

IV. Retratar el islam femenino y plural. Miradas desde América Latina

Cruzar el umbral. Procesos, instituciones y espacio público <i>Mari-Sol García Somoza</i>	209
(Des/En) velada. Los caminos tras la conversión <i>Mayra Soledad Valcarcel</i>	239
Sobre las autoras	273
Agradecimientos	279

Advertencia

Apostamos por el uso y desarrollo de un lenguaje inclusivo y no sexista al tiempo que respetamos el estilo comunicativo empleado por cada autora. En aras de conservar sus marcas personales, decidimos no aplicar un formato unívoco que estandarizara los textos que componen este libro. En este sentido, se podrá advertir el uso de “los y las”, “los/as” o “lxs” a lo largo de la compilación.

Presentación

Ausencias y recurrencias entre género y religión

*Tuvimos la experiencia, pero perdimos el significado.
Y la aproximación al significado restaura la experiencia.*
T.S. Eliot (1941)

Lo sagrado como cuerpo, institución, experiencia o símbolo es interpretado a través de marcos de sentido en donde “lo femenino” adquiere un rol primordial. Muchas veces, incluso, activo y creativo. Cómo se vinculan las femineidades con las normatividades religiosas y las sociabilidades dentro de una comunidad de fe es una pregunta que atraviesa los textos de este libro. De este impulso que guía nuestras inquietudes nace esta compilación, que es el resultado de un diálogo iniciado en la mesa de trabajo “Pensar las religiosidades desde una perspectiva de género: alcances, aportes y problematizaciones” durante las XIII Jornadas Nacionales de Historia de las Mujeres y VIII Congreso Iberoamericano de Estudios de Género, celebradas en julio de 2017 en la ciudad de Buenos Aires.

La presente edición brinda un cierre a un proyecto colectivo que comenzó con la presentación de distintas investigaciones, donde pensar lo religioso a través del prisma del género nos develó diferentes luces y sombras. Aquel diálogo se concretiza en la serie de textos que componen este libro, pero sobre todo invita tanto a autoras como a lectores/as a seguir conversando y problematizando acerca de los alcances, potencialidades, desafíos y riquezas del clivaje entre los estudios de género/feministas y los trabajos en ciencias sociales sobre religiosidades, espiritualidades y el mundo de lo sagrado. En este sentido, este libro constituye una apertura: un disparador para formular nuevas preguntas, profundizar en los análisis y evaluar ausencias, recurrencias, aciertos y desaciertos.

Esta compilación materializa, además, un trabajo colaborativo que nos reunió por primera vez en 2013 y que se expresó por diversos canales -artículos, ponencias y exposiciones de vulgarización- en torno a nuestras respectivas investigaciones (Valcarcel y García Somoza, 2015, 2017; García Somoza y Valcarcel, 2016, 2018, 2019). Desde entonces, nos

une una misma inquietud: comprender el islam en Argentina con una perspectiva de género, dialogando con otras investigaciones sobre el mismo campo en América Latina. Ese entusiasmo inicial hoy se diversifica con este libro, pues sentimos la necesidad y el deseo de abrir nuestro diálogo para participar junto a otros/as colegas en los debates y en las riquezas que suscita la frontera entre los estudios sobre las religiosidades y los estudios de género y/o feministas. Así nació la idea de presentar y coordinar una mesa de trabajo que, junto a otras dos mesas de las más de ochenta existentes, fueron las únicas que se aproximaban a comprender lo religioso sin perder de vista la dimensión del género. Por cierto, en la edición de las *Jornadas sobre Alternativas Religiosas en América Latina* -una de las reuniones académicas más importante sobre temáticas vinculadas al fenómeno religioso de la región- celebrada en Santiago de Chile en noviembre de 2018, cinco de los veintitrés grupos de trabajo programados estuvieron vinculados a cuestiones que ligan la categoría de género con las espiritualidades, las corporalidades, la política y la religión. Si bien el número de grupos de trabajo es alentador frente a lo ocurrido en otros eventos del mismo tipo, cabe mencionar, sin embargo, que en ninguna mesa redonda se trataron estas temáticas; siendo éste el espacio de mayor convocatoria y visibilidad durante el evento.

Ahora bien, ¿por qué nos interesa tanto pensar el cruce -muchas veces eludido- entre lo religioso y la perspectiva de género? Pues es que a través de esta intersección nos interrogamos sobre los efectos y relaciones de poder que nos atraviesan. También buscamos reflexionar sobre los modos en que las comunidades de fe construyen “la realidad”. Quienes busquen aquí teorizaciones o propuestas acabadas, no las encontrarán. Por el contrario, hallarán preguntas renovadas y enfoques de investigadoras en formación cuyo interés por incluir la perspectiva de género como dimensión descriptiva y analítica de discursos, prácticas, experiencias y procesos vinculados a lo religioso las congrega. Contribuciones que reconocen en dicha perspectiva una variable que permite complejizar el estudio de lo social. Aproximaciones que buscan la construcción de nuevos espacios de reunión y discusión sobre una intersección que logre incluir, aunque sin restringirse, los estudios sobre secularización, laicidad y derechos sexuales y reproductivos. Temas necesarios ante una agenda política y ciudadana actual que aún no se ha resuelto favorablemente para las mujeres tanto en Argentina en particular como en el resto de los países de América Latina en general; pero que no agotan la multiplicidad de aristas posibles de investigación.

Pensemos el camino que nos queda transitar usando tan sólo el título y contenido de la publicación como el ejemplo palpable de ello. La mesa de trabajo fue nombrada para englobar todas aquellas propuestas que “pensaran las religiosidades con perspectiva de género”, sin embargo, debido a la falta de material recibido acerca de los temas sobre diversidad sexual y de género, el subtítulo de esta publicación nos indica que sólo se hablará de mujeres. Y, tal como se observa en el índice, la mayoría de los trabajos aquí reunidos giran en torno a las tradiciones religiosas mayoritarias en el territorio iberoamericano. A saber, catolicismos y cristianismos. Estos dos “inconvenientes” hubieran podido suplirse, aunque sin garantías, con un llamado a convocatoria abierta por fuera de quienes participamos de aquella mesa de trabajo de 2017. Sin embargo, creemos que no sólo las presencias sino también las ausencias dan cuenta de un estado de situación y revelan, por ende, nuevos horizontes posibles: lo desconocido por conocer.

Tanto los estudios de género y feministas como los estudios sobre lo religioso han ido aprendiendo a superar los sesgos y recelos que mantenían respectivamente uno del otro. Tarea para nada sencilla considerando cómo se han construido y redefinido históricamente a sí mismos junto con sus permeables fronteras. Sabemos que no es lo mismo el estudio social del fenómeno religioso que el estudio religioso/teológico. Como también entendemos que no existe necesariamente correspondencia entre una estrategia de militancia y una teorización feminista. Pero, sin lugar a dudas, hay vínculos y negociaciones entre estos espacios y dimensiones. La transversalidad intrínseca del género, en tensión con otras intersecciones, y las implicancias personales y políticas (áreas de estudio y reivindicación por excelencia de los feminismos) de “lo religioso” vuelven este cruce una instancia, inevitable o no, de expresión de posiciones particulares y de consolidación de dicotomías; pero también de diálogos de diversa índole que con sus matices ayudan a trascender dichas clausuras.

En uno de sus artículos Ursula King (2004) hace referencia a la idea de doble ceguera (*doubled blindness*). De un lado, una posición generalmente adoptada en los estudios de género que no toman el elemento religión en sus análisis (*religion-blind*), del otro lado, existe una posición similar en la ausencia del factor género en los estudios de la religión (*gender-blind*). Lo cierto es que la incorporación de la categoría de género en el campo de los estudios de la religión es relativamente reciente. Si tuviéramos que enumerar los antecedentes de esta intersección podemos encontrarnos con publicaciones especializadas tales como *The Journal of Feminist Studies in Religion*, la primera revista académica feminista fundada en 1985 que se enfocó en el estudio de las doctrinas e

instituciones religiosas con perspectiva de género; *The Annual Review of Women in World Religions* (1991) concebida como un foro de investigaciones en historia y antropología sobre las mujeres y las religiones; y *Gender and Religion* (2011), la primera revista interdisciplinaria que busca investigar la religión y el género en las intersecciones con los estudios feministas, de sexualidades, masculinidades y *queer*. Otro espacio que podemos mencionar es el programa *Women's Studies in Religion* de la Universidad de Harvard, en donde desde 1973 se desarrollan investigaciones que exploran el papel que desempeñan las tradiciones religiosas en la definición de roles para mujeres y varones y se examinan las fuentes de las creencias culturales sobre el liderazgo, la autoridad y los valores. Cabe señalar que fue recién en 1955 cuando se permitió el acceso a las mujeres a la *Divinity School* de Harvard (King, 2004: 74).

En el continente europeo, hacia el año 1986 en la ciudad suiza de Magliaso, se conforma la *European Society of Women in Theological Research* (ESWTR) que reúne a estudiosas de teología y ciencias sociales de la religión de más de veinte países. Desde 1986, la ESWTR organiza encuentros académicos bianuales dedicados a temas de actualidad sobre la teología feminista. En el año 1993, comienza a editar su *Journal of the European Society of Women in Theological Research*, una publicación periódica que reúne trabajos de actualidad teológica desde una perspectiva feminista. Mientras que, en el año 2015, en la Universidad de Utrech se funda la *International Association for the study of Religion and Gender* (IARG) que funciona como una red y una plataforma de intercambio y colaboración para conectar, reunir y apoyar a los/las académicos/as que trabajan este campo de intersección. La misma organiza conferencias bianuales y se vincula directamente con la revista *Religion and Gender* (2011).

Es en 1990 cuando se presenta por primera vez el panel “Género y Religión” en el marco de las XIV *Jornadas de la International Association for the History of Religions* (IAHR) en la ciudad de Roma. Es importante destacar que la IAHR -la cual reúne a investigadores/as de más de cuarenta países de todo el mundo- es una de las asociaciones más antiguas; celebrando su primer encuentro en el año 1900 en París, reconocida por la UNESCO desde 1949 y funcionando como asociación propiamente dicha desde 1950 durante el XVI encuentro internacional celebrado en Ámsterdam.

Si nos remontamos más atrás en el tiempo, no podemos obviar la obra de Elizabeth Cady Stanton *The Woman's Bible* (1895, 1898), la cual es reconocida como punto de partida de esta intersección. Aunque con un carácter más político e interpretativo, marcó el primer mojón entre las publicaciones que revisaron las escrituras religiosas y colocaron las

voces de las mujeres en el primer lugar de la escena. Un siglo más tarde, la biblista rumana Elisabeth Schüssler Fiorenza, inspirándose en Stanton, propone en dos de sus publicaciones -*In Memory of Her* (1983) y *But She Said: Feminist Practices of Biblical Interpretation* (1992)- una hermenéutica de la sospecha como puntapié para una lectura feminista y liberadora de la Biblia.

Entre los estudios contemporáneos podemos citar la extensa labor de la crítica neerlandesa Mieke Bal (Universidad de Utrecht, Montreal y Rochester) quien a fines de los años 80 se inclinó al estudio de la cultura antigua bíblica desde una lectura feminista del antiguo testamento hebreo. Como resultado de sus reflexiones se publican tres obras: *Murder and difference: gender, genre, and scholarship on Sisera's death* (1987), *Lethal Love: Feminist Literary Readings of Biblical Love Stories* (1987) y *Death and Dissymmetry: The Politics of Coherence in the Book of Judges* (1988). Por su parte, Athalya Brenner (Universidad de Haifa, Israel) también se ha ocupado de los relatos bíblicos de las mujeres en la antigüedad. Así, en *The Israelite Woman. Social Role and Literary Type in Biblical Narrative* (1985) Brenner detalla el papel social de las mujeres en el antiguo Israel. Esta obra se destaca por ser el primer tratamiento feminista de los personajes femeninos en la Biblia hebrea. Desde otra tradición nos encontramos, por ejemplo, con la académica afroamericana conversa al islam que emprende su propia hermenéutica del Corán. Nos estamos refiriendo a los libros *Qur'an and woman rereading the sacred text from a woman's perspective* (1995) e *Inside the gender Jihad: women's reform in Islam* (2006) de Amina Wadud.

En América Latina la compilación dirigida por Elsa Tamez *Through Her Eyes. Women's Theology from Latin America* (1989) reúne aportes de mujeres académicas y estudiosas de lo religioso, así como de teólogas feministas tales como Ana María Bidegain, Ivonne Gebara, Alida Verhoeven, María Clara Bingemer, Nelly Ritchie, Aracely de Rocchietti, Tereza Cacalcanti y Consuelo del Prado. La obra se clausura con la publicación de una declaración a favor de una teología desde la perspectiva de las mujeres que fue pronunciada inicialmente durante la conferencia latinoamericana celebrada en Buenos Aires en el año 1985. En esta declaración se dejan asentadas las bases y las características de la actividad de las teólogas feministas, a saber: unificadora, comunitaria y relacional, contextualizada y concreta, militante, con marcado sentido del humor, llena de espiritualidad, libre y orientada hacia la remodelación de la historia de las mujeres (Tamez, 1989: 150).

Alejándonos del plano de las lecturas teológico-feministas y centrándonos en investigaciones dentro del campo de las ciencias sociales, hallamos que desde la década de 1960 ha proliferado el desarrollo de tra-

bajos con enfoques feministas (Saiving, 1960; Christ, 1987; Gross, 1996), primero sobre las mujeres y luego sobre la diversidad sexual en las religiones. Sin ser exhaustivas, en esta línea pueden citarse textos como los de Ruth Wallace (1975, 1991) sobre la consideración de las mujeres y el feminismo en la sociología de la religión, Ann Douglas (1978) sobre la “feminización de la sociedad y las religiones”, Elizabeth Ozorak (1986) sobre el empoderamiento femenino a través de la religión, Anne Ong (1988) que se interesó en estudiar las formas de corporizar las experiencias religiosas de las mujeres a partir de los casos de posesión en las obreras de Malasia, Janice Boddi (1989) que examina los discursos sobre la posesión femenina en el culto zār en una aldea musulmana del norte de Sudán, Lynn Davidman (1991) y Debra Kaufman (1991) sobre las mujeres dentro del judaísmo ortodoxo, Betty DeBerg (1990) y John Hawley (1994) sobre género y fundamentalismos, Nancy Ammerman (1987, 1997) y Marie Griffith (1997) sobre mujeres y cristianismo, y Meredith McGuire (1994), Tanya Lyhrmann (1994) y Susan Palmer (1994) sobre espiritualidades, religión vivida y género (Woodhead, 2003).

En el plano local podemos mencionar los trabajos de Elizabeth Brusco (1986, 1995), Marion Aubrée (1988), Maria das Dores Campos Machado (1995, 2005), Cecilia Mariz (1996, 2008) y Mónica Tarducci (1999, 2002) que analizaron las distintas formas de empoderamiento y autonomización de las mujeres en comunidades cristianas pentecostales de Colombia, Brasil y Argentina. En una línea similar, se pueden listar los trabajos de Maria José Rosado Nunes (1985, 2006), una de las primeras investigadoras en Brasil que se interesó en el estudio de las mujeres católicas consagradas y su “opción por los pobres”. Sus análisis relevan no sólo el complejo entramado interno de las comunidades católicas, sino también las transformaciones de la sociedad brasileña y las mujeres comprometidas con el movimiento de la Teología de la Liberación. Del mismo modo, los trabajos de Ana María Bidegain (1989, 2003, 2009) se concentraron en la participación femenina dentro de las acciones pastorales hacia el espacio público llevadas adelante por las iglesias en América Latina y el Caribe. En otro universo religioso, podemos mencionar los trabajos de Marion Aubrée (1985, 2008), Rita Segato (1986), Patricia Birman (1991), Véronique Boyer-Araujo (1993) y Clara Luz Ajo (2008) que se abocaron a analizar la dimensión de las sexualidades, la complementariedad del género y las transgresiones del sexo dentro de los cultos africanos en Cuba y Brasil. Otras publicaciones como las de Juan Marco Vaggione (2005a, 2005b, 2009, 2017), María Candelaria Sgró Ruata (2012) y Karina Felitti (2009, 2015), Juan Manuel Morán Faúndes y María Angélica Peñas Defalco (2016) orientan el centro de la atención hacia el estudio de los

vínculos entre Iglesia y Estado, la política sexual y los derechos sexuales y reproductivos. Más recientemente los trabajos de Felitti sobre nuevas espiritualidades (2018, 2019^a, 2019b, 2019c) abren aristas interesantes para comprender la presencia femenina en espacios en donde circula lo sagrado, las experiencias espirituales y otras formas del creer que se hallan por fuera de las tradiciones religiosas monoteístas. Finalmente, se pueden señalar algunas publicaciones colectivas, como el libro *Diversidad sexual y sistemas religiosos. Diálogos transnacionales en el mundo contemporáneo* (2017) a cargo de Martín Jaime, que dan cuenta de la variedad y la complejidad del campo religioso latinoamericano, así como del interés creciente en estudiar lo religioso desde una perspectiva de género entre los/las investigadores/as de la región.

¿Qué nos estamos preguntando y qué estamos perdiendo de vista quienes nos interesamos por ahondar en estas temáticas y comenzamos a estudiarlas de manera más sistemática a partir la primera década del actual milenio? Esperamos que algunos de estos interrogantes puedan desplegarse a lo largo de esta compilación que organizamos en cuatro secciones. La primera de ellas intitulada *Salud, cuidados y religiosidades* que debuta con el artículo “Cuidados, emociones y presencias sociales. El caso de un jardín comunitario católico en un barrio popular del sur de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires” de Catalina Monjeau Castro quien aborda la articulación entre las emociones y las temporalidades generizadas en una organización católica abocada a tareas de gestión del cuidado infantil, a través de la realización de entrevistas y de observación participante. La autora nos propone reflexionar acerca de la retroalimentación entre valores católicos y labores de cuidado, históricamente asociadas a las mujeres. Al mismo tiempo, pone de relieve el rol que adquieren los lazos comunitarios en este contexto; enfatizando las particularidades que la trama religiosa (presencias sacras) le confiere a este espacio de organización social de cuidado. Seguramente, la autora podrá desarrollar en futuras contribuciones las tensiones que se despliegan entre distintos actores (cuidadoras, niños/as, docentes y vecinos/as), entre los idearios, la transmisión de normas/principios y las prácticas que hacen a la configuración emocional, temporal y generizada del cuidado infantil en un entorno atravesado por la religiosidad.

La sección continúa con el trabajo de María Cecilia Johnson: “Nuevas tecnologías reproductivas y religión. Agencias éticas y morales en un campo biomédico”. En él, a partir de una investigación cualitativa situada en la ciudad de Córdoba y mediante un enfoque biográfico, se propone debatir sobre los desafíos que se imponen con las Técnicas de Reproducción Asistida (TRHA) en el campo feminista y, especialmente,

reflexionar acerca de la agencia moral de sus usuarias. La autora, retomando la idea de moralidad en/de situación, da cuenta de las negociaciones y resignificaciones que llevan a cabo las mujeres para integrar sus experiencias reproductivas a su vida religiosa y/o espiritual. De esta manera, intenta romper con las dicotomías sobre el vínculo entre religión y vida sexual de las mujeres heredadas del secularismo europeizante que permea en ciertos trabajos académicos. Johnson piensa las creencias como parte de un recurso o repertorio cultural que permite a las usuarias sostener sus tratamientos. Para futuros debates, aunque algo ya esboza la autora, quedará profundizar en los límites de esa utilización estratégica y en los niveles interpretativos cuando se trata de la agencia y autonomía femenina en decisiones de salud no reproductivas y la vivencia de otras sexualidades.

El apartado finaliza con el artículo “Plantas compañeras. Coca, ayahuasca y el cuerpo de dos curanderas en Argentina y Perú” de María Eugenia Flores, Ana Gretel Echazú Böschemeier y Lucrecia Raquel Greco, quienes emprenden un ensayo teórico a partir de un ejercicio de conversación entre sus propias investigaciones doctorales fundamentadas en trabajo de campo, entrevistas etnográficas y relatos de vida. Las autoras recuperan los aportes del denominado giro ontológico (o apertura ontológica) en antropología para describir y comparar, desde una perspectiva de género, el rol que la coca y la ayahuasca tienen tanto en la constitución de la corporalidad de las curanderas como en la interacción y comunicación social. A partir de la noción de “artes de atentividad” reconocen la agentividad de estas “plantas compañeras” y destacan, en sintonía con la visión intersubstancial y el saber-poder de los actores sociales (en este caso, las curanderas), su lugar en la cosmopolítica de las comunidades. Señalan que lejos de esencializar a las mujeres y confinarlas al mundo de la naturaleza, las técnicas de curandería -también asociadas a la salud y al cuidado- dejan entrever prácticas de resistencia y empoderamiento. En su recorrido por los itinerarios biográficos, corporales y espirituales de las dos curanderas aparecen tanto descripciones rituales como análisis de los espacios macropolíticos del entramado social (agentes locales, turistas, entre otros). Este trabajo rompe con las dicotomías naturaleza/cultura, objeto/sujeto a las que ya se opusieron los trabajos anteriores. Ahora bien, ¿cuáles son los impactos de estas prácticas y el ejercicio de conferir agencia política a otras especies en la transformación de las relaciones de género y de las condiciones de desigualdad social más allá de las experiencias biográficas particulares? Algo de ello las autoras esbozan en las conclusiones y esperemos que esta línea investigativa sea desarrollada en futuras contribuciones.

En la segunda sección, *Feminismos y religión*, reunimos dos textos que abren senderos hacia el análisis de las teologías feministas en España y América Latina. El carácter político que se desprende de las teologías feministas funcionará como un pulmón que airea ambos textos. Desde España, Julia Heredero Martínez con su artículo “Teología cristiana feminista. Una revisión bibliográfica” busca correr ausencias al visibilizar la producción bibliográfica y el carácter formativo e investigativo de la teología feminista que hoy en día no encuentra espacios cómodos dentro del campo académico español. Para lograr su cometido, el texto abre paso a un ejercicio de contextualización del desarrollo de la teología feminista en distintas sociedades, para luego plantear algunas cuestiones teóricas de relevancia que caracterizan a la teología cristiana feminista y -en menor medida- a la teología *queer*. La autora lanza la primera piedra interpelando al/la lector/a bajo la pregunta “¿es posible que el feminismo haya sido antirreligioso?”. Si bien considera que la teología feminista es un claro ejemplo de posibilidad de unión de los conceptos y perspectivas del feminismo con el ámbito de estudio religioso, no es la única vía. Como ya hemos mencionado en esta introducción existen trabajos que, sin posicionarse en la teología feminista, han realizado un marcado esfuerzo de análisis con perspectiva de género.

Desde América Latina, Mónica Andrea Ogando en su artículo “¿Un Papa feminista? Representaciones de Francisco en la serie *Catolicadas*” analiza la dimensión que cobran los discursos mediáticos que se transmiten a través de plataformas digitales como *YouTube*. Estos espacios, que se caracterizan por su potencialidad expansiva, son recuperados por sectores de la Iglesia católica para difundir su doctrina. Aquí también las teólogas feministas latinoamericanas han encontrado un elemento amplificador para transmitir su voz. En este sentido, *Católicas por el Derecho a Decidir* México, sin cuestionar profundamente los presupuestos teológicos fundamentales del catolicismo, difunde a través de la serie animada *Catolicadas* su propia interpretación feminista del Evangelio. Desde una perspectiva comunicacional en clave teológica feminista, Ogando nos propone analizar algunos episodios cuyas temáticas están vinculadas al aborto y a la figura del Papa Francisco. De su análisis se descubren tensiones en el seno de la Iglesia católica, pero también estrategias discursivas que transcurren por fuera de los espacios de poder y que serán herramientas de empoderamiento para las mujeres católicas. Con todo, nos preguntamos sobre el alcance de estas estrategias dentro de una feligresía más amplia que sobrepase los límites de estos grupos de mujeres políticamente comprometidas y, por otro lado,

cuál es su impacto en la concientización de la comunidad católica como en diversas movilizaciones sociales y políticas.

A lo largo de la tercera sección, titulada *Vida religiosa y espacios de sociabilidad*, nos adentramos en el seno de dos comunidades de fe. Al trazar el ritmo de lo cotidiano a través de las creencias y prácticas religiosas se redefinen los roles femeninos y su relación con lo sagrado. En “Habitar la fe. Mujeres evangélicas desde una perspectiva performativa”, Melisa Sánchez nos propone reflexionar sobre la cotidianidad de las mujeres evangélicas en Córdoba, avanzando en su cometido a partir de dos testimonios. A partir de su análisis, arguye que la religión no sólo actúa como marco disciplinador y normalizador de los géneros a través de las microfísicas de poder de la vida cotidiana, sino que también puede volverse un campo de acción realizadora y creadora. En este sentido, Sánchez problematiza la categoría de *embodiment* a partir del campo religioso cristiano evangélico. El cuerpo de las mujeres evangélicas aparece como un territorio en tensión del cual ellas también se apropian activamente, a partir de las posibles transformaciones que en él emergen. Según la propuesta de la autora la norma se habita o se “encarna”; vocablo que, por cierto, y tal como ella misma advierte, es disputado y controversial dentro de esta corriente de estudios. Con el correr de la lectura nos preguntamos hasta dónde es posible encarnar las normatividades y propiciar al mismo tiempo procesos de transformación dado que éstas sirven para preservar el *status quo*. Cuando las normas son desviadas, transgredidas y/o transformadas consigo viene el riesgo de la exclusión del grupo religioso de pertenencia, y en el mejor de los casos, la creación de otros espacios. Hasta dónde las subjetividades cristiano-evangélicas en la Argentina contemporánea permiten desplegar estos espacios creativos de transgresión normativa y cómo se negocian con las demandas sociales actuales. Interrogantes que quedan sobre la mesa para seguir debatiendo.

Con “Vida religiosa, o femenino e o convento. Análises sócioetnológicas de freiras contemporáneas”, Joyce Aparecida Pires desarrolla un análisis etnográfico sobre la vida religiosa dentro del convento “Pobres Filhas de São Caetano”, localizado en la ciudad brasileña de Cândido Mota. A partir del estudio de trayectorias de algunas mujeres consagradas a la vida conventual, la autora demuestra cómo las identidades de género son resignificadas en el marco de una tradición monástica que enfatiza la vida en común (tiempo del cenobio) y en donde se tejen complejas relaciones sociales. El espacio conventual se devela como el locus para comprender la vida doméstica en el interior de una comunidad de fe. El tiempo del cenobio refuerza la relación con lo sagrado, así como redibuja las identidades de género. Este interesante análisis

nos lleva a interrogarnos sobre las posiciones y los roles que las mujeres consagradas producen y reproducen en el seno de una vida monacal en resonancia con la vida secular que conocieron previamente. Dicho de otro modo, cómo se manifiestan en el interior de la vida conventual los efectos del género, la clase y la raza; en tanto pertenencias y modos de marcar las subjetividades, tan acentuadas hasta hoy en la sociedad brasilera. Más aún, cuando la autora recupera una categoría que a primera vista pareciera anacrónica para hablar de la “vida en un tiempo monacal cenóbico”, es decir, una forma de organización de vida característica de la iglesia primitiva que implicaba un corte radical con la vida mundana. Sin dudas, muchas aristas para seguir explorando acerca de este vínculo entre vida religiosa, cotidianeidad y espacio público.

Por último, nos encontramos con la sección que hemos denominado *Retratar el islam femenino y plural. Miradas desde América Latina*. Aquí el camino se bifurca en otra dirección para jugar con otras textualidades. El objetivo es poner en diálogo experiencias de trabajo, apreciaciones y aproximaciones a un campo de estudios en común en el que, incluso, se cruzaron instancias etnográficas. Encontrarán textos que coquetean con la mixtura de géneros y ensanchan los márgenes de este libro. “Cruzar el umbral. Procesos, instituciones y espacio público” y “(Des/En) velada. Los caminos tras la conversión” son textos que se construyen a medio camino entre el artículo académico, el ensayo, la crónica y las notas de campo. Esperamos salir airoso de esta apuesta que nos permitió ejercitar la reflexividad y presentar un avance del estado de investigación. Pero, sobre todo, esta sección se cimentó con el propósito de otorgar mayor visibilidad a un área de estudios que necesita ser investigada y pensada para fortalecer espacios de debate y construcción del saber colectivo.

Ahora bien, nos permitimos abrir un breve paréntesis para señalar algunas últimas reflexiones con respecto a la vinculación del estudio del islam en América Latina atravesado por la dimensión del género. A pesar de la prolífica producción sobre comunidades musulmanas en la región, las investigaciones que se han interesado en poner luz sobre la intersección género e islam aún siguen siendo escasas. Más aún si contraponemos la voluminosa producción existente en otras regiones. Una producción mundial que está signada por obras como las de Lila Abu Lughod (1986), Leila Ahmed (1992), Fariba Adelkhah (2000), Saba Mahmood (2012) [2005], Nilufer Gole (1991), Lara Deeb (2006), Joseph Massad (2007) y de Emma Tarlo y Annelies Moore (2013) o la producción sobre feminismos en el mundo árabe y feminismos islámicos (Badran, 2012; Adlbi Sibai, 2017). En América Latina hasta la fecha sólo contamos con los trabajos de Francirosy Barbosa Ferreira (2013)

y Claudia Voigt Espinola (2005) para el caso de Brasil; y Sandra Cañas Cuevas (2006) en México. No obstante, cabe mencionar que esta situación se está revirtiendo. En México, investigadoras que constituyen la *Red de Investigación sobre Islam en México* (RIIM) como Jatziri García Linares y Arely Medina, llevan adelante proyectos en torno a las temáticas de “islam y género” e “islam y cuerpo”. En Brasil, se pudo contar con la mesa temática *Islam e Gênero: ideias, experiências e sentimentos em contexto* coordinada por Francirosy Campos Barbosa y Sônia Cristina Hamid durante la 13° edición de *Women's World* y 11° *Fazendo Género* realizados en Florianópolis en 2017 que además significó una continuación de los debates iniciados en el simposio temático realizado en el 10° *Fazendo Género*. Así mismo, durante las *Iras Jornadas de Estudios Sociales sobre el islam y los musulmanes en Argentina* realizadas en la ciudad de Rosario en junio de 2018, se presentaron dos investigaciones cuyo foco de atención estuvo puesto en el vínculo entre lo sagrado y lo femenino: “Desplazamientos, emplazamientos y territorialización del islam en Buenos Aires. El cuerpo islámico femenino como medio y fin” (García Somoza, 2018) y “Feminidad & Religiosidad: relatos y experiencias de mujeres musulmanas en Buenos Aires” (Valcarcel, 2018).

En este contexto, con un área de estudios fértil, con avances y asignaturas pendientes, nuestras experiencias comenzaron a entrecruzarse; pero también a divergir, generando nuevos cauces a la producción individual. Parte de ese recorrido, que ustedes podrán vincular y contrastar, se plasma en los dos trabajos que culminan la publicación. Nuestro propósito se inclina a que estos textos sean disparadores de cuestionamientos, enciendan nuevas mechas, incentiven otros enfoques y estimulen interpretaciones que permitan sumar más perspectivas y matices. Entendemos que ningún trabajo condensa el camino (bibliográfico, teórico, metodológico, descriptivo-explicativo, relacional) recorrido (y aún por recorrer) de cada investigador/a. Tampoco aborda la totalidad de un fenómeno o proceso social. Por todas estas razones esperamos que los textos que constituyen esta edición contribuyan con otras inquietudes y epistemologías -a partir de cómo los hagamos dialogar entre sí e interroguemos individualmente- al universo de los estudios sobre *género y religión* en general y sobre *género e islam* en particular.

Para finalizar, la mirada aguda del/la lector/a encontrará que en los textos que reúne esta compilación, las autoras han recurrido a los aportes del “giro ontológico”, el paradigma del *embodiment*, los feminismos poscoloniales y decoloniales y el “giro afectivo” entre otras influencias teóricas. Reconocemos la importancia de estas contribuciones, pero

también los desafíos a los que nos enfrentan. ¿Cuáles son los alcances y los horizontes que estas perspectivas nos ofrecen sin por ello caer en la sobrevaloración de la política identitaria o la exacerbación de la gestión de la subjetividad por citar tan sólo algunos ejemplos? Estos enfoques ponen el acento en aquellas dimensiones privilegiadas por los discursos, dogmas y prácticas religiosas; en tanto naturaleza, cuerpo, sexualidad y emociones han sido históricamente y de forma peyorativa asociados o atribuidos a las mujeres. Sentidos, experiencias y roles (cuidadoras, consagradas, madres, brujas, curanderas, entre tantos más) que los estudios feministas y antropológicos vienen desde hace ya mucho tiempo deconstruyendo, analizando y problematizando -más allá de la existencia y consolidación de estos paradigmas, aunque también en diálogo con ellos-.

La inclusión crítica y reflexiva de todos estos aportes resulta útil para trascender muchas de las dicotomías (cuerpo/mente, emoción/razón, femenino/masculino, público/privado, naturaleza/cultura, sacro/profano o religioso/político, entre otras) que configuran el pensamiento occidental secularista de tradición judeocristiana, biologicista, tecno-cientificista, capitalista y patriarcal. Ahora bien, cómo lograr trascender las miradas y los análisis anclados en la ejemplaridad o excepcionalidad de ciertos casos particulares, las performances identitarias, las disputas discursivas, las subjetividades y las micro-políticas. Sin subestimar ninguna de ellas y partiendo del carácter histórico y social de todas ellas, nuestra tarea hoy es profundizar en sus proyecciones, impactos y connotaciones colectivas. Esperamos con este libro comenzar a contribuir en ello.

Mari-Sol García Somoza y Mayra Soledad Valcarcel

Referencias bibliográficas

Abu-Lughod, L. (1986). *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society*. Berkeley: University of California Press.

Adelkhah, F. (2000). *La revolución bajo el velo. Mujer iraní y régimen islamista*. Barcelona: Bellaterra.

Adlbi Sibai, S. (2017). *La cárcel del feminismo: hacia un pensamiento islámico decolonial*. España-México-Argentina: Akal.

Ahmed, L. (1992). *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*. New Haven: Yale University Press.

Ajo, C. L. (2008). La Regla de Ocha o religión de Santería. Elementos para un diálogo con la tradición cristiana. En *Género y Religión*, Marcos García, S. Madrid: Trota, pp. 271-292.

Ammerman, N. (1987). *Bible Believers: Fundamentalists in the Modern World*. New Brunswick and London: Rutgers University Press.

Ammerman, N. (1997). Golden Rule Christianity. Lived Religion in the American Mainstream. En *Lived Religion in America: Toward a Theory of Practice*, Hall, D. (ed). Princeton: Princeton University Press, pp. 196-216.

Aubrée, M. (1985). *Voyages entre corps et esprits: étude comparative entre deux courants religieux dans le Nordeste Brésilien*. Tesis de Doctorado de etnología bajo la dirección de Yves Lecerf, Université Paris 7.

Aubrée, M. (1988). La vision de la femme dans l'imaginaire pentecôtiste. *Cahiers du Brésil Contemporain*, n° 35-36, pp. 231-245.

Badran, M. (2012). *Feminismo en el Islam: Convergencias laicas y religiosas*. Madrid: Cátedra.

Bidegain, A. M. (1989). Women and the Theology of Liberation. En *Through her eyes: Women's theology from Latin America*, Tamez, E. (Ed.), pp. 15-36.

Bidegain, A. M. (2003). *Vida religiosa femenina en América Latina y el Caribe. Memoria Histórica 1959-1999*. Bogotá: CLAR.

Bidegain, A. M. (2009). *Participación y protagonismo de las mujeres en la historia del catolicismo latinoamericano*. Buenos Aires: San Benito.

Birman, P. (1991). *Reações de gênero, possessão e sexualidade. Physis - Revista de Saúde Coletiva*, n° 1 (2), pp. 37-57.

Boddy, J. (1989). *Wombs and Alien Spirits. Women, Men and the Zār Cult in Northern Sudan*. Wisconsin: The University of Wisconsin Press.

Boyer-Araujo, V. (1993). *Femmes et cultes de possession au Brésil. Les compagnons invisibles*. Paris: L'Harmattan.

Bracke, S. (2008). Conjugating the modern religious, conceptualizing female religious agency: Contours of a post-secular conjuncture. *Theory Culture Society*, 25(6), pp. 51-67.

Brusco, E. (1986). Colombian Evangelicalism as a Strategic Form of Women's Collective Action. *Feminist Issues*, 6 (2), pp. 3-13.

Brusco, E. (1995). *The Reformation of Machismo. Evangelical Conversion and Gender in Colombia*. Austin: University of Texas Press.

Campos Machado, M. D. (1995). Corpo e Moralidade Sexual en grupos religiosos. *Estudos Feministas*, 1, pp. 7-27.

Campos Machado, M. D. (2005). Representações e relações de gênero nos grupos pentecostais. *Estudos Feministas*, 13(2), pp. 387-396.

Cañas Cuevas, S. (2006) Islam y relaciones de género en San Cristóbal de las Casas, Chiapas. *Centro de investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) México DF, s/p*.

Cañas Cuevas, S. (2006). *Koliyal Allah Tsotsunkotik. Gracias a Allah que somos más fuertes. Identidades étnicas y relaciones de género entre los sunnites en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas*. Tesis de Maestría, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), México, D.F.

Christ, C. (1987). Toward a Paradigm Shift in the Academy and in Religious Studies. En *The impact of Feminist Research in the Academy*, Farnham, C. (ed). Bloomington: Indiana University.

Crenshaw, K. (1989). Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics. *The University of Chicago Legal Forum*, 140, pp. 139-167.

Csordas, T. (1990). Embodiment as a Paradigm for Anthropology. *Ethos*, 18(1), pp. 5-47.

Davidman, L. (1991). *Tradition in a Rootless World: Women Turn to Orthodox Judaism*. Berkeley, Oxford: University of California Press.

DeBerg, B. (1990). *Ungodly Women: Gender and the First Wave of American Fundamentalism*. Minneapolis: Fortress Press.

Deeb, L. (2006). *An Enchanted Modern. Gender and Public Piety in Shi'i Lebanon*. Princeton: Princeton University Press.

Felitti, K. (2011). Estrategias de comunicación del activismo católico conservador frente al aborto y el matrimonio igualitario en la Argentina. *Sociedad y Religión*, 21 (34-35), pp. 92-122.

Felitti, K. y Gutiérrez Martínez, D. (2015). *Diversidad, sexualidades y creencias. Cuerpo y derechos en el mundo contemporáneo*. Buenos Aires: Prometeo.

Felitti, K. y Rohatsch, M. (2018). Pedagogías de la menarquía: espiritualidad, género y poder. *Sociedad y Religión*, 28 (50), pp. 135-160.

Felitti, K. (2019a). Religiones, espiritualidades y derecho al aborto en la Argentina de la marea verde. *História-Tempos de transição*. Editora Fi: Paraná, Brasil.

Felitti, K. (2019b). Unidas en un gran conjuro: espiritualidad y feminismos en la Argentina contemporánea. *Religión, género y diversidad sexual*. UNAM: México

Felitti, K. y Ramírez Morales, R. (2019). Sangre, lágrimas y abrazos: reflexiones encarnadas del trabajo de campo en círculos de mujeres. *Etnografías de la sexualidad en América Latina*. El Colegio de México: México.

Ferreira, F. (2013). Diálogos sobre el uso del véu (hijab): empoderamiento, identidad e religiosidad. *Perspectivas*, 43, pp. 183-198.

García Somoza, M-S y Valcarcel, M. S. (2016). Íconos, sentidos e identidades en movimiento: estrategias, prácticas y discursos en una comunidad musulmana de la ciudad de Buenos Aires. *Revista de Estudios Sociales*, 56, pp. 51-66.

García Somoza, M-S y Valcarcel, M. S. (2018). Identity, Gender and Islam in Contemporary Argentina. En *Women and Religion. Contemporary and Future Challenges in the Global Era*, Ruspini, E., Tibe Bonifacio, G. y Corradi, C. (Eds.). Bristol: Bristol University Press, pp. 135-156.

García Somoza, M-S y Valcarcel, M. S. (2019, en prensa). Mi corazón late Husayn: Identity, Politics and Religion in a Shi'a Community in Buenos Aires. En *Shia Minorities in the Contemporary World*, Scharbrodt, O. y Shanneik, Y. (ed). Edinburg: Edinburg University Press.

García Somoza, M-S. (2018). Desplazamientos, emplazamientos y territorialización del Islam (Buenos Aires). *El cuerpo islámico femenino*

como medio y fin. *Iras Jornadas de Estudios Sociales sobre el islam y los musulmanes en Argentina*, Universidad Nacional de Rosario, 6, 7 y 8 de junio.

Gross, R. (1996). *Feminist and Religion*. Boston: Beacon Press.

Göle, N. (1991). *Musulmanas y Modernas: Velo y civilización en Turquía*. Madrid: Talasa Ediciones.

Griffith, M. (1997). *God's Daughters: Evangelical Women and the Power of Submission*. University of California Press.

Hawley, J. (ed) (1994). *Fundamentalism and Gender*. New York: Oxford University Press.

Jaime, M. (Ed.) (2017). *Diversidad sexual y sistemas religiosos. Diálogos transnacionales en el mundo contemporáneo. Sexual Diversity and religious systems. Transnational dialogues in the contemporary world*. Lima: CMP Flora Tristán/UNMSM.

Kaufman, D. (1991). *Rachel's Daughters: Newly Orthodox Jewish Women*. New Brunswick: Rutgers University Press.

Luhrmann, T. (1994). *Persuasions of Witch's Craft: Ritual Magic in Contemporary England*. London: Picador.

Mahmood, S. (2012) [2005]. *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. New York & United Kingdom: Princeton University Press & Oxford University Press.

Mansfield, N. (2000). *Subjectivity: theories of the self from Freud to Haraway*. Sydney: Adlen & Unwin.

Marcus, G. E. y Fisher, M. J. (1986). *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*. Chicago, IL: University of Chicago Press.

Mariz, C. y Campos Machado, M. D. (1996). Pentecostalismo e a redefinição do feminino. *Religião e Sociedade*, 17 (1), pp. 140-159.

Mariz, C. y Campos Machado, M. D. (2008). Mujeres em três grupos religiosos em Brasil: uma comparación entre pentecostales y católicas. En *Religión y género*, Marcos García, S. (ed.). Madrid: Editorial Trotta, pp. 203-234.

Martín Casares, A. (2008). *Antropología del Género. Culturas, mitos y estereotipos sexuales*. Madrid: Ediciones Cátedra.

Massad, J. (2007). *Desiring Arabs*. Chicago: University of Chicago Press.

Mauss, M. (1979). Técnicas y movimientos corporales. En: *Sociología y Antropología*, Mauss, M. Madrid: Editorial Tecnos.

Morán Faúndes, J. M. y Peñas Defago, M. A. (2016). Strategies of Self-Proclaimed Pro-Life Groups in Argentina. Effect on New Religious Actors on Secual Policies. *Latin American Perspectives*, XX(30), pp. 1-19.

Ong, A. (1988). The production of possession: spirits and the multinational corporation in Malaysia. *American Ethnologist*, 15, pp. 28-44.

Ozorak, E. (1996). The Power, but Not the Glory: How Women Empower Themselves Through Religion. *Journal for the Scientific Study of Religion* 35(1), pp. 17-29.

Palmer, S. (1994). *Moon Sisters, Krishna Mothers, Rajneesh Lovers: Women's Roles in New Religions*. Syracuse, NY: Syracuse University Press.

Rosado Nunes, M. J. (1985). *Vida Religiosa nos meios populares*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes.

Rosado Nunes, M. J. (2006). Teología feminista e a crítica da razão patriarcal: entrevista com Ivone Gebara. *Estudos Feministas*, 14 (1), pp. 294-304.

Saiving Goldstein, V. (1960). The Human Situation: A Feminine View. *The Journal of Religion*, 40 (2), pp. 100-112.

Segato, R. (1986). Inventando a Natureza: Familia, Sexo e Género no Xangó do Recife. *Anuario Antropológico*, vol. 85, n° 1, s/p.

Sgró Ruata, M. C. (2012). ¡Queremos mamá y papá! Cruces político-religiosos en la oposición al matrimonio igualitario en Córdoba (Argentina, 2010). *Revista de Antropología y Sociología (Virajes)*, 14, pp. 129-156.

Tamez, E. (1989). *Through Her Eyes. Women's Theology from Latin America*. Oregon: Wipf & Stock publishers.

Tarducci, M. (1999). Fundamentalismo religioso y relaciones de género: Aires de Familia, más allá de la diversidad. *Revista de Ciencias Sociales y Religión*, 1(1), pp. 189-211.

Tarducci, M. (2002). *Servir al marido como al señor: Las mujeres pentecostales desde una perspectiva de género*. Tesis de Doctorado, Facultad de Filosofía y Letras (UBA).

Tarlo, E. y Moors, A. (Eds) (2013). *Islamic fashion and anti-fashion: new perspectives from Europe and North America*. London: Bloomsbury.

Vaggione, J. M. (2005a). Reactive Politicization and Religious Dissidence. The Political Mutation of the Religion. *Social Theory and Practice*, 31 (2), pp. 233-255.

Vaggione, J. M. (2005b). Los roles políticos de la religión. Género y Sexualidad más allá del Secularismo. En *En Nombre de la Vida*, Vasallo, M. (Comp.). Córdoba: CDD, pp. 137-168.

Vaggione, J. M. (2009). La sexualidad en el mundo post secular: el activismo religioso y los derechos sexuales y reproductivos. En *Derecho a la sexualidad*, Gerlero, M. S. (ed.), Buenos Aires: Grinberg, pp. 141-159.

Vaggione, J. M. (2017). La Iglesia Católica frente a la política sexual: la configuración de una ciudadanía religiosa. *Cadernos Pagu*, 50, e175002.

Valcarcel, M. S. y García Somoza, M-S. (2015). “Allahu Akbar, Dios es grande pero no hace la guerra”. Claves para comprender la instrumentalización política de lo religioso. *Diversa* (en línea), s/p.

Valcarcel, M. S. y García Somoza, M-S. (2017). Unidad en la diversidad: género y sexualidades en tiempos del islam transnacional. En *Diversidad sexual y sistemas religiosos. Diálogos transnacionales en el mundo contemporáneo. Sexual Diversity and religious systems. Transnational dialogues in the contemporary world*, Martín, J. Lima: PEG, Diversidades Universidad de San Marcos & Centro de la Mujer peruana Flora Tristán, pp. 93-132.

Valcarcel, M. S. (2018). Feminidad & Religiosidad: relatos y experiencias de mujeres musulmanas en Buenos Aires. *Iras Jornadas de Estudios Sociales sobre el islam y los musulmanes en Argentina*, Universidad Nacional de Rosario, 6, 7 y 8 de junio.

Voigt Espinola, C. (2005). *O Vêu que (Des) Cobre a Comunidade Árabe-Muçulmana de Florianópolis*. PhD Thesis, Universidade Federal de Santa Catarina.

Wadud, A. (2006). *Inside the gender Jihad: women's reform in Islam*. Oxford: Oneworld.

Wadud, A. (1999). *Quran and Women Rereading the Sacred Text from a Woman's*. Estados Unidos: Oxford University Press.

Wallace, R. (1991). Feminism: Expanding the Horizon of the Sociology of Religion. En *Religion and the Social Order Vol I. New Developments in Theory and Research*, Bromiley, D. G. (ed). London: JAI Press, pp. 253-66.

Wallace, R. (1975). Bringing Women In: Marginality in the Churches. *Sociological Analysis*, 36(4), pp. 291-303.

Woodhead, L. (2003). Feminism and Sociology of Religion: From Gender Blindness to Gendered difference. En *The Blackwell Companion to Sociology of Religion*, Fenn, R. (ed.). Oxford: Blackwell Publishing, pp. 67-86.

Salud, cuidados y religiosidades

Cuidados, emociones y presencias sociales: el caso de un jardín comunitario católico en un barrio popular del sur de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires

Catalina Monjeau Castro

Una sociología hermenéutica que quiera entender la acción social desde “adentro”, no puede hacerlo de manera adecuada si no presta atención al color emocional de la acción y a lo que la impulsa (Illouz, 2007: 15-16).

Introducción

En este escrito se analiza el caso de un jardín comunitario católico situado en una villa del sur de la Ciudad de Buenos Aires. En particular, aquello que se intenta estudiar será la articulación entre emociones y temporalidades generizadas en una organización católica abocada a tareas de gestión del cuidado infantil. Para ello, me valgo de los aportes de las ciencias sociales de la religión y de la sociología de los cuidados, con una mirada atenta a las temporalidades, emociones y presencias sociales que hacen al *care* (Bessin, 2014). Me interesa entender cómo en el jardín comunitario en cuestión las relaciones personales cotidianas son forjadas por afectos y emociones que involucran un entrecruce específico con dimensiones tales como el género y las presencias sociales humanas y no humanas. Este punto resulta central para pensar cómo ciertas sociabilidades religiosas se vinculan a maneras de vivir, entender, delimitar y sentir los cuerpos (siempre generizados) en relación con la gestión de tareas propias del mantenimiento de la vida cotidiana.

Este trabajo aborda uno de los “pilares” de la *organización social del cuidado* (Faur, 2014) al centrarse en la formación y provisión de cuidados por parte del denominado sector asociativo o comunitario. Si bien muchas de las organizaciones que lo conforman, se hallan atravesadas, en diferente medida, por marcas religiosas de distinta índole, los estudios abocados a comprender el cuidado comunitario no suelen detenerse en las particularidades específicas que se dan cuando tratamos con contextos informados y vividos como religiosos. De esta forma, en este texto se analiza un caso construido a partir de un trabajo de campo,

recurriendo a técnicas como la observación participante, entrevistas etnográficas (Guber, 2011) y entrevistas semiestructuradas.

El texto se organiza en tres grandes secciones. La primera puntualiza en aspectos metodológicos de la investigación. La segunda contiene el contexto conceptual del trabajo articulando tres apartados que abordan los problemas de las intervenciones religiosas en materia de trabajo y asistencia social, el trabajo de cuidado y el cuidado comunitario. La última sección profundiza en un estudio de caso. Así, luego de dar cuenta y profundizar en las características del caso y de describir exhaustivamente al jardín, se analiza el trabajo emocional de cuidado, el uso generizado de temporalidades y las presencias sociales involucradas en las gestiones del “buen cuidar”.

Aspectos metodológicos

Para realizar esta investigación se recurrió, desde un enfoque cualitativo, a datos construidos a partir de un trabajo de campo intensivo llevado a cabo durante 2016. Como disposición general, la observación participante lideró las situaciones sociales que permitieron construir los datos aquí presentados. La entrevista etnográfica o antropológica (Guber, 2004; 2014), entendida como una relación social que permite acceder a los universos de sentidos de los actores, ordenó el trabajo de campo realizado.

Las observaciones participantes tuvieron lugar en el jardín estudiado, acompañando a las “maestras” (tal como se las llama a las cuidadoras en el marco de la institución) en su trabajo cotidiano de cuidar a treinta y cinco niños y niñas de entre cuarenta y cinco días y cinco años. Hacer trabajo de campo en este tipo de lugares implica un cierto “nivel de compromiso”: en efecto, suele suceder que se dé un pedido, implícito o explícito, de “trabajo voluntario” para colaborar con las tareas desarrolladas por la organización ya que, en general, “falta gente”. De hecho, en mi primera visita al jardín tuve que guardar rápidamente mi anotador cuando una niña se me acercó llorando y me pidió que la alzara. Riéndose, una de mis interlocutoras adultas me señaló que “toda ayuda es bienvenida”. Esto significó, desde el comienzo de mi trabajo de campo, un tipo de negociación específica que involucraba mi participación semanal como colaboradora y cuidadora. El hecho de “ser mujer” me abrió fácilmente las puertas a un lugar donde la gestión del trabajo directo de cuidado infantil se encuentra casi en su totalidad feminizado.

Asimismo, como parte de mi trabajo de campo, fui a misas, realicé peregrinaciones de recorridos cortos con los niños y sus familias y acompañé a sus hogares a las madres que buscaban a sus hijos/as mientras conversábamos. La mayoría de las entrevistas realizadas fueron

abiertas/etnográficas (Guber; 2001, 2004). Realicé algunas entrevistas semiestructuradas a las coordinadoras del jardín que fueron grabadas con su consentimiento informado. Todas estas actividades me permitieron realizar notas de campo posteriormente, que fueron analizadas en un proceso inductivo que articuló los emergentes con una perspectiva informada teóricamente, identificando regularidades y singularidades. Si bien el trabajo de campo no se redujo a un solo espacio físico, para el análisis que se propone en este capítulo, nos concentraremos sobre todo en las interacciones dadas al interior del jardín.

Sobre el contexto conceptual del estudio

Los estudios sociales de la religión. Intervenciones, asistencia y trabajo social

Las ciencias sociales han abordado prolíficamente temáticas relacionadas al género, al cuerpo y a las emociones, por un lado, y a las religiones y las espiritualidades por el otro. Su articulación, empero, constituye una materia por demás compleja. Partiendo del escaso interés que los primeros muestran respecto a las experiencias y procesos religiosos y de la escasa producción de los estudios sobre la religión con perspectiva de género, me interesa pensar en las particularidades del trabajo generizado de cuidado infantil en un contexto religioso. El eje de la problematización estará puesto en analizar algunas de las relaciones de cuidado que se dan al interior de una institución católica.

Pensar en diferentes manifestaciones de fenómenos religiosos como separadas de los distintos ámbitos de la vida carece totalmente de sentido, como ya han señalado las críticas a la visión sociológica clásica sobre la secularización propias de una visión moderna (Frigerio, 2007; Ceriani, 2013; Giménez Béliveau, 2016). Sin embargo, entender que la articulación de la religión con otro tipo de dimensiones puede solo verse al analizar grandes organizaciones religiosas y/o su vinculación con el Estado, también excluye buena parte de las cuestiones relevantes (Carozzi, 2006)¹.

Sumado a esto, la literatura analiza el fenómeno religioso y la presencia religiosa en contextos y manifestaciones de pobreza, vulnerabilidad

1 Recuperando a Carozzi (2006), un caso interesante para pensar la relación entre religión y política es el de los movimientos sociales. Si bien cuando la autora piensa por fuera de instituciones entendidas como unidades en sí mismas, con una organización y control por parte de especialistas en lo sagrado, piensa sobre todo en expresiones de la llamada religiosidad popular o de la Nueva Era, alguno de los presupuestos otorgados por la autora, nos sirven para pensar nuestro caso de estudio. Si bien el mismo no constituye

y marginalidad en donde se verifica una fuerte presencia de creencias religiosas en la construcción de identidades socioculturales y en la gestión de problemas de la vida cotidiana.² De esta manera, se ha dado cuenta de una fuerte ligazón entre sociabilidades religiosas (católicas particularmente) y las estrategias comunitarias de satisfacción de necesidades en una clave de previsión de satisfactores sociales (Arcidiácono y Gamallo, 2017) y asistencia social. Así, los estudios sobre la cuestión social abordada desde los catolicismos prestan especial interés a temáticas tales como la pobreza, la asistencia social y la relación con entidades estatales. Ello desde una lógica de la subsidiariedad que legitima la intermediación de actores religiosos en la implementación y ejecución de políticas sociales al concebir que las redes asistencialistas religiosas reconstruyen el lazo entre el poder público estatal y los sectores vulnerables (Esquivel, 2012).

La literatura sobre el trabajo de cuidado

Por su parte, los estudios sociales del cuidado han abordado algunas de las cuestiones mencionadas con anterioridad. De todos modos, la especificidad de estos debates junto con el carácter prolífico de estas

propriadamente un ejemplo de movimiento social, puede pensarse desde algunas de las puntas lanzadas por la literatura sobre la relación entre movimientos sociales y religión. El mismo muestra una específica articulación entre demandas consideradas emergentes de los territorios en los que se inscriben los accionares de distintos grupos (como pueden ser aquellas ligadas a la falta de servicios de cuidado infantil por parte del Estado) y los modos de resolverlas por parte de instituciones religiosas. Esto nos permite pensar acerca de las especificidades en que se produce la continuidad entre las actividades en cuestión y el hecho de ser brindada por una institución religiosa.

2 Se destacan los estudios socio-históricos sobre el catolicismo argentino en el siglo XX (Mallimaci, 2015) y la complejización del campo religioso en el contexto social de incremento de la pobreza y la precarización laboral (Mallimaci, 1996; 1999). En adición, Mallimaci y Graffigna (2002) al analizar las redes de organización social en los barrios del conurbano bonaerense, rastrean las relaciones entre la constitución de redes y movimientos sociales solidarios y las estrategias de satisfacción de necesidades por parte de los actores en el barrio Las Catonas en Moreno, Provincia de Buenos Aires. A partir de historias de familias, se vislumbra que lo religioso en clave comunitaria, con fuerte predominio católico, es, primero, una de las redes constructoras de identidades y principios de pertenencia sociales y segundo, una de las estrategias de provisión de asistencia social. Asimismo, puede rastrearse la inserción histórica de la Iglesia católica en los sectores populares por medio de la ONG asistencial más importante del país como lo es Cáritas (Zapata, 2004).

producciones en la última década nos hablan de un campo de estudios en particular que vale la pena reconstruir. La bibliografía especializada con relación a las nociones de trabajo doméstico y cuidados es amplia y se remonta en sus orígenes a debates iniciados en la década del setenta en torno a la noción de trabajo reproductivo. Aquí solo presentaré algunos de los principales aportes (sea en términos teóricos o empíricos) para comprender estas nociones³.

El análisis del contenido de las actividades desarrolladas en el hogar rescató algunos de los aspectos subjetivos de las necesidades y el importante rol que poseía el trabajo de cuidados. Así, el cuidado (o *care*) emergió como un aspecto fundamental del trabajo doméstico –alejado del concepto de trabajo asalariado–. El reconocimiento de este trabajo como central por sus implicancias para que la vida misma continúe (y no por un mero correlato con el mercado) implicó un fuerte cambio de paradigma.

Tanto en su calidad de relación social, en su vinculación con las emociones y los afectos y en su concepción como trabajo (Arango Gaviria, 2011; Borgeaud-Garciandía, 2009; 2017; 2018), la literatura es vasta. El concepto y la perspectiva del cuidado encuentran alguno de sus orígenes en una serie de trabajos de la década de 1980 surgidos a partir de la obra de Carol Gilligan (1982). A través de la categoría de ética del cuidado, dicha autora debatió acerca de las diferencias generizadas a la hora de resolver problemas morales. Por su parte, Joan Tronto (1993) realizó un aporte fundamental: en lugar de vincular a la ética del cuidado con una moral esencialmente femenina, la planteó como una actividad. Ello constituyó un paso fundamental para pasar a pensar al cuidado como un trabajo. La autora sostiene también que la vulnerabilidad, lejos de ser una característica propia de ciertos sujetos (niños/as, ancianos/as, enfermos/as), nos constituye a todos en la medida en que todos necesitamos de cuidados propios y ajenos.

3 En las últimas décadas, la categoría de cuidado ha cobrado especial relevancia debido a la presencia de ciertos cambios demográficos. El funcionamiento de los hogares y las relaciones intergeneracionales se han visto modificados por el aumento de la esperanza de vida, las distintas formas de organización de las familias, las reiteradas crisis económicas, la relativamente baja fecundidad y la entrada cada vez más tardía a la maternidad (Findling et al, 2015). De este modo, la sumatoria de estas cuestiones ha llevado a que el cuidado (tanto en la infancia, como en las edades mayores y en las personas enfermas o dependientes por distintos motivos) pase a estar cada vez más presente en las agendas públicas y científicas.

En esta lógica, Fisher y Tronto (1990: 40) propusieron una definición holística del cuidado como “todo lo que hacemos en vistas de mantener, sostener o reparar nuestro ‘mundo’ de manera tal que podamos vivir en él lo mejor posible” (1990: 40). Se colocó así el foco en las características morales y emocionales del trabajo realizado mayoritariamente por mujeres, especialmente de aquellos trabajos (tanto remunerado como no remunerado) dedicados al cuidado de personas en diversos ámbitos (crianza, educación básica, salud, asistencia social, etc.) (Arango Gaviria, 2011: 11).

Asimismo, la noción de gestión de los cuidados en las sociedades occidentales se ha analizado de manera profunda en relación con la distribución social del cuidado entre las familias, el Estado, el mercado (Esquivel, Faur y Jelin, 2012) y el tercer sector (Picchio, 2001; Draibe y Riesco, 2006; Marco, 2007; Zibecchi, 2013). Así, corresponde hacer referencia a la noción de *diamante del cuidado* que implica una prestación compleja y dinámica de servicios de cuidados entre el Estado, la familia, el mercado y la comunidad (Ravazi, 2007)⁴. Sumado a ello, la incorporación masiva al mercado de trabajo de mujeres con responsabilidades de cuidados (particularmente de mujeres con hijos/as o a cargo de adultos dependientes) implicó un importante desafío en la organización de dicho cuidado⁵.

Por otro lado, en varios países, el Estado provee asistencia económica para financiar servicios de cuidados (Zibecchi, 2013; Findling et al, 2012). Sin embargo, aunque las falencias y débiles políticas públicas sobre la temática son moneda corriente en Argentina, el modo de organización de los sistemas de salud, educación y previsión social posee marcadas implicancias en lo que refiere a la organización social del cuidado.

4 En general, los estudios sobre la organización social del cuidado en América Latina sostienen que existe una preponderancia a que sea la familia el vértice con mayor participación en la distribución de tareas (Findling et al, 2015; Esquivel et al, 2012). A esto se suma la existencia de modelos familiares tradicionales que delimitan una marcada división sexual que liga roles domésticos reproductivos con roles femeninos. En este sentido, al interior de las familias, las mujeres son quienes asumen principalmente las tareas de cuidado. Empero, la dedicación al cuidado de familiares dependientes no se da de la misma manera de acuerdo a la situación en la estructura social (Carrasquer et al, 1998).

5 En este sentido, la tensión entre la responsabilidad doméstica y la laboral ha sido una preocupación en la formulación de políticas de “conciliación” (Faur, 2006). Ahora bien, en los hogares de ingresos altos, la “conciliación” se basa en la contratación de servicio doméstico con remuneración para tareas indirectas o directas de cuidados (Esquivel et al, 2012: 24-25).

Me interesa pensar aquí en el rol que poseen diversos ámbitos de tipo comunitario (y en particular, instituciones informadas religiosamente) a la hora de satisfacer este tipo de demandas dentro de los sectores populares. En ese mismo sentido es que el siguiente apartado elabora una breve reconstrucción de algunos de los debates que iluminan la pregunta que atraviesa a este escrito.

Sobre la noción de cuidados comunitarios

El desarrollo de la categoría de cuidados comunitarios es escaso. Sin embargo, la literatura ha analizado algunas aristas que nos permiten hacer algunas preguntas en torno a ella. Históricamente, el ámbito comunitario se ha caracterizado por proveer funciones relacionadas en mayor o menor medida con el cuidado de la primera infancia. Y en este sentido, los estudios sobre cuidados en barrios populares se concentran fundamentalmente alrededor del cuidado comunitario a la primera infancia, los jardines comunitarios y el cuidado infantil organizado por madres de familias de barrios populares (Forni, 2002; 2004; Santillán, 2008; 2009; Faur, 2012; Zibecchi, 2013; Fournier, 2017)⁶.

El denominado tercer sector, las organizaciones de la sociedad civil y los grupos comunitarios también tienen un papel importante en el

6 También De Ieso (2015) ha estudiado en su tesis doctoral las redes y entramados familiares que habilitan las relaciones de cuidado en un Núcleo Habitacional Transitorio del Conurbano bonaerense. En los últimos años han surgido organizaciones exclusivamente dedicadas al cuidado comunitario de diferentes grupos de personas (Zibecchi, 2013; Fournier, 2017). Carolina Rosas (2017) ha contribuido a problematizar el trabajo que realizan mujeres migrantes en barrios populares cuando desarrollan tareas de cuidado comunitario que son subvaloradas en las jerarquizaciones que los actores hacen en esos contextos. Por su parte, Vega-Solís y Martínez-Buján (2017) se dedicaron a reconstruir los abordajes hechos desde las ciencias sociales a este concepto aún poco explorado. Pablo Forni (2004) analiza las prácticas organizativas y los patrones de articulación y desarrollo en organizaciones comunitarias de base de barrios populares de La Matanza. En particular, se dedica a los jardines comunitarios como arreglos informales para suplir la escasez de oferta de servicios de cuidado de niños en sectores populares. El ámbito de lo comunitario y de la auto-organización aparece como un modo de accionar específico en barrios populares y, específicamente, por medio de organizaciones comunitarias y de la sociedad civil (Mitchell, 2011). Con relación a la gestión de los cuidados en barrios populares, Laura Santillán (2009) trabaja la crianza y la educación infantil a partir de etnografías en barrios populares del Gran Buenos Aires en contextos marcados por la desigualdad. Según sus registros, junto con los espacios de religiosidad, los espacios de atención a la infancia y complemento alimentario (como centros de apoyo escolar, “comedores” y

terreno de la reproducción y el bienestar social y el trabajo de cuidado. Tal como señala Zibecchi (2013), en la medida en que el Estado no logre brindar una cobertura adecuada –o la misma sea residual–, los hogares que no posean ingresos suficientes para contratar servicios en el mercado acudirán a la oferta pública no estatal disponible como ONGs, organizaciones comunitarias de base, diversas formas de voluntariado encargadas del cuidado, entre otras. Poco es lo que se sabe en torno a este tipo de organizaciones comunitarias y las tareas de cuidados que se desenvuelven en barrios populares. De todas formas, existe una pluralidad de tareas y espacios que pueden llegar a catalogarse dentro del término de cuidado en la medida en que funcionan prácticamente como gestores, organizadores y proveedores de estos (aun si no son reconocidos formalmente como tales).

A partir de estos antecedentes, se observan escasos trabajos que analizan la temática del cuidado centrada desde la perspectiva de los actores. Santillán (2009), Faur (2017), Zibecchi (2016) y De Ieso (2015), si bien rastrean las estrategias que los sujetos (especialmente las mujeres) elaboran para conciliar tareas de cuidado con el resto de sus vidas, no suelen enfocar su interés en emergentes que aparecen en sus propios trabajos de campo y que hablan de presencias sociales religiosas que también tienen agencia para cuidar (Bessin, 2014). De Ieso (2015), por ejemplo, que se vale de una estrategia etnográfica, habla de cuidar y no de cuidados para trabajar con una categoría emic. Sin embargo, en varios relatos de sus entrevistados aparecen figuras como San Jorge que, desde la propia lógica de los actores, son retomadas para hablar de ese “cuidar” dado en los entramados familiares. Resulta interesante reparar en las teorías nativas sobre el cuidado, prestando atención a las presencias sociales que detentan cuidado (sean o no humanas).⁷

Los estudios que articulan las temáticas del cuidado y las religiones son verdaderamente escasos. Carolina Santana (2015) en Brasil se centra en analizar las relaciones entre cuidado y religión en contextos familiares preguntándose cómo las creencias religiosas de los cuidadores

“merenderos”) constituyen sitios en los cuales los tutores intercambian iniciativas ligadas a la educación y al cuidado con otros adultos por fuera del ámbito doméstico. En este sentido, según Santillán (2008; 2009), algunos de los actores que se destacan en la oferta de servicios de cuidado infantil en sectores populares son, entre otros, cuadros de base de la Iglesia católica que comienzan a participar en los barrios populares a través de formas renovadas de interpelación del laicado.

7 Para profundizar en aportes teóricos que den cuenta de la importancia de atender a las voces de las cuidadoras y los sentidos que éstas elaboran del cuidado, ver Paperman (2018) y Molinier (2018).

“interfieren” en las prácticas de cuidado de ancianos (y, en última instancia, en la (im)posibilidad de cuidar a alguien que tiene otras creencias religiosas). En general, estos trabajos se hallan vinculados al campo de los estudios de la salud, el cuerpo y el bienestar⁸.

El caso de estudio. Su contexto y sus particularidades

El caso que será tenido en cuenta aquí se trata de un jardín comunitario situado en un barrio popular de la ciudad de Buenos Aires. El barrio en cuestión se ubica en la zona sur de la ciudad, zona que ha sido descrita como la más desfavorecida del distrito en términos socioeconómicos, infraestructurales y de servicios. Se trata de un barrio densamente poblado en el que conviven hogares de clase media con otros de sectores populares. El paisaje urbano articula zonas en proceso de gentrificación, edificaciones de diferentes décadas del siglo pasado, parques, grandes depósitos, talleres y numerosos establecimientos industriales. Sin embargo, la desindustrialización y la decisión de erradicar parte de este sector de la ciudad desde la década de 1970 generaron una importante “degradación” del barrio y un progresivo stock de inmuebles vacantes que fueron rehabilitados con fines habitacionales y comerciales. Sumado a esto, la estructura del barrio se halla marcada por la presencia de grandes infraestructuras como una estación de ferrocarril, grandes hospitales y villas, asentamientos y Núcleos Habitacionales Transitorios (NHT) ubicados a la vera del Riachuelo (Di Virgilio y Guevara, 2014).

Tanto las zonas lindantes con las villas de emergencia como estas en sí mismas se caracterizan, entre otras cuestiones, por una fuerte presencia de organizaciones de la sociedad civil y del tercer sector que articulan diferentes iniciativas de intervención social en estos territorios. En particular, cabe destacar la marca religiosa de algunas de estas instituciones. En efecto, como señala Mitchell (2011) la gran cantidad de organizaciones que operan en este barrio está relacionada con el trabajo social llevado a cabo por sacerdotes y laicos organizados en parroquias y

8 César Ceriani (2002) analiza la incidencia de la cosmovisión adventista en la práctica diaria de esta fe. De esta forma, observa que existe un carácter integral de la cosmovisión adventista que entiende de modo coherente e interrelacionadas ciertas dimensiones del ser humano como la física, la social, la espiritual y la intelectual. Así, el vínculo entre ciertas prácticas de cuidado corporal y un estilo de vida adventista busca transformar un orden existente más general. Es interesante plantear que la útil distinción analítica entre procesos materiales, físicos, biomédicos, psicológicos, emocionales, afectivos y espirituales olvida algunas veces el carácter integral que para los actores pueden guardar estos procesos.

en espacios informados religiosamente. Este tipo de instituciones están vinculadas fundamentalmente a las áreas de asistencia social y educación, entre otras (Mitchell, 2012).

Como se mencionó anteriormente, el ámbito comunitario se ha caracterizado por proveer funciones relacionadas en mayor o menor medida con el cuidado de la primera infancia. En los casos de necesidad de recurrir a instituciones externas a la familiar, el acceso a servicios públicos de cuidado (educativos, comunitarios o asistenciales) por parte de las madres de sectores populares es una de sus principales estrategias a la hora de gestionar el cuidado de sus hijos (Faur, 2014). Gran parte de los trabajos que se han dedicado más o menos directamente a abordar este tipo de instituciones lo han hecho desde una perspectiva que pone el foco en la organización social del cuidado barrial de cada institución.

El caso que será analizado en este escrito se trata de un jardín comunitario nominado por sus fundadoras como un “Hogarcito de día”, dependiente de una Asociación Civil sin fines de lucro, vinculada con el “Desarrollo Social y la Protección Integral de la Niñez”. El nombre de la institución guarda relación con el campo lexical de la familia y del ámbito doméstico. Al elegir el nombre de este espacio, los/las integrantes de la organización decidieron expresar discursivamente su voluntad de conformarse como una “segunda familia” para los niños que asisten allí, a partir de la idea de complementariedad entre espacios comunitarios y espacios familiares. En los propios términos de Amalia, una de las integrantes de la asociación, la familia es aquella que “da contención” y “que te ayuda con lo que necesites”.

Al preguntar por la pertenencia religiosa de la institución, las coordinadoras siempre hicieron afirmaciones como la que sigue: “Acá... nada que ver con la religión. Acá pueden venir hijos de evangélicos, de no creyentes, de católicos y no hay problema.” (Testimonio de Amalia, cuidadora y coordinadora del Jardín, entrevista realizada el 18 de mayo de 2016).

La interacción con las cuidadoras y la observación participante en las salas donde se trabaja con los niños me permitió problematizar esa definición del jardín como no religioso por parte de los actores y las actrices. Esta marca no es solo importante a nivel de financiamiento y de la presencia material de imágenes y estatuas religiosas, sino que se destacan varias actividades, prácticas y discursos informados religiosamente que muestran en el plano analítico que, en efecto, se trata de un espacio religioso. Si bien las organizadoras del espacio del jardín señalan que existe una apertura a la hora de permitir la incorporación de familias que no

profesen el culto católico, veremos más adelante diferentes situaciones que tensionan estas definiciones⁹.

El espacio en donde se desenvuelven las actividades desarrolladas en el jardín fue otorgado por una gran parroquia localizada en un barrio del sur de la Ciudad de Buenos Aires, lindante con una villa emergencia. De ese modo, el jardín se encuentra contiguo a ese barrio precario y la totalidad de los niños que asisten al mismo viven allí.

La asociación está formada por diecisiete personas, seis de las cuales se dedican día a día a gestionar y trabajar en el jardín. El resto, que no participa de la gestión cotidiana de la institución, incluye personal administrativo, profesionales que colaboran con gestiones particulares y donantes conformados como “madrinas” o “padrinos”. Algunos de los integrantes de la asociación, que hoy son los responsables principales del desarrollo de las actividades cotidianas de la misma, se conocieron a comienzos de la década del noventa en la parroquia mencionada al participar activa y colectivamente de la organización de Cáritas. Amalia, vecina del Barrio de Barracas, “maestra” y “tía” del Jardín, referente de la Asociación y fundadora del grupo, conoció a varios de los que serían sus compañeros, al comenzar a participar allí.

9 En este punto, cabe mencionar una situación que pude observar durante mi trabajo de campo. En una ocasión, saliendo del marco del “jardincito”, asistimos a una “mini-procesión” (tal como la llamaron las actrices de la institución). Se trató de una de las varias peregrinaciones que las referentes del jardín organizaron en el contexto de fechas religiosas. Una de ellas, la celebración del “patrono del pan y del trabajo”, San Cayetano, tuvo como protagonistas a los niños y a sus familiares (en su mayoría madres) que, guiados por el párroco y sus maestras, efectuaron varias vueltas alrededor de una de las plazas cercanas a la parroquia donde se emplaza el jardín. Si bien no me detendré en este trabajo en analizar este evento, es interesante retomarlo para pensar acerca de los sentidos que las cuidadoras y las familias de los niños poseen acerca de la institución. Patricia, una de las madres presentes en aquel momento, me señalaba que le “gustaba” el evento porque “los nenes están juntos... ¡miralos!: contentos; y las “seños” con esto hacen que estén como parte de algo más grande... a todos, ¿viste?” (Testimonio de Patricia, madre de una niña que asiste al jardín. Notas de campo, 7 de agosto de 2016). En la misma línea, una de las coordinadoras de la institución me decía que “salir” del marco del jardín, “estar en el barrio”, “hacerlos parte” de una fiesta religiosa y que está relacionada “con los problemas de la gente”, hace que “todo esto tenga mucho más sentido” (Testimonio de Amalia, cuidadora y coordinadora del Jardín, notas de campo 7 de agosto de 2016). Si bien excede los objetivos de este escrito, es interesante remarcar la vinculación de ideas de trascendencia (en el doble registro de lo comunitario y lo trascendente religioso) con las ideas de cuidar “al otro” que tienen los adultos participantes.

En el inicio de ese grupo, varios de los integrantes actuales de la asociación colaboraban en un comedor comunitario para el cual se cocinaba desde una sala de la parroquia. Unos años después, cuando ingresó al grupo la hermana de Amalia, Ernestina –quien en ese momento era estudiante de lo que hoy se denomina Profesorado de Educación Inicial– se creó un taller de recreación para niños/as hijos/as de las familias que asistían a comer.

Como lo demuestran investigaciones empíricas (Mallimaci y Salvia, 2005), los procesos de gestación y consolidación de organizaciones barriales orientadas a la resolución de necesidades de personas en condiciones pauperizadas se consolidan hacia comienzos del siglo XXI. Forni (2002) habla de un “caldo de cultivo” de auto-organización popular que articula la cotidianeidad de tareas de supervivencia con instancias de diálogo y trabajo conjunto con diferentes niveles estatales (Masetti, 2011). De esta forma, aparecieron iniciativas que recibían el nombre de “ollas populares” o “comedores comunitarios” en áreas geográficas con presencia de sectores populares (Sordini, 2014). Así, las estrategias comunitarias de satisfacción de necesidades (ollas, comedores, roperos y huertas comunitarias), cada vez más comunes durante la década de 1990, pasaron a consolidarse definitivamente post crisis 2001. En efecto, hacia finales de 2001, el índice de pobreza alcanzaba el 38,3% de la población urbana llegando a un 54,7% en 2003 (Mallimaci y Salvia, 2005). En este contexto y la consiguiente consolidación de políticas sociales nacionales que contribuyeron a la promoción de comedores comunitarios es que Amalia y Ernestina, junto con varias personas más con las que venían trabajando, deciden armar la institución que analizamos. De a poco, a partir de la constatación de las fuertes demandas de servicios de cuidado infantil por parte de las familias del barrio y, a su vez, a partir de una preocupación por la “falta de infancia” a la que se veían sometidos los niños que asistían al espacio, comenzó a gestarse la idea de utilizar el galpón en el cual el día de hoy se desenvuelven las tareas ligadas al cuidado de los niños.

Como referentes de un proyecto basado en la provisión de servicios vinculados a la alimentación, Amalia y Ernestina comenzaron a cuestionarse respecto del carácter “asistencialista” de su trabajo. En paralelo, notaban cómo durante las horas de desayuno, almuerzo y merienda, varios niños y niñas, acompañados/as o no por madres, padres o familiares circulaban y pasaban horas en la sala donde funcionaba el comedor. En ocasiones, de acuerdo al relato de las actrices, algunas madres les solicitaban dejarlos bajo “su mirada” mientras se encargaban de “mandados” o de otras gestiones propias del trabajo doméstico (ver Faur, 2014). Esos pedidos a veces se transformaban en demandas más

o menos formalizadas de servicios de cuidado infantil. Durante una de mis tantas conversaciones con Ernestina, mientras la ayudaba a limpiar el salón donde los niños y niñas habían pasado su mañana, me contó una experiencia que la hizo cambiar su perspectiva acerca de su “trabajo voluntario” (que implicó posteriormente la ampliación del servicio del comedor a servicios de cuidado infantil): una mañana en la que ella estaba en su auto llevando a su hijo de siete años a la escuela vio a otro niño de la misma edad acercarse a su ventanilla “a pedir”. Según su relato, esa experiencia la marcó profundamente: observó a su hijo a través del espejo retrovisor “tranquilo, jugando” y la mirada que le devolvía el otro niño, si bien era “tranquila”, también era “diferente”: “era como si no fuera un niño... era como si fuera una *persona grande*” (Testimonio de Ernestina, cuidadora y coordinadora del Jardín. Notas de campo, 26 de agosto de 2016). En aquella charla, ella reflexionó acerca de la “falta de infancia” del niño en cuestión: de acuerdo con su punto de vista, se trataba de un menor que “por no hacer cosas de nenes (...)” (como jugar, estar rodeado de pares o estar escolarizado), “(...) tener que trabajar, no tener nadie que lo cuide, creció de golpe”. Ser “una persona grande” implicaba en este contexto no depender de nadie. En una clave discursiva que articula directamente la capacidad de cuidar con nociones de autonomía, responsabilidad y adultez, ella actualizó una definición del cuidado vinculado intrínsecamente al cuidado unilateral de sujetos dependientes. A Ernestina se le generó una fuerte preocupación por los efectos del “tipo de vida” en los menores. Existiría una división legítima de espacios sociales por la cual los niños *deben* estar en lugares donde se garantice su seguridad, su cuidado y “su condición”. Se refuerza una idea de roles cuidadores que ligan sujetos mayores en términos etarios con ideas de autonomía y prácticas de cuidados de los otros (menores).

Así, a partir de la iniciativa de Amalia comenzó a desarrollarse la idea de gestionar un lugar desde donde ofrecer servicios de cuidado para niños y niñas. Luego de largas y arduas negociaciones (varios de los integrantes de la comunidad no querían que se abriera el espacio pretendido por “cuestiones de seguridad” ya que les preocupaba la cercanía con la villa de emergencia) se logró gestionar la apertura del galpón en el cual el día de hoy (y desde hace nueve años) se desenvuelven las tareas ligadas al cuidado de los niños y niñas que asisten allí. En gran medida, fue a través de las redes de sociabilidad católica en las que ambas se hallaban insertas que pudieron negociar el uso del galpón parroquial, con la condición de garantizar la autogestión y continuidad del proyecto. La planificación, el conseguir voluntarias cuidadoras, la búsqueda de financiamiento y donaciones, el armado del lugar, la limpieza y la paulatina puesta a punto del salón estuvieron íntegramente liderados por mujeres.

Al comienzo, en dicho galpón, no tenían techo. La chapa que el día de hoy recubre el patio donde se desarrollan buena parte de las actividades diarias, fue conseguida por una donación liderada por el párroco de ese entonces y organizada y gestionada por las mujeres integrantes de la asociación. Asimismo, varios de los equipamientos como juguetes, pañales, alimentos y distintos materiales infraestructurales fueron y son conseguidos por medio de donaciones organizadas por la asociación. Otro de los modos de financiamiento corresponde a las donaciones aportadas por los propios integrantes de la organización, así como también las conseguidas individualmente por ellos. Otra fuente de dinero tiene que ver con financiamientos otorgados por el Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires y el Estado nacional. Así, por medio de distintos programas se brinda asistencia técnica y financiera en tanto comedor comunitario, para la mejora y la ampliación de servicios alimentarios, reparación y/o adecuación de infraestructura y equipamiento básico.

Las cuidadoras realizan su trabajo de modo no remunerado. Mientras las coordinadoras son mujeres de entre cincuenta y cincuenta y cinco años que tienen su domicilio en una zona residencial del barrio y sus condiciones materiales de reproducción garantizadas por el trabajo remunerado propio, en un caso, y del esposo, en el otro, las otras son mujeres jóvenes de entre veinte y veinticinco años que viven en la villa de emergencia. Las primeras tienen formación terciaria; las segundas, tienen secundario incompleto o lo están terminando. Estas últimas, de acuerdo a lo que ellas mismas señalan, trabajan como cuidadoras de modo voluntario por diferentes motivos: algunas “para ayudar”; otras porque necesitaban un lugar para cuidar a sus propios hijos; otras, como contraprestación de programas sociales en los que se hallan inscriptas.

El espacio en cuestión funciona en un gran galpón ubicado detrás de la escuela media de la parroquia. Contiene tres ambientes grandes y diferentes que conforman todas las instalaciones propias del jardín comunitario. Al entrar por la puerta principal, se ingresa a un gran patio techado por un toldo de chapa de alrededor de cuarenta metros cuadrados. Con pisos de baldosas verdes, paredes revocadas blancas de las cuales cuelgan pequeños cuadros coloridos con motivos infantiles (como dibujos de Disney), este gran patio comunica por medio de varias puertas ubicadas hacia sus costados, con distintas áreas del centro en cuestión.

Además, cerca de la puerta de entrada encontramos -siempre- una silla en la cual se sienta el “portero” de la institución: Horacio, un hombre de unos sesenta y cinco años que conoce a Amalia desde que ambos comenzaron a participar en Cáritas a comienzos de los noventa. Horacio es quien controla qué niños entran, quienes los traen y si trajeron los

cuadernos rojos en los que van los comunicados a las familias. Se trata del único hombre que trabaja directamente en el jardín. La demarcación espacial y de tareas en cuanto a la división sexual del trabajo es muy clara: Horacio siempre se encuentra en este salón y realiza las mismas tareas. En caso de que se requiera de “su ayuda” para otras labores, es necesario que alguna de las coordinadoras se lo indique claramente. Al lado de su silla, pegado sobre la puerta de salida y de entrada, se encuentra un cartel que contiene un cronograma que organiza actividades, días y nombres de padres, madres y abuelas encargados/as de desarrollarlas. Colectivizar las labores de mantenimiento supone una idea de trabajo comunitario y colaborativo a la hora de gestionar las tareas de cuidado que la institución provee. En general, son las mujeres (madres o abuelas) las que se encargan de este tipo de tareas (como limpiar vasos, tazas, mamaderas y baños, barrer y limpiar la sala y el patio, ordenar los materiales).

Mientras Horacio, por las tareas de las que está encargado, tiene limitada su circulación a los espacios mencionados anteriormente; el resto de las maestras participan también en la sala donde se desarrollan las actividades con los niños. Los acompañan a los mayores a ir al baño, salen con todos los niños a realizar juegos en el patio, se encargan de ir a la cocina para preparar las comidas, reparten las viandas a los integrantes de las familias cuando estos van a recoger a los niños. Las dos coordinadoras, además de realizar estas tareas, dan indicaciones al resto de las cuidadoras voluntarias.

Una de las puertas mencionadas lleva a la cocina, un espacio bastante atiborrado de cosas tales como utensilios y alimentos. Allí se cocina y se preparan las viandas que los adultos que van a buscar los niños se llevan a sus hogares luego de la jornada. Al lado de ella, sobre una escalera de cemento, se apoyan todos los elementos que son donados y que sirven para desarrollar las actividades diarias en la institución, tales como pañales, elementos de higiene y de limpieza y alimentos no perecederos.

Detrás de la cocina se encuentra una habitación en la que se apilan una variedad de elementos. En esta funciona la “oficina” de la maestra principal a la hora de hablar con las familias de los niños. Los integrantes de la asociación decidieron circunscribir un espacio de este tipo ante la constatación de que existen ciertos tópicos que “es mejor hablar puerta adentro”. Cuando le pregunté a Amalia a qué se refería con ello, me señaló que algunos de los temas vinculados con problemáticas (como situaciones de violencia o consumo problemático de drogas) que ocurren en el marco de las familias “es mejor” hablarlos en privado (“es lo que corresponde”, me aclaró) ya que en esta lógica “pertenecen a la intimidad familiar”. Es dable remarcar la tensión existente entre, por un lado,

la lectura de que ciertos temas tendrían una correspondencia con el ámbito privado pero, por otro, las integrantes del espacio comunitario tendrían la potestad de “inmiscuirse” en aquella intimidad al presuponer que no necesariamente todo lo que ocurre en el ámbito familiar es positivo. Se da una interesante lógica que vincula concepciones sobre lo público y lo privado con la gestión de emociones en torno a ellas, como se desarrolla en el próximo apartado.

Cabe señalar que de acuerdo con el testimonio de las coordinadoras son las madres las que acceden a reunirse con ellas. Algunas de las reuniones se concentran en los informes pedagógicos particulares que las “maestras” desarrollan sobre los/las niños/as. Otras veces, se usa el espacio para tener conversaciones acerca de problemáticas familiares como se señaló arriba. Las referentes articulan su trabajo con el de otras organizaciones¹⁰. Recuperaremos algunas cuestiones que se dan en el marco de esta “oficina” en el próximo apartado para hablar del trabajo emocional y de las temporalidades generizadas implicadas en estas conversaciones “puertas adentro”.

Las otras tres puertas que conectan al patio con otros ambientes llevan, por un lado, a los baños (a donde van tanto los niños como los adultos que trabajan en la institución) y por otro lado a un depósito donde se guardan juguetes que son donados al centro. Por último, la otra puerta conduce a la sala principal donde se desarrolla el núcleo de la actividad principal del jardín, es decir, la sala donde se pasan las jornadas de ocho y media de la mañana a doce del mediodía los treinta y cinco niños que asisten al jardín. Si bien se trata de un espacio amplio (aproximadamente, la totalidad de los espacios descritos ocupan unos sesenta metros cuadrados), el lugar concreto en el que se desarrollan las actividades diarias del jardín (veinte metros cuadrados) es muy pequeño produciéndose una alta concentración de personas en el marco de esas dimensiones espaciales¹¹.

Esta sala contiene una amplia variedad de juguetes que incluyen peluches, autos y muñecas de plástico, utensilios de cocina de diferentes colores y tamaños. Además, posee varios carteles que cuelgan de las paredes con dibujos de los niños, actividades didácticas diseñadas por las “maestras”, dibujos de la Virgen acompañados de otros acerca de qué deben y qué no deben hacer los niños y tres

10 Por ejemplo, con un hogar de día para mujeres que sufren violencia de género y con un “Hogar de Cristo”, institución que trabaja con casos de drogadicción (Jones y Cunial, 2017).

11 La institución no posee ninguna reglamentación específica al respecto.

pequeñas estatuillas de la Virgen y una de Jesús (retomaremos estas “presencias” en el próximo apartado).

Cabe profundizar aquí la promoción de un uso generizado de los juguetes que, guardados en grandes bolsas celestes y rosas, se dividen con carteles que señalan: “de nenes”, “de nenas”. En algunas ocasiones pude presenciar cómo ante la situación de un niño varón jugando con utensilios de cocina o con muñecos de bebés, las maestras entraban en tensión: mientras algunas de ellas les explicaban con qué juguetes sí debieran jugar, otras se oponían a tal división señalando que se trata “solo de juegos”.

Como mencionamos anteriormente, es interesante señalar que si bien el espacio concreto donde funciona el jardín pertenece a la parroquia mencionada y diversos indicios que fueron mencionados marcan esa presencia, algunas de las organizadoras del jardín han señalado, en diferentes oportunidades, que no se trata de un “jardín religioso”: “acá viene quien quiere; y en las casas pueden creer lo que quieran”. Como veremos, más allá de que una de nuestras informantes haya afirmado “todo bien si son evangélicos”, veremos que la presencia de la identidad católica construida en este espacio tiene implicancias interesantes a la hora de hablar de la articulación entre cuidados, emociones y temporalidades.

Emociones y temporalidades: las presencias sociales (humanas y no humanas) del cuidado

Para comenzar esta sección, resulta sugerente pensar cómo mi propia persona era catalogada en función del espacio y de la persona que se proponía comprender mi rol en los momentos de interacción. Retomando la idea de círculo hermenéutico de Ferrarotti (2006) según la cual todo/a investigador/a es investigado/a a partir de su autocolocación histórico-político moral: quien estudia no sólo analiza al otro, sino que se estudia también a sí mismo.

En este mismo sentido, resulta imposible ignorar las objetivaciones a las que he llegado a ser sometida. Lejos de “preocuparme” (en un sentido negativo) por los distintos lugares en lo que soy colocada (como una cuidadora, como una maestra, como una observadora, como “tía”) conviene ser consciente de las mismas porque nos hablan de este campo específico y sus actores.

En el caso del jardín comunitario, la forma de clasificarme por parte del resto de las cuidadoras de los niños, en el momento de la práctica misma de su trabajo, era o como una cuidadora más o incluso, como una “tía”, forma “cariñosa” y familiar de referirse a las que desenvuelven las tareas de cuidados en este espacio.

Esto, lejos de constituir una mera referencia carente de sentido, trae aparejada toda una serie de implicancias vinculadas con valores que asocian lo familiar con el amor, el cariño y el buen cuidar. Algunas veces aparecen por parte de las maestras referencias a que los cuidados que reciben los niños en sus casas no son necesariamente los mejores. A la vez, entienden que las actividades y trabajos realizados como parte de los cuidados comunitarios son inherentemente “buenos” en la medida en que “respetan” la “buena y natural” lógica familiar y maternal. De este modo, podemos ver cómo predomina cierta tensión al respecto, en la medida en que coexisten simultáneamente discursos que asocian por un lado el “buen cuidar” con la lógica familiar y por otro lado aquellos que entienden que no necesariamente los mejores cuidados son los otorgados en el marco de los hogares por parte de las familias.

Es interesante reflexionar acerca de los sentidos de las emociones y las temporalidades involucrados aquí. Las charlas desarrolladas en el marco de “la oficina” descripta en el apartado anterior también están relacionadas con el trabajo emocional y de cuidados que las referentes llevan a cabo. Las tareas de escucha y compromiso, la capacidad de antecederse temporalmente a los conflictos y situaciones problemáticas que atraviesan a las familias, la facilidad para “conectar emocionalmente” (en los propios términos de una de mis entrevistadas) constituyen labores fundamentales que hacen al sostén de los miembros de las familias. Una de las madres que asiste al jardín me señalaba en una ocasión:

“Yo las quiero un montón a las chicas porque están para todo... vos decís “esto” y están; decís “lo otro” y están. A veces ni falta hace que digas “¡oh!” que ya están ahí preguntándote y ayudándote.” (María, madre de dos niños que asisten al jardín. Notas de campo, 13 de abril de 2016)

Recuperando a Bessin (2014), la disponibilidad y responsabilidad temporal nos hablan de las experiencias específicas de las mujeres en la división sexual del trabajo social. En este caso, las cuidadoras (de los niños y, por momentos también, de las familias) son responsables de la sincronización y de la gestión cotidiana de los ritmos temporales de quienes las rodean. Se trata de una disponibilidad temporal prolongada en el tiempo para el otro (incluso cuando se está por fuera del horario del jardín, ya que las madres y los padres acuden a las cuidadoras en busca de consejos y pedidos de diferente tipos). Aquí se actualiza una concepción que entiende que las mujeres están “naturalmente” para la ayuda y la reparación del otro (Bessin y Gaudart, 2009).

Asimismo, para las trabajadoras, el “buen cuidar” implica la capacidad de estar protegiendo y cuidar al niño/a que lo necesita. Por supuesto que esto no solo implica acciones concebidas como “buenas”: en una de mis visitas, mientras se desarrollaba una de las actividades diarias de lectura, un varón de cuatro años tomó de la cara a otro y lo besó en la boca. El reto fue inmediato: Amalia, demostrando gestual y oralmente su enojo y molestia, le indicó al niño mediante algunos gritos que nunca más debía repetir ese acto. Vemos cómo las lógicas del control y el disciplinamiento también forman parte del trabajo de cuidado (Bessin, 2014).

Esto nos sirve para problematizar las definiciones (tanto nativas como analíticas) del cuidado como “esencialmente bueno”¹². Así, el ejercicio de la violencia también puede ser categorizado como cuidado. Y aunque el sentido común (y también, parte del académico) tiende a articular el amor, los buenos tratos, el cariño y la bondad con los cuidados; la relación no es natural. De todos modos, en mi trabajo de campo, la vinculación estrecha entre esos significantes aparece (y fuertemente): una específica articulación de sentidos concebidos como positivos conforman un campo emocional (Illouz, 2007) en donde los discursos sobre el cuidado, lo bueno, lo femenino y lo religioso dialogan cómodamente.

En este sentido, es interesante pensar también cómo valores asociados al “buen cuidar”, que sería entendido como aquel desarrollado en un marco entendido como amoroso, se ligan con ciertas figuras del catolicismo. Así, en el jardín comunitario la figura de la Virgen María entendida como una madre buena, cariñosa y comprensiva aparece de diferentes modos a lo largo de las distintas actividades. A modo de ejemplo, en varios lugares aparecen pequeñas estatuas de la Virgen, ubicadas en lugares estratégicos y altos. En un momento en que pregunté por ellas, Ernestina me indicó “nos pareció bueno ponerlas ahí para mostrarles a los chicos, con hechos, cómo la Virgen también nos cuida y los cuida todo el tiempo”.

La sociología de las presencias sociales (Bessin, 2014), nos permite reflexionar acerca de los efectos y las potencialidades que presencias no humanas (como la Virgen, en este caso) poseen a la hora de cuidar

12 Cabe recordar aquí que, desde una definición amplia del cuidado, Lucía Alvarez y Javier Auyero (2014) presentan un interesante estudio realizado en dos barrios del AMBA en el que abordan cómo en contextos de extrema violencia, aparece una “ética del cuidado”, mediante ciertas expresiones de organización y cuidados colectivos, ligada a un ejercicio violento y productor de miedo con el objeto de interrumpir la cadena de peligros percibida como común, la cual permite, en última instancia, que los sujetos continúen con su vida cotidiana.

personas. En definitiva, como estamos analizando una institución católica, las definiciones nativas del cuidado actualizan una cosmovisión que articula dimensiones materiales y espirituales. En este sentido, el acompañamiento y sostén de la Virgen no es una cuestión de menor importancia¹³.

En vínculo con lo anterior, como parte de las actividades que diariamente se realizan en el marco de los encuentros a los que asisten los niños, se cantan canciones de distintos tipos. Algunas de ellas, para comenzar el día y saludarse entre sí; otras asociadas al momento de guardar los juguetes, tomar el desayuno o el momento de la lectura. Asimismo, una de estas canciones llamada “Mamá María” (cantada todos los días) guiada por las cuidadoras y repetida por los niños, dice así:

Mamá de Jesús

Mi dulce María

Guía mi caminito

Con tu amor y alegría

La canción en cuestión es acompañada por un pequeño baile de gestos que las cuidadoras realizan y los niños (varones y mujeres) copian mientras cantan. Los movimientos en cuestión se realizan encimando ambos brazos y realizando un meneo mecedor, simulando la acción de acunar a un bebé. Acto seguido a terminar de cantar el pequeño verso, alguna de las cuidadoras grita:

—Y le pedimos que nos cuide:

—¡Todo el día! —contestan al unísono los niños y el resto de las cuidadoras.

El rol de cuidadora de la Virgen es destacado constantemente en distintas dinámicas desarrolladas en el salón junto con los niños. Vemos que la idea del cuidar implica necesariamente una relación amorosa y una vinculación emocional específica ligada al ser madre. En este contexto, la figura de la Virgen como madre funciona, a la vez, como modelo de cuidadora y como agente detentador de cuidados para todos los involucrados en la institución. Es interesante remarcar que

13 En este punto, cabe mencionar que la bibliografía especializada (Viotti, 2011; Viotti y Semán, 2015; Frigerio, 1999, entre otros) analiza, en esta línea, la presencia inmanente de figuras sacras, poniendo el foco en el tipo de relaciones que desde la cotidianeidad se establecen entre distintos actantes (humanos y “sacros”).

los efectos de estas presencias sociales cuidadoras, sus implicancias en relación a la gestión de las emociones y los afectos y los valores morales que orientan a las mujeres cuidadoras son muy similares a lo que sucede en otros contextos de cuidado de personas. En efecto, entender a la mujer como sinónimo de madre y, por tanto, de “buena cuidadora” (o al menos con la potencialidad de desempeñar buenas prácticas de cuidados) aparece como moneda corriente.

Sin embargo, podemos pensar en ciertos episodios que implican tensiones con lo anterior. Por ejemplo, en una de mis visitas al jardín, un niño de aproximadamente un año y medio comenzó a llorar. Como todas estaban ocupadas, Ernestina me pidió si me podía ocupar de él y calmarlo. Por supuesto que accedí. Lo alcé y comencé a moverlo y mecerlo, demostrando, no sin algo de torpeza, prácticas que no eran del todo ajenas a mí (en tanto yo también fui socializada en el marco de valores que entrelazan fuertemente la feminidad con la maternidad y el “buen cuidar”). Sin embargo, mis esfuerzos no eran suficientes. Lo movía suavemente de arriba abajo, de izquierda a derecha y el niño no dejaba de llorar. Miraba asustada alrededor, procurando ayuda o que a lo sumo mi falta de eficacia no perturbara el resto de la actividad. Me sentaba con el niño en brazos y él seguía llorando. Me paraba y continuaba. Luego de unos cinco minutos de un fracaso rotundo en calmar al niño, una de las cuidadoras, Melody, me indicó: “acaríciale la nariz” mientras hacía el gesto sobre su propio rostro. Incrédula, repetí el ademán y luego de unos segundos, el niño comenzó a relajarse hasta quedarse dormido. Acto seguido, ella me señaló: “tranquila, es algo que se aprende; a mí me lo enseñó mi mamá”. (Notas de campo, 3 de octubre de 2016).

En esta pequeña anécdota aparece condensada la tensión entre el aprender aquello considerado como buenos cuidados y el traerlo incorporado como parte de la esencia y corporalidad femenina. La adjudicación de sentidos es clara: el cuerpo femenino, por el solo hecho de serlo, es construido como detentador (actual o potencial) de prácticas de buenos cuidados. Tal como lo señala Molinier (2018), el trabajo de cuidado aparece entremezclado con la idea de feminidad, con la idea de *la-mujer-buena-para-lo-relacional*, como si se tratara de un don de sí. Sin embargo, aquí aparece también como un saber aprendido que se transmite, en este caso de madre a hija.

El trabajo de cuidado aparece claramente en su doble faceta económica y emocional en el contexto del jardín dependiente de la organización católica. Aquí profundizamos aún más un campo emocional específico que une ciertas emociones categorizadas como positivas a un discurso relacionado con, por un lado, la feminidad y, por otro, valores católicos. Esa articulación discursiva, presente en variados ámbitos de la vida

cotidiana, adquiere, como vimos, un especial colorido emocional en un espacio orientado a la gestión comunitaria del cuidado infantil en el que el trabajo de las mujeres y el uso generizado de sus temporalidades devienen centrales para sostener la vida de los pares.

Recapitulando

El caso aquí presentado nos muestra un ejemplo de organización católica que brinda servicios de cuidados comunitarios. Si bien podríamos haber analizado la dimensión de trabajo en el caso propuesto, nos ha interesado remarcar la vinculación estrecha que se establece entre el trabajo de cuidados y la gestión e incitación de determinadas emociones que actualizan una organización generizada de las temporalidades.

Así, al trabajo de cuidado gestionado comunitariamente no solo es importante en tanto satisface una demanda de servicios de cuidado infantil que se halla presente en el territorio, conformando en ese sentido una arista del “diamante del cuidado”. En efecto, resulta relevante en la medida en que nos permite ver una veta específica del trabajo emocional de cuidados donde, al mismo tiempo, se apela e incitan ciertas emociones que serían inherentes a la esencia femenina. El análisis propuesto nos habla, así, de cierta construcción de sentido que asocia la presencia de determinadas emociones con la presencia de mujeres. Ello es particularmente interesante cuando sucede en un ámbito auto-percibido como religioso en donde uno de los elementos simbólicos que sirve a la construcción de la imagen de buena-mujer-cuidadora es el de la Virgen María. Esta figura no solo condensa sentidos, sino que aparece en el campo como una cuidadora más, capaz de generar efectos de sostén y acompañamiento en las personas.

Podemos reflexionar acerca de cómo en ese terreno específico la inscripción de nuestros cuerpos (tanto el de las cuidadoras como el mío propio), entendidos y socializados como femeninos, implica el entendimiento de que necesariamente por ser mujeres, podemos desarrollar tareas de cuidados, y, no solo desarrollarlas sino hacerlas “bien”, con “dedicación”, con “amor” y “ternura”. Vemos una incitación a “involucrar” las emociones (principalmente las de este tipo) en el cuidado de los niños y a gestionar eficazmente el uso generizado de temporalidades que habilitan el cuidado de personas dependientes. En gran medida, aunque con algunas excepciones en las que la actividad aparece como aprendida, cuidar implicaría apelar a conocimientos innatos que todas las mujeres tendríamos. La adjudicación de sentidos a los significantes *mujer*, *madre*, *cuidadora* y su consiguiente equivalencia aparecen como moneda corriente en nuestro caso. Y, en paralelo, la constatación de que

los valores religiosos asociados al cuidado y acompañamiento “del otro” son necesariamente buenos también se halla presente en nuestro trabajo de campo. Las presencias religiosas permiten asentar discursos que, en realidad y en sustancia, se distinguen poco de los que se dan en otros contextos sobre el cuidado. Resulta muy interesante pensar la relación subjetiva y colectiva con la gestión de las temporalidades, las emociones y el cuidado que las personas (en este caso, las cuidadoras) tienen cuando se trata de un contexto religioso en el que el altruismo y el trabajo voluntario son valorados positivamente. Además, el contexto de cuidado comunitario implica formas de solidaridades, intercambios, relaciones de don y deuda que complejizan las obligaciones, las expectativas y el trabajo emocional generados en torno a las relaciones de cuidado con los niños y con el resto de la “comunidad” y las familias y que llevan a (re) elaboraciones de lo público, lo privado y lo íntimo.

Referencias bibliográficas

Alvarez, L. y Auyero, J. (2014). "La ropa en el balde" Rutinas y ética popular frente a la violencia en los márgenes urbanos. *Nueva Sociedad*. 251. pp. 17-30.

Arango Gaviria, L. (2011). El trabajo de Cuidado: ¿servidumbre, profesión o ingeniería emocional?. En *El trabajo y la ética del cuidado*, Arango Gaviria, L. y Molinier, P. (Comp.). pp. 91-109. Bogotá: La Carreta Editores y Universidad Nacional de Colombia.

Arcidiácono, P. y Gamallo, G. (2017). Quince años de litigio habitacional en la Ciudad de Buenos Aires. De la 'otra ventanilla' al 'cierre del grifo'. *Papeles de Trabajo*, 11 (19), pp. 209-230.

Bessin, M. y Gaudart, C. (2009). Les temps sexués de l'activité: la temporalité au principe du genre?. *Temporalités*, N° 9. s/p

Bessin, M. (2014). Présences sociales: une approche phénoménologique des temporalités sexuées du care. *Temporalités*, N° 20. s/p

Borgeaud-Garciandía, N. (2009). Aproximaciones a las teorías del care. Debates pasados. Propuestas recientes en torno al care como trabajo. *Revista Latinoamericana de Estudios del Trabajo*, 2ª Época. 22, 2º Semestre, pp. 137-156.

Borgeaud-Garciandía, N. (2017). Trayectorias de vida y dominación. Las trabajadoras migrantes en Buenos Aires. *Revista Estudios Feministas*. Florianópolis. vol. 25. pp. 757-776.

Borgeaud-Garciandía, N. (2018). Introducción. En *El trabajo de cuidado*, Borgeaud-Garciandía, N. (comp.). Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Fundación Medifé Edita. pp. 13-30.

Carrasco, C., Borderías, C. y Torns, T. (eds.). (2011). *El trabajo de cuidados: historia, teoría y políticas*. Madrid: Catarata.

Carrasquer, P., Torns, T., Tjero, E. y Romero A. (1998). El trabajo reproductivo. *Papers*. N° 5. pp 95-111.

Carozzi, M. J. (2006). Otras religiones, otras políticas: algunas relaciones entre movimientos sociales y religiones sin organización central. *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, 8, pp. 11-29.

Ceriani Cernadas, C. (2002). De la destrucción del mundo al cuidado de nuestro cuerpo: La reconfiguración utópica en la Iglesia Adventista del Séptimo Día. *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano*. Buenos Aires, 19, pp. 147-165.

Ceriani Cernadas, C. (2013). La religión como categoría social: encrucijadas semánticas y pragmáticas. *Cultura y Religión. Revista de Sociedades en Transición*, Vol. VII, Nº1, pp.10-29.

De Ieso, L. (2015). *Cuidar en la villa. Un estudio de las prácticas y relaciones familiares en un núcleo urbano segregado del Gran Buenos Aires*. Tesis de Doctorado no publicada, Universidad de Buenos Aires. Buenos Aires.

Di Virgilio, M. y Guevara, T. (2014). Gentrificación liderada por el Estado y empresarialismo urbano en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires. *Revista Estudios Sociales Contemporáneos* (11), pp. 12-23.

Draibe, S. y Riesco, M. (2006). *Estado de bienestar, desarrollo económico y ciudadanía: algunas lecciones de la literatura contemporánea*. Serie Estudios y Perspectivas 55. México: CEPAL.

Esquivel, J.C. (2012). Religión y Política en Argentina: La influencia religiosa sobre las definiciones parlamentarias en materia de derechos sexuales y reproductivos. V Congreso de la Asociación Latinoamericana de Población “Las transiciones en América Latina y el Caribe. Cambios demográficos y desafíos sociales presentes y futuros”, Montevideo.

Esquivel, V., Faur, E. y Jelin, E. (2012). Hacia una conceptualización del cuidado: Familia, Mercado y Estado. En *Las lógicas del cuidado infantil. Entre las familias, el Estado y el Mercado*, Esquivel, V., Faur, E. y Jelin, E. (Ed.). Buenos Aires: IDES.

Faur, E. (2006). Género y conciliación familia-trabajo. Legislación laboral y subjetividades masculinas en América Latina. En *Cohesión Social, Políticas Conciliatorias y Presupuesto Público. Una mirada desde el Género*, Mora, L. y Moreno, M.J. (coord.). México: UNFPA-GTZ. Pp. 129-153.

Faur, E. (2012). El cuidado infantil desde las perspectivas de las mujeres-madres. Un estudio en dos barrios populares del Área Metropolitana de Buenos Aires. En *Las lógicas del cuidado infantil. Entre las familias, el Estado y el Mercado*, Esquivel, V., Faur, E. y Jelin, E. (Ed.). Buenos Aires: IDES.

Faur, E. (2014). *El cuidado infantil en el siglo XXI. Mujeres malabaristas en una sociedad desigual*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Ferrarotti, F. (2007). Las historias de vida como método. *Convergencia*, mayo-agosto, Vol 14, n° 44, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, pp. 15-40.

Findling, L., Mario, S., Champalbert, L. (2012). ¿Cómo cuidan y cómo se cuidan?: Mujeres de niveles bajos y medios del Área Metropolitana de Buenos Aires que cuidan a familiares dependientes. *VII Jornadas de Sociología de la UNLP*, 5 al 7 de diciembre de 2012, La Plata, Argentina.

Findling, L. y Cirino, E. (2015). El Estado y las organizaciones no gubernamentales en la formación y provisión de cuidados. En: *De cuidados y cuidadoras: acciones públicas y privadas*, Findling, L. y López, E. (ed.). Buenos Aires: Biblos.

Findling, L. y Lopez E. (2015). *De cuidados y cuidadoras: acciones públicas y privadas*. Buenos Aires: Biblos.

Fisher, B. y Tronto, J. (1990). Towards a Feminist Theory of Caring. En *Circles of Care*, Abel, E. y Nelson, M. (dir.). Albany: SUNY Press.

Forni, P. (2002). Las redes inter-organizacionales y sus implicancias en el desarrollo de las organizaciones comunitarias de los pobres y excluidos. Estudios de caso en el Gran Buenos Aires. *Primer Congreso Nacional de Políticas Sociales*, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes- Asociación Argentina de Políticas Sociales.

Forni, P. (2004). Prácticas organizativas, patrones de articulación y desarrollo de las organizaciones comunitarias de base. Estudios de caso en barrios de la Matanza. *Serie Documentos de Trabajo IDICSO*. Documento de Trabajo N° 029.

Fournier, M. (2017). La labor de las trabajadoras comunitarias de cuidado infantil en el conurbano bonaerense ¿Una forma de subsidio de “abajo hacia arriba”? *Trabajo y sociedad*, 28, pp. 83-108.

Frigerio, A. (1999). El futuro de las religiones mágicas en Latinoamérica. *Ciências Sociais e religião*, Porto Alegre. 1(1). pp. 51-88.

Frigerio, A. (2007). “Repensando el monopolio religioso del catolicismo en la Argentina”. En *Ciencias sociales y religión en América Latina: Perspectivas en Debate*, Carozzi, M. J. y Ceriani Cernadas, C. (Eds.). Buenos Aires: Biblos/ACSRM. pp. 87-118.

Gilligan, C. (1982). *In a different voice: psychological theory and women development*. Cambridge: Harvard University Press.

Giménez Béliveau, V. (2016). *Católicos militantes: sujeto, comunidad e institución en la Argentina*, Buenos Aires: EUDEBA.

Guber, R. (2001). La entrevista etnográfica o el arte de la “no directividad”. En *La etnografía. Método, campo y reflexividad*, Guber, R. Bogotá: Grupo Editorial Norma.

Guber, R. (2004). La entrevista antropológica: introducción a la no directividad. En *El salvaje metropolitano: reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*, Guber R. Buenos Aires: Paidós. pp. 132-142.

Guber, R. (2014). *Prácticas etnográficas: ejercicios de reflexividad de antropólogas de campo*. Buenos Aires: Instituto de Desarrollo Económico y Social, Miño y Dávila.

Illouz, E. (2007). *Intimididades congeladas. Las emociones en el capitalismo*. Madrid: Katz.

Jones D. y Cunial S. (2017). Más allá de los límites del Estado: instituciones católicas y evangélicas de partidos del Gran Buenos Aires (Argentina) en la implementación de políticas públicas sobre drogas. *Desafíos*. 29(2). pp. 85-123.

Mallimaci, F. y Graffigna, M.L. (2002). Constitución de redes y movimientos sociales solidarios como estrategia para la satisfacción de necesidades. En *De la exclusión a la organización*, Forni, F. (comp.). Buenos Aires: Ciccus.

Mallimaci F. y Salvia, A. (2005). *Los nuevos rostros de la marginalidad*. Buenos Aires: Biblos.

Mallimaci, F. (1996). Diversidad católica en una sociedad globalizada y excluyente. Una mirada al fin del milenio desde Argentina. *Revista Sociedad y Religión*. 14/15. Buenos Aires: CINAP.

Mallimaci, F. (1999). *Demandas sociales emergentes. Pobreza y búsqueda de sentido de redes solidarias, grupos religiosos y organismos no gubernamentales*. Buenos Aires: Centro de Estudios e Investigaciones Laborales.

Mallimaci, F. (2015). *El mito de la Argentina laica: catolicismo, política y Estado*. Buenos Aires: Capital Intelectual.

Marco, F. (2007). El cuidado de la niñez en Bolivia y Ecuador: cuidado de algunos, obligaciones de todas. En *CEPAL, Unidad Mujer y Desarrollo* Santiago de Chile: CEPAL, Documento preparado para la X Conferencia Regional de la Mujer, Quito.

Martín Palomo, M. T. (2009). El care, un debate abierto: de las políticas del tiempo al social care. *Cuestiones de género: de la igualdad y la diferencia*. N°4. pp. 325-355

Massetti, A. (2011). Las tres transformaciones de la política pública asistencial y su relación con las organizaciones

sociopolíticas (2003-2009). *Entramados y perspectivas*. Revista de la Carrera de Sociología. Buenos Aires, Junio. pp. 9-36.

Molinier, P. (2018). El cuidado puesto a prueba por el trabajo. Vulnerabilidades cruzadas y saber-hacer discretos. En *El trabajo de cuidado*, Borgeaud-Garciandía, N. (comp.). Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Fundación Medifé Edita. pp. 187-210.

Mitchell, A. (2011). *Alcance, mapeo y caracterización de las organizaciones de la sociedad civil de las villas de la Ciudad de Buenos Aires*. Pontificia Universidad Católica Argentina. Documento de trabajo N° 35.

Ravazi, S. (2007). *The political and social economy of care in the development context. Conceptual issues, research questions and policy opinion*. Ginebra. Gender and Development Programme. Paper N°1, UNRISD.

Rosas, C. (2017). Mujeres migrantes en el cuidado comunitario. Organización, jerarquizaciones y disputas al sur de Buenos Aires. En *Cuidado, Comunidad y Común. Explorando experiencias, ámbitos y vínculos cooperativos en el sostenimiento de la vida en América Latina y el Sur de Europa*, Vega, C., Martínez, R. y Paredes, M. (coords.). Traficantes de Sueños. España.

Picchio, A. (2001). Un enfoque macroeconómico ampliado de las condiciones de vida. *Conferencia Inaugural de las Jornadas "Tiempos, trabajos y género"*, Universidad de Barcelona.

Paperman, P. (2018). La ética del cuidado y las voces diferentes de la investigación. En *El trabajo de cuidado*, Borgeaud-Garciandía, N. (comp.). Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Fundación Medifé Edita. pp. 212-232.

Santana, C. (2015). Cuidado e religião no contexto familiar. *Religiões e temas de pesquisa contemporâneos: diálogos antropológicos*. Salvador: EDUFBA, ABA Publicações. pp. 133-155.

Santillán, L. (2008). Prácticas cotidianas e intersecciones entre la Iglesia Católica y grupos familiares en asentamientos populares del Gran Buenos Aires. *Cadernos de Campo*, São Paulo. 17, pp. 1-348.

Santillán, L. (2009). La crianza y educación infantil como cuestión social, política y cotidiana: una etnografía en barrios populares del Gran Buenos Aires. *Anthropologica*. Año XXVII. 27, 47-73.

Sordini, M.V (2014). Los comedores comunitarios y la emergencia contra el hambre. *VIII Jornadas de Sociología de la UNLP. Departamento de Sociología de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación*, La Plata.

Tronto, J. (1993). *Moral boundaries: A Political Argument for an Ethic of Care*. London: Routledge.

Vega-Solis, C. y Martínez-Buján, R. (2017). Explorando el lugar de lo comunitario en los estudios de género sobre sostenibilidad, reproducción y cuidados. *Quaderns-e* N°22. pp. 65-81.

Viotti, N. (2011). Notas sobre socialidad y jerarquización en la nueva religiosidad de los sectores medios urbanos. *Papeles de trabajo*. 5(8). pp. 135-125.

Viotti, N. y Semán, P. (2015). “El paraíso está dentro de nosotros”: La espiritualidad de la Nueva Era, ayer y hoy. *Nueva Sociedad*. 260. pp. 81-94.

Zapata, L. (2005). *La mano que acaricia la pobreza. Etnografía del voluntariado católico*. Buenos Aires, Antropofagia-IDES.

Zibecchi, C. (2013). Organizaciones comunitarias y cuidadoras: reconfiguración de responsabilidades en torno al cuidado infantil. En *Las fronteras del cuidado. Agendas, derechos e infraestructura*, Pautassi, L y Zibecchi, C. (coord.). Buenos Aires: Biblos.

Nuevas tecnologías reproductivas y religión: agencias éticas y morales en un campo biomédico

María Cecilia Johnson

Introducción

Las Técnicas de Reproducción Humana Asistida (TRHA)¹ no sólo han significado una gran transformación en la manera en que se comprenden los procesos reproductivos en la biomedicina, sino que también han traído nuevas preguntas y debates a la academia, configurando un campo multidisciplinario en el que convergen la bioética, la teología, el derecho; así como también las ciencias sociales y las teorías feministas y de género.

Desde los estudios feministas y de género y de la sociología de la religión, y a partir de una investigación doctoral situada en la ciudad de Córdoba que pone su eje en los relatos biográficos de mujeres usuarias que han accedido a las TRHA, se intenta comprender la agencia de las mismas en el campo de la biomedicina y las tecnologías reproductivas. Particularmente, este trabajo se centrará en la “agencia moral” de las usuarias, entendiendo que desde las propias experiencias reproductivas se producen tensiones y transformaciones entre los sentidos sobre la familia, la reproducción y la creencia espiritual. Las posiciones críticas del feminismo radical ante las TRHA (Denny, 1994), como la generalizada oposición de las religiones tradicionales a las mismas²,

1 Entre las TRHA, es decir Técnicas de Reproducción Humana Asistida, y sobre la base de los casos recabados, se distinguen aquellas técnicas llamadas de *baja complejidad*, como la inseminación artificial (con o sin donante de espermatozoides), y las de *alta complejidad*, como la Fecundación in vitro (FIV) y la inyección intracitoplasmática de espermatozoide (ICSI), las cuales pueden ser usadas con gametas propias (homólogas) o con gametas donadas, que en los casos analizados fueron con ovodonación.

2 Se hará referencia a “religiones tradicionales” en alusión al carácter organizado e institucionalizado de religiones judeo cristianas e islámicas, que históricamente han tomado posición sobre la sexualidad, la reproducción y la familia. La heterogeneidad de posiciones entre las religiones organizadas,

marcan un escenario para las decisiones de las personas usuarias frente a este espacio reproductivo, delimitado por el campo biomédico y en constante transformación. Es por ello que en un primer apartado se trabajará con la manera en que la teoría feminista ha ido complejizando posiciones en relación a las TRHA, donde la biomedicina se encuentra sujeta a condiciones históricas que pueden vehicular la agencia de las mujeres en su maternidad, pero al mismo tiempo ir en contra de sus intereses (Rapp, 1999).

La discusión se enmarca en aquellos enfoques que permitan superar posiciones binarias –es decir resistencia/agencia– a la hora de comprender las experiencias donde la sexualidad y/o la reproducción de las mujeres entran en contradicción con los preceptos de las religiones de pertenencia.

En un segundo apartado se analiza la agencia de las mujeres usuarias, prestando particular atención a las prácticas y a los posicionamientos de las mujeres autodefinidas como religiosas y otras como “no creyentes”, frente a diversas instancias que demandan toma de decisiones y que involucran dilemas éticos o morales. Para ello se retoma el concepto de “pioneras morales” de Raina Rapp (1999) que permite definir el repertorio de estrategias y decisiones de las mujeres usuarias a lo largo del tratamiento en relación a procesos reproductivos. También se analiza la manera en que los embriones y las gametas son representadas desde las propias visiones y trayectos de las mujeres usuarias, en tanto otro foco de discusión que permite dar cuenta de la agencia sobre ciertos aspectos que se plantean como dilemáticos frente a las TRHA.

En busca de los sentidos de las usuarias en la experiencia reproductiva

En este texto se desarrollan algunos de los resultados que fueron elaborados en el marco de una investigación doctoral cualitativa. En la misma se busca, a partir de un enfoque biográfico, conocer las experiencias de mujeres³ con reproducción asistida de la ciudad de Córdoba. Los relatos biográficos como subgénero de los relatos de vida permiten acceder a la *trama simbólica de significados* (Bertaux, 1980), *vehiculizando los sentidos* (Meccia, 2013:40) que las mujeres usuarias

así como al interior de las mismas, serán detalladas en el desarrollo de este trabajo.

3 Cuando se hace referencia a la categoría “mujeres” a lo largo del artículo, se está hablando de mujeres “Cis”, es decir personas quienes cuya identidad de género coincide con el “sexo” asignado al nacer.

de TRHA le dan a sus experiencias reproductivas, las cuales no se encuentran desconectadas de los sentidos sobre otras dimensiones familiares, sexuales y religiosas.

La manera en que este tipo de relatos da cuenta de dichas experiencias, permite acceder a un conjunto de construcciones y transformaciones que Idalina Conde (1994) señala como “*self-telling*” –o modos de contar(se)–. Es decir que el relato tiene una reflexividad retroactiva y es un relato interpretativo desde una posición actual; también vinculado a “un *self-making*” –o modos de construir(se)– como producción identitaria. El acto narrativo de la llamada “infertilidad”, como señala Lucía Ariza (2014), da cuenta de la construcción de sentidos sobre la misma, pero así también del carácter productivo del mismo acto de narrar.

Así, desde un enfoque biográfico es posible rastrear tensiones y negociaciones en las experiencias de las mujeres entrevistadas (De Lauretis, 1989), donde las transformaciones de la subjetividad y la identidad son ejes centrales (Arfuch et al., 2005) para comprender las diversas maneras en que estas técnicas revelan ciertos sentidos en relación a la reproducción y la familia, como así también en la manera en que viven y habitan la religión y la espiritualidad con relación a estas experiencias. Para ello se toma la noción de “religión vivida” –“*lived religion*”– (Ammerman, 2013) desde la cual se busca superar las fronteras entre estas categorías a la hora de comprender las prácticas de las personas creyentes.

Para esta investigación, se realizaron hasta el momento diecisiete entrevistas biográficas con mujeres que han pasado o están pasando por diversos tratamientos con técnicas de reproducción asistida (TRHA). Las entrevistadas fueron contactadas a partir de algunas informantes clave y a través de un método de bola de nieve, lo que implicó que se fueron estableciendo contactos para sucesivas entrevistas. Esta técnica tuvo la ventaja de lograr un espacio de confianza con las mujeres entrevistadas, pero a la vez, el acercamiento a un grupo homogéneo, en un sentido sociológico. Si bien se logró un espectro amplio respecto a la edad de las entrevistadas, entre 35 y 65 años⁴, una característica común es que la totalidad de la muestra ha realizado estudios terciarios o de nivel superior y pueden caracterizarse como profesionales de un sector social medio-alto. Por otra parte, se reconocieron diversos arreglos sexo-afectivos y familiares en la usuarias: algunas en pareja con un varón (13), otras con una mujer (2) y otras (2) realizaron el tratamiento

4 El rango de edades no está predefinido en el diseño de investigación sino que este rango corresponde a las edades efectivas de las mujeres usuarias que se entrevistaron mediante el método de bola de nieve, el cual tuvo un carácter exploratorio.

desde la “monoparentalidad por elección” (Jociles Rubio y Villaamil Pérez, 2012). También se advierten diversas trayectorias y resultados: algunas de ellas lograron un embarazo a través de las TRHA, otras realizaron el tratamiento y lograron un embarazo sin TRHA, algunas relataron la interrupción de los tratamientos al lograr adoptar (2) y algunas al momento de la entrevista continuaban con el tratamiento.

En cuanto a la religiosidad, algunas usuarias se autoidentificaron como “creyentes” (10), “dudosas” (2), “agnósticas” (2) y “ateas” (3). Dentro de las creyentes, las entrevistadas se definían como “católicas”, “creyentes en Dios”, “budistas” o “católicas sincréticas”. No obstante, los modos de vivir la religión en conexión con los tratamientos de reproducción asistida dan cuenta de una complejidad mayor de la que expresan a priori sus autodefiniciones: católicas que realizan biodecodificación, católicas que realizan constelaciones familiares o meditan, ateas y agnósticas que realizan prácticas espirituales, muchas de las cuales se asocian con sus experiencias reproductivas y la maternidad. Estas cuestiones llevan a poner en tensión las propias autodefiniciones con las prácticas de las usuarias⁵.

Feminismos y TRHA: antecedentes y debates sobre la agencia en mujeres usuarias

Desde el feminismo y los estudios de género, los debates sobre la maternidad, la reproducción y el control del sistema médico hegemónico sobre los cuerpos de las mujeres, tienen un amplio recorrido desde diversas perspectivas feministas filosóficas, antropológicas y sociológicas. En particular, el aporte de la antropología feminista ha sido central para comprender estos procesos reproductivos (Yanagisako y Collier, 1994; Blázquez-Rodríguez, 2005) permitiendo comprender el uso no neutral de las tecnologías biomédicas en la construcción del género y el parentesco (Pollack Petchesky, 1984; Strathern, 1992). El campo biomédico se revela en este sentido como un espacio donde se reproducen sentidos sociales patriarcales, como se puede observar en los rituales de parto (Davis Floyd, 1987) o en la formación de los profesionales de la salud (Martin, 2001).

Desde diversas perspectivas feministas también se ha señalado un conjunto de desigualdades y jerarquías en el ámbito reproductivo que, como señala Rayna Rapp, implica procesos de “reproducción

5 Los nombres de las entrevistadas fueron modificados respetando el acuerdo de confidencialidad.

estratificada”⁶ (Rapp, 2011). Estas desigualdades no se pueden desvincular de la lógica neoliberal que mercantiliza los cuerpos de las mujeres (Stolcke, 1986; Blázquez-Rodríguez, 2005; Waldby y Cooper, 2008; Wichterich, 2014), lo que trae como consecuencia que algunas sustancias biológicas tengan mayor valor que otras (gametas de alta calidad y baja calidad) vinculadas a color de piel, ojos y cabello, coeficiente intelectual y educación. Estas críticas se vinculan a una línea de análisis (Fonseca, 2008; Ariza, 2015) que señala críticamente el racismo involucrado en el uso de las TRHA y en las maneras en que la raza resulta una variable aún vigente para visibilizar y hacer legible el parentesco. Ello va de la mano con aquellas posiciones que señalan las maneras en las que a través de las TRHA se afianza una concepción biologicista del parentesco en nuestra cultura (Luna, 2001; Garay, 2008; Ariza, 2015). Florencia Luna señala las paradojas que se producen en el ámbito de la reproducción en América latina donde la infertilidad también está asociada a abortos inseguros, que la autora denomina “infertilidad secundaria” (Luna, 2008). No obstante, tras la sanción de la Ley de Reproducción Humana Asistida en el año 2013, el Estado argentino habilita el acceso a estas técnicas costosas como política de salud en respuesta a la infertilidad de la población. Pero no lo hace para priorizar y hacer efectivo en las políticas locales el acceso a medidas anticonceptivas o abortos seguros que de acuerdo a nuestras leyes vigentes deberían ser garantizados tras algunas causales⁷. Ha sido demostrado que las causales aprobadas se encuentran constantemente obstaculizadas por actores sociales conservadores (CELS, 2016).

Otra línea de análisis se vincula con el señalamiento crítico de la no neutralidad de las tecnologías médicas sobre la salud de las mujeres (Salem, 1997), encontrando entre estas críticas aquellas otras por las que el feminismo radical supone una total opresión patriarcal de las TRHA sobre los cuerpos de las mujeres.

6 Definido por Rayna Rapp “la organización jerárquica de la salud reproductiva, fecundidad, experiencias de parto, crianza de niños que apoya y recompensa la maternidad de algunas mujeres, mientras que descarta y prohíbe la maternidad en otras” (Rapp, 2001: 469). La traducción es de la autora.

7 En la Argentina el aborto se encuentra despenalizado en el código penal por diversas causales: violación, riesgo de salud física y emocional de la mujer, o en casos de mujeres discapacitadas. Ello fue ratificado a partir del fallo F.A.L. de la CSJN que fue central para la no judicialización de estos casos, pero también ordenó la implementación de un protocolo del Ministerio de Salud para su atención. Para más información véase el Informe de CELS (2016, 263-265).

No obstante, algunas autoras (Petchesky, 1987; Denny, 1994; Rapp, 1999) matizan estas afirmaciones. En relación al ultrasonido, Rosalind Petchesky (1987) entiende que las mujeres usuarias no se sienten ni víctimas ni pasivas frente a las tecnologías. En este sentido se interroga por la tensión que se produce entre lo que el feminismo decodifica como opresión y las diversas experiencias de las mujeres. Del mismo modo, Rayna Rapp critica la polarización de los discursos feministas y de la biociencia, donde los científicos son representados como “héroes o villanos” y las mujeres como “víctimas o resistentes”, invitando a comprender las complejas condiciones históricas en que la biomedicina sirve y a la vez restringe los intereses de las mujeres, entendiendo a la ciencia como un dominio enormemente heterogéneo (Rapp, 1999).

En esta línea de argumentaciones, el trabajo de Lucía Ariza (2014) permite explorar en los “relatos de infertilidad” cómo el deseo materno en las mujeres usuarias también es revelador de la manera en que el mandato de género no permanece intacto. Como señala esta autora, el mismo acto de narrar es “constitutivo de la experiencia” y permite poner en juego un conjunto de negociaciones y de deseos así como de reconfiguraciones de la propia identidad. Este obstáculo no es menor en la vida de las mujeres, ya que la maternidad en una cultura patriarcal se da por sentada desde la temprana socialización de las mismas. Así, las investigaciones centradas desde el relato biográfico permiten acceder a diferentes sentidos y construcciones sobre el deseo de maternar, y a la vez mostrar diversas formas de agencia de las mujeres para lograr sus deseos.

Todas las críticas y matices señalados de las diversas vertientes del feminismo muestran los debates sobre la reproducción y la maternidad en la sociedad patriarcal, y suponen una tensión diferente cuando se analizan las experiencias en las cuales la maternidad se encuentra obstaculizada, como son las experiencias con las TRHA. Es por ello que en los relatos que se analizarán en este trabajo se parte de una vivencia de malestar con este aspecto especialmente en las mujeres heterosexuales donde se “supone” que la maternidad es algo dado por la naturaleza femenina y que además “se espera” en el marco de una pareja heterosexual.

En el caso de las mujeres que mantienen relaciones sexo-afectivas con otras mujeres⁸, como en los casos de monoparentalidad elegida, esta situación presenta otras dimensiones, ya que en la mayoría de ellas la maternidad implica otras búsquedas y procesos de quiebre previos

8 Haré referencia a mujeres que mantienen relaciones sexo-afectivas con otras mujeres porque no todas las entrevistadas que están en pareja con una mujer se definen como lesbianas.

sobre la familia nuclear heterosexual (Peralta, 2010) y bioconectada como ideal. A partir de las diversas experiencias recabadas en la presente investigación, la tecnología fue la condición de posibilidad para pensar la maternidad y no a la inversa.

Religiosidad y experiencias con TRHA: antecedentes y debates sobre la agencia moral reproductiva

Los discursos religiosos, y en particular de la Iglesia Católica en América Latina, sobre la sexualidad y la reproducción han constituido dimensiones de la vida de sus fieles sobre las que han ejercido histórica injerencia (Pecheny y De La Dehesa, 2011). También se ha señalado el papel de los discursos religiosos en la construcción de la feminidad asociada a la maternidad (Montecinos, 1990). Frente a los avances tecnológicos de la biomedicina que posibilitan nuevas alternativas reproductivas, las religiones se han posicionado principalmente limitando y cuestionando moralmente a las usuarias y usuarios de las TRHA (Schenker, 2000) quienes se encontrarían frente a una situación dilemática frente a las enseñanzas religiosas.

Sin embargo, diversas investigaciones señalan que este tipo de análisis simplifica el complejo vínculo entre reproducción y religión, ya que ignora el abanico de discursos religiosos institucionales. Como plantea Florencia Luna (2008) los mismos no son monolíticos⁹: es posible distinguir un conjunto de conflictos, negociaciones y transformaciones en las argumentaciones desde y dentro de las mismas religiones (Dillon, 2001).

9 Según Luna (2008) el islam acepta el uso las técnicas por la importancia de la conservación de linaje para los musulmanes, aunque con la salvedad de que debe ser utilizado dentro del matrimonio y mientras sólo se recurran a las gametas de la pareja. Además consideran que la vida humana requiere protección luego de dos o tres semanas después de la concepción y la implantación uterina, aunque cabe señalar que existen diversas líneas de jurisprudencia, algunas señalan que el alma no es insuflada en el feto hasta los 120 días. Sobre la religión judía, la autora diferencia diversas posiciones entre “reformistas”, “conservadoras” y posiciones “ortodoxas”; sosteniendo puntos de vista diferentes respecto la donación de esperma y óvulos, o la subrogación y la importancia sobre la gestación en el vientre materno. Así también el judaísmo sostiene una tradición diferente respecto al comienzo de la vida, ya que entiende que el alma ingresa al cuerpo a partir de los cuarenta días. Así también se señala el posicionamiento de la religión protestante, quienes aceptan las técnicas de reproducción asistida en caso de infertilidad incluida la donación de gametas, no así la subrogación.

El posicionamiento de la Iglesia Católica, en el contexto Latinamericano, resulta de gran importancia no sólo por la identificación de gran parte de la población argentina con la misma¹⁰, sino principalmente por su fuerte influencia en el espacio público en torno a las definiciones de familia y sexualidad (Vaggione, 2008; Giménez Béliveau e Irrazábal, 2008; Sgró Ruata, 2012; José Manuel Morán y María Angélica Peñas, 2013). En el documento llamado *La dignidad de la procreación humana y las tecnologías reproductivas. Aspectos antropológicos y éticos*¹¹ (2004), la Iglesia señala su preocupación principalmente en torno a dos aspectos que aparecen como “no negociables”: la manipulación y el “descarte” de los embriones y la preocupación sobre la disociación entre la sexualidad y la reproducción que pone en juego la idea de familia católica. Es por ello que refuerza la importancia de la procreación a partir de una relación sexual y en el marco matrimonial heterosexual “como contexto digno para el surgir de una nueva vida humana” y como la “la vía natural”¹². Esto también ha sido señalado en otros documentos de la Iglesia Católica (Vaggione, 2012) como la encíclica *Evangelium Vitae* (1995) donde lo que se defiende es la “cultura de la vida” frente a la “cultura de la muerte” vinculada a una “mentalidad anticonceptiva” referida al aborto, a la fertilización asistida y la eutanasia.

Una característica de estos discursos religiosos es lo que Vaggione (2005) señala como “secularismo estratégico”, es decir, el uso estratégico del lenguaje científico con el objetivo de permear sus argumentos en los debates públicos. Así mismo Morán Faúndes y Peñas Defagó (2013) hacen referencia al “giro genético” que ha desplazado las argumentaciones teológicas con el fin de oponerse a los derechos sexuales y reproductivos.

De esta manera decir que las TRHA plantean fisuras a la “naturalidad en el parentesco” remite a cierta idea moral de familia, basada en concepciones religiosas que han permeado nuestra cultura, considerando “escandalosos” aquellos que se apartan de esta supuesta naturaleza: los casos de mujeres sin pareja, de mujeres lesbianas, o de mujeres en la

10 Estudios recientes dan cuenta que en la actualidad el 76.5% de los argentinos se consideran católicos (Mallimaci y Béliveau, 2007).

11 Academia Pontificia para la vida. Comunicado Final de la X asamblea general. “La dignidad de la procreación humana y las tecnologías reproductivas. Aspectos antropológicos y éticos”.

12 Es por ello que en las técnicas donde se practica la “fertilización heteróloga” (utilizar gametas de un donante) es rechazado por su interferencia a la relación matrimonial, que además es entendido como el “verdadero progenitor biológico”.

menopausia, por mencionar algunos de los cuales han sido objeto de controversia en el espacio público (Luna, 2001; Strathern, 2011).

Ello no ha sido ajeno tampoco a los debates por la Ley de Reproducción Asistida en Argentina (2013). Como señala Gabriela Irrazabal (2012) para los bioeticistas católicos que participaron en las discusiones legislativas previas que analizó las TRHA sólo eran moralmente aceptables si se protegían los embriones y se resguardaba la familia heterosexual, es decir si fallaba el proceso “natural”. Lo mismo sucedió con los debates legislativos con relación al sentido de “infertilidad” como “enfermedad” con el que la OMS justificaba las TRHA. Como trabaja Farji Neer (2015) esta noción sostenía un claro sentido moralizante y se proponía excluir a aquellos sujetos que no ajustaban a la heteronorma, lo que implicó todo un debate para que se ampliara su acceso a otros sujetos en la ley vigente¹³. Sin embargo, estos argumentos que se basan en la defensa de la “familia natural” y en la unicidad de la sexualidad y la reproducción se actualizan en otros debates, como pudo verse en el debate por la legalización del aborto en Argentina en el año 2018.

Otra perspectiva que complejiza la relación entre religión y TRHA, tiene que ver con aquellas investigaciones que han puesto su foco en la “convivencia” de estos marcos religiosos y espirituales con el uso de la tecnología. Algunas investigaciones (Roberts, 2012; Álvarez Olmos, 2015) revelan que en el escenario Latinoamericano la religión es una dimensión central en el proceso de las TRHA, tanto para los médicos que practican estas técnicas como para las usuarias, y que no suponen ninguna contradicción en sus marcos de sentidos. Por el contrario, la “asistencia de Dios” en estos procesos es central y forma parte de los procesos reproductivos mediados por la tecnología (Roberts, 2012). Asimismo, como señalan los trabajos de Álvarez Olmos (2015) y de Seman y Viotti (2015), las creencias de la Nueva Era no solo modificaron las relaciones en el campo religioso, sino que permearon otros campos como el de la salud, poniendo en discusión sus propias definiciones y límites entre ellos.

Es por ello que analizar las experiencias y prácticas espirituales y religiosas en el marco de un tratamiento con TRHA, implica discutir la relación de las mujeres creyentes con las normas religiosas en un campo heterogéneo lo que supone un enfoque que supere el binarismo con que se ha comprendido su agencia dentro de las religiones como frente a su sexualidad y reproducción.

13 La ley reconoce el acceso a las personas mayores de edad sin discriminación por orientación sexual, ni estado civil. Luego algunas reglamentaciones han ido marcando límites de edad para algunos procedimientos.

Esta compleja intersección entre religión y reproducción ha sido señalada por algunos estudios a partir del carácter estratégico y la negociación que llevan a cabo las mujeres religiosas usuarias de TRHA (Jennings, 2010; Czarnecki, 2012), entendiendo que en muchos casos la religión no se constituye siempre en un obstáculo para el tratamiento, sino que en ocasiones es un recurso que habilita transitar por el mismo (Bosio, Johnson y Frenchia; 2018). Desde una perspectiva feminista se puede comprender esta antonimia entre agencia-normas: la experiencia de las mujeres -en este caso con las TRHA y la religión- “es reformulada continuamente para cada sujeto con su compromiso continuo con la realidad social, una realidad que incluye -y para las mujeres, centralmente- las relaciones sociales de género” (De Lauretis, 1989:26). Estas posturas ponen en relevancia los procesos de reflexividad, particularmente en un área como la reproducción, la cual ha revelado grandes transformaciones (Rapp, 2001). Así también, desde los estudios poscoloniales Saba Mahmood (2008) propone nuevas comprensiones sobre las posturas que entienden de forma antagónica el poder y la resistencia, analizando la manera en que las mujeres islámicas *habitan* las normas.

Así, desde marcos que combinan la teoría *performativa*, *poscolonial*, *e interaccionista*, y que proponen ir más allá de las alternativas de sumisión o subversión a las normas; se debate con aquellos enfoques que entienden a la agencia dentro de las religiones tradicionales como “estratégica”. Orit Avishai (2008) propone un enfoque que pone el énfasis en la manera en que las mujeres religiosas “hacen religión” -“*doing religion frame*”- que busca comprender cómo las mujeres performan su agencia dentro de las mismas religiones. En una misma línea, Todd Nicolas Fuist (2016) postula que entre la sexualidad y la religión de las personas no siempre se presentan conflictos ni implican un proceso de “reconciliación” de identidades, sino que dan cuenta de diferentes maneras de performar la propia identidad. Estos enfoques a su vez son compatibles con la propuesta de Nancy Ammerman (2006) de “religión vivida” -“*lived religion*”- quien propone superar los binarismos a la hora de comprender las categorías de religión y espiritualidad; las cuales lejos de ser categorías estancas con fronteras delineadas, presentan constantes superposiciones en las experiencias de las personas religiosas.

En línea con ello, en la presente investigación, no todas las mujeres entrevistadas se autodefinían como “religiosas” y/o espirituales, no obstante, como señalan estos debates, más allá de las pertenencias y autoidentificaciones con algún credo, a lo largo de las entrevistas fue posible identificar un conjunto de prácticas, sentidos espirituales, éticos y

religiosos; que dan cuenta de la complejidad de definir de antemano estas categorías. Es por ello que se presta atención a las autodefiniciones, pero se las contrasta con sus prácticas como una forma de tensionar estas fronteras. Desde esta perspectiva es posible identificar dentro de los relatos de las entrevistadas diferentes maneras de vivenciar la espiritualidad en un sentido amplio. Estos matices resultan particularmente interesantes porque permiten nuevas comprensiones sobre los dilemas que enfrentan las mujeres sobre sus decisiones reproductivas, que implican superposiciones entre lo que tradicionalmente se entiende por “religioso” o “espiritual”, pero también incluye aquellos denominados marcos éticos y morales, que no siempre son discriminables en los discursos de los primeros.

Comprendiendo que la relación de las usuarias con la religión no se presenta de forma unidireccional, se tomará como categoría de análisis la noción de “agencia moral” como una noción amplia que permite abarcar las diferentes maneras en que la “religión” y la “espiritualidad” y los sentidos “éticos y morales” forman parte de los procesos de TRHA en las experiencias de las mujeres usuarias de los mismos. La llamada “agencia moral” de las entrevistadas se presenta como una categoría que permite interseccionar la experiencia reproductiva con relación a la religiosidad y el género. Esta categoría se sustenta en las teorías performativas y poscoloniales, que permiten comprender la ausencia de contradicciones de las mujeres usuarias, entendiendo a las mismas como relatos “integradores” (Fuist, 2016).

A continuación se analiza cómo las mujeres usuarias transitan el campo biomédico desde esta llamada “agencia moral”, la cual supone un conjunto de decisiones para las usuarias en un campo poco regulado legalmente y desconocido a nivel de las experiencias personales.

La agencia moral y reproductiva en mujeres usuarias de TRHA

Como señalan Cutas y Smajdor (2017) retomando el planteo de Warren (1997), contar con “estatus moral” significa ser una entidad que tiene importancia y sobre la cual se tienen determinadas obligaciones y consideraciones. En cambio, ser un agente moral, implica ser responsables de las propias acciones y que las mismas estén basadas en razones. Históricamente la filosofía, la teología y el derecho han considerado como modelo implícito y explícito de agente moral sólo al varón adulto y blanco. Para Platón las mujeres no eran consideradas agentes racionales por contar con útero, como señala Diana Maffía (2005) la palabra útero en griego *hysteron* es la raíz de la palabra ‘histeria’: “Las mujeres son imprevisibles porque están dominadas por algo que un varón no

puede comprender en términos lógicos, porque remite a un impulso biológico” (Maffía, 2005: 3).

De esta manera, ser consideradas agentes morales no es trivial para las mujeres. Particularmente el aspecto reproductivo constituye un área de histórica reivindicación de los movimientos feministas. En consecuencia, comprender el repertorio decisonal de las usuarias y la manera en que se intersecta con los posicionamientos morales y éticos resulta un aspecto central de este trabajo. Se hará referencia a un tipo de “agencia moral y ética” tomando los desarrollos que algunos autores han utilizado para referirse a los desafíos que experimentan las mujeres en el tránsito por el campo biomédico reproductivo. Rayna Rapp (1999) utiliza el concepto de “pioneras morales” para hacer alusión a la manera en que las mujeres accionan frente a las decisiones reproductivas frente a la amniocentesis, pero esta noción también permite analizar aquellas situaciones en que los límites morales y las consecuencias de los tratamientos para ellas y para tercero/as no están definidos. Nikolas Rose (2007) tomando el concepto de Rayna Rapp propone el concepto de “pioneras éticas”, para referirse a las decisiones de las mujeres en el ámbito de la medicina en general:

Son pioneras de una nueva ética informada del yo: un conjunto de técnicas para manejar la vida cotidiana en relación con una condición y en relación con el conocimiento experto. Mientras que algunos podrían ridiculizar estas técnicas del yo biomédico como una especie de auto-absorción narcisista, de hecho, muestran una admirable seriedad ética (Rose, 2007:146).

Estas decisiones a su vez se toman en un campo biomédico reproductivo (Rose, 2007) que se caracteriza por ser un espacio de constante innovación. En el caso argentino se cuenta con la Ley de Reproducción Asistida, que se plantea como una política de salud y que permitió ampliar su acceso a través de la definición de su amplia cobertura¹⁴. Además, este campo se encuentra regulado por la comunidad médica mediante diversas asociaciones y propone

14 Como señala el Art. 8 de la Ley 26862 de *Acceso integral a los procedimientos y técnicas médico-asistenciales de reproducción médicamente asistida*: “Quedan incluidos en el Programa Médico Obligatorio (PMO) estos procedimientos, así como los de diagnóstico, medicamentos y terapias de apoyo, con los criterios y modalidades de cobertura que establezca la autoridad de aplicación, la cual no podrá introducir requisitos o limitaciones que impliquen la exclusión debido a la orientación sexual o el estado civil de los destinatarios”.

protocolos de las sociedades médicas ante algunas decisiones éticas¹⁵. Sin embargo, aún no se definen límites regulatorios claros frente a algunos procesos reproductivos, pudiéndose advertir diversas lagunas del derecho argentino en esta materia. Si bien a partir del *Nuevo Código Civil y Comercial*, se definieron algunos aspectos sobre la filiación a partir de las TRHA con la figura de la “voluntad procreacional” y sobre la noción de persona desde la concepción, queda abierta a una futura regulación sobre la “protección del embrión no implantado”, aspecto que no ha sido debatido hasta la actualidad.

En este escenario donde jurídicamente el estatus moral de los embriones aparece de forma ambigua ante la ley, denominar a las mujeres usuarias de TRHA como pioneras resulta bastante apropiado por encontrarse en un escenario donde los límites jurídicos, médicos, sociales y culturales sobre algunas decisiones que deben tomar a lo largo de su tratamiento no aparecen siempre con claridad. La falta de información de las usuarias, la novedad, las diferentes relaciones construidas con el equipo médico, la exposición del cuerpo al tratamiento y los efectos del mismo, la donación, descarte, cryopresevación de gametas y el derecho a la identidad de los niños nacidos por fertilización; son algunos aspectos que dan cuenta de un entramado complejo de decisiones. El relato de Sofía (44 años) quien se autodefine como “atea” expresa este aspecto de forma clara:

S: Me preocuparon muchas cosas al entrar al tema de la fertilización: cuestiones éticas, cuestiones de cómo lo va a vivir [mi hija], cómo se va a enterar ella, cómo lo afronto yo y cómo me siento yo. Ni remotamente me preocupé de lo que la Iglesia dice sobre esto. (Sofía, 44 años, atea)

Catalina, quien se define como creyente católica, a la hora de pensar su posición moral sobre las TRHA no trae argumentos religiosos institucionales, sino que su respuesta se vincula a una posición ética y moral que pone el eje en la propia conciencia individual:

C: No, no. Por esto que te decía de lo moral, nunca nos significó un planteo: “Che, ¿estamos...?” Esto del límite... Yo siempre... Nunca sentimos que estábamos haciendo algo... Yo creo que esto de los límites va más que del lado de la moral que de la ciencia. El límite lo

15 Recuperado de la web institucional de la Sociedad Argentina de Medicina Reproductiva.

pone más la conciencia ¿no? Y siempre pensamos y consideramos que estamos haciendo todo... (Catalina, 36 años, católica).

Aquí vemos cómo la religión católica se hace presente y a la vez se desdibuja: revisar la propia conciencia individual es una práctica propia del catolicismo, pero a su vez Catalina se permite poner el eje en su autonomía individual y no en el dictado de la institución católica. Más aún, es tan importante la centralidad de la propia conciencia moral personal, que también le permite cuestionar lo que aparece en la norma legal, que como se señaló, en el campo biomédico está en constante redefinición:

C: Es muy personal lo que yo considero que esté bien y mal. La ley [o] lo que yo considero que sea legalmente bueno o sea correcto no va con la moral. Hay cosas que la ley permite y para mí están mal, [moralmente]". (Catalina, 36 años, católica).

Así también lo relataba Sandra, quien se auto-identifica como católica y enfatiza el aspecto ético a la hora de decidirse por estos tratamientos, que tiene que ver con la propia valoración de "hacer bien o mal" y no con los dictados religiosos:

S: Todo me parece perfecto. Yo no estoy en contra de nada de esto porque no me parece que esté mal. Si no daña a nadie (...) ¿por qué va a estar mal? Yo no estoy en contra. Todo lo que sean técnicas de reproducción está bien. (Sandra, 44 años).

De esta manera, los relatos dan cuenta de la convivencia de dos dimensiones. Por un lado, estos expresan la autonomía moral y ética de las mujeres usuarias de los preceptos religiosos y, por el otro, también dan cuenta de cómo la religiosidad, la creencia y la espiritualidad atraviesan la experiencia de las TRHA con diferentes características. Esto último se desarrolla a continuación.

Autonomía moral situada

La creciente autonomía de las mujeres usuarias de TRHA respecto a las tradiciones religiosas, es una de las dimensiones que permite hablar de la creciente reflexividad de las personas sobre sus prácticas sexuales y reproductivas cada vez más ligadas a la propia decisión personal.

Así como ha sido señalado por diversos estudios que analizan las decisiones reproductivas y no reproductivas de las mujeres (Petchesky, 1987;

Rostagnol, Viera Cherro, Grabino y Mesa, 2013) y en investigaciones centradas en las decisiones reproductivas sobre mujeres católicas que abortaron (Bosio, Johnson y Frecia, 2018); una manera en que se expresa esta autonomía tiene que ver con el llamado “pragmatismo” a la hora de decidir interrumpir un embarazo. Este pragmatismo ha sido comprendido desde la categoría que propone Rosalind Petchesky (1987) cuando hace referencia a la “moralidad de la situación” (Petchesky, 1987), categoría que da cuenta de una decisión pragmática que no está exenta de una lectura de la situación de la mujer en el momento en el que se toma la decisión y que toma en cuenta el escenario, las posibilidades propias y de tercero/as en esta decisión.

Si bien la experiencia de abortar supone una ruptura con mandatos sociales, culturales y religiosos sobre la maternidad; incluso legales, porque es perseguido penalmente en Argentina a pesar de no estar penalizado en una amplitud de situaciones, estas experiencias funcionan como un espejo para comprender las decisiones reproductivas de las mujeres con TRHA. Si la condena religiosa no impide que las mujeres creyentes se practiquen abortos, mucho menos las experiencias con las TRHA, aunque cuestionadas por distintos credos, generan controversias a las usuarias respecto a la norma religiosa.

De esta manera sólo una entrevistada de la muestra conocía la postura de su religión de pertenencia o de socialización religiosa sobre las TRHA, preguntándose por estos posicionamientos religiosos en el mismo momento de la entrevista. Tal es el caso de María (43 años) quien relata una extensa socialización católica en su familia, así como una gran proximidad y formación en la Iglesia Católica. Si bien conocía con detalle las objeciones religiosas sobre las TRHA, ello no implicó ni un total rechazo a las enseñanzas de la religión ni una total conformidad:

M: Fue muy, muy, muy fuerte. Porque yo estudié teología y sé perfectamente lo que dice la Iglesia con respecto a despegarme de todo eso. Tomar la decisión llevó su tiempo. Tiempo de decantación. (María, 43 años).

Pero a lo largo de su relato, María señala diversas acciones que le permitieron nuevas interpretaciones sobre la “fe” y nuevas formas de habitar la religión, buscando herramientas en el mismo catolicismo, como pedir consejo a un sacerdote con una mirada más “flexible”, o las herramientas que le dio su amplia formación religiosa:

M: Sí. En la flexibilidad (...) no fue todo fruto de esto. [Sino que] fue todo de la formación que yo recibí antes. Ser más flexible [y] no ser tan tajante. Se entiende en

ese sentido, más libre en las decisiones que tome y no condicionar lo que diga el dogma [o] lo que diga porque digan los otros, lo que digan... (María, 43 años).

Este dato permitiría pensar, por un lado, que existe cierta pérdida de autoridad de las instituciones religiosas sobre la dimensión sexual y reproductiva de las personas creyentes (Chaves, 1994) pero por sobretodo también refiere a la autonomía moral de las personas.

En otros casos esta autonomía moral apareció a modo de pragmatismo reproductivo. De este modo, es frecuente escuchar en los relatos de las distintas mujeres usuarias de TRHA diferentes posicionamientos en este sentido. Por un lado están aquellas usuarias que desde el pragmatismo señalado plantean una ausencia de cuestionamiento moral o religioso: “No me cuestioné, había que hacer un tratamiento, y lo hice”; una lectura de la situación y de las posibilidades por la edad y la situación económica: “pongo en mi cabeza mi posibilidad real de quedar embarazada”; o una acción vinculada a la resolución mediante el sistema médico: “...apareció un problema y ya era ‘a resolverlo’. Nunca, me victimicé porque no podía quedar embarazada, y si hay que hacer un estudio, se hace. En ese sentido te digo esto de ‘ser expeditiva’. Después el proceso emocional iba por otro lado”.

Otro aspecto que se relaciona con esta autonomía tiene que ver con que la religión no aparece como un factor determinante a la hora de tomar la decisión de acceder a las TRHA. Más bien aparecen variables vinculadas al deseo, al proyecto de pareja, al momento vital, laboral, en el que se elige ser madre. De esta manera, estas experiencias dan cuenta de un conjunto de recorridos, decisiones y negociaciones personales ubicadas en el nivel de la praxis y que dan cuenta de una reflexividad propia.

Lo opuesto a hablar de autonomía tiene que ver con la idea de “receta”. En algunas entrevistas se les pedía a las mujeres que pudieran dar “un consejo” a quien está pensando pasar por un tratamiento y lo que surgía con frecuencia es la imposibilidad de hacerlo por reconocer el carácter situado de las decisiones tomadas. Así lo expresaba Sofía, quien explicita que no hay “recetas” en estas decisiones, sino que tiene que ver con una conciencia y lectura práctica y reflexiva del escenario personal y social:

S: Entonces me parece que no sé si puede haber una receta. Pero seguro si pienso algo seguro se me ocurre ‘mirá no vayas por este lado porque...’

E: ¿Creés que es una decisión muy íntima, es ese sentido?

S: Sí. Sí, absolutamente. Porque son un montón de cuestionamientos que después uno se tiene que hacer cargo. Y cuando la decisión pasa por otro, la culpa la va a tener el otro. No uno que se tiene que hacer cargo de la decisión que toma.

E: Claro...

S: Me parece que sí, podría responder sobre mi experiencia. Pero aconsejar a alguien. Yo soy más de lo que debería, así que seguramente termino dando un consejo pero preferiría no dar consejos..." (Sofía, 44 años, atea).

Este carácter "situado" de la decisión, también explica que algunas entrevistadas refieren no haberse planteado algunos aspectos que involucran decisiones morales o éticas, dado que en el proceso no se encontraron en esta decisión a tomar. Tal es el caso de Nadia, quien se define como "creyente católica" y señala, al igual que otras usuarias, que nunca se planteó un posicionamiento frente a la criopreservación de embriones -porque en su tratamiento todos los embriones fueron implantados- o sobre el uso de gametas donadas, dado que el proceso fue realizado con sus gametas y la de su pareja:

E: ¿Y qué piensas de la criopreservación?

N: No sé... ¿vos sabés que nunca nadie me lo preguntó ni yo me lo cuestiono demasiado? Era como que pasó; se dio y no se cuestionó demasiado, ni a nivel familiar, ni con amigos. No sé. La verdad es que es todo un tema tan personal... Nunca lo reflexioné demasiado. Para mí, el hecho de haber logrado embarazarme fue más que suficiente. Después, con todo lo otro... es todo tan complejo. Es más congelar óvulos. También lo pensé: si fuera necesario en algún momento... Uno piensa todo. Pero nunca tuve que avanzar con nada de eso. (Nadia, 50 años, católica).

Para otras entrevistadas, por el contrario, esta instancia sí tuvo una importante significación y se puso en juego una agencia moral y ética que se analiza a continuación.

La creencia como recurso cultural para sostener el tratamiento

Esta idea, expresada de diferentes maneras por las usuarias, puede resumirse en la siguiente afirmación: “El discurso de la religión sobre las TRHA no me interesa, pero las prácticas religiosas y espirituales fueron/son relevantes en el tratamiento”. Este tipo de razonamiento, que aparece con gran frecuencia, coincide con lo señalado por las perspectivas teóricas que enfatizan el papel de la religión y la espiritualidad como práctica cultural. Tomando el planteo de Nancy Ammerman (2013) quien propone un conjunto de categorías para comprender la espiritualidad como llaves, como “paquetes culturales”, se buscó explicar otras formas de vivir la religión y la espiritualidad en conexión con los tratamientos. Del mismo modo, siguiendo a Jennings (2010) y Czarneski (2015) se pudo advertir que si bien los discursos religiosos incrementan el peso de la reproducción sobre las mujeres, también proveen diferentes recursos culturales que permiten resistir las dificultades financieras y emocionales que experimentan durante el tratamiento.

En algunos relatos esto se manifestaba con la importancia de la presencia de “Dios” o con las diversas maneras de “conectarse con lo divino” o “con el universo”. Este aspecto vinculado a la conexión con lo divino en cualquiera de sus formas, se puede observar también a través de prácticas espirituales como rezar, o la disposición de “fe”, que las entrevistadas realizaron a la hora de afrontar un tratamiento. Ello no resulta sorprendente en el marco de tratamientos relatados como “dolorosos”, “invasivos”, “prolongados” o “costosos”; los cuales son experimentados en ocasiones con sentimientos de frustración y cansancio.

Como señala Sandra, la creencia en “algo superior” es una forma de creencia que permite a las mujeres sostener estos tratamientos, que lejos de dar certezas, precisan de procesos personales como de recursos culturales que habilitan su sostenimiento:

S:- Seguro. Yo creo que es como la necesidad de tener, de creer en algo. Que algo te sostenga, que algo superior te pueda sostener. Uno tiene que poder creer en algo, porque cuando uno está con tanta ansiedad, con tanta angustia, con tantas ganas, es algo que no depende de vos ¿entendés? Entonces sí, necesitás apoyarte en algo superior, por ponerle un término. (Sandra, 44, católica).

La religión y la espiritualidad como recursos culturales también aparecen en algunas entrevistadas que no se auto-identificaban como religiosas ni creyentes. Tanto Candelaria (38 años) quien se define como agnóstica y Rosa (32) como atea señalaron cómo la maternidad

y el proceso de búsqueda las conectó con algo llamado “superior” o en la percepción de “las energías”. Para Candelaria, “encomendarse a los muertos” fue un recurso que la ayudó en el tratamiento y nacimiento de su bebé. Esta práctica de encomendarse a los muertos, es propiamente latinoamericana y da cuenta de las intersecciones entre religiosidad católica, espiritualidad y tradición de los pueblos originarios:

C: [Relatando las preguntas que le hacía su kinesióloga cuando la notaba contracturada] —¿Qué es lo que hay acá? ¿Qué tanta presión? ¿Vos rezás? ¿En qué confiás? ¿En quién creés? ¿A quién te encomendás?

—En mí

—¿y en quién más?

—en la gente que me rodea, mis amigos.

Me hace así... como si tuviera el cuerpo infecto y me dice—:Vos tenés el mal de los ateos.

—¿Qué es eso?

Me dice: —No se puede vivir así. No podés vivir así. O sea, no sé en qué creés o en qué querés creer. Vos te tenés que encomendar a alguien porque nadie se salva solo. Nadie se salva solo.

La mina me ve entrar y dice: —Más hippie, menos hippie, todos creen. Todos creen, en Dios, en el Dalai Lama, en el guasu guasu, en el cosmos, en la Pachamama si querés. En algo tenés que creer, en algo que te aliviane del peso que tenés acá.

—Y ¿qué querés que haga? Es una sensación, yo creo que la fe es una sensación y no la sentí nunca.

En eso la mina, muy bicha, muy inteligente, me dice:

—¿Vos tenés muertos?

—Sí.

—Encomendate a tus muertos (...)

Entonces empecé a probar en el auto: Papá voy con vos eh, ayudáme. Y yo empecé a notar que me bajaba del auto más relajada, claro. (Candelaria, 38 años).

Así también Candelaria cuenta que “creer en algo” durante su tratamiento y embarazo la llevó a reflexionar sobre su primera autodefinición como “agnóstica”:

C: ¿Qué es lo armónico de esto? Bueno en vez de irme a trabajar me voy a tener que ir al taller. ¡Qué se yo! No sé, como que hay un plan que está diseñado y que... yo

no sé... no lo sabe nadie. Hay algo que está escrito que es superior, no sé que es. Creo que empecé la conversación siendo agnóstica y ahora no tanto. [Se ríe] (Candelaria, 38 años).

Otra forma en la que las prácticas religiosas y espirituales se revelan como un recurso cultural, tiene que ver con la conexión con otras causas sociales, como un tipo de espiritualidad que Nancy Ammerman identifica como una “espiritualidad ética” y que pone de relevancia la conexión con la comunidad y con vivir una vida virtuosa. Melina (41) quien se define como creyente católica relata el creciente involucramiento de ella y su esposo con una fundación secular en el mismo período en que comenzó con el tratamiento con TRHA, como una forma de vivir su fe que se vincula con “ayudar a otros”, pero que a la vez los sostiene a ellos en este proceso:

M: Mi fe va más al agradecimiento, al ayudar... Si hago alguna promesa a la Virgen, la promesa es ayudar a otro, por ejemplo esto de la Fundación (...) En realidad yo empecé metiéndome en la Fundación. Lo hice por eso. Porque es una especie de promesa que iba a ayudar a alguien que lo necesitara... Pidiendo ese favor, esa gracia. No era una condición. Pero después me metí y me quedé porque me gustaba, me enganché, y después se enganchó [mi marido]. Pero lo vivo así: no como el castigo de que sino seguís el precepto religioso... No, no lo vivo así. Lo práctico a mi manera... (Melina, 41)

De esta manera, estas prácticas religiosas y espirituales dan cuenta de las diversas maneras en que se conectan estas dimensiones con los procesos reproductivos, aún en aquellos que a simple vista parecieran desconectados, revisten otras significaciones y significan un recurso para las usuarias.

La agencia moral y reproductiva integrada

Como señalan las teorías performativas y poscoloniales se advierte frecuentemente en los relatos de las usuarias una ausencia de contradicciones, que algunos autores identifican bajo la categoría de “integradores” (Fuiet, 2016). Aquí el “modo de ser”, “el hacer religión” y las decisiones reproductivas se habitan de forma integrada en cada biografía, aún frente a aquellos marcos de sentido que discursivamente

podrían pensarse desde un “choque de paradigmas”. Sin embargo, cuando se analizan las experiencias de las usuarias aparecen otras articulaciones entre religión y ciencia, entre medicina hegemónica y medicina popular, entre catolicísimo y creencias populares o religiones tradicionales y creencias *new age*.

Así como Candelaria adoptó en su vida cotidiana “encomendarse a los muertos”, Juliana (37 años, católica) es consciente de la ausencia de contradicción en su vida entre sistemas de creencias científico y religioso, particularmente en lo que respecta a las TRHA:

J: Yo antes de estudiar maestra jardinera hice un año de biología. Imaginate que la biología es otra cosa y siempre pensé que las dos cosas son tan verdaderas: la teoría del Big Bang es tan verdadera como que Dios creó al mundo.

Entonces, eso no me cambió. Digo, no lo sabemos. Es simplemente una búsqueda de una respuesta a algo que no lo vamos a saber nunca. No hay certezas de nada. Me parece tan copada la teoría de Darwin como la teoría de Dios. Tengo ambigüedad en eso. Nunca pude definirme, ni por una cosa ni por la otra.

E: Pero no te parás desde un lugar así.

J: No. Me parecen súper verdaderas ambas y no me genera ningún conflicto. Me encanta toda la teoría de que venimos del mono. También me parece súper interesante... qué sé yo, pavadas... Fui al Valle de la Luna y ver que en ese lugar hubo un bosque antes... La época de los tiranosaurios y toda esa historia también me re copa. Pero también, digo: ‘bueno, Dios sabrá’. [Ríe] (Juliana, 37 años, católica).

Los conocimientos que las mujeres adquieren sobre el propio cuerpo y sobre los procesos reproductivos durante el tratamiento, se traducen también en procesos reflexivos sobre la postura de las religiones respecto al estatus moral del embrión. Melina, autoidentificada como católica, describe como la “pérdida de embriones” que sucede en el proceso de las técnicas -aspecto que la Iglesia Católica cuestiona- no es un aspecto que a ella le genere un conflicto religioso, sino que compara este proceso con la pérdida “natural” de embarazos en las mujeres y con la conciencia de que la fertilidad no es una característica intrínseca de la mujer:

M: Si fueras una persona religiosa [define religiosa como dogmática], no te acercarías a un instituto de ese tipo. O sea que si te acercás a un instituto de ese tipo te metiste la religión en el bolsillo... O bueno, resignaste muchas cosas. Pero... en mi caso en particular de esos tres pre-embriones que se perdieron lo viví como natural. Lo viví como algo que puede pasar en la naturaleza. (Melina, 41 años).

De esta manera se articula un saber científico con las propias creencias morales, lo que se advierte con este lenguaje médico que permite diferenciar “pre-embrión”, de “embrión” e “hijo/a”. Cabe aclarar que esta clasificación que hace referencia a un status moral distinto para el embrión en cada estadio, es adoptado en aquellas usuarias creyentes que son “flexibles”, puesto que como señala Melina para aquellas mujeres que son “religiosas” -haciendo referencia a quienes tienen un gran apego a la normas y dogmas de la Iglesia Católica- esta integración no es posible.

Así, esta “integración” de marcos de sentido y de saberes sobre el propio cuerpo, tiene que ver con la fluidez con que las entrevistadas transitan desde una religión de pertenencia -como la católica, por ejemplo- hacia otras formas de espiritualidad. Así como Candelaria relataba la importancia de “encomendarse a los muertos” a partir de su embarazo, aparecen otras formas de espiritualidad vinculadas a tradiciones indígenas y campesinas que resultan de gran relevancia en América Latina, donde la conexión con la “Pachamama” o “Madre Tierra” pone de manifiesto las conexiones entre maternidad y espiritualidad en nuestra cultura. En el escenario latinoamericano esta superposición entre prácticas “teísticas” y “extra-teísticas” -como denomina Ammerman a aquellas donde la conexión con lo divino no recae en una deidad- se puede advertir en los sincretismos religiosos y en la religiosidad popular; donde la devoción a un santo, el rezo a la Virgen en sus diversas denominaciones, la asistencia a reuniones de un sacerdote “sanador”, coexisten con el acceso a técnicas reproductivas de alta complejidad.

Tal es el caso de María (43) quien si bien se define como creyente católica, luego también relata que se define a sí misma como una “creyente sincrética” y plantea posturas disidentes sobre las normas religiosas sobre temas sexuales y reproductivos. Además para ella la religiosidad popular, vinculada a las creencias de las poblaciones campesinas en Argentina -que es estigmatizada y degradada por la jerarquía de la Iglesia católica- es muy importante en su espiritualidad, siendo

una forma de sanación que se conecta con su identidad e historia familiar de quien aprendió esas curas:

M: [refiriéndose a la ojeadura y la curación del empa-cho] Es una creencia popular pero tiene efectos. Rescaté eso que venía de una tradición de mi familia, por ejemplo: si vos pertenecés a un sector tradicional de la Iglesia, lo aborrecés. (María, 43 años, católica, creyente sincrética).

Así también las creencias *New Age*, vinculadas a las espiritualidades orientales, tales como la bio-decodificación o las constelaciones familiares, como relataron otras mujeres entrevistadas, son aspectos que dan cuenta de este constante solapamiento entre formas religiosas, espirituales, prácticas vinculadas a la sexualidad y a la reproducción; que en los relatos se vive como un hacer integrado, es decir forman parte de la performance cotidiana. En este sentido, Melina (41) señala que en ocasiones “*se va de la religión [católica]*” interesada en realizar consultas por bio-decodificación.

Reconfigurando la experiencia reproductiva

Recapitulando los diversos ejes trabajados, el campo de la reproducción asistida constituye un espacio relevante para analizar los complejos entrecruzamientos entre las religiosidades y espiritualidades con la sexualidad y la reproducción. Particularmente cuando miramos las “experiencia” (Lauretis, 1989) y recorridos de las personas usuarias encontramos otras formas de habitar, negociar e integrar estos aspectos en las propias decisiones reproductivas. Si entendemos que la religión y la medicina se configuran como tecnologías de género (Lauretis, 1989) que generan efectos en los cuerpos, en las maneras de vivir la sexualidad y reproducción como en la forma de configurar los propios lazos familiares; se asume que las mujeres usuarias de TRHA se encuentran lejos de sostener agencias pasivas frente a las posturas morales y patriarcales de las religiones y de la medicina.

En este sentido, se retomaron los debates teóricos sobre cómo pensar estas intersecciones en el marco de la reproducción y las TRHA, y qué efectos tiene pensar la agencia moral de las mujeres usuarias de TRHA desde diversos enfoques. Particularmente, ha sido posible distinguir la “agencia moral” de las usuarias frente a aspectos que resultan dilemáticos en los procesos reproductivos. La agencia moral se considera como una categoría amplia, que permite poner en foco tanto en las intersecciones religiosas y éticas, como en las posiciones políticas e ideológicas

de las mujeres usuarias frente a aspectos de las TRHA que implican decisiones complejas en un campo biomédico.

Por su parte, el análisis de los relatos de las mujeres usuarias de TRHA muestra que el área reproductiva aparece como una dimensión que en las experiencias subjetivas está atravesada por el componente moral. Si bien para algunas este dilema puede significar cuestionar o resignificar los marcos religiosos sobre las TRHA, para la mayoría de las usuarias supone asumir procesos de autonomía más bien centrada en una búsqueda ética y moral que les resulta más adecuada para hacer frente a las complejas decisiones de este campo biomédico y que no cuestiona su creencia o práctica religiosa. Para algunas usuarias esta autonomía se expresa en cierto pragmatismo, mientras que para otras, supone procesos de integración de saberes: médicos, éticos, y religiosos.

De esta manera, el cruce de estas experiencias con lo religioso ha permitido analizar algunos aspectos que de otro modo aparecen explicados como paradojas o contradicciones y que permiten revelar tanto la complejidad de la experiencia de lo religioso y espiritual en nuestras sociedades actuales, como su centralidad a la hora de analizar las decisiones sobre la sexualidad, la reproducción y la familia.

Para ello, se propusieron algunas categorías que permiten hacer inteligibles las prácticas de las usuarias “creyentes”, quienes cada vez dan cuenta de su autonomía moral frente a la religión, pero sin embargo no descartan lo religioso de sus marcos de sentido en sus procesos biográficos. Particularmente las experiencias asociadas a la reproducción y la maternidad revelan fuertes interconexiones con la religión en la cultura latinoamericana.

Por último, poder analizar estas experiencias -más allá del binarismo “agencia o sujeción” frente a la hegemonía de género, religiosa y médica- permiten comprender otras formas de agencia en las mujeres usuarias en diferentes niveles interpretativos y prácticos, que dan cuenta de procesos de agencia de gran creatividad y transformación a lo largo de sus biografías.

Referencias bibliográficas

Academia Pontificia para la vida. (2004). La dignidad de la procreación humana y las tecnologías reproductivas. Aspectos antropológicos y éticos. *Comunicado Final de la X asamblea general*. 17 de marzo de 2004.

Álvarez Olmos, A. L. (2015). “Venid todos a mi afligidos”. Salud, enfermedad y rituales de sanación en el movimiento católico carismáticos del padre Ignacio. *Ciencias Sociales y Religión/ Ciências Sociais e Religião*, 22, pp. 52-70.

Ammerman, N. T. (2013). Spiritual But Not Religious? Beyond Binary. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 52(2), pp. 258-278.

Arfuch, L., Catanzaro, G., Di Cori, P., Silvestri, G., Sabsay, L., Pecheny, M. y Robin, R. (2005). *Identidades, sujetos y subjetividades*. Buenos Aires: Prometeo.

Ariza, L. (2014). La construcción narrativa de la infertilidad. Mujeres que narran la experiencia de no poder concebir. *Sexualidad, Salud y Sociedad. Revista Latinoamericana*, 18, pp. 41-73.

Ariza, L. (2015). Keeping Up Appearances in the Argentine Fertility Clinic. Making Kinship Visible through Race in Donor Conception. *Tecnoscienza: Italian Journal of Science & Technology Studies*, 6(1), pp. 5-31.

Avishai, O. (2008). “Doing Religion” In a Secular World: Women in Conservative Religions and the Question of Agency. *Gender & Society*, 22(4), 409-433.

Blázquez-Rodríguez, M. (2005). Aproximación a la antropología de la reproducción. *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, (42), 1-25.

Bosio, M. T., Johnson, C. y Frencia, M. (2018). Disidencia religiosa y libertad de conciencia. *RevIISE*, pp. 99-107.

CELS. (2016). *Derechos humanos en la Argentina*. Informe 2016. Buenos Aires: Grupo Editorial Siglo Veintiuno.

Chaves, M. (1994). Secularization as declining religious authority. *Social Forces*, 72(3), pp. 749-774.

Conde, I. (1994). Falar da Vida (II). *Revista Sociologia. Problemas e Práticas*, N° 16.

Cutas, D. y Smajdor, A. (2017). The moral status of the (nuclear) family. *Etikk i praksis*, 11, pp. 5-15.

Czarnecki, D. (2012). Moral women, immoral technologies: How devout women negotiate maternal desires, religion, and assisted reproductive technologies. *Gender & Society*, 29(5), pp. 716-742.

Davis Floyd, R. E. (1987). Obstetric Training As a Rite of Passage. *Obstetrics in the United States: Woman, Physician, and Society*, 1 (Special Issue of the Medical Anthropology Quarterly), pp. 288-318.

De Lauretis, T. (1989). La tecnología del género. *Technologies of Gender. Essays on Theory, Film and Fiction*. Indiana University Press, pp. 6-34.

Denny, E. (1994). Liberation or oppression? radical feminism and in vitro fertilisation. *Sociology of Health & Illness*, 16(1), pp. 62-80.

Dillon, M. (2001). Pierre Bourdieu, religion, and cultural production. *Cultural Studies Critical Methodologies*, 1(4), pp. 411-429.

Farji Neer, A. (2015). Cuerpo, derechos y salud integral: Análisis de los debates parlamentarios de las leyes de Identidad de Género y Fertilización Asistida (Argentina, 2011-2013). *Salud Colectiva*, 11(3), pp. 351-365.

Fonseca, C. (2008). Homoparentalidade: novas luzes sobre o parentesco. *Revista Estudos Feministas*, 16(3), pp. 769-783.

Fuist, T. N. (2016). "It Just Always Seemed Like it Wasn't a Big Deal, Yet I Know for Some People They Really Struggle with It": LGBT Religious Identities in Context. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 55(4), pp. 770-786.

Garay, R. (2008). El destino de ser madres: la ideología de la maternidad como soporte discursivo de las nuevas tecnologías reproductivas. En *Maternidades en el siglo XXI*, M. Tarducci. (Ed.). Buenos Aires: Espacio, pp. 29-59.

Giménez Béliveau, V. e Irrazábal, M. G. (2008). Católicos en Argentina: hacia una interpretación de su diversidad. *Sociedad y Religión*, XII(2010), pp. 1969-1970.

Irrazabal, M. G. (2012). *Bioética y Catolicismo. Entrenamiento e intervenciones públicas desde la bioética personalista en Argentina (1999-2012)*. Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires.

Jennings, P. K. (2010). "God Had Something Else in Mind": Family, Religion, and Infertility. *Journal of Contemporary Ethnography*, 39(2), pp. 215-237.

Jociles Rubio, M. I. y Villaamil Pérez, F. (2012). Madres Solteras Por Elección: Representaciones Sobre La Fecundación Sexual Como Vía De Acceso a La Maternidad. *Chungará (Arica)*, 44(4), pp. 717-731.

Luna, N. (2001). Pessoa e parentesco nas novas tecnologias reprodutivas. *Revista Estudos Feministas*, 9(2), pp. 389-413.

Luna, F. (2008). *Reproduccion asistida, genero y derechos humanos en America Latina*. San José: Editorama SA.

Luna, F. (2009). Reproducción asistida y "sabor local": contexto y mujer en Latinoamérica. *Revista Bioética*, 9 (2).

Maffía, D. (2005). El contrato moral. En *Búsquedas de sentido para una nueva política*, Carrió, M. E. (Ed.). Buenos Aires: Paidós.

Mahmood, S. (2008). Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject. *PoLAR: Political & Legal Anthropology Review* (Vol. 31).

Mallimaci, F. y Béliveau, V. G. (2007). Creencias e increencia en el Cono Sur de América. Entre la religiosidad difusa, la pluralización del campo religioso y las relaciones con lo público y lo político. (Spanish). *Revista Argentina de Sociología*, 5(9), pp. 44-63.

Martin, E. (2001). *The Woman in the body. A Cultural Análisis of Reproduction*. Beacon Press.

Meccia, E. (2013). Subjetividades en el puente. El método biográfico y el análisis microsociológico del tránsito de la homosexualidad a la gaycidad. *Revista Latinoamericana de Metodología de la Investigación Social*, 2(4), pp. 38-51.

Montecinos, S. (1990). Símbolo Mariano y constitución de la identidad femenina en Chile. *Estudios Públicos*, 39(1985), pp. 283-290.

Morán Faúndes, J. M. y Peñas Defago, M. A. (2013). ¿Defensores de la vida? ¿De cuál "vida"? Un análisis genealógico de la noción de "vida" sostenida por la jerarquía católica contra el aborto. *Sexualidad, Salud y Sociedad*. 15 (Rio de Janeiro), pp. 10-36.

Pecheny, M. y De La Dehesa, R. (2011). Sexualidades y políticas en América Latina: un esbozo para la discusión. *Sexualidade e política na América Latina: histórias, interseções e paradoxos*, pp. 31-79.

Peralta, M. L. (2010). *Lesbianas madres: deseo, tecnología y existencia lesbiana*.

Petchesky, R. P. (1987). Fetal Images : The Power of Visual Culture in the Politics of Reproduction. *Feminist studies*, 13(2), pp. 263-292.

Petchesky, R. P. (1984). *Abortion and Woman's Choice: The State, Sexuality, and Reproductive Freedom*. Northeastern University Press.

Rapp, R. (1999). *Testing Women, Testing the Fetus: The Social Impact of Amniocentesis in America (Anthropology of Everyday Life)*. Routledge.

Rapp, R. (2001). Gender, Body, Biomedicine: How Some Feminist Concerns Dragged Reproduction to the Center of Social Theory. *Medical Anthropology Quarterly*, 15(4), pp. 466-477.

Roberts, E. F. S. (2012). *God's laboratory: assisted reproduction in the Andes*. Berkeley.

Rose, N. (2007). *The Politics of life it self. Biomedicine, Power and Subjectivity in the Twenty First Century*. Princeton University Press.

Rostagnol, S., Viera Cherro, M., Grabino, V. y Mesa, S. (2013). Transformaciones y continuidades de los sentidos del aborto voluntario en Uruguay: del AMEU al misoprostol 1. *Bagoas - estudos gays: gêneros e sexualidades*, 7(9).

Salem, T. (1997). As novas tecnologias reprodutivas: o estatuto do embrião e a noção de pessoa. *Mana*, 3(1), pp. 75-94.

Schenker, J. G. (2000). Women's reproductive health: Monotheistic religious perspectives. *International Journal of Gynecology and Obstetrics*, 70(1), pp. 77-86.

Seman, P. y Viotti, N. (2015). «El paraíso está dentro de nosotros» La espiritualidad de la Nueva Era, ayer y hoy. *Revista Nueva Sociedad*, pp. 260.

Sgró Ruata, M. C. (2012). ¡Queremos Mamá Y Papá! Cruces Político-Religiosos En La Oposición Al Matrimonio Igualitario En Córdoba (Argentina, 2010). *Antropología y Sociología: Virajes*, 14(2), pp. 129-156.

Stolcke, V. (1986). New Reproductive Technologies - Same Old Fatherhood. *Critique of Anthropology*, 6(3), pp. 5-31.

Strathern, M. (1992). After nature: English kinship in the late twentieth century. *Lewis Henry Morgan lectures*, 1989(3), pp. 240.

Strathern, M. (2011). What is a parent? *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 1(1), pp. 245-278.

Vaggione, J. M. (2012). La “cultura de la vida”. Desplazamientos estratégicos del activismo católico conservador frente a los derechos sexuales y reproductivos. *Religião e Sociedade*, 32(2), pp. 57-80.

Waldby, C. y Cooper, M. (2008). The Biopolitics of Reproduction: Post-Fordist Biotechnology and Women’s Clinical Labour. *Australian Feminist Studies*, 23(55), pp. 57-73.

Wichterich, C. (2014). *Sexual and Reproductive Rights* (Vol. 11). Heinrich Böll Foundation.

Yanagisako, S. y Collier, J. (1994). *Género y Parentesco Reconsiderados: Hacia un Análisis Unificado*. Hawaii Pacific University.

Plantas compañeras: coca, ayahuasca y el cuerpo de dos curanderas en Argentina y Perú

María Eugenia Flores
Ana Gretel Echazú Böschemeier
Lucrecia Raquel Greco

Plantas compañeras y sus “artes de atención”

Las experiencias con plantas son ricas epistemológicamente: ellas descentran a la antropología y a las humanidades de conceptos rígidos, etnocéntricos y androcéntricos de humanidad (Ingold, 2011) y de persona. Nos proponen analizar la realidad desde el “*becoming with*” [el “tornarse junto con”], la noción de que estamos en un mundo compartido, de especies compañeras (Haraway, 2003), con diversos *selves*, reflexionando de forma conjunta sobre la semiosis del mundo vivo (Kohn, 2013).

En su manifiesto por las especies compañeras (2003), la bióloga y epistemóloga norteamericana Donna Haraway se refiere a la necesidad del “florecimiento de una otredad significativa” (2003: 3) en nuestra comprensión del mundo actual. Para ello propone tomar seriamente la relación entre humanxs y perros domésticos, cuya existencia nos ha marcado como especie en el tiempo largo de la historia.

La idea de especies compañeras trae consigo las dimensiones colaborativas y mutualistas, construidas durante milenios, entre lo que es humano y no humano-cosa. Esta idea también fue señalada por biólogos anticanónicos de la transición entre el siglo XIX y XX, como Piotr Kropotkin. En la actualidad, una mayor atención a esas relaciones puede colaborar con la deconstrucción de una perspectiva antropocéntrica y androcéntrica sobre el mundo. El interés en la relación humana con especies compañeras nutre “conocimientos que emergen de mundos post-coloniales” (Kropotkin, 1902: 7) retratando maneras de hacer desde locales de trabajo directamente ligados a la producción de prácticas de sujetxs en sus comunidades locales¹.

1 En relación a los marcadores de género optamos por un lenguaje inclusivo. En el caso de artículos o adjetivos que puedan ser masculinos o femeninos, colocamos una letra “x” en el lugar correspondiente.

La dimensión etnográfica de nuestro quehacer es colocada aquí en el primer plano como fuente de producción de saberes sobre corporalidades, feminidades y plantas en nuestro mundo contemporáneo. A partir de la propuesta de especies compañeras de Haraway, nos sentimos inspiradas para desarrollar el concepto de “plantas compañeras” para comprender una serie significativa de aspectos epistemológicos, éticos y políticos que emergieron durante nuestro trabajo de campo con mujeres curanderas. Investigaciones etnohistóricas en América Latina han demostrado que la relación entre seres humanos y especies vegetales es de larga data, involucrando milenios de un contacto que se ha definido como “domesticación”. Los estudios sobre la domesticación involucran diferentes escalas de análisis y modelos analíticos diferentes, pero de forma general se focalizan en el proceso gradual por el cual una especie silvestre se transforma en una especie cultivada, observando el continuum de posibilidades de relación a lo largo de la historia (Lezama-Núñez *et al*, 2018). En América Latina, hay pruebas de que estos procesos se iniciaron hace unos 8.000 años y que tuvieron lugar primero con especies vegetales que con animales. Sin embargo, estudios recientes promueven la domesticación como un complejo comportamental y un proceso de relación entre especies, la cual no excluye a los animales (Lezama-Núñez *et al*, 2018). Desde un punto de vista teórico, a la idea de domesticación, que supone una unidireccionalidad y patronazgo en la relación, proponemos la de mutua influencia entre especies a través del concepto de plantas compañeras. De esta manera, inspiradas en las ideas desarrolladas por Haraway para los animales de compañía, extendemos el concepto de “especies compañeras” [*companion species*] al espacio de íntimas relaciones que las comunidades indígenas latinoamericanas han sabido establecer con diversas especies de plantas con las cuales no sólo se han alimentado, sino que también se han aliviado, curado, potencializado y espantado males.

El concepto de “plantas maestras” (Luna, 1986) ha sido propuesto para definir aquellas plantas que tienen el poder de enseñar a la humanidad sobre las artes del cuidado y la cura -en este contexto, la coca y la ayahuasca corresponderían muy bien con esta definición-. Esta idea se ha delineado con el objetivo de enfatizar la relación pedagógica entre plantas y humanxs: su potencia refiere a aspectos jerárquicos del vínculo, donde a las plantas les cabe el lugar de enseñar y a los seres humanos el de aprender. De forma congruente con nuestra postura sobre la domesticación de especies y su relación con la humanidad, proponemos el concepto de “plantas compañeras” cuya intención es trabajar con más fuerza los aspectos de cooperación, alianza y diálogo entre humanos y plantas; los cuales interactúan y se constituyen como sujetxs en un

mundo intersubstancial. Las plantas se constituyen en sujeto desde el momento en que poseen una existencia propia y autónoma. El reconocimiento de esta autonomía y no su apropiación, el cultivo de una cuidadosa relación por parte de los y las especialistas que dialogan con ellas, las escuchan con todos los sentidos, percibiendo y alimentando formas de comunicación sutiles, son indicadores etnográficos que nos ayudan a fortalecer el reconocimiento de la agencia de especies no humanas que las etnografías interespecies se proponen (Van Dooren *et al*, 2016). En este sentido reflexionamos en la posibilidad de pensar a estas plantas como sujetas históricas e interlocutoras en el mundo actual. En cierto sentido se trata de una propuesta animista, donde se reconoce como “personas” a entes no humanos, sin por eso atribuirles antropomorfismo, sino reconociendo que son seres con vida, con su propia perspectiva y capacidad de comunicarse (Hall, 2011:105). Consideramos así que, dependiendo de los contextos particulares en campo, pueden ser resaltados los aspectos jerárquicos de enseñanza-aprendizaje o de cooperación-diálogo horizontal entre humanxs y plantas. En el presente texto, desarrollamos la segunda perspectiva con más vigor, con la intención de resaltar algunos aspectos de la relación entre plantas y humanxs que fueron poco explorados en estudios previos.

Para hacer referencia a los posicionamientos involucrados en el trabajo con plantas nos servimos de otros conceptos que fuimos desarrollando en nuestros estudios doctorales, los cuales nos permiten ir construyendo de forma gradual esta aproximación plural a la relación entre sujetxs humanxs y plantas. En este sentido, hemos venido construyendo una propuesta política y ética interesada en la atención especial a las *ontologías plurales* que emergen de nuestros trabajos de campo². Este concepto forma parte de una serie de estudios críticos, etnográficamente fundamentados, sobre las relaciones entre seres desde una perspectiva poscolonial (Belaúnde, 2006; De la Cadena, 2010; Escobar, 2010) y propone un descentramiento respecto a los análisis dualistas dentro de las ciencias sociales, de marcado origen eurocéntrico. El antropólogo Arjun Appadurai (1991) propone que las cosas son parte constitutiva del mundo social: ellas gozan de una verdadera “vida social”. Proponemos extender y radicalizar este argumento, en continuidad con algunos abordajes sobre ontologías que ponderan la importancia de la dimensión etnográfica y hacen de las

2 Es importante destacar que el proceso de elaboración de los consentimientos producidos en las investigaciones empíricas que dieron origen a estas reflexiones han sido descriptos y detallados en nuestras respectivas tesis doctorales (Echazú Böschemeier, 2015; Flores, 2017).

propias especies las protagonistas en sus estudios (Tsing, 2015; Flores y Echazú Böschemeier, 2016a; Morim de Lima, 2017). El abordaje de las *ontologías plurales* coloca a las plantas en el contexto más amplio de todo lo que respira y se transforma, incluyendo la propia tierra. De esta manera, la propuesta no se centra en “las plantas en sí”, sino que las asume como entidades dinámicas, en permanente transformación y conectadas con una multiplicidad de dimensiones del mundo vivo: lo que para una visión eurocentrada y capitalista se entiende como una red de relaciones verticales y jerarquizadas -dividida en especies, taxonomías y posiciones fijas-, la mirada desde las *ontologías plurales* reconoce la existencia de un mundo múltiple donde una relación transversal conecta todas las formas de vida. En este sentido, la aproximación de las *ontologías plurales* se permea con otras artes de atención provenientes de áreas del saber que también están reflexionando sobre la emergencia de modelos dialógicos, reflexivos, experienciales y complejos como la ecología, ciertas ramas de la etología e inclusive las manifestaciones expresivas del arte contemporáneo (Van Dooren *et al*, 2016). Esta perspectiva se coloca más acá de conceptualizaciones filosóficas abstractas y universalizantes, dialogando con la propuesta del mundo vivo como sujeto de derechos propuesto por el nuevo constitucionalismo latinoamericano, especialmente en las legislaciones relativas a los derechos de la Pachamama -madre tierra- cristalizadas en la última década tanto en Ecuador como en Bolivia (Flores y Echazú Böschemeier, 2016b).

Asimismo, utilizamos el concepto de *cosmopolítica vegetal* para referirnos a una postura epistemológica y política de comprensión y reconocimiento de estas plantas como seres sensibles y con agencia social (Flores y Echazú Böschemeier, 2016b). Conceptualizar la agencia social de plantas con enorme peso cultural, como la coca y la ayahuasca fue el primer desafío de nuestra aproximación etnográfica. Ellas no sólo circulan como una posesión o un bien de consumo por el mundo social, sino que también son consideradas parte constituyente del mismo. En nuestras etnografías hemos observado y registrado las formas de trabajo de estas plantas dentro de las comunidades: a partir de los relatos y vivencias con mujeres curanderas, hemos captado cómo las plantas, directa o indirectamente, modifican comportamientos de las personas, encuentran cosas perdidas, curan dolencias, guían a las curanderas y tienen la capacidad de funcionar como oráculos.

Pues consideramos importante la manipulación humana de las plantas, pero también consideramos importante no dejar de lado la influencia de éstas sobre la vida de los humanos, haciendo referencia a las relaciones horizontales y transversales entre humanos y plantas para los casos analizados. En este sentido el concepto nos sirve para describir

y prestar atención a los modelos de *saber-poder* enraizados en espacios “otros”. Este concepto de la *cosmopolítica* se encuentra estrechamente relacionado con el reconocimiento de las *ontologías plurales* a partir de las cuales son tomadas en consideración la existencia de lo humano y su relación con lo que está más allá de él.

Finalmente, nos inspiramos en la práctica de las “artes de atentividad” (Van Dooren *et al*, 2016) propuesta por el abordaje de las *etnografías multiespecies* para comprender la forma en que las plantas dialogan con las curanderas en instancias de mutua comunicación. Podemos decir que este diálogo comienza con las preguntas que la curandera extiende hacia la planta, pero tal vez sea necesario retomarlo a instancias previas, como los momentos de cultivo, recolección y/o compra y selección de las plantas que serán utilizadas en los trabajos. Las formas de comunicación con las plantas son múltiples y sutiles: se produce a través de vibraciones de hojas secas para espantar el mal (como ocurre con la *chacapa* -racimo de plantas secas agrupadas, generalmente del género *Pariana sp*- usada en rituales de limpieza y cura en la Amazonía peruana), o bien puede darse por medio de un lenguaje nemotécnico como en la lectura de la coca donde la curandera consulta a las hojas mientras las va sorteando. En este caso, la forma en que caen las hojas son las respuestas a las consultas de las curanderas. Finalmente, en el caso de la ayahuasca la comunicación se puede dar mediante la ingesta o sueños y a través de diversas experiencias de contacto, cultivo y crecimiento mutuos. Dentro de las comunidades multiespecies de la baja Amazonía del Perú, una gran variedad de plantas dialoga con lo femenino: son las llamadas “hierbas”, aquellas que pertenecen a los espacios de cuidado y cura. Las mismas se contraponen a los “palos”, vinculados a la producción o cura de daños espirituales. Se agrupan dentro de las hierbas plantas tales como la malva (*Malachra ruderalis*), piri piri (*Eleutherine bulbosa*) o algodón (*Gossypium barbadense*). Algunas mujeres dialogan con las plantas agrupadas como “palos”, mientras que algunos hombres dialogan con las plantas agrupadas como “hierbas”; esas son trayectorias extraordinarias que se realizan en el marco de divisiones del mundo ya establecidas (Echazú Böschemeier, 2016). Así, las mujeres encarnan esta relación con mundos vegetales definidos a través de lo masculino y lo femenino de las maneras más diversas: reforzando estereotipos de género o bien desafiándolos; entrecruzándose con parámetros étnico-raciales y conformando identidades complejas, que varían a lo largo del tiempo y donde las plantas y sus ciclos se van haciendo cuerpo en la trayectoria biográfica de estas mujeres. Entendemos las agencias atentas como maneras de actuar corporizadas, considerando el cuerpo

como agente en intersección de lo biológico, lo psicológico y lo social (Esteban, 2008).

Curanderismo, género e intersubstancialidad

Las prácticas de curandería pueden considerarse técnicas corporales extra cotidianas que generan experiencias de cuidado, cura, protección, daño y otras diversas formas de agencia en el mundo. Ellas también son reflexivas: son parte constitutiva de la producción de la persona [*self*] de la curandera. El trabajo etnográfico comparte algunas características similares con el curanderismo en lo que hace a su acción reflexiva a partir de formas de compromiso corporal en campo. Tanto para nosotras como investigadoras como para las curanderas en su oficio, prestar atención al propio cuerpo y desde el propio cuerpo revela un curso diferenciado a las acciones, trayéndonos información valiosa para el oficio y para la vida.

En lo que respecta a una visión intersubstancial sobre el género femenino, vale destacar que diversas maneras de existencia humana -considerando especialmente una importante porción de las cosmopolíticas amerindias, africanas y orientales-, destacan el poder atribuido al cuerpo femenino para el desdoblamiento y contacto con el mundo y otras especies no humanas. Por ejemplo, Belaúnde (2006: 208) apunta que, por toda la Amazonía, el sangrado es el cambio de piel y cuerpo por excelencia, siendo las mujeres quienes más evidentemente hacen que eso suceda durante los ciclos naturales de las reglas menstruales y en los nacimientos.

De la misma manera, en el Chaco argentino varios pueblos consideran que los cuerpos femeninos, sus ciclos y anatomía están más abiertos al mundo y a otros seres humanos y no-humanos (Citro, 2009; Tola, 2012). Tal es el caso de los guaraníes, donde el reclutamiento de las jóvenes en la menarca también relaciona al cuerpo femenino con lo impuro: todo lo que entra en contacto con el cuerpo de la mujer se trasmite, la influencia de la mujer menstruante en su entorno existe y es significativa y las jóvenes precisan reconocer esta cualidad en la que se inscribe su nuevo proceso corporal. En las tareas domésticas, la división de género se vincula a esta conexión intersubstancial entre mundos.

En el caso de grupos guaraní de Misiones, la preparación del mate está a cargo de la mujer. La relación intersubstancial entre ellas y la planta de la yerba es destacada en etnografías y apoyada en lecturas del mito de origen de la yerba mate (Cebolla Badie, 2016: 252). Morim de Lima (2017) apunta que, entre los kraho del estado brasileño de Tocantins, el papel de las mujeres como agricultoras de batatas

es análogo al papel de madre: ser buena agricultora es también ser buena madre. Así, la mujer se reconoce como puente intergeneracional y también interespecífico (entre especies), colocando mundos diversos y agencias específicas en diálogo.

Nuestro análisis resuena con algunas propuestas ecofeministas (Mies y Shiva, 1997; Papuccio de Vidal y Ramognini, 2018) en lo que hace al énfasis en la interrelación entre mujeres y plantas como especies compañeras. El ecofeminismo se orienta en la búsqueda por reencantar el mundo como sujeto activo y no como un mero recurso natural. Desde esta perspectiva, lo espiritual es una realidad con materialidad en todo el mundo vivo. Bajo este punto de vista, se concilian los conocimientos intuitivo, científico, místico y racional dentro de un horizonte epistemológico plural.

Lejos de esencializar el lugar de las mujeres dentro de la naturaleza, observamos que estos diálogos suceden dentro de sistemas de dominación coloniales previamente generizados, racializados y cruzados por desigualdades de clase, nación, edad etc. Valorizamos el “trabajo y los conocimientos de las mujeres en la conservación de la biodiversidad” (Trevilla Espinal, 2018: 5) incluyendo más que la mera reproducción de los cuidados, la producción de agencias dentro de estas prácticas. Contemplamos la biodiversidad como la existencia de una diversidad de sujetxs que establecen diálogos, alianzas y diversas formas de cooperación mutua, sin dejar de lado la existencia de posibles conflictos. De esta manera, trazamos aquí los itinerarios corporales (Esteban, 2008) relativos a la relación de dos curanderas y dos plantas: la coca y María, de los Andes del norte argentino y la ayahuasca e Isabel, de la baja Amazonía Peruana. Estas mujeres cultivan, toman, prescriben y dialogan con plantas para dar curso a experiencias que involucran la agencia humana y más que humana entrelazadas.

María y la coca compañera

En este apartado pensaremos en el caso de una curandera de Salta, Doña María, quien no se reconoce como indígena pero proviene de las tierras altas salteñas con una visión y prácticas andinas, migrante en la ciudad, por lo que podríamos decir que es una curandera mestiza³. Por un lado, dedicaremos este apartado a María y a sus prácticas de cura, su iniciación a temprana edad en las artes de atención con sus animales

3 Destacamos aquí que esta no es una categoría de identidad nativa, sino una categoría analítica usada por las investigadoras con la finalidad de hacer posible el diálogo entre este trabajo con otros estudios sobre identidades racializadas en América Latina.

y luego su traslado a la ciudad con su esposo e hijos. Por otro lado, describiremos la cosmopolítica de la coca en las prácticas de María, que visualiza el vínculo como “especie o planta compañera” y los modelos de *saber-poder-hacer*.

Para este caso, *curandera de la coca*, encontramos que es fundamental hacer referencia a los procesos vitales de Doña María, para entender la íntima relación con la planta y para analizar sus itinerarios corporales a partir de sus vivencias. En primer lugar, mencionaremos que María fue iniciada en las prácticas de curandería por una divinidad de los cielos, el rayo. Tocada por el rayo, que en su contexto cosmopolítico es un ser con agencia social, a los doce años mientras cuidaba sus ovejas en los cerros. En el contexto de tierras altas donde nació María es común que cuando una persona es alcanzada y sobrevive al rayo, ésta está destinada a tener poderes para curar. Ella recuerda que se le prendió fuego la cabeza, los cabellos quedaron quemados y perdió el conocimiento. Cuando volvió en sí misma se levantó, se sacudió y se dirigió de vuelta a su hogar, donde es socorrida por sus parientes. Cuenta Doña María que su abuela le dijo que había sido elegida por el rayo, *Illapa*, para curar tanto a los animales como a los humanxs. Este episodio marcó su vida, principalmente su corporalidad sufrió modificaciones porque ni ella ni su entorno eran lo mismo desde que le pasó el rayo por su cuerpo, pues a partir de ese momento adquirió el poder de ver las enfermedades como manchas sobre los cuerpos de los otros.

En el contexto andino esta experiencia extraordinaria es un llamado al ejercicio del curanderismo, de modo que el rayo oficia en estas culturas como una divinidad anímica que conecta de manera intensa los poderes cósmicos y el territorio de lo humano: cuando atraviesa el cuerpo, la fuerza del rayo transforma para siempre a la persona. En este contexto, recibir el impacto del rayo equivale a recibir una energía benigna que genera sabiduría, cosa que es considerada una experiencia central para llegar a ser curandera de la coca. Este es, ciertamente, el más importante paso por el que se inician los practicantes de magia con las hojas de la coca (Flores, 2017). Doña María tuvo que aceptar este cambio rotundo en su cuerpo y en su vida, aunque le tomó algunos años madurar la idea de que tenía el poder de curar. Su camino (o itinerario) de curandera comenzó desde muy temprana edad con sus propios animales, a quienes curaba cuando observaba en ellos manchas en distintas partes del cuerpo, identificando aquellas que representan las enfermedades que los animales podían estar padeciendo.

Doña María tuvo a su abuela de guía para el aprendizaje que, aunque no tenía el poder de curar, conocía las reglas y las formas en que se llevaban adelante las prácticas de cura en la tradición andina oral. Ella fue la

que le indicó que las manchas que la pequeña María veía eran las enfermedades, y fue ella también la que le enseñó cómo hacían los antiguos para tratarlas. Así María aprendió a utilizar sus manos, que ponía sobre las manchas en los cuerpos de los animales y así comenzó a curarlos.

La relación con la planta de la coca también fue manifestada a María a través de su abuela quien le indicó, cuando ya era adolescente y empezó a atender a pacientes humanxs (niños y adultos), que debía consultar a la coca para diagnosticar los eventos y las enfermedades; aunque María podía verlas, la coca le brindaría el panorama más contextual de los pacientes. Cuenta María que este camino de empezar a escuchar a la coca fue algo sencillo en términos de que simplemente le hacía preguntas a las hojas que iba sorteando sobre la manta y la coca le respondía. Por eso ella dice que aprendió a *escuchar lo que la coca tiene para decir*. Con el pasar de los años Doña María se casó y se mudó a la ciudad de Salta desde San Carlos en los Valles Calchaquíes. Una vez establecida en el barrio San José, y con la existencia de una red de pobladores de los valles en la ciudad que ya conocían a María del pueblo, ella continuó curando en su casa del barrio.

Localmente, María es reconocida por el “boca a boca”: no hace propaganda en ningún medio como otros curanderos que venden su trabajo en medios locales como diarios o pautas publicitarias en radio o televisión. Trabaja curando diferentes dolencias y enfermedades, con remedios naturales como pomadas de romero, jarabe para diferentes dolencias como hígado, riñón, pulmones, reuma, distintas clases de té de yuyos, hace fricciones, sahúma al enfermo. Cura con piedras, succionando con ellas las enfermedades. Trabaja en secreto con la ayuda de santos católicos.

Doña María tiene su espacio para atender en su casa en el barrio San José ubicado a 3 kilómetros del centro de la ciudad, donde la gente que la conoce llega para que les atienda. Durante toda la mañana y la tarde María se dedica a atender a las personas que van llegando y esperando en el patio donde tiene acomodados unos tablones de madera que hacen de sillas. Al mediodía ella debe hacer un corte para terminar de cocinar y almorzar con sus nietos, con quienes vive en los últimos años. Las sesiones terapéuticas se realizan por orden de llegada, las personas pasan a la habitación para ser atendidas. Las causas por las que la gente asiste son muy variadas, es decir, que no sólo cura enfermedades, sino que también acuden a ella para encontrar cosas perdidas o robadas, para saber el futuro de algunas acciones, para solucionar problemas de parejas, y toda afección del cuerpo.

María es reconocida socialmente, posee autoridad y respeto para los pacientes/consultantes, quienes se adecúan a las reglas del tiempo para ser atendidos. Cada día que trabaja es un itinerario terapéutico: desde que María se levanta hasta la noche está dedicada a solucionar los problemas que aquejan a sus consultantes, ella misma prepara desde temprano las pastillas de hierbas que consigue de un proveedor peruano, separa en paquetes cerrados de papel las hierbas para infusiones específicas y relacionadas a las molestias, prende las velas de su santuario dentro del espacio de cura donde tiene sus santos y vírgenes, allí acomoda también sus piedras, aceites y su coca. El mediodía es su descanso, a medias, dado que debe cocinar. Ella misma barre el patio, la habitación y el lavadero donde se acomoda la gente que llega a verla.

Durante el tiempo que trabaja en curandería entra y sale de la habitación trayendo los remedios (pastillas, infusiones, pomadas). El tiempo estimado de atención por cada paciente es más o menos de 30 minutos, dependiendo de los trabajos que tenga que hacer con cada uno de ellos. Desde el patio solo se escucha la campanita que suena cuando está terminando la curación.

Todas estas horas de “espera” se convierten en un estado liminal, donde la postura de los consultantes es de sumisión y expectación; donde se manifiestan también las reglas que se ponen en juego en este ritual de paso. Se pasa de un estado previo de ansiedad y malestar, a un estado de separación y espera, para finalmente terminar después de la lectura de la coca, en una persona renovada. En estos contextos los diálogos de la curandera con la coca permiten trazar un itinerario terapéutico para la cura de las enfermedades. Es interesante notar que la coca en estos contextos es la compañera de María para hablar con otros intermediarios como los santos, esos seres no humanxs que entran en relación con los pacientes a través de María. La coca permite este diálogo, es decir, que en este caso la coca hace de mediadora entre los humanxs y los no humanxs.

La modalidad de trabajo al interior del espacio curanderil consiste primero en el diagnóstico con la lectura de hojas de la coca, a partir del cual puede saber sobre el origen de las dolencias de los pacientes. Los dolientes llevan su propia coca, en general una bolsa de coca común, de aquellas que se consiguen fácilmente en los almacenes de la ciudad. Para leer la coca, separa con sus manos algunas hojas y las tira en la manta (el aguayo) que pone en la cama. Este diagnóstico se hace teniendo muy en cuenta el estado emocional del paciente (reniegos, sustos, etc.). De esta manera sabe cuáles son los males que aquejan y a partir de ahí realiza las curas por secreto utilizando lenguaje verbal y corporal con el sonido

de la campanita y mantras o rezos católicos. En cada paciente realiza un ritual de curación invocando al Dios cristiano y a la Virgen.

María también trabaja sobre el cuerpo sin tocarlo, y sobre las ropas que los pacientes llevan. Es decir que puede curar sin la presencia física del enfermo sino sólo con sus prendas (remera, medias y ropa interior), que el propio especialista/practicante pide que lleven para poder realizar su trabajo mágico. Doña María descifra el sentido vital de la enfermedad de sus pacientes/consultantes, transfiriendo el pasado al presente, traslapando las memorias y los modos de hacer curandería.

La relación entre María y la coca es estrecha. Por un lado, la misma permite que María posea un empoderamiento que le permite vivir autónomamente y mantener a su familia. Por otro lado, la relación con la coca le permite a María ver otras dimensiones en una experiencia constitutiva. De esta manera, son elaborados diversos modos somáticos de atención y de escucha con el entorno que son distintivos de este tipo de práctica curanderil.

Isabel y la ayahuasca compañera

La presente sección se dedica a narrar los itinerarios corporales de una mujer curandera que ha tenido su vida marcada por el diálogo con la ayahuasca: Isabel. Ella pertenece a la etnia shipibo-conibo, localizada territorialmente entre la baja y la media Amazonía Peruana. Madre sola y mujer migrante, trabaja como curandera tanto para cuidar y curar a sus coterráneos como para personas extranjeras que participan de los circuitos del turismo chamánico en Perú (Echazú Böschemeier, 2015 y 2018).

En varios grupos indígenas y mestizos de la Amazonía del Perú, los vínculos entre personas y plantas se establecen a través de un lenguaje que es *generizado* y que se define a través de la elección de *palos*, que son cierto tipo de vegetales vinculados a la masculinidad, o bien de *hierbas*, vegetales que se relacionan con la feminidad. Según la narrativa de curanderxs de la región, la propia materialidad del cuerpo cambia para siempre cuando una planta entra dentro de él: en la memoria corporal queda impreso un diálogo único. De este modo, si consideramos que hay una serie de plantas en la Amazonía del Perú que son más cercanas a lo humano, y que dentro de las mismas existe una clasificación de género que estructura la relación entre humanxs y entidades vegetales, nos surge una pregunta central: ¿cuán femenina es la ayahuasca? (Echazú Böschemeier, 2016).



*

Las prácticas relativas al curanderismo son bastante particulares, originales y creativas: las mismas no reproducen las tradiciones de forma dogmática, sino que cada curanderx recibe determinada tradición por parte de sus maestros y maestras y la reinterpreta de maneras diversas. De esta forma, algunxs curanderxs van a atribuir el género femenino a la ayahuasca mientras que otrxs el género masculino, y esto dependerá de la relación generizada de su comunidad y del/la propiex sujetx con la planta, como observaremos en el caso de Isabel. En el espacio etnográfico estudiado el mundo de las plantas, así como el mundo de lo humano, está permeado por esquemas de género. Prácticas de carácter indígena (shipibo, quechua, bora y otros), en diálogo con prácticas mestizas, colocan a los *palos* como plantas relacionadas al mundo de lo masculino y a las *hierbas* como plantas vinculadas especialmente al mundo de lo femenino.

De esta manera, las mujeres tienen un acceso más directo al mundo de las *hierbas*, configuradas por las plantas que se cultivan en jardines, huertas o *chacras*, mientras que los hombres se aventuran en los espacios donde crecen los *palos*, o sea, las plantas que habitan en el interior de la selva. El contacto humano con uno u otro mundo

* Kené, bordado shipibo elaborado por Isabel. Retrata la relación humana con los espíritus de las plantas. Tamshiyacu, Perú, 2013. Fotografía de Ana Gretel Echazú Boschemeier.

propicia conocimientos diferentes, prácticas diversas, posibilidades de tratamiento variadas y maneras de relacionarse con pacientes que son específicas en cada uno de los dos casos.

Isabel define a la ayahuasca como un *palo* y eso tal vez explica la poca cantidad relativa de mujeres curiosas-curanderas que trabajan con esta planta en la Amazonía peruana. A la vez, Isabel no parece tener interés en tornar a la ayahuasca una hierba, domesticarla, impregnarla del mundo cotidiano -“feminizar” la ayahuasca, como se propone el turismo chamánico mayoritario-. La manutención de la condición de la ayahuasca como un *palo* hace que su propia posición como mujer sufra un desplazamiento: al asumir riesgos al recolectarla primero y luego beberla, extrapolar su cuerpo del espacio de lo doméstico para la selva, lidiar con brujerías y no sólo con cuidados y curas. Todas estas formas de hacer atribuidas a lo masculino tienen enorme valor e interés subjetivo para Isabel.

Con el pasar del tiempo, Isabel nos hizo notar que ese tipo de disposición para el riesgo en la que el contacto con los *palos* la colocaba no era, para ella, algo tan nuevo. En el transcurso de su vida, varias de las actitudes que hubo de tomar involucraron asumir riesgos de diverso tipo: separarse de su primer marido siendo madre de varias criaturas, viajar para trabajar en otras ciudades del país, dejando sus hijxs al cuidado de hermanas y tías. El ejercicio del oficio del curanderismo, por su parte, la expone a riesgos visibles e invisibles. Desde joven, Isabel se habituó a vivir formas de contacto con formas de alteridad radical.

Esos seres-otros podían ser desde espíritus de los antepasados hasta turistas en la búsqueda de experiencias “espirituales”: Isabel hizo del contacto con la alteridad -y de los riesgos del desentendimiento radical- parte de su trabajo. Por ello, tal vez, ella concuerda con la postura de que la ayahuasca no es una planta femenina, sino masculina, vinculada al mundo extra-doméstico, a lo inasible, a lo desconocido y a aquello que es difícil de controlar.

En la relación entre Isabel y lxs “pacientes” del turismo chamánico, en adición a los riesgos propios del contacto cultural en un medio altamente desigual, se encuentran los riesgos inherentes al propio trabajo espiritual. En su práctica, el cuerpo de Isabel sufre de una exposición altísima. Tanto con las *sopladas* de humo de tabaco en la cabeza de las personas enfermas -con el riesgo de contraer la dolencia que es expulsada en este acto- como con la ingestión de ayahuasca para favorecer la desposesión de las personas que fueron embrujadas; así como la absorción psicológica de problemas que se manifiestan en planos invisibles y sutiles, el trabajo a distancia con velas negras o rojas llamando a los espíritus de personas vivas o muertas para ayudar con el pedido, lidiando

con venganzas de otras personas e incluso con pedidos opuestos por parte de otrxs curanderxs trabajando el mismo conflicto social desde un punto de vista diferente. En cada trabajo de curanderismo, Isabel expone su propio *self* a través de su cuerpo vivo que actúa como antena, pararrayos, usina, catalizador. El cuerpo de Isabel genera y absorbe fuerzas de manera permanente. Su vida está en movimiento en dirección hacia lo desconocido. Su *mapacho* [cigarrillo de tabaco hecho a mano] la protege.

A partir de su llegada a las inmediaciones de Iquitos a inicio de los años 2000, un nuevo desafío fue trabajar manteniendo la diferenciación entre sus pacientes. Esto hizo que las maneras de hacer con plantas agenciadas por Isabel se diferenciaron gradualmente a partir del público al cual estuvieran dirigidas. Los trabajos solitarios, irregulares (dependiendo de cuantas personas fuesen a su casa a buscarla), diversos en su objetivo (curar el *susto*, *mal aire*, *aycadura*, *cutipado*, hacer *amarres de amor*⁴) y múltiples en lo que respecta a la población demandante (mujeres, hombres, niñxs, jóvenes y personas mayores), se vieron complementados por trabajos colectivos (con la presencia de otrxs curanderxs), regulares y rutinarios.

Así, los contingentes de turistas en determinados días de la semana llenaban su casa en el pueblo y exigían el agendamiento de actividades predefinidas, sin llevar en consideración las dolencias específicas de lxs turistas en cuestión. Purgas, dietas y ceremonias con ayahuasca se conformaban con el trípode terapéutico ofrecido a lxs turistas, sin excepción. Lxs turistas configuraban un grupo etario específico: en su mayor parte, eran hombres y mujeres de entre 30 y 45 años de edad.

Isabel habita un espacio multilingüe donde el shipibo de su pueblo, el español mestizo del Perú y el inglés que lxs turistas usan como lengua de contacto entremezclan su gramática en el marco de relaciones de poder preexistentes: para cada unx de ellxs existe un tiempo y un espacio definido. Isabel contrasta sus propias experiencias y las de otras mujeres

4 Diversas enfermedades que se conocen popularmente tanto en la Amazonía como en las tierras altas de los Andes, el *susto* hace referencia a las personas que han sido asustadas o están temerosas manifestando síntomas corporales como fiebre, insomnio y otros. El *mal aire* hace referencia a que algún alma en pena ha entrado en el cuerpo de una persona provocando diferentes tipos de dolencias. La *aycadura*, al igual que el *cutipado*, hace referencia también al alma, pero esta vez el alma de un muerto reciente que enferma a los niños y a las mujeres embarazadas, razón por la que no deben asistir a velatorios. Los *amarres de amor* hacen referencia a aquellas prácticas destinadas a “retener” al ser amado.

locales con la memoria de situaciones de abuso relatadas por mujeres extranjeras:

Quando estuve en *Nihue Rao* [albergue chamánico] aprendí muchas cosas. Conocí gente de otros lugares. Allí hacíamos ceremonias. Después ellos preguntaban y preguntaban. Mujeres que las había violado el padre, el hermano. La del padre era de Francia, la del hermano, no me acuerdo. Y jóvenes y señoras que se habían sacado el bebé con dos o tres meses. Sufrían hasta ahora. Me contaban. Acá hay [abortos], pero las mujeres no sufren tanto. Debe ser porque toman plantas acá. (Isabel, entrevista realizada en mayo de 2013 en Tamshiyacu, Amazonia del Perú).

De esta manera, mientras que su posición como mujer en la sociedad las acercaba a ellas, su situación de persona que toma plantas la colocaba en una situación que era más ventajosa. Aquí el conocimiento y la proximidad con las plantas aparecen como un recurso de vida cuyo valor es indudable. En el itinerario de vida de Isabel, las intensas experiencias de contacto cultural y de trabajo terapéutico con turistas extranjeroxs le sirvieron de entrenamiento para tornarse una competente artista del saber oír historias de catarsis, bordando diseños kené (arte visual inspirado en las plantas compañeras) durante el día y cantando ícaros sagrados (músicas inspiradas en las plantas compañeras) en las ceremonias nocturnas.

Isabel, además de dedicarse a sus tareas como curandera y a los trabajos domésticos de su casa y el albergue, comenzó a poblar sus jardines de hierbas: achote [*Bixa orellana*] para la protección espiritual; piripiri [*Cyperus articulatus*], lengua de perro [*Strychnos nux-vomica*], sígueme sígueme [*Piper pseudarboreum*] para los trabajos de amor; huahuahuanchi [*Piper pseudarboreum*] y mashiyuyo [*Cucumis anguria*], para los negocios; pájaro de negrito [*Tessaria integrifolia*] para combatir los celos; toé [*Brugmansia grandiflora*] contra las brujerías; patiquina con pinito [*Caladium bicolor*], para las mujeres que quieran “amarrar al hombre que desean”, destaca Isabel.

Esta mujer indígena y curandera ayahuasquera, diaspórica, microempresaria de su oficio por cuenta propia, desarrolló una propia lógica de trabajo que involucra dos etiologías diferenciadas: para personas de la comunidad y para turistas. Su amplio abanico de recursos se despliega en relación con quien sea el otro/la otra que procura su

servicio de magia o cura. Es menester señalar que estos diálogos no son armónicos, ni pacíficos, ni unívocos. Muchas veces involucran conflictos, silenciamientos, renunciaciones, violencias, resistencias e inclusive la propia muerte; como sucedió con la muerte de la curandera ayahuasquera Olivia Arévalo, en abril de 2018, a manos de un turista chamánico canadiense (Briceño, 2018) que puede ser comprendida como un femicidio expresivo de las múltiples violencias (de género, étnico-raciales, de clase, de nación) que tienen lugar en los circuitos del turismo chamánico peruano.

La propensión al diálogo de Isabel como mujer con una planta masculina como lo es la ayahuasca sucede en contextos de riesgo corporal y espiritual aumentado, así como de contacto con dimensiones extra domésticas y extraterritoriales -migración para otras ciudades, trabajo con otras dimensiones de la psique, contacto intercultural y plurilingüismo-. Al mismo tiempo, es preciso observar que el potencial de capital cultural generado a través de itinerarios femeninos como éste, desafía de forma inédita al esquema de opresiones históricas del mundo de la frontera amazónica peruana, donde ser una mujer indígena equivale a encontrarse en la parte más baja de la jerarquía social. La ayahuasca y las otras plantas que hacen al trabajo con curanderismo constituyen el cuerpo de las mujeres de manera singular, las prácticas de cura continúan siendo prácticas políticas que actúan modificando mundos, potencializando prácticas y posibilitando agencias; colocando finalmente al trabajo de mujeres como Isabel en un lugar con peso propio en el mundo social.

Discusión y conclusiones

La ayahuasca y la coca se destacan como plantas compañeras en los itinerarios corporales de María e Isabel: el diálogo con ellas es fundamental para dar curso al trabajo cotidiano de ambas como curanderas. Para María, la coca es una planta que ha modificado su vida desde muy temprana edad permitiéndole profundizar el saber hacer, pues en complicidad con las hojas de coca pudo conocer muchos secretos de cura y puede comunicarse con sus seres católicos tutelares. Para Isabel, la ayahuasca ha definido una forma estratégica de relación con los varios mundos a los cuales pertenece: desde su pasaje por los confines de la selva, donde la ayahuasca crece, hasta su tránsito por los circuitos interculturales del turismo chamánico en las ciudades amazónicas. Estos modos de ser humanas y más específicamente mujeres en relación con las plantas, se desarrollan en un mundo desigual, en una geopolítica

específica que influye en los flujos de ideas y personas hacia las plantas y en sus modos específicos de diálogo, apropiación y explotación.

Las dos mujeres poseen una relación de años de diálogo y experiencia corporal con estas plantas a partir de las cuales co-producen su práctica cotidiana y desarrollan sus modos de atención. Ellas hacen uso de este conocimiento para modificar situaciones específicas que tienen lugar en el mundo de lo humanx. Es posible ver, en la micropolítica de las relaciones de género de las mujeres curanderas, formas de empoderamiento estrechamente relacionadas con el desarrollo de un vínculo corporal y existencial con las plantas compañeras. Estas formas de relación con la planta a veces desafían los esquemas de género instituidos tanto por las comunidades tradicionales como por los circuitos del capital salvaje: en el caso de Isabel, promueve una actitud de riesgo y diálogo entre alteridades radicales que estuvo tradicionalmente reservada a los hombres, al mismo tiempo en que sustenta sus decisiones de trabajo autónomo y, hasta cierto punto, alternativos a los itinerarios realizados por otras mujeres indígenas no ayahuasqueras pertenecientes a la etnia de Isabel.

En el caso de María, observamos que ella misma se entiende como una mujer empoderada que, si bien no se mueve en circuitos de riesgo como Isabel, trabaja autónomamente y se constituye a sí misma como curandera en la relación íntima que establece en sus diálogos con la coca y a través de ella con otras alteridades. El trabajo de lectura de las hojas de coca, donde ella conversa con la planta, desafía los modelos de lectura realizados por los yatiris en Bolivia quienes siguen un orden de lectura⁵. La “tirada de la coca” de María manifiesta formas diferentes y eclécticas de relacionar la simbología de las hojas con la situación del consultante, en este sentido su estilo de relacionarse con la coca desafía los modelos de cura de los hombres sabios andinos (yatiris, pacos, callahuayas).

El conocimiento sobre las plantas, encarnado en el cuerpo, fundado en la experiencia y transmitido de maneras invisibles, da forma a modos somáticos de atención (Csordas, 2010) diferenciada a partir de estos diálogos. La intersubstancialidad compartida entre plantas y humanxs puede considerarse el punto de partida ontológico de la práctica curanderil de Isabel y de María: *ellas son junto con*. Es imposible definir las sin la influencia que estas plantas imprimen tanto dentro como fuera de sus cuerpos. Un hecho que puede ser destacado para futuras investigaciones y ensayos es la diversidad de género que, tanto en las tierras altas de Argentina como en las tierras bajas de Perú, no se ajusta a esquemas binarios, sin agotarse en la dicotomía femenino-masculino. En este

5 Para conocer con mejor detalle estas distintas formas de “sortear la coca”, se puede consultar la tesis de doctorado de Flores (2017).

sentido, se tornan necesarias investigaciones y reflexiones que consideren la intersubstancialidad desde una perspectiva de género inclusiva de los procesos de identificación humanxs (trans y pansexuales) y no humanxs (santos, vírgenes, seres de la naturaleza).

La coca y la ayahuasca constituyen los cuerpos de María y de Isabel habitándolas, desbordándolas, constituyéndolas, componiendo sus acciones como sujetas de transformación y de reproducción en el mundo de la vida, expandiendo sus subjetividades y sus circuitos de acción en el marco de mundos desiguales. La actitud etnográfica que cultiva las artes de atentividad entre estas mujeres y estas plantas compañeras puede ser un impulso para la sensibilización de las experiencias transformadoras de estas mujeres, tanto en los nodos micropolíticos del consultorio curanderil como en los espacios macropolíticos del tejido social.

Referencias bibliográficas

- Appadurai, A. (1991). *La vida social de las cosas*. México: Grijalbo.
- Belaúnde, L.E. (2006). A força dos pensamentos, o fedor do sangue. Hematologia e gênero na Amazônia. *Revista de Antropologia*, vol. 49, N° 1, pp 205-243.
- Briceño, F. (2018). En auge el turismo chamánico en Perú, pese a reciente crimen. *El Nuevo Herald*. 7 de junio.
- Cebolla Badie, M. (2016). *Cosmología y naturaleza Mbya-guaraní*. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Citro, S. (2009). *Cuerpos significantes. Travesías de una etnografía dialéctica*. Buenos Aires: Biblos.
- Csordas, Th. (2010). Modos somáticos de atención. En *Cuerpos plurales: Antropología de y desde los cuerpos*, Citro, S. (coord.). Buenos Aires: Biblos, pp.83-104.
- De la Cadena, M. (2010). Indigenous Cosmopolitics in the Andes: Conceptual Reflections Beyond "Politics". *Cultural Anthropology*, Houston, v. 25, n. 2, pp. 334-370.
- Escobar, A. (2010). *Territorios de diferencia: Lugar, movimientos, vida, redes*. Bogotá: Envión ediciones.
- Esteban, M.L. (2008). Etnografía, itinerarios corporales y cambio social: apuntes teóricos y metodológicos. En *La materialidad de la identidad*, Imaz Martínez, M.E. Guipúzcoa: Hariadna Editoriala, pp. 135-158.
- Flores, M.E. y Echazú Böschemeier, A.G. (2016a). Ontologías en desigualdad: coca, ayahuasca y la agencia histórica. *Revista Avá*, vol 29, pp. 155-174.
- Flores, M.E. y Echazú Böschemeier, A.G. (2016b). A coca e os direitos da Mãe Terra: uma ontologia latino-americana. *Revista Aceno*, Vol. 3, N. 6, pp. 280-297.
- Flores, M.E. y Echazú Böschemeier, A.G. (2017). Entre el Cielo y la Tierra: El toque del rayo en el cuerpo de dos curanderos andinos. *Revista Antropológicas*, Año 21, 28 (1), pp. 169-187.
- Flores, M.E. (2017). *La coca y los modos de hacer: una aproximación etnográfica a la agencia de la planta en terapias y rituales populares de Salta* (Tesis de Doctorado no publicada). Universidad de Buenos Aires, Argentina.

Greco, L. (2013). *Políticas culturales y performance en proyectos artístico-sociales: un estudio comparativo entre sectores populares de Buenos Aires y Río de Janeiro*. (Tesis de Doctorado no publicada). Universidad de Buenos Aires, Argentina.

Hall, M. (2011). *Plants as persons. A philosophical botany*. New York: State University of New York

Haraway, D. (2003). *The companion species manifesto: Dogs, people and significant otherness*. Chicago: The University of Chicago Press.

Ingold, T. (2011). *Estar vivo. Ensaio sobre movimento, conhecimento e descrição*. Rio de Janeiro: Vozes.

Kohn, E. (2013). *How forests think. Toward an anthropology beyond the human*. United States: University of California Press.

Kropotkin, P. (1902). *Mutual aid: a factor of evolution*. Londres: William Heinmann.

Lezama-Núñez, P., Santos-Fita, D. y Vallejo, J. (2018). Herding Ecologies and Ongoing Plant Domestication Processes in the Americas. *Frontiers in plant science*, vol 9, pp. 649.

Luna, E. (1986). *Vegetalismo: shamanism among the mestizo population of the Peruvian Amazon*. Stockholm: Almqvist and Wiksell International.

Mies, M. y Shiva, V. (1997). *Ecofeminismo: teoría, crítica y perspectivas*. Barcelona: Icaria.

Morim de Lima, A.G. (2017). A cultura da batata-doce: cultivo, parentesco e ritual entre os krahô. *Revista Mana*, vol.23, n°2, pp. 455-490.

Papuccio de Vidal, S. y Ramognini, M.E. (2018). *Teoría y praxis del ecofeminismo en argentina*. Buenos Aires: Librería de Mujeres Editoras.

Tola, F. (2012). *Yo no estoy solo en mi cuerpo: cuerpos-personas múltiples entre los tobas del Chaco argentino*. Buenos Aires: Biblos.

Trevilla Espinal, D.L. (2018). Ecofeminismos y agroecología en diálogo para la defensa de la vida. *Revista Agroecóloga*, s/p.

Tsing, A. (2015) Margens Indomáveis: cogumelos como espécies companheiras. *Ilha*. Vol 17 n 1, pp. 177-201.

Van Dooren, T., Kirskey, E. y Münster, U (2016). Multispecies studies: cultivating arts of attentiveness. En: *Environmental Humanities*, Volume 8.1. North Carolina: Duke University Press, pp. 2-33.

Feminismos y religión

Teología cristiana feminista. Una revisión bibliográfica

Julia Heredero Martínez

Introducción

La necesidad de estudios sobre los distintos sistemas de creencias desde una perspectiva feminista en el contexto español ha sido lo que me ha impulsado fundamentalmente al estudio de la teología feminista. El desconocimiento ampliamente extendido en esta sociedad de la existencia de lecturas, interpretaciones y vivencias de las religiosidades desde el feminismo impulsó con fuerza la redacción de este texto. Precisamente, porque si no se concibe la posibilidad de la unión entre teología y feminismo, tampoco se podrá concebir la transformación de las instituciones religiosas en clave feminista, es decir, su transformación en organismos en los que se garantice la igualdad real entre los géneros, y la aceptación de la diversidad de sexualidades y géneros en toda su riqueza.

A pesar de la existencia de colectivos religiosos LGTBIQ y feministas de muy diversas confesiones a lo largo de todo el país (tales como el grupo católico LGTBI de Bilbao, Betania; así como la Asociación de Mujeres Musulmanas de Euskadi, Bidaya, la Asociación de Musulmans Homosexuales LGTBIQ (A.M.HO.) en Cataluña, o la organización sin ánimo de lucro Católicas por el Derecho a Decidir), su voz no parece sonar lo suficientemente alto como para darse a conocer más allá de sus círculos afines. Desde luego, ni su existencia, ni mucho menos sus luchas y reivindicaciones han llegado a calar en la sociedad española en general, pero tampoco en la academia.

Entonces me pregunto si en la práctica social existen grupos de personas que, considerándose feministas, o parte del colectivo LGTBIQ, se identifican como musulmanes, católicas o evangélicas (refiriéndose a los grupos concretos citados). ¿Cómo es posible que en una gran parte del mundo académico no se conciba de forma más directa el feminismo en los sistemas de creencias? ¿Cómo es posible que no se dé cuenta de esta realidad?

Considero a la teología feminista un claro ejemplo de la posibilidad de unión de los conceptos y perspectivas del feminismo con el ámbito de estudio religioso, siendo en este caso el cristianismo el sistema de creencias más familiar en el contexto español. Para ello, en primer lugar, se va a llevar a cabo una contextualización del desarrollo de la Teología feminista de forma cronológica, ubicándola en su contexto social determinado, para después enmarcar su desarrollo en España. A continuación, se analizan los conceptos teóricos, metodología y reivindicaciones fundamentales de dicha teología en el cristianismo, centrando el análisis en su propuesta de exégesis bíblica, a lo que le seguirá el planteamiento de las diferentes corrientes más importantes dentro de la disciplina. Se finaliza con una breve reflexión sobre la situación de esta teología dentro de las instituciones religiosas oficiales y exponiendo ciertas voces disonantes con la perspectiva aquí expuesta.

Debido al alcance de este trabajo, el análisis se va centrar en las teorías más relevantes alrededor de la teología feminista, y en menor medida de la teología *queer*, por lo que mi objetivo no es el de analizar exhaustivamente todas y cada una de las obras y corrientes de esta disciplina. En consecuencia, dejaré fuera de este estudio otras muchas obras y teorías que también existen a pesar de no estar aquí mencionadas. Mi principal tarea en este texto es reivindicar la aplicación de la perspectiva feminista en los estudios e investigaciones sobre creencias religiosas, y además, sacar a la luz los que hace décadas se han ido desarrollando y que desgraciadamente siguen ocultos, precisamente por no reconocer esta perspectiva teórica en las ciencias sociales.

Contextualización histórica de la teología feminista

La relación entre el feminismo y la teología se fue gestando, principalmente, desde el siglo XX en el marco de la segunda ola feminista. Las demandas sociales y políticas con relación a la liberación de la mujer, propias de este movimiento, se fueron traspasando al campo teológico, influenciadas además por la teología de la liberación. El foco principal de esta nueva corriente fue tomar conciencia de los principios androcéntricos que caracterizan la tradición eclesial, con el fin de “realizar una teología liberadora, con un cariz profético y transformador de la realidad” (Huguet, 1998: 107). A este respecto, el teólogo y sacerdote católico David Tracy considera que las teologías feministas han transformado la reflexión teológica “seria”, puesto que “ya no es posible emprender un trabajo histórico serio, desde las Escrituras hasta hoy, e ignorar los problemas de “género”, a la vez que redescubrir las voces olvidadas, reducidas al silencio y marginadas de las mujeres” (Tracy, 1996: 129-131).

Sin embargo, cabe preguntarse cómo el movimiento feminista, opuesto de forma general a la Iglesia en particular, pretende llevar a cabo esta revisión y reconfiguración de la teología cristiana. ¿Será desde dentro de la comunidad religiosa o será desde fuera? Según la teóloga María Amparo Huguet, la teología feminista, en sus corrientes “extremas”, no se situó dentro de la comunidad eclesial, debido fundamentalmente a su consideración de que precisamente estas comunidades son las generadoras del patriarcado. Por tanto, al margen de las instituciones, su actividad se centra en el diálogo directo “con la Revelación y su contenido” (Huguet, 1998: 107).

En el desarrollo de la teoría teológica feminista se pueden distinguir tres etapas principales. Una primera etapa se instaura a raíz de la traducción, revisión y reinterpretación de la Biblia por la sufragista estadounidense Elizabeth Candy Stanton, compilada en la obra *Women's Bible*, cuya primera parte se publica en 1895 y la segunda en 1898. La segunda etapa corresponde a la década de 1950, que es cuando se plantea, en las comunidades protestantes principalmente, “el acceso de la mujer al ministerio ordenado” (Vélez, 2001: 547). Es a partir de los años 60 cuando se abre la tercera etapa, en la que se considera que comienza el desarrollo de la teología feminista como disciplina.

En la primera etapa el papel de ciertos grupos de mujeres sufragistas fue clave. Estas mujeres “defendían la existencia de un Dios liberador de los oprimidos, llevando en una mano la Biblia y en la otra el código de derecho civil” (Gómez Acebo, 2003: 4). Esta defensa se basaba y justificaba en la imagen de Dios predicada por Jesucristo, por medio de la cual también se apoyaban para luchar y acabar tanto con la esclavitud como con la subordinación de las mujeres. El liderazgo de este movimiento fue encabezado por Candy Stanton quien, como ya se ha indicado, publicó una obra basada en un comentario sobre la Biblia. Con dicha obra pretendía desmontar la ideología de la supremacía del hombre con la que se interpreta oficialmente la Sagrada Escritura. Sin embargo, ninguna comunidad cristiana apoyó estas primeras reivindicaciones ya que en su opinión “supondrían el fin de la civilización cristiana” (Gómez Acebo, 2003: 4).

A pesar de que la reflexión sobre la mujer dentro del cristianismo ha estado presente en la historia, la lucha a favor de la igualdad de derechos entre hombres y mujeres en esta esfera es muy reciente. Es por ello que, por un lado, se puede distinguir una teología de la mujer, que corresponde a la segunda etapa y, por otro lado, una teología feminista, en sus múltiples corrientes, que se enmarca en la tercera etapa.

La teología de la mujer o de la “femineidad”, como Consuelo Vélez también la denomina, se enmarca en esa segunda etapa de los años 50,

y se basa, como se ha indicado, en la reflexión de la situación de la mujer dentro de las comunidades eclesíásticas. De la mano especialmente de sacerdotes y pastores (mayoría protestantes), que pretendían “abrir nuevos espacios para la mujer”. Su afirmación fundamental es la igual dignidad del hombre y la mujer. Sin embargo, se atribuye a cada uno roles y tareas diferentes (Vélez, 2001). A raíz de esa segunda denominación, queda claro que esta corriente considera la existencia universal y atemporal de una categoría de lo femenino de forma esencialista. Un ejemplo de este campo de la teología es la obra de Gertrude von Le Fort, *La mujer eterna* (1957). Esta corriente fue fuertemente criticada, principalmente como consecuencia de su carácter ahistórico y generalista, de la mano de autoras como Edith Stein.

En este contexto, en Inglaterra, el protestantismo evangelista fue una de las comunidades religiosas que más se preocupó por la injusta situación de las mujeres en estas esferas. Así pues, hicieron “frente a los que minusvaloraban la feminidad” (Bernal, 1998: 25), a través de la fundación de comités de ayuda a mujeres en una situación económica precaria, así como para asuntos morales. Sin embargo, aun considerando que “el verdadero lugar de la feminidad estaba en la familia, trataron de elevar el nivel educativo de la mujer, dejando al margen muchos de los imperantes prejuicios misóginos sobre la racionalidad de la mujer” (Bernal, 1998: 25). A través del impulso al respeto a la mujer esposa, buscaban llegar a un equilibrio entre la autonomía de las mujeres y su papel tradicional dentro del matrimonio. En este contexto, destaca la figura de Hannah More, “una evangelista que llevó a cabo varias empresas de educación femenina evitando la infiltración de ideas revolucionarias antirreligiosas” (Bernal, 1998: 26).

La reflexión sobre la teología feminista como tal surge en la mencionada tercera etapa en los años 1960, impulsada por mujeres universitarias y fruto del contexto social norteamericano caracterizado por los movimientos feministas de liberación de la mujer. En esta línea, a partir de los años '70 se fueron desarrollando diversas corrientes en base a un análisis crítico más exhaustivo. En la década de 1980, gracias a la traducción en francés del libro de Elisabeth Schüssler Fiorenza, *In Memory of Her*, esta corriente se expande fuera de la sociedad anglofona, principalmente hacia Europa.

Aunque su instauración en Europa fue paulatina, ya que hasta 1986 no se asentó como disciplina, se desarrolló a raíz de la fundación de la Asociación Europea de las mujeres para la investigación teológica. Precisamente, en la década de 1980 la expansión de esta corriente llegó también a los países en “vías de desarrollo” (Dermience, 2013: 2).

En el contexto asiático la denuncia de teólogas de diferentes confesiones religiosas se centra en la explotación neocolonialista y en los efectos negativos de la globalización que recaen fuertemente en las mujeres. Es por ello que, dentro del budismo, por ejemplo, algunas teólogas centran la mirada en la ecología. Dentro del cristianismo, interpretan la figura de Jesús y María de forma muy diferente a la visión occidental. De esta forma, ven a Cristo como “libertador de todos los seres humanos”, anteponiendo esta percepción a su identificación con la categoría de lo masculino, y “a María como una hermana en la fe y una aliada en su lucha por la justicia” (Dermience, 2013: 6).

En la sociedad africana, la crítica de la corriente feminista de la teología se centra en las tradiciones culturales, en la lucha por acabar con la práctica de las mutilaciones sexuales y las restricciones alimenticias, entre otras. Además, dentro del cristianismo, los esfuerzos se centran en las protestas en contra de la interpretación androcéntrica de la Biblia, la cual no hace más que justificar la percepción de la inferioridad de las mujeres y la perpetuación de ciertas costumbres que la alimentan. Asimismo, en relación con la inculturación del Evangelio, la lucha se focaliza en contra de la pobreza y en que la Palabra tenga en consideración a las mujeres al mismo nivel que a los hombres.

Las minorías étnicas de Estados Unidos protagonizan el desarrollo de dos tipos de corrientes o reflexiones teológicas disidentes. Por un lado, la denominada *black theology*, la cual es criticada por poner el punto de atención, de forma un tanto exclusiva, en la lucha por los derechos y libertades de la población afrodescendiente de forma general, dejando a un lado las especificidades de la doble opresión sufrida por las mujeres de estas comunidades. Por otro lado, están las “militantes” de la teología que desarrollan las académicas blancas y burguesas, de la cual critican su omisión del racismo y el clasismo como categorías de opresión añadidas al sexo-género. Precisamente, no habrían tenido en cuenta estas categorías como consecuencia de la posición privilegiada de las mujeres blancas y de clase media-alta, la cual se mantiene precisamente por la subordinación de las afroamericanas.

En cuanto al marco latinoamericano, la teología feminista se ha establecido con gran fuerza desde finales del siglo XX, y sobre todo desde el año 2000, año en el que la doctora Elsa Tamez¹ acuñó dicho concepto en este contexto. Anteriormente, las mujeres teólogas de estas sociedades no se consideraban feministas, “por miedo al patriarcado eclesial y a la censura, porque llamarse feminista parecía un asunto diabólico” (Rojas

1 Véase M. P. Aquino, M. P. y E. Tamez, *Teología feminista latinoamericana*, 1998.

Salazar, 2017a). Es importante tener en cuenta que es en este contexto donde se desarrolla la Teología de la Liberación, por lo que la corriente feminista surge en el seno de esta teoría, e influenciada además por la teología feminista norteamericana. Sin embargo, tal y como afirma Marilú Rojas Salazar, desde un punto de vista histórico la propia teología feminista de la liberación critica la teología de la liberación como tal, por no haber tenido en cuenta el género y las sexualidades, y haber seguido el modelo androcéntrico de la teología tradicional (Rojas Salazar, 2017b). Por lo tanto, en ningún caso se pueden entender esas dos teologías como una sola, o una perteneciente a la otra.

En este sentido, dos conceptos clave en el desarrollo de la Teología feminista latinoamericana, o de Abya Yala, son el decolonialismo y el feminismo comunitario. El primero parte de la idea de la decolonialidad del poder y de ahí la necesidad de un giro decolonial a nivel epistémico, ontológico y práctico: un proceso de desnaturalización de jerarquías raciales que reproducen y garantizan la dominación capitalista que posibilita la explotación de unas personas hacia otras. En consecuencia, desprecia los conocimientos, experiencias y formas de vida de quienes son así dominados y explotados. De esta conceptualización surge el feminismo comunitario como una forma de romper con el feminismo occidental y esa herencia colonialista. El mismo tiene como punto nuclear la acción y la lucha política en defensa del territorio y del espacio, partiendo del cuerpo sexuado de las mujeres y su significado en la sociedad y en la historia (Rojas Salazar, 2017b).

Volviendo al contexto europeo: en cuanto a la creación de redes de mujeres teólogas cristianas, en 1965 en Vicarello, cerca de Roma, se constituye “un núcleo de diálogo ecuménico: Iniciativa conjunta del Consejo Mundial de las Iglesias y del Secretariado para la Unión de los Cristianos” (De Miguel, 2003: 10). Posteriormente, en 1967 en Taizé se celebró la “Primera Conferencia Ecuménica Internacional Femenina”, bajo el lema “la mujer cristiana, co-artífice de una sociedad en evolución” (De Miguel, 2003: 10). El Foro Ecuménico de mujeres cristianas de Europa se constituye en 1982 en Gwat (Suiza), y a su vez en 1986 también en Suiza (Magliaso) se funda “La sociedad europea para la investigación teológica realizada por mujeres” (ESWTR), una red europea de mujeres teólogas.

En la década de los 90 se desarrolla el “Sínodo Europeo”, un movimiento cristiano que pretende dar cabida a la diversidad de mujeres de opiniones e identidades diferentes respecto a su situación en las comunidades religiosas y en las asociaciones y grupos relacionados. El Primer Sínodo Europeo de mujeres tuvo lugar en Gmunden, Austria, en 1996 con el título de “Las mujeres por el cambio en el siglo XXI”. Pero un hito

fundamental de este movimiento se desarrolló en 1992 cuando “el Sínodo general de las Iglesias de Inglaterra tomó la decisión de ordenar mujeres” (De Miguel, 2003: 13).

La teología feminista en España

En España, el singular desarrollo de la teología feminista se debe principalmente al proceso particular que siguió el movimiento feminista en esta región. Según la teóloga Pilar de Miguel, recién en la década de los setenta del siglo XX aparecen las primeras figuras de este pensamiento, ya que “las anteriores, o son débiles, o han de ser más bien reinterpretadas en clave feminista, debido a que aquí hemos sufrido esa ablación de la memoria histórica” (De Miguel, 2003: 6). Con este concepto de la memoria histórica se refiere a las fatales consecuencias que trajeron consigo la guerra civil y la dictadura franquista, en relación con el desarrollo del pensamiento feminista, así como a la lucha por los derechos y libertades de las mujeres.

Reflejo de ello es el hecho de que los logros obtenidos por los movimientos feministas incipientes de finales del siglo XIX y principios del XX, fueron fulminados tras la guerra, exceptuando el derecho al voto (De Miguel, 2003). No fue hasta 1960 cuando las Cortes franquistas aprueban la “Ley de los Derechos políticos, profesionales y de trabajo de la mujer”, eliminando con ella parte de las discriminaciones gestadas hasta el momento. A partir de aquí, el clima español se volvió propicio para que pudieran salir a la luz ciertas obras de carácter feminista y se extendiera la reflexión en el ámbito religioso, que en este caso está constituido fundamentalmente por la Iglesia católica.

En este sentido, en ciertos círculos católicos se empezaron a crear foros y asociaciones en los cuales las mujeres fueron las protagonistas. Para 1955 se había formado la asociación “Amistad Universitaria”, que agrupaba “Mujeres licenciadas de Acción Católica”, las “Congregaciones Marianas Universitarias”, así como otra agrupación universitaria afín a la Institución Teresiana. Esta asociación se dedicaba a impartir conferencias y a la lectura de obras de autoras clave del feminismo internacional.

La presencia de mujeres en organizaciones europeas de esta índole incentivó que en la década de los 80 se vayan creando algunos grupos en España, por lo cual el contacto con el extranjero resultó fundamental. Más adelante, en 1986 se creó el Foro de Estudios sobre la Mujer, por iniciativa de la miembro del Foro Ecuménico de Mujeres Cristianas de Europa, Pilar Bellosillo. También en ese mismo año nació el primer grupo de estudiantes y licenciadas en Teología de España, “Mujeres y

Teología”, el cual se mantiene en la actualidad y está ampliamente extendido por todo el país y por otros países. Finalmente, en 1992 se creó oficialmente “La Asociación de Teólogas Españolas” (ATE), cuyo fin es “visibilizar a las mujeres cristianas, tratar temas de género y fomentar la investigación y las publicaciones hechas por mujeres teólogas”².

Cabe resaltar la importancia fundamental que tuvo la influencia de las comunidades de mujeres protestantes en el movimiento de las católicas feministas españolas. Gracias a la presencia de éstas en los círculos protestantes, pudieron tomar ejemplo de su alto nivel de reflexión teológico feminista, así como ver qué otras situaciones eran posibles para las mujeres dentro de las Iglesias.

Contenidos y diversas corrientes de la Teología Feminista

Una vez expuesta una panorámica del desarrollo histórico de la teología feminista en los diferentes contextos, en este apartado me voy a centrar en exponer las tesis principales de la teología feminista, aun teniendo en cuenta que existe una pluralidad de corrientes dentro de la misma, las cuales son difíciles de concretar.

Según Huguet existe una tensión entre el feminismo de corte ideológico y la teología feminista, como consecuencia de la aceptación, o no, de la Revelación como Palabra y Tradición. Para dicha autora, resulta lógico que en el caso de que se abandone la fe, ya no podría hablarse de teología, sino de “teofantasia”, o de reivindicaciones sociales y políticas, por lo cual en algunos casos cabrá preguntarse “si es posible que la teología feminista sea verdadera teología, conocimiento de Dios y del hombre desde la Revelación” (Huguet, 1998: 108).

Una opinión fuera de la teología feminista, pero muy fuerte dentro del feminismo es la de Kate Millet, que afirma que “el patriarcado tiene a Dios de su parte” (Millet, 2010: 114). Según esta autora las doctrinas cristianas actúan como una herramienta reforzadora del determinismo biológico el cual atribuye a la sexualidad de la mujer todo un imaginario de prejuicios y peligros naturalizados:

La religión y la ética patriarcales tienden a confundir a la mujer con el sexo, como si todo el peso de la carga y del estigma que asignan a éste recayese únicamente sobre ella. De ese modo, el sexo -descrito como algo pecaminoso, sucio y debilitante- incumbe tan sólo a la mujer y no menoscaba en absoluto la identidad propiamente humana del varón. (Millet, 2010: 114).

2 Cita recogida de la web oficial de la “Asociación de Teólogas Españolas”

Millet considera que el argumento central del patriarcado occidental en cuanto a su concepción de la sexualidad reside en la mitificación de la mujer como la provocadora del sufrimiento humano, así como del saber y del pecado, lo cual se fundamentaría en la interpretación (cierta interpretación) del pasaje bíblico del pecado original.

Alice Dermience define la teología feminista como “una teología de mujeres para mujeres” (Dermience, 2013: 2), la cual se fundamentaría en las reivindicaciones, denuncias y críticas del movimiento feminista; con el fin de trasladar éstas a las instituciones religiosas (en este caso las cristianas) y combatir los preceptos patriarcales que las rigen. Por lo tanto, su función sería la de luchar por la liberación de las mujeres en estas esferas y conseguir que las mismas se unan a esa lucha. Es por ello que la autora habla de “Teología de la liberación de las mujeres”, la cual iría más allá de configurarse como una disciplina o perspectiva teórica aparte, sino que se trataría de una crítica y reinterpretación transversal a toda la tradición cristiana en su conjunto, para poder llegar a conseguir una verdadera igualdad de las mujeres en las instituciones cristianas. Es decir, conseguir que no se discrimine por razón de sexo-género el acceso a posiciones de responsabilidad y poder en dichas instituciones.

Otra consideración a tener en cuenta según Dermience es la diferenciación entre lo que se denomina “Teología de la Mujer” y la Teología feminista como tal. A la primera, la autora la define como la “teología sistemática de ‘la Mujer’ o, si se prefiere, una antropología teológica donde ella es el objeto específico” (Dermience, 2013: 1). Por lo tanto, esta primera teología es la llevada a cabo por mujeres dentro de la confesión católica (con algún tipo de cargo dentro de la Iglesia), cuyo objeto de estudio ha sido y es “la Mujer” como concepto abstracto, dentro de la visión de esta religión en particular, careciendo del carácter crítico con la tradición y la institución que caracteriza a la teología feminista. También se objetivo es la consideración de las mujeres como sujetos activos, propios y contextualizados de dicha teología.

Una de las principales diferencias, además de este pensamiento crítico, sería la procedencia o la ubicación de las teólogas, ya que en la feminista estas autoras generalmente se posicionan fuera de la institución eclesiástica, es decir, suelen ser teólogas laicas académicas. Otra diferencia fundamental, la constituye el hecho de que las teólogas feministas no centran su análisis y actividad en una sola religión: su pretensión es la creación de una reflexión transversal a toda la diversidad de sistemas de creencias.

Una última diferencia clave, que explica de alguna forma por qué la primera está más reconocida que la segunda dentro de las esferas religiosas, consiste en que la primera es una teología muy homogénea,

mientras que la segunda “consciente de profundas divergencias internas, se halla en constante evolución que le proporciona una rica diversidad” (Dermience, 2013: 8).

En definitiva, la pretensión de la teología de la mujer es la de llevar a cabo una reflexión puramente teórica de carácter metafísico y universalista, que justifica el statu quo de la mujer en ese imaginario religioso, e incluso en la vida social, para finalmente establecer sus preceptos de forma normativa a las mujeres. Contrariamente, la teología feminista puede considerarse como una nueva forma de hacer teología, basada en la deconstrucción y reconstrucción de todo el entramado ideológico, simbólico, moral, litúrgico y dogmático que caracterizan a las diversas comunidades religiosas, para llevar finalmente a las mujeres a su liberación dentro de esta esfera social.

Centrando el análisis en la teología feminista en concreto, esta “nueva” forma de hacer teología se caracteriza por llevar a cabo un discurso abierto, dialogal, pareciéndose a la teología poética; con una narrativa de carácter plurívoco que se aleja de la forma conceptual unívoca que caracteriza a las formas oficiales de hacer teología. Además, Dermience resalta su carácter holístico y anti dualista, rechazando así los binarismos cuerpo-alma, o el de transcendencia-inmanencia, que caracterizan al cristianismo tradicional (Dermience, 2013: 2).

La autora remarca el carácter heterogéneo de la teología feminista, puesto que se trata de una corriente plural, como consecuencia de la diversidad de perspectivas teológicas de las que se ve influenciada, a pesar de sus esfuerzos por distanciarse de todas ellas. Por lo tanto, sería más adecuado hablar de teologías feministas en plural, teniendo en cuenta, además, que la dificultad de diferenciar las distintas corrientes en su estado puro resulta muy complicado al estar todas ellas interconectadas y entremezcladas, ya que incluso dependen de las posiciones personales en las que se sitúan las diferentes autoras.

A pesar de ello, a continuación, se va a proponer un intento de clasificación de esta corriente. Según la teóloga Consuelo Vélez, se pueden distinguir dos corrientes principales en la teología feminista. Por un lado, una corriente cuestiona los cimientos del sistema de creencias judeocristiano, por lo que prescinde de las fuentes teológicas tradicionales como la Biblia para dar pie a la búsqueda de otras nuevas. Estas otras fuentes pueden ser incluso la propia naturaleza, lo que desde una perspectiva normativa y clásica de la teología podría considerarse panteísta. Esta es una corriente minoritaria, en la cual destaca Mary Daily como protagonista.

Por otro lado, la segunda corriente denominada reformista, también cuestiona ciertos esquemas de la estructura de la teología clásica,

pero no se plantea la deconstrucción de la estructura misma como en el caso anterior. Ésta se caracteriza por la puesta en marcha de una nueva hermenéutica a través de una renovada exégesis bíblica, destacando entre sus protagonistas Phyllis Trible, Rosemary Radford Ruether, Letty Russell y la ya mencionada Elizabeth Schüssler Fiorenza.

Metodología de la teología feminista

La metodología de la teología feminista se basa en dos métodos: el inductivo, que sería su método general, y la hermenéutica feminista. A través del método inductivo la teología feminista busca “teologizar las realidades vividas de las mujeres” (Vélez, 2001: 548). A éste se le suma la hermenéutica feminista como tal, la cual ha sido desarrollada de forma más exhaustiva por Schüssler Fiorenza, cuya propuesta se basa en la deconstrucción del sesgo patriarcal de las tradiciones bíblicas, para a continuación elaborar una interpretación bíblica alternativa de corte político y en términos retóricos. Schüssler Fiorenza (1996: 24) entiende la interpretación bíblica feminista como una forma de “encontrar ‘las palabras’ que propicien la articulación de una teoría feminista de la interpretación como práctica crítica de la libertad, con el fin de explicitar una lógica de la liberación capaz de transformar la opresión patriarcal”.

El “modelo crítico de interpretación feminista de liberación” es el armazón teórico que constituye esta metodología. Se trata de un “modelo retórico de proceso interpretativo feminista y crítico para la transformación” (Schüssler Fiorenza, 1996: 62). Éste puede definirse como un modelo interactivo y multi-estratégico de lectura y reconstrucción de la exégesis bíblica, además de conllevar una práctica teológica y cultural de transformación. Sin duda, es un proceso muy complejo que está compuesto por diferentes fases, en las que el concepto de crítica retórica es fundamental. Este concepto consiste en una forma de análisis crítico de los textos bíblicos y sus interpretaciones, en la medida en que saca a la luz los diversos valores (opresores o liberadores, sociales, políticos, etc.) que los influyen. Por lo tanto, su concepción queda lejos del uso que popularmente se hace de este término y, en definitiva, viene a enmarcar la idea de que el contexto es tan importante como el texto. Este modelo se distancia por tanto de la teología hermenéutica, la cual centra su atención en la valoración del significado de los textos, ya que la interpretación retórica hace referencia “tanto a los tipos de mundos socio-simbólicos y de universos morales que producen los discursos bíblicos, como a la manera en que lo hacen” (Schüssler Fiorenza, 1996: 71).

La hermenéutica de la sospecha es una pieza teórica clave en el análisis de Schüssler Fiorenza, constituyendo sus ingredientes principales

los momentos de emergencia de la conciencia y el análisis sistemático; momentos de ruptura y revelación con el imaginario normativo patriarcal. Este método interpretativo consiste en atender en primer lugar las prácticas y presupuestos de lectura del propio sujeto lector, además de reflexionar sobre la estructuración de los relatos bíblicos, que no por estar protagonizados por mujeres significa que estén libres de un lenguaje y visión androcéntrica. Para esta teóloga “¡no cabe duda de que la Biblia es un libro centrado en lo masculino!” (Schüssler Fiorenza, 1996: 80).

Para atender al contexto histórico de estos escritos, la historiografía feminista y la corriente que establece el nuevo historicismo constituyen el armazón teórico con el cual analizarlos. La autora define y explica estas herramientas analíticas en su obra *En memoria de ella* (1983), a través de la reconceptualización de la historiografía del cristianismo primitivo, entendiendo la historia como una narración consciente, constructiva y relacional, lejos de una visión positivista. La propuesta de esta estrategia reside en la elaboración de un modelo teórico de la sociedad, la cultura, la religión y la política que coloque en el eje central a las mujeres. Abandona así la forma de estudio tradicional sobre las mujeres, que constituyen trabajos aislados respecto a la historia general.

El objetivo final consiste en dar cuenta de las construcciones retóricas que se han ido generando en el estudio bíblico, que responden a unos intereses políticos y religiosos determinados bajo un prisma profundamente androcéntrico.

Los elementos clave del análisis de la teología cristiana feminista

Uno de los ejes fundamentales en los que se ancla la teología feminista es en la cuestión del género de Dios. Este trabajo empezaba con la rotunda afirmación de Mary Daily de si Dios es hombre, “El hombre” (masculino) es Dios. Precisamente, las teologías feministas defienden la idea de que el lenguaje masculino utilizado para designar a Dios ha contribuido de forma primordial a que el imaginario construido en torno a éste se caracterice por cualidades y características típicamente atribuidas al género masculino (entiéndase: padre, rey, guerrero, libertador, etc.). Las teólogas feministas no pueden evitar que la identificación de Dios con Padre les evoque al Patriarcado.

En consecuencia, la mayoría de las teologías feministas defienden el desarrollo de conceptualizaciones alternativas a la de Dios Padre, como puede ser la de Dios Madre. En este sentido, una de las conceptualizaciones de Dios Madre se basa en la *pneumatología*, en base al término *Ruah*, espíritu femenino en hebreo, por medio del cual se establecería

una relación no parental, presentando a un Dios relacional, como “una fuerza dinámica y creadora” (Dermience, 2013: 4).

Otras propuestas, que según Dermience resultan un tanto radicales, pasan por formas de tipo panteístas, de la mano de eco-feministas y de algunas teologías, considerando a la deidad en género femenino. La propuesta de Alice Dermience, en concreto, consiste en la introducción del concepto de Sofía, Sabiduría, en la conceptualización de la trinidad cristiana, representada de la siguiente forma: “Dios-Madre Sofía, Jesús hijo de Sofía, Espíritu-Sofía” (Dermience, 2013: 4).

En este sentido, Isabel Gómez Acebo considera que la imagen de Dios en el cristianismo se ha labrado en base al pensamiento filosófico occidental, el cual lo ha ido conceptualizando en términos de omnipotencia y omnisciencia, y por supuesto, en género masculino. La autora sentencia esta última consideración con la siguiente frase: un Dios descrito como varón se convierte en un varón Dios (Gómez Acebo, 1994), palabras que nos recuerdan indudablemente a las de Mary Daily. Para Gómez Acebo, un eje clave de este análisis es que esta conceptualización de Dios hace que sea imposible identificar a éste con la propia Humanidad, y es por ello por lo que en el cristianismo el único punto de convergencia entre la deidad y las personas es Jesucristo³. Por ello, muchas feministas se centran en la figura de Jesús (el de los evangelios), ya que “por su comportamiento y su praxis, se revela un libertador para las mujeres. Plenamente humano, hombre de relación no jerárquica, es el símbolo de una humanidad nueva, el paradigma del amor de Dios” (Dermience, 2013: 4).

Aunque para otras, el símbolo de esta justicia será Cristo, el Cristo de la fe, más que la persona de Jesús. Sin embargo, a pesar de estas consideraciones, la tendencia de esta corriente teórica gira en torno a la relativización de esta figura, tanto de su papel como de su persona. De esta forma, se defiende la idea de que Jesús o Cristo no es el Mesías definitivo, así como tampoco sería la única encarnación de Dios. En su lugar, proponen la figura o el concepto de Crista, entendido como una comunidad mesiánica, lejos del carácter individual de las figuras tradicionales, la cual se caracterizaría por la encarnación del “poder vital del Amor: por el que se lleva a cabo la redención” (Dermience, 2013: 5).

Otra figura religiosa en la que centra el análisis de ciertas teologías feministas, las enmarcadas en la tradición católica, es la de la Virgen María. A pesar de que dentro del catolicismo (de forma general y sobre todo teniendo constancia de la opinión de ciertos altos cargos de su

3 Una de las obras principales sobre esta temática es la de Rosemary Radford Ruether, *Sexism and God talk: toward a feminist theology*, 1993.

estructura⁴), se considera que esta figura femenina promueve a las mujeres, o al menos, que resalta la importancia que se le da en esta comunidad a las mujeres; desde una perspectiva feminista estas consideraciones no se sostienen. Esto se debe a que las cualidades que se le atribuyen a esta figura promueven el estereotipo de lo que es ser mujer y hombre, alentando las definiciones esencialistas de lo normativamente femenino y masculino. Ello mantiene la profunda desigualdad social en detrimento de las mujeres que se ha construido en la comunidad religiosa, así como en el resto de las esferas sociales. Atributos como la virginidad, la pasividad, la humildad, la docilidad y la obediencia son cualidades asociadas a la figura de María que de forma directa edifican y legitiman el ideal de mujer para la Iglesia católica y relegan a la mujer a espacios en los que su función es obedecer pero en ningún caso dirigir. Es por ello que las católicas feministas critican este modelo y se plantean si se debería llevar a cabo una reinterpretación feminista de esta figura, o bien si debiera dejar de ser un referente para las mujeres católicas.

En cuanto a las reivindicaciones más importantes que se plantean las mujeres cristianas feministas, además de la utilización del lenguaje inclusivo, a grandes rasgos, se aboga por unas estructuras eclesiales igualitarias, y por ende acabar con los estereotipos de los papeles típicamente masculinos y femeninos. Por supuesto, las formas en las que estas luchas se intentan llevar a cabo en cada comunidad cristiana son muy diversas. Ello se debe, principalmente, a que en cada una de ellas las necesidades desde una perspectiva feminista son muy distintas.

Por poner algunos ejemplos, las católicas se centran en la lucha por el acceso de las mujeres al sacerdocio, obispado, papado, etc. Mientras que las protestantes, más allá de que se les esté permitido ejercer como pastoras, sus esfuerzos se centran en el igual reconocimiento del pastorado de mujeres que de hombres, ya que en la práctica existe una desigualdad muy acentuada de la promoción y el acceso a cargos de alta responsabilidad dentro de la estructura eclesial. Además de estas cuestiones específicas, en las que cada comunidad invierte sus esfuerzos en

4 Me refiero concretamente a las palabras que el arzobispo de Madrid, Carlos Osoro, pronunció en las II Jornadas Universitarias de la Asociación de Jóvenes Investigadores de Ciencias de las Religiones, “Voces de Religiones y Política en la esfera pública”, en la ronda de preguntas de la mesa redonda en la que formó parte. En respuesta a una pregunta del público sobre la posición de la mujer en la Iglesia católica, Carlos Osoro respondió que la mujer estaba muy valorada en esta Institución porque una de las figuras más importantes es la de la Virgen María, además de que la presencia de mujeres en altos cargos de la Iglesia es muy numerosa, sobre todo en Administración (afirmaciones basadas en los apuntes de campo propios, recogidos durante esas intervenciones).

mayor medida, hay que tener en cuenta que cada asociación o grupo de teólogas feministas, aun siendo de la misma corriente cristiana, tiene visiones muy distintas de cómo llevar a cabo estas reivindicaciones.

Teología *queer*

Como se ha podido observar hasta ahora, la categoría “mujeres” ha sido la que ha marcado el eje del análisis de esta aproximación al estudio de la teología feminista. Si bien es verdad que la utilización de dicho término es práctica para el entendimiento de esta teoría y sus reivindicaciones, también hay que tener en cuenta que “mujeres” deja afuera a muchxs que el sistema patriarcal oprime e invisibiliza. En ese sentido, el concepto de *queer* puede resultar una herramienta teórica útil en la medida en que permita aunar toda la diversidad de identidades de sexo-género que quedan fuera de la categoría binaria heteronormativa de hombre y mujer.

Por ello, desde la década de los ochenta se ha ido produciendo (a raíz del desarrollo de la teoría *queer*) una Teología *Queer* cristiana que, ligada profundamente a la teología feminista, ha ido centrando su atención en toda esa diversidad de identidades. Según la profesora Claudia Schippert esta corriente posiciona al sujeto en el centro del estudio, deconstruyendo las categorías de género utilizadas anteriormente, y proponiendo perspectivas nuevas de análisis. Así pues, la teoría *queer* se fue incorporando en los estudios sobre religiones de forma más evidente a finales de los noventa por parte de las teólogas de la liberación, los académicos, y las eticistas de las religiones; entre las que destaca la figura de Marcella Althaus-Reid. Como es de esperar, la producción teórica de esta perspectiva no es muy abundante, pero a pesar de ello, existen obras de cierta relevancia que creo muy necesario comentar a continuación⁵.

Para Gómez Acebo, la teología *queer* se esfuerza “por traer a la reflexión la experiencia y la manera de imaginar a Dios de estos colectivos antes marginados (LGBTI). Las mujeres lesbianas priman una visión de Dios a imagen de la amistad entre mujeres” (Gómez Acebo, 1994: 7).

Elizabeth Stuart es la primera especialista en teología *queer* en obtener una cátedra en Reino Unido, entre sus obras destaca *Teologías gay y lesbiana: repeticiones con diferencia crítica* (2005). Para esta autora este “nuevo corpus teológico emergente” de la teología *queer*, es una teología

5 Una de las primeras obras sobre esta corriente es la de Mary Hunt, *Fierce tenderness. A feminist theology of friendship* 1991, destacando otras como la de Robert Goss, *Jesus Acted Up: A Gay and Lesbian Manifesto* (1993), y la de J.M. Clark y M. L. Stemmeler (eds), *Spirituality and community: diversity in lesbian and gay experience*, 1994.

de la anti-identidad, “precisamente porque cuestiona la noción de una identidad sexual estable” (Stuart, 2005: 19). Considera que la teología gay y lesbiana que se había ido desarrollando anteriormente posee unas fisuras en su planteamiento, las cuales la teología *queer* pretende superar, sin ser esta última una simple derivación teórica de la anterior. Uno de sus planteamientos más rompedores es su consideración de que “la Iglesia es la única comunidad, con mandato divino y construida según una lógica divina, que es *queer*” (Stuart, 2005: 19).

En este sentido, la teóloga argentina Marcella Althaus-Reid considera a la propia divinidad cristiana como *queer*. A través de su obra *The queer God* (2003), define la teología *queer* como una teología en primera persona, en la medida que más que reconfigurar la teología normativa, moldea a las y los propios teólogos, a través de las experiencias de la sexualidad y las relaciones amorosas. Por lo tanto, no trata de rechazar o ignorar las tradiciones religiosas de tipo normativo, sino que se centra en reubicar a las personas o identidades ignoradas por la religión oficial, en otras nuevas tradiciones que den cuenta de esa diversidad de formas de amor y sexualidad.

El libro editado por el profesor de teología y religión Gerard Loughlin, *Queer Theology: Rethinking the western body* (2007), es otra obra destacable sobre esta temática, que está formada por diversos ensayos de académicas y académicos angloparlantes. La perspectiva que se toma para abordar temas como la concepción del cuerpo, la sexualidad, la moralidad, las relaciones amorosas (entre otras) en relación al cristianismo; resulta novedosa y original, comparando con el resto de las obras citadas. Esta originalidad se basa en la diversidad de perspectivas que se van tomando en los diferentes ensayos para abordar estos temas, atravesados en todos los casos por el eje teórico que proporciona el concepto de *queer*.

Otra obra importante en este contexto es *The Queer Bible Comentary* (2006), que constituye una compilación de estudios de diferentes autores, que se centran en el análisis bíblico con una perspectiva *queer*. No se trata de un análisis de todos y cada uno de los pasajes de la Biblia, sino que se centran en aquellas partes en las que se desarrollan o se pueden interpretar cuestiones relacionadas con las identidades LGBTI, además de proponer lecturas de interpretación bíblica en clave *queer*.

En contra de la teología feminista

No puedo concluir este texto sin al menos citar alguna visión en contra de esta teología. Por supuesto, se debe entender que ninguna confesión religiosa oficial está de acuerdo o incluye esta perspectiva en

su forma de hacer teología. Por mucho que existan colectivos disidentes de determinada fe que apuesten y se apoyen en alguna de las teologías feministas, todavía no ha llegado el momento en el que una confesión oficial la acepte realmente. Precisamente por ello, esta nueva forma de entender el cristianismo no ha hecho más que empezar su lucha, por muchos años que lleve ya presente.

Tanto desde el protestantismo como desde el catolicismo el rechazo es contundente. Por mucho que se acepte el pastorado femenino en el campo evangélico, no significa que la visión oficial de esas comunidades no sea androcéntrica. Por mucho que ciertas comunidades evangélicas lancen mensajes sobre la igualdad entre los “dos” sexos, y el respeto de los hombres hacia las mujeres, su estrategia no hace más que enmascarar y maquillar la visión heteronormativa y androcéntrica que rige su forma de entender el cristianismo.

Un ejemplo claro del rechazo a esta visión, dentro del protestantismo en particular, es la obra del teólogo evangélico Wayne Grudem, *Evangelical Feminism: A New Path to Liberalism?* (2006). En esta obra el autor entiende a la teología liberal como el enemigo, como una teoría que niega la veracidad de la Biblia como la Palabra de Dios y única y absoluta autoridad en la vida de las personas. Por otro lado, Grudem entiende que el feminismo evangélico deniega el liderazgo masculino en la Iglesia y en el matrimonio, considerando que esta cuestión va en contra de muchos pasajes de la Biblia, y que por lo tanto, aceptarlo es menospreciar la autoridad bíblica. Por ello, aceptar las reivindicaciones del feminismo evangélico sería algo así como secularizar la religión cristiana.

Por otro lado, en la religión católica, el eje fundamental de la justificación de la discriminación de la mujer en el seno de la Iglesia (y el rechazo a cualquier disidencia sexual o de género) es la naturalización y esencialización de las categorías de lo masculino y lo femenino, como algo inamovible, y que, además, legitima la Biblia e incluso a lo sobrenatural. El teólogo católico Juan Bautista Santamaría López, en su tesis doctoral *El hombre y la mujer llamados a la santidad* (1997), realiza un análisis teológico para justificar la imposibilidad de la ordenación de la mujer en el ministerio. Lo justifica desde distintos niveles (biológico, cultural, espiritual y por creación divina) y considera que “el varón y la mujer en la Iglesia y en el mundo tienen su vocación e identidad; en una palabra su misión propia e insustituible, su espiritualidad y su manifestación peculiar de la santidad” (Santamaría López, 1997: 275). Una forma sutil de legitimar la imposibilidad de acceso de la mujer a los mismos puestos que el hombre, tanto en la sociedad en general como en la Iglesia en particular que “casualmente” son los que están

más valorados socialmente y desde los cuales se lideran y se dirigen el resto de los puestos.

Últimas consideraciones

La riqueza y complejidad de esta disciplina, aún sin ser reconocida como tal en el contexto académico español, se ha podido atisbar a lo largo de todo este texto. Gracias a la contextualización de su desarrollo, se ha podido comprobar que no se trata de una corriente tan reciente, puesto que se han rastreado antecedentes desde finales del siglo XIX. Como es lógico, en cada contexto social su desarrollo como disciplina ha sido muy diferente, atendiendo a los propios procesos históricos, sociales y culturales de cada lugar. Pero lo que no cabe duda es que se trata de un movimiento global y no de un proceso aislado. Tal y como se ha explicado en uno de los primeros apartados, se ha ido desarrollando a lo largo de todo el mundo, aún con ritmos y procesos diversos, atendiendo a las particularidades de cada sociedad.

Sobre todo, esta riqueza a la que me refiero se ve reflejada en el gran abanico de corrientes teóricas que surgen de un mismo punto de partida: el profundo androcentrismo que ha monopolizado no solo la forma en la que se fueron fundando las instituciones religiosas, sino también la forma de comprender, creer y expresar las diversas espiritualidades (en este caso cristianas). Desde lo que Alice Dermience denomina “Teología de la liberación de las mujeres”, pasando por la Teología de la Mujer, hasta llegar a la Teología feminista en sus múltiples corrientes. Lo que diferencia a la diversidad de posturas que forman esta disciplina, es fundamentalmente su objeto concreto de estudio, el orden de prioridades establecido para el cambio y revisión de los aspectos más androcéntricos de las instituciones religiosas, así como el afán de transformación más o menos estructural de las mismas.

Sin embargo, tras conocer este despliegue de visiones y posiciones respecto a ese mismo punto de partida general y destacando su riqueza y diversidad, también se hace evidente una falta de consenso. Sin poner en duda su heterogeneidad, empero, es posible pensar que esta falta de unión común de teorías y corrientes haga que esta disciplina no tenga la suficiente fuerza como para hacerse un hueco relevante y estable en el mundo académico.

En cierto modo, considero que esto también es lo que ocurre con la disciplina de estudios feministas. Es tal la diversidad de posiciones teóricas y corrientes que al mismo tiempo pierde fuerza o relevancia en el mundo académico. Al haber tantos feminismos en plural, la atomización es tal que a pesar de que en cierta forma eso pueda considerarse un

signo de riqueza, en la práctica hace que no se tomen tan en serio este tipo de estudios, al menos por una parte numerosa del mundo académico español. La posición en la que se emplaza a los estudios teológicos feministas puede responder de alguna manera a la forma del propio sistema androcéntrico que configura a la academia como un bloque homogéneo de saberes. Con ello no quiero decir que las nuevas formas del quehacer académico feministas tengan que parecerse a esta última, sin embargo, no estaría de más que al menos de cara a hacerle sitio se pudieran unificar, al menos hasta poder asentarse en igualdad de condiciones.

Teniendo todo esto en cuenta, y para poder explicar de forma clara y concisa las razones por las que creo que la disciplina de la teología feminista no ha adquirido mayor atención dentro del mundo académico, considero que la concepción feminista de lo religioso sufre una doble discriminación. Por un lado, no es de extrañar que como toda esfera social inmersa en un contexto cultural, que se rige por una visión androcéntrica y discriminadora de toda visión que ponga en tela de juicio la dominación de dichas categorías masculinas y occidentales, sufra de ese rechazo tan profundo. Con ello me refiero a que, en general, es difícil pensar y transformar la visión de cualquier tipo de esfera social en términos feministas. Afortunadamente, tenemos que reconocer que al menos en ciertos ambientes académicos se puede hablar de “avances” en esta ardua tarea, a pesar de que la estructura y los cimientos de la sociedad sigan inmóviles. Es por ello que la esfera religiosa como una esfera social más no escapa a esta lógica, y como muchas otras, se resiste a este cambio que entiendo en términos de justicia social.

Por otro lado, la segunda discriminación a la que me refiero es la ejercida por el propio feminismo, y de ahí la pregunta lanzada al comienzo: ¿es posible que el feminismo haya sido anti religioso? Por supuesto que esta pregunta así formulada resulta un tanto sensacionalista, pero lo que quiero señalar con esta cuestión es que los estudios feministas, al menos en el contexto español, se han centrado más en la crítica a las esferas religiosas, que en la reivindicación del cambio de éstas para que sean más justas y más inclusivas con las personas de identidades no normativas.

Entiendo que no puedo realizar estas afirmaciones de forma categórica, puesto que como ya he mencionado el abanico de corrientes dentro del feminismo, tanto fuera como dentro del mundo académico, es amplísimo, tanto en unas sociedades como en otras. A lo que hago referencia es a mi experiencia en el contexto concreto español, tanto académico como social. Es en este contexto donde a pesar de la existencia de cierto número de asociaciones que velan por aunar estas dos esferas, en los movimientos feministas todavía es muy desconocida esta unión y en el mundo académico apenas se tiene en cuenta.

Debido a la historia concreta de España con relación a la prolongada dictadura que impuso de forma unilateral la supremacía de la Iglesia católica (el denominado Nacionalcatolicismo) como única forma de entender la religión y la espiritualidad y bajo unos preceptos absolutamente denigrantes hacia la mujer, puede que esta historia haya determinado de una forma concreta al movimiento feminista de este país. La forma en la que lo ha determinado ha sido en el profundo rechazo a la institución de la Iglesia católica y precisamente debido al contexto histórico y social tan concreto, el movimiento feminista no ha podido ver la unión de la que aquí se está hablando. En este contexto, sólo se concebía esa forma de religiosidad, tan negativa para el feminismo, debido a la ausencia de forma oficial de una diversidad religiosa y espiritual como tal. Por lo tanto, resultaba imposible visualizar que eran posibles otras formas de entender las religiosidades, y mucho menos comprender que alguien pudiera ser feminista y católica a la vez, con todo el peso que la Iglesia católica había ejercido reduciendo la libertad y la lucha por la igualdad de las mujeres. En consecuencia, no se incorporó dentro de sus luchas la igualdad de las mujeres en estas esferas, razón por la cual hasta hoy en día ese pozo persiste.

Para concluir, me gustaría resaltar el carácter práctico de este análisis, puesto que como es habitual en el mundo académico, los estudios suelen quedarse en un plano un tanto abstracto. Además, teniendo en cuenta el tema que aquí se trata, considero importante subrayar la dificultad que encuentran las personas que se reconocen bajo una identidad no normativa y que no pueden expresar públicamente su espiritualidad religiosa frente a una institución que las rechaza, así como rechaza la diversidad de identidades sexuales y de género. Hoy en día la Iglesia católica se presenta como institución que restringe a sus miembros y a sus fieles a una identidad ideal, construida bajo una lógica profundamente opresora que rechaza la diversidad sexual y de género. Esta lógica responde a un constructo social e histórico que no se vincula forzosamente a una dimensión espiritual característica de cada sistema de creencias.

Para poder llegar a desarrollar estudios e investigaciones que legitimen estas consideraciones, es muy necesaria la colaboración entre sí de las diferentes esferas que entran en juego: la del movimiento social feminista, la de la teoría académica feminista, la de las comunidades religiosas (tanto las oficiales como las disidentes) y la de las ciencias de las religiones. Mientras que cada una de estas esferas trabaje en solitario, será imposible conseguir el reconocimiento social de disciplinas como la teología feminista.

Referencias bibliográficas

Aquino, M. P. y Tamez, E. (1998). *Teología feminista latinoamericana*. Quito: Editorial Abya Yala.

Althaus-Reid, M. (2003). *The queer god*. Londres: Routledge.

Bernal, A. (1998). *Movimientos feministas y cristianismo*. Madrid: Ediciones Rialp.

De Miguel, P. (2003). Los movimientos de mujeres y la teología feminista: una visión panorámica desde nuestro contexto. *Xirimiri Pastoral*, 12. Bilbao: Instituto Diocesano de Teología y Pastoral.

Dermience, A. (2013). Teología de la Mujer y teología feminista. *Selecciones de Teología* Vol. 40, 160, pp. 335-344.

Guest, D. (2006). *The queer Bible commentary*. Londres: SCM Press.

Gómez Acebo, I. (2003). Dios en la teología feminista. Estado de la cuestión. *Estudios eclesiológicos*, 78(304), pp. 107-125.

Huguet, M. A. (1998). *Hacia una comprensión de la teología feminista*. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra.

Loughlin, G. (Ed.). (2009). *Queer theology: Rethinking the Western body*. Australia: Blackwell.

Millet, K. (2010). *Política sexual*. Madrid: Cátedra.

Rojas Salazar, M. (2017a). Teología de la liberación y género. 37 Congreso de Teología de la Asociación Teológica Juan XXIII “Mujeres y Religión. De la discriminación a la igualdad de género”. Audio en podcast, 9 de septiembre.

Rojas Salazar, M. (2017b). Teología Feminista Decolonial en Abya Yala. XXXVII Congreso “Mujeres y Religión”, Madrid.

Santamaría López, J.B. (1997) *El hombre y la mujer llamados a la santidad*. Tesis de Doctorado de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra.

Schippert, C. (2011). Implications of queer theory for the study of religion and gender: Entering the third decade. *Religion and Gender*, 1(1), pp. 66-84.

Schüssler Fiorenza, E. (1996). *Pero ella dijo: prácticas feministas de la interpretación bíblica*. Madrid: Trotta.

Schüssler Fiorenza, E. (2009). Introduction: exploring the intersections of race, gender, status, and ethnicity in early Christian studies.

Prejudice and Christian Beginnings: Investigating Race, Gender, and Ethnicity in Early Christian Studies, pp. 1-23.

Schüssler Fiorenza, E. (ed.) (2015) *La exégesis feminista del siglo XX: investigación y movimiento*. Navarra: Verbo divino.

Stuart, E. (2005). Teologías gay y lesbiana. *Archipiélago: Cuadernos de Crítica de la Cultura*, (67), pp. 69-74.

Tracy, D. (1996). El desafío de la Teología feminista a la teología fundamental. *Concilium: Revista Internacional de Teología*, 263, pp. 129-131.

Vélez, C. (2001). Teología de la mujer, feminismo y género. *Theologica Xaveriana*, 140.

¿Un Papa feminista? Representaciones de Francisco en la serie *Catolicadas*

Mónica Andrea Ogando

Introducción

En América Latina el debate por la despenalización y legalización del aborto está atravesado por la influencia de la Iglesia Católica, que interviene negativamente no solo desde la doctrina religiosa sino mediante una activa influencia política. Los argumentos del catolicismo se transponen a distintos discursos jurídicos y estatales, produciendo un estrecho vínculo entre moral y derecho, Iglesia y Estado. Esto se complejiza aún más en el caso de la Argentina, desde la inesperada designación de Jorge Bergoglio como Sumo Pontífice el 13 de marzo de 2013, y, especialmente, por su gran popularidad en toda la comunidad católica mundial. La injerencia de la jerarquía eclesial en cuestiones que atañen al Estado no solo desautoriza cualquier atisbo de producir un discurso favorable a la despenalización del aborto, sino que también condiciona la opinión pública en general. El reciente tratamiento de la Ley de Interrupción Voluntaria del Embarazo (IVE) en la Argentina marcó un hito histórico que resulta ejemplar para analizar la articulación entre representaciones sociales y opinión pública, pero también para apreciar el papel fundamental que jugó la Iglesia para impedir la aprobación de la ley¹. El marco en que se inició

1 A días del debate en la Cámara de Diputados, el arzobispo de Buenos Aires declara en la homilía del Corpus Christi en la Catedral Metropolitana: *“Sabes que, en la Argentina, en estos días, se intenta legislar sobre los inocentes no nacidos. Nuestros argumentos de razón y los del sentido común, que fueron orgullo de nuestra Nación y letra inspirada y sabia de nuestra Constitución, parecen no ser suficientes para definir el carácter sagrado del don de la vida. Pero confiamos en la razón más poderosa que tenemos los cristianos, y eres Tú, Señor de la Vida, porque Tú nos compraste con tu Sangre derramada y tu Cuerpo partido para nuestra liberación. Te necesitamos en esta hora de la Patria para que infundas en nuestros legisladores la luz necesaria para que apuesten por los derechos de los que no tienen voz, pero que viven y son personas desde el primer momento de la concepción. Ellos son los más vulnerados hoy; pero también queremos la vida de sus madres, para que ante la encrucijada de*

el debate se caracterizó por masivas movilizaciones y acciones públicas protagonizadas por una multitud de particulares y colectivos a favor de este derecho, algo impensable tan solo un año atrás. El 14 de junio de 2018 el proyecto obtuvo media sanción en la Cámara de Diputados y, aunque fue rechazado por la Cámara de Senadores el 9 de agosto de 2018, este hecho produjo un punto de inflexión en la agenda mediática y en la opinión pública. Las masivas vigiliadas del 13J y 8A², así como las favorables declaraciones por parte de personalidades públicas que –insólitamente– en los últimos meses expresaron abiertamente su opinión, son una muestra de ello. De este modo, la brecha respecto de lo que las personas reservan en su fuero íntimo y lo que efectivamente sostienen públicamente se vio ampliamente minimizada (Noelle-Neumann, 1995:11).

Este trabajo será abordado por medio del análisis de las representaciones mediáticas. Éstas cobran una dimensión superlativa con el fenómeno de la digitalización, bajo el intercambio de videos a través de plataformas como *YouTube*. La Iglesia Católica utiliza activamente estos recursos para difundir su doctrina. Y también lo hacen las teologías feministas latinoamericanas, como Católicas por el Derecho a Decidir (CDD). Este colectivo, desde el mismo interior del catolicismo, asume interpretaciones alternativas de las Sagradas Escrituras, entre las que se encuentra la posibilidad de que las mujeres puedan interrumpir un embarazo por su propia decisión. Por ejemplo, el pasado 28 de septiembre de 2018, en el Día de la Despenalización del Aborto en América Latina y

una falsa opción, siempre nos inclinemos por salvar a los dos” Recuperado de http://www.arzbaires.org.ar/estadistica/Boletin/2018/Mayo_junio.pdf Consultado el 30 de septiembre de 2018.

Ya aprobada la media sanción, el delegado del Episcopado para el diálogo con el Congreso, monseñor Alberto Bochatey, manifestó que “era la primera vez que avanza una ley que promueve la muerte de seres humanos” Recuperado de <http://www.aica.org/34080-mons-bochatey-tras-la-media-sancion-del-aborto-hoy-es.html> Consultado el 30 de septiembre de 2018. Asimismo, el 8/7/18 se convocó a una “Misa por la vida” en la Basílica de Luján, celebrada por Monseñor Oscar Ojea. Recuperado de <http://www.episcopado.org/contenidos.php?id=1748&tipo=unica> Consultado el 30 de septiembre de 2018 y En el Tedeum del 9 de julio el arzobispo de La Plata, Mons. Víctor Fernández, solicitó a Mauricio Macri el veto de la ley, en caso de que fuera sancionada. Recuperado de <http://www.parlamentario.com/noticia-111218.html> Consultado el 30 de septiembre de 2018.

2 Refiere al 13 de junio de 2018 y al 8 de agosto de 2018, fechas en que se trató la Ley de Interrupción Voluntaria del Embarazo en Argentina, en la Cámara de Diputados y en la Cámara de Senadores, respectivamente.

el Caribe, la Red Latinoamericana y del Caribe CDD ha hecho un comunicado a favor de este derecho titulado “28S: *Los derechos reproductivos no deben verse más como pecado, la laicidad es una necesidad apremiante en toda la región*”³. De este modo, la cuestión de la legalización del aborto no puede dirimirse categóricamente entre una división clerical o anticlerical, ya que aún pese al poder hegemónico de la Iglesia Católica existen diferencias internas (Carbonelli, Mosqueira, y Felitti, 2011; Sánchez y Valcarcel, 2013; Brown 2015; Morán Faúndes, 2015; Vaggione y Jones, 2015; Vaggione 2017; Bosio, Johnson y Frenchia, 2018).

El Papa Francisco, la moral sexual y las mujeres

Aunque los antecedentes de Jorge Bergoglio como cardenal argentino en posturas sobre política sexual no permitían pensar ninguna modificación respecto de los pontificados de Juan Pablo II y Benedicto XVI, lo cierto es que al poco tiempo de asumir su investidura ha hecho declaraciones públicas que permitieron generar expectativas de cambio. El discurso Papal ha oscilado en una zona de tensión que, sin abandonar el tradicional conservadurismo del Vaticano en la materia, sugiere una apertura más flexible y acorde a los tiempos actuales. Así, en lo que concierne al orden sexual, la voz de Francisco se sitúa en una *política de dislocación* (Sgró Ruata y Vaggione, 2018). De acuerdo a lo planteado anteriormente, fue llamativo que en septiembre de 2015 Francisco exhortara a los sacerdotes a conceder el perdón, -durante el año Jubileo-, a las mujeres que abortaron⁴. Una vez finalizado este periodo, el 20 de noviembre de 2016, Francisco renueva la indulgencia por tiempo indefinido⁵. Más allá de las distintas repercusiones que han tenido estas declaraciones⁶, un punto a destacar es el desplazamiento discursivo en el cual se inscribe la problemática. De este modo, en las

3 Recuperado de <https://redcatolicas.org/28s-los-derechos-reproductivos-no-deben-verse-mas-como-pecado-la-laicidad-es-una-necesidad-apremiante-en-toda-la-region/> Consultado el 30 de septiembre de 2018.

4 Recuperado de http://w2.vatican.va/content/francesco/es/letters/2015/documents/papa-francesco_20150901_lettera-indulgenza-giubileo-misericordia.html Consultado el 30 de septiembre de 2018.

5 Recuperado de http://w2.vatican.va/content/francesco/es/apost_letters/documents/papa-francesco-lettera-ap_20161120_misericordia-et-misera.html Consultado el 30 de septiembre de 2018.

6 A los efectos de los objetivos de este trabajo, más adelante solo se mencionarán brevemente algunos comunicados de la Red Católicas por el Derecho a Decidir.

condiciones de producción de ese discurso, para la postura oficial del Vaticano el aborto dejaba de ser un crimen y se convertía tan solo en un pecado (Sgró Ruata y Vaggione, 2018:162).

Sin embargo, un año y medio más tarde, el 16 de junio de 2018, dos días después de aprobado el Proyecto de IVE en la Argentina en la cámara baja, Francisco reconfirma la posición oficial de Vaticano contraria al aborto, y sin aludir explícitamente al caso argentino, compara el aborto con prácticas nazis⁷. Así, ante un caso de agenda puntual, el Papa no duda en hacer explícita la visión doctrinal de la Iglesia. Si la concesión del perdón del “pecado del aborto” podía ser interpretada como un gesto de flexibilización y de los “aires de renovación” de la postura vaticana, la inminencia de una ampliación de derechos en la Argentina volvía a transformar al aborto en homicidio, similar al que efectuaba el nazismo para “purificar la raza”.

Exceptuando el tema del aborto, el pontificado de Francisco se ha caracterizado por un gesto de empatía con el empoderamiento de las mujeres en el mundo. En septiembre de 2015, en el discurso pronunciado a los participantes de la Convención Internacional para Jóvenes Consagrados, el Papa destaca la labor de la mujer en la Iglesia, y se dirige al auditorio en tono de broma: “*Perdonatemi se sono un po’ femminista*”⁸.

7 En el Discurso de Francisco a una delegación del foro de las Asociaciones Familiares, pronunciado el 16 de junio de 2018, ha confirmado la postura oficial del Vaticano contraria al aborto, en cualquiera de sus causas: “*He escuchado decir que está de moda –o al menos es habitual– en los primeros meses de embarazo hacer ciertos exámenes, para ver si el niño no está bien, o viene con algún problema... La primera propuesta en ese caso es: «¿Lo echamos?». El homicidio de los niños. Y para tener una vida tranquila, se expulsa a un inocente. Cuando era joven, la maestra nos enseñaba historia y nos decía qué hacían los espartanos cuando nacía un niño con malformaciones: lo llevaban a la montaña y lo tiraban, para cuidar «la pureza de la raza». Y nosotros nos quedábamos sorprendidos: «Pero cómo, cómo se puede hacer esto, ¡pobres niños!». Era una atrocidad. Hoy hacemos lo mismo. ¿Vosotros os habéis preguntado por qué no se ven muchos enanos por la calle? Porque el protocolo de muchos médicos –muchos, no todos– es hacer la pregunta: «¿viene mal?». Lo digo con dolor. En el siglo pasado todo el mundo estaba escandalizado por lo que hacían los nazis para cuidar la pureza de la raza. Hoy hacemos lo mismo, pero con guante blanco.” Recuperado de http://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2018/june/documents/papa-francesco_20180616_forum-associazioni-familiari.html Consultado el 30 de septiembre de 2018.*

8 En ese discurso, el papa Francisco manifiesta, en tono de comentario gracioso: “*Ma se il tuo cuore non brucia e guardi solo le cose di organizzazione, che sono necessarie, ma secondarie... E qui io vorrei - perdonatemi se sono un po’ femminista - ringraziare la testimonianza delle donne consacrate - non*

Por supuesto, este comentario no tiene ningún significado en cuanto a política del Vaticano, pero si se sitúa en una zona de desplazamientos semánticos en donde lo “feminista” se convierte en un lexema positivo dentro del discurso Papal. Un gesto más claro ocurre en mayo de 2016, cuando Francisco hace pública una petición, que se materializa en una pieza audiovisual temática, emitida en forma mensual por el Vaticano. En la misma destaca la importancia de la labor de la mujer en la sociedad “empezando por la familia” y señala que “debemos condenar la violencia sexual que sufren las mujeres e impedir los obstáculos que impiden su plena inserción en la vida social, política y económica”. Más allá del efectivo alcance que pueden adquirir sus palabras, estas declaraciones se contextualizan en los “vientos de cambio” que se atribuyen al pontificado de Francisco y que ha dado por resultado lo que Sgró Ruata y Vaggione denominan el “fenómeno Francisco” (2018:155).

Las teologías feministas latinoamericanas: Católicas por el Derecho a Decidir

El feminismo católico¹⁰ se inscribe originalmente en las teologías latinoamericanas, que surgen de mujeres que se unen a la Teología de la Liberación, pero que perciben la necesidad de producir una exégesis específica y propia como sujetos teológicos (Vélez 2001; Gebara, 2002; Rosado-Nunes, 2006; Azcuy, 2012; Sánchez y Valcarcel, 2013; Zamora González, 2013). Su marco de referencia conceptual y social está constituido por la crítica feminista y el Concilio Vaticano II. Católicas por el Derecho a Decidir (CCD) es un movimiento heredero de estas filiaciones, y nace en Estados Unidos, en la década del setenta, bajo el nombre de *Catholics for a Free Choice*¹¹. En 1996 surge la red Católicas por el Derecho a Decidir (CDD) en Caxambú, Brasil, con la redacción de la

tutte, però, ce ne sono alcune un po' isteriche! -: voi avete questa voglia di andare sempre in prima linea. Perché? Perché voi siete madri, avete questa maternità della Chiesa, che vi fa essere vicine”. [Recuperado de http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2015/september/documents/papa-francesco_20150917_giovani-consacraati.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2015/september/documents/papa-francesco_20150917_giovani-consacraati.html) Consultado el 30 de septiembre de 2018.

9 Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=6KdT3ILddfI> Consultado el 30 de septiembre de 2018.

10 Como señalan Sánchez y Valcarcel, (2013:2-3) ésta es una categoría analítica, pero no existe un término así desde el interior de la Iglesia Católica.

11 Recuperado de <http://www.catholicsforchoice.org/about-us> Consultado el 30 de septiembre de 2018.

Carta de Principios¹². Actualmente, la Red tiene sedes en Argentina, Bolivia, Brasil, Chile, Colombia, Ecuador, El Salvador, México, Nicaragua, Paraguay, Perú, República Dominicana y España.¹³ En sus sitios web expresan su identidad católica y feminista. Su lucha se focaliza en los cambios de patrones culturales que limitan la autonomía de las personas, especialmente las mujeres. Es por ello que el derecho a decidir se materializa en el acceso a la educación sexual, la anticoncepción, la salud integral y la despenalización y legalización del aborto, entre otros derechos. Parten del supuesto de que hombres y mujeres tienen la capacidad moral de tomar decisiones serias y responsables sobre su vida.

Un aspecto a tener en cuenta es que la pertenencia católica de CCD es altamente cuestionada por plataformas como *Catholic.net*, el sitio web católico de mayor alcance luego del sitio de la Santa Sede¹⁴, que acusa a CDD de arrogarse una falsa identidad católica¹⁵. Las afirmaciones de rechazo a CDD más enardecidas argumentan que la autodenominación de “católicas” es absolutamente falaz y simplemente tiene un fin malicioso e inmoral (Moore, 2015). El principal argumento en que se sustentan estas acusaciones es que la defensa del aborto jamás puede conciliarse con la doctrina católica. En el caso de CDD México, esta campaña se visibiliza ampliamente en las redes sociales mediante la producción de la serie animada *Catolicadas*, cuyo lanzamiento en *YouTube* se propuso difundir, de un modo masivo y lúdico, un mensaje feminista basado en una interpretación alternativa del Evangelio.

La serie *Catolicadas* y el fenómeno *YouTube*

La idea de la serie *Catolicadas* se inspiró en una caricatura musulmana llamada *Las Aventuras de Salwa*¹⁶, diseñada para denunciar el hostigamiento sexual en Líbano (CCD, 2014). El primer episodio

12 Recuperado de <https://redcatolicas.org/quienes-somos/carta-de-principios-de-la-red-latinoamericana-de-catolicas-por-el-derecho-a-decidir/> Consultado el 30 de septiembre de 2018.

13 Recuperado de <https://redcatolicas.org/quienes-somos/> Consultado el 30 de septiembre de 2018.

14 Información relevada según su autopresentación en el sitio web. Recuperado de <http://es.catholic.net/op/quienessomos/quienes-somos.html> Consultado el 30 de septiembre de 2018.

15 Recuperado de <http://es.catholic.net/op/articulos/18091/cat/450/feminismo-catolico.html#modal> Consultado el 30 de septiembre de 2018.

16 Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=6V9n2xscHA4> Consultado el 30 de septiembre de 2018.

de *Catolicadas* fue emitido el 8 de marzo de 2012, en la plataforma *YouTube*. Constituye el plan de acción comunicacional más importante de CCD México, con el objetivo de promover una Iglesia más inclusiva y misericordiosa¹⁷. El hecho de que esta serie fuera emitida a través de una plataforma como *YouTube* fue una estrategia clave para potenciar la eficacia del mensaje, ya que se proponía con esta elección dirigirse a un público joven que pudiera acceder a contenidos sobre educación sexual (Aldaz, Fosado y Amuchástegui, 2016)¹⁸. Al mismo tiempo, el objetivo de la serie era contrarrestar, desde el interior del catolicismo, el avance de la cúpula eclesial en el cercenamiento de derechos sexuales y reproductivos. Originalmente se había previsto una emisión de 12 capítulos, pero la gran popularidad de la serie condujo a producir 60 episodios hacia fines de 2014. En ese momento ya tenían más de dos millones de vistas de un público que oscilaba entre 18 y 24 años de edad (Aldaz et al, 2016). También fueron emprendidas diversas actividades en torno a *Catolicadas*, tales como una evaluación a través de dos encuestas en la red social *Facebook* para medir el interés de quienes seguían la serie y diseñar futuros capítulos. Actualmente, el número de reproducciones asciende a más de 8 millones y cuenta con 300.000 seguidores, la mitad de ellos en la franja etaria mencionada anteriormente¹⁹. En cada episodio de *Catolicadas*, de apenas tres minutos de duración, se abordan tópicos en los que la Iglesia Católica tiene una fuerte injerencia negativa, como educación sexual, homofobia, uso de anticonceptivos y aborto. Además, plantea temas como violencia de género y diversidad sexual.

17 “Esta campaña pretende contribuir al debate público en torno al papel de la Iglesia católica en la sociedad mexicana, específicamente en el contexto de la visita del papa Benedicto XVI y del proceso electoral; evidenciar las incongruencias entre la falta de compromiso de la jerarquía católica en la defensa de derechos humanos fundamentales por un lado, y las enseñanzas del Evangelio y la tradición católica por el otro; y mostrar las opiniones a favor de los derechos humanos de mujeres y jóvenes de la inmensa mayoría de los creyentes de esta Iglesia.” Recuperado de <http://catolicasmexico.org/ns/?p=4277> Consultado el 30 de septiembre de 2018.

18 Sandra Fosado, una de las autoras, integra CCD México y se desempeña como coordinadora del área de Comunicación Social y Publicaciones. Recuperado de <http://catolicasmexico.org/ns/?p=4254> Consultado el 30 de septiembre de 2018.

19 Recuperado de <http://oge.cl/catolicadas-la-rebelde-serie-animada-que-defiende-el-aborto-o-el-amor-gay/> Consultado el 30 de septiembre de 2018.

En algunos casos, una noticia de actualidad funciona como disparador de la problemática tratada en el episodio²⁰.

La serie constituye un plan de acción comunicacional sumamente importante. En muchos casos, el desarrollo de un episodio de *Catolicadas* es utilizado para responder rápidamente a asuntos eclesiales coyunturales. Por ejemplo, durante la visita del Papa Francisco a Brasil, con motivo de la Jornada Mundial de la Juventud, y a solicitud de Católicas por el Derecho a Decidir Brasil, se realizó un episodio en portugués con subtítulos en español: “¡En Brasil todo es posible, padre Beto!” (CCD 2014, 82-83), como se analiza más adelante. El eje argumental de la serie pone en conflicto las posiciones y declaraciones de los obispos mexicanos, representados por el personaje del Padre Beto. El personaje de Sor Juana representa los valores y percepciones de la fe ligresía, relevadas por la mencionada encuesta que CDD México elaboró en 2010²¹. De este modo, en cada episodio se presenta una breve historia de una persona de religión católica que se enfrenta a un dilema o conflicto moral, el cual es discutido tanto por Sor Juana como por el Padre Beto (Aldaz et al, 2016). Pese a confrontarse con el sacerdote en cada episodio, la religiosa/heroína feminista siempre logra persuadirlo al final de cada capítulo. Para ello se basa en citas del Evangelio, pero también en citas de teólogas feministas como Elizabeth Johnson²². En muchos casos, el mayor argumento de Juana consiste en citar la palabra del Papa.

Los personajes de la serie están caracterizados de un modo claramente maniqueo. Sor Juana reúne una serie de atributos positivos como inteligencia, frescura y agudeza. Este personaje debe su nombre a Sor Juana Inés de la Cruz, poeta y religiosa del siglo XVII del México colonial, considerada como la primera feminista de América (Aldaz et al, 2016). Por el contrario, el padre Beto está representado con valores negativos: es glotón, calvo, obeso, retrógrado, torpe, tonto y es constantemente puesto en ridículo por Sor Juana. Sin embargo, dado

20 Por ejemplo, como se mencionará en el análisis de la pieza 1 del corpus, un video institucional del Vaticano en donde Francisco revaloriza la labor de la mujer, será el disparador para tematizar la equidad de género y la desmitificación de los roles que el patriarcado ha asignado a las mujeres.

21 Recuperado de <http://catolicasmexico.org/ns/wp-content/uploads/2014/08/encuestadeopinion.pdf>
Consultado el 30 de septiembre de 2018.

22 Por ejemplo, en la pieza 1, un gran recuadro destaca que “Jesús incorporó a las mujeres en su comunidad, no como subordinadas a los varones, sino como *hermanas* de sus hermanos”. Elizabeth Johnson, “La Cristología hoy” (El subrayado es original).

que se trata de episodios que se desarrollan en apenas tres minutos, estos rasgos sumamente estereotípicos pueden entenderse en función de asegurar el objetivo comunicacional que se propone CCD México. No obstante, resulta un producto audiovisual sumamente atractivo, que ofrece un contenido informativo muy preciso, sin por ello abandonar el fin de entretenimiento. Este es logrado mediante un cuidadoso tratamiento estético y humorístico. De hecho, el género en el que se enmarca la serie es el de una “telenovela de ruptura”²³, es decir, una telenovela que “rompe el molde” porque combina el entretenimiento con un mensaje social y educativo (Aldaz et al, 2016:478).

Justificación del corpus y marco teórico

Para el análisis de este trabajo se han seleccionado cuatro piezas en donde la aparición de Francisco como personaje de ficción resulta clave para reforzar la acción comunicacional que se pretende transmitir. Este corpus se compone de los siguientes episodios:

- 1) “Un Papa feminista”, Temporada 8, Capítulo 1, 25/8/16²⁴.
- 2) “En Brasil todo es posible”, Temporada 4, Capítulo 10, 14/11/13²⁵.
- 3) “Con las niñas no se juega”, Temporada 7, Capítulo 6, 5/11/15²⁶.
- 4) “Una nueva voz”, Temporada 7, Capítulo 1, 3/9/15²⁷.

En la pieza 1, se utiliza la figura de Francisco para representarlo como “un Papa feminista”, en el marco de su petición al reconocimiento de la labor de las mujeres en la sociedad, emitida en el video institucional del Vaticano en mayo de 2016, como se ha mencionado anteriormente. El episodio de Catolicadas, de hecho, utiliza un fragmento de la voz real de Francisco para transferirla al personaje animado. Este motivo constituye el disparador temático para presentar la igualdad de oportunidades entre hombres y mujeres y la desmitificación de los estereotipos de género. El argumento es simple: Cynthia es la goleadora del equipo de fútbol de la parroquia y debe jugar un partido muy importante, pero su padre la obliga a faltar, ya que debe ayudar a su madre con tareas de

23 Expresión acuñada por Gabriela Burbano (2003) en *Impacto e influencia de la telenovela de ruptura “Francisco el matemático” en la sociedad de Quito*. Citado por Aldaz, Fosado y Amuchástegui (2016).

24 <https://www.youtube.com/watch?v=UZ3Rkis1Dcg>

25 https://www.youtube.com/watch?v=CPgLTL_bQ5E

26 <https://www.youtube.com/watch?v=zdjPrg4rt6k>

27 https://www.youtube.com/watch?v=b_HAX8_wqKU

lavado. La niña reclama que esa tarea puede hacerla su hermano, pero su padre aduce que no es “tarea de hombres”. Paralelamente, Sor Juana y el Padre Beto miran el video del Vaticano, en donde el Papa exhorta a hacer un reconocimiento al desempeño de las mujeres en la sociedad. Juana, asombrada, se pregunta por qué ese reconocimiento del Papa no se extiende al interior de la Iglesia. El padre Beto replica que la Iglesia “está bien como está”. Más tarde, el padre de Cynthia comunica a Sor Juana y al Padre Beto que su hija no podrá asistir al juego por tener que ayudar a su madre. Inesperadamente, Beto reacciona a favor de la niña, señalando con firmeza que en el último video del Papa se dice claramente que hombres y mujeres deben tener las mismas oportunidades. El padre de Cynthia cambia de opinión en el acto, y en la siguiente escena se ve a Cynthia marcando un gol para su equipo. El capítulo cierra con el padre de Cynthia fregando ropa. Con disgusto, el hombre mira a cámara y rezonga: “Lo que me faltaba, un Papa feminista”.



En la pieza 2 se utiliza el acontecimiento de la visita del Papa a Brasil, en julio de 2013, en ocasión de la XXVIII Jornada Mundial de la Juventud. El episodio comienza cuando Sor Juana y el Padre Beto deben viajar a ese evento como representantes de la delegación mexicana. Durante el viaje en avión, el Padre Beto lee a Sor Juana el mensaje que, a su juicio, causará una excelente impresión en el Papa Francisco: “El fervor guadalupano será su pulmón”, aludiendo a su pulmón faltante. Sor Juana opina que es un discurso frívolo y, en cambio, considera que hay temas mucho más importantes para exponer. Al arribar a Río de Janeiro, en el camino hacia el estadio Maracanã, cientos de jóvenes protestan contra la injerencia eclesial en los derechos sexuales y reproductivos. Sor Juana entiende que este sí es un tema que vale la pena mencionar, pero el Padre Beto lo desapruueba. Ya en el escenario, frente a una multitud de jóvenes y rodeado de dos pantallas gigantes con el primer plano del Papa, el

Padre Beto comienza a leer el texto que había preparado. Al comenzar la lectura advierte que no es el mensaje que tenía previsto dar: Sor Juana lo ha reemplazado por el pedido de una Iglesia con más justicia social, que no cercene los derechos de mujeres y homosexuales. El padre Beto se siente muy turbado al descubrir este equívoco ante decenas de miles de personas, pero rápidamente se ve en la pantalla gigante que sus palabras tienen la plena aprobación de Francisco, quien comienza a aplaudir ferrosamente, y, al finalizar el episodio, hace un guiño a cámara.



En la pieza 3 se tematiza el abuso intrafamiliar y, como tema secundario, la causal por violación en el aborto legal. El argumento es simple: Nancy, una niña de 11 años, sufre náuseas. Ya en el hospital, se le diagnostica un embarazo. Su madre no puede entender cómo pudo haber sucedido, pues el único hombre con quien su hija tiene contacto es su pareja, -Ludovico, un intachable católico-. Sor Juana intenta explicarle que, en el noventa por ciento de los casos de niñas violadas, el violador es alguien de la familia. Ludovico, al enterarse del acontecimiento, se da a la fuga. Finalmente, es capturado y encarcelado. El episodio finaliza en una escena en donde se ve a Nancy jugar feliz, ante la mirada de Sor Juana y del Padre Beto. Sin embargo, al enterarse del aborto de Nancy -el cual por omisión del relato parece haberse practicado en el hospital sin ningún conflicto-, el párroco se horroriza. Sor Juana argumenta que la ley lo permite, pero el Padre Beto aduce que la ley civil no puede imponerse sobre la ley de Dios. Sor Juana lo reprende indignada y le recuerda con firmeza el mensaje del Papa Francisco, cuya imagen aparece recordada en la escena advirtiendo al sacerdote: “Con la vida de las niñas no se juega Padre Beto”.



En la pieza 4 se tematiza la necesidad de un aire renovador en la Iglesia, y para ello se ficcionaliza un encuentro entre Francisco y Sor Juana, en donde el Papa aprueba y alienta la propuesta de la monja, al tiempo que hace una autocrítica de los obispos. Sor Juana ha viajado a Roma para ser juzgada ante un tribunal eclesiástico, en función de su conducta “inapropiada”, consistente en darle voz a los desposeídos. Antes de someterse al tribunal, Sor Juana se encuentra por casualidad con Elizabeth, otra hermana que también ha de ser juzgada por el mismo motivo. Luego del juicio, Sor Juana se halla gratamente sorprendida del trato recibido, ya que en el Tribunal han sido comprensivos con sus argumentos. Junto a Elizabeth, se dirige a la cafetería del Vaticano para relatarle lo sucedido. En la intimidad de la charla, ambas mujeres coinciden en la necesidad de renovar la voz de la Iglesia. Francisco, que las observa sin que ellas lo adviertan, las sorprende acercándose a ellas: “Me leyeron el pensamiento”. Al verlo, las religiosas gritan al unísono: “¡Papa Francisco!” y mantienen un breve diálogo. Sor Juana le confiesa: “Qué lástima que en la Iglesia no todos sean como usted”. Elizabeth pregunta a Francisco el objetivo de esos juicios, a lo que éste responde: “Para escuchar nuevas voces en la Iglesia”. Acto seguido, el Papa les recomienda probar la pizza, “que está buenísima” y con esto concluye el episodio.



La perspectiva teórica desde donde se analiza este corpus es la teoría de las representaciones sociales desarrollada por Moscovici y Jodelet (1986). Esta teoría sostiene que los “significados” generales sobre temas amplios no sólo están en la mente de cada sujeto social como individuo sino que se desarrollan a un nivel social colectivo. Las representaciones, según esta noción, conforman un “marco” que puede identificarse en el uso de la lengua y que impregna todos los aspectos de la vida social. A través de este “marco”, las personas se relacionan entre sí y con la sociedad. Así, las representaciones configuran un “acuerdo” general (un “estar de acuerdo”) respecto de ciertos temas globales como la política, el género o el feminismo, más allá de las diferencias específicas e individuales que pueda haber respecto de ciertos puntos u orientaciones de esos “grandes temas”. Estas representaciones, a su vez, repercuten en la opinión pública.

Por otra parte, dado que toda producción audiovisual se inscribe en un contexto sociocultural determinado es, además de una práctica creativa y artística, una práctica comunicacional inseparable de la noción de discurso como proceso de circulación de sentido social. Es por eso que también una perspectiva sociosemiótica permitirá analizar las propiedades que caracterizan a los discursos efectivamente producidos y dar cuenta del modo de su funcionamiento dentro de la sociedad. Los conceptos acuñados por Eliseo Verón (1985; 1993) como *discurso social*, *contrato de lectura* y *significación* serán de gran utilidad. En primer lugar, el concepto de *discurso* hace posible una construcción teórica separada de la lingüística, abandonando el sistema binario del signo (significado y significante) y asumiendo lo que Verón denomina, basándose en los trabajos de Peirce y Frege, un *pensamiento ternario de la significación*, en donde se inscribe el *problema material del sentido* (Verón, 1993:100). Desde este lugar, se trata de concebir a los discursos audiovisuales como fenómenos de sentido bajo la forma de operaciones

efectuadas sobre conglomerados de materias significantes, y al funcionamiento de la red semiótica como un particular sistema de producción. Así, la imbricación del sentido en lo social y de lo social en el sentido sólo puede ser entendida cuando se encara la producción de sentido como un fenómeno discursivo. Así, la legitimidad y popularidad que rápidamente obtuvo Francisco a poco de asumir su investidura, sumada a un estilo que claramente se diferenció de otros pontífices, fue un rasgo positivo que excedió a la comunidad católica. Este rasgo es aprovechado por CDD México en las representaciones de la serie. Desde esta perspectiva es fundamental entender que el análisis del discurso audiovisual no puede hacerse desde un inmanentismo lingüístico, sino desde su inscripción en la compleja trama de lo social. Así, sería social todo aquello que del discurso se deja explicar por sus condiciones sociales de producción. Un claro ejemplo de ello es, en el corpus analizado, la pieza 1. El argumento, situado en el contexto del mensaje Papal sobre el reconocimiento a la labor de las mujeres en la sociedad, utiliza la legitimidad de la palabra de la máxima autoridad de la Iglesia. De este modo ejemplar, en el guión se aprovecha la voz de autoridad para fundamentar el tema de la igualdad de oportunidades en un caso concreto. Sin embargo, con el propio título del episodio se pretende ir más allá de este objetivo: aún cuando la pieza no fuera visualizada, de antemano se propondría anclar la figura de Francisco bajo una filiación *feminista*. Como se ha mencionado anteriormente, el propio Papa se había autodefinido *feminista* en uno de sus discursos, haciendo uso de la ambigüedad que otorga el procedimiento humorístico.

La expresión *discurso social* podría equivaler a lo que se ha conocido como *discurso ideológico* (Verón, 1993). Verón sostiene que la ideología es un nivel de *significación* (y no un tipo de discurso). El discurso ideológico es una dimensión analítica de textos de cualquier naturaleza. La dimensión ideológica del discurso es fundamental para encaminar un correcto análisis del discurso audiovisual en donde, inevitablemente, más que una imposición de contenidos hay una construcción, una enunciación tácita que construye y va modificando recíprocamente enunciador y enunciatario. Dentro de este esquema de enunciación, se pondrá énfasis en el contrato de lectura (Verón, 1985). El contrato de lectura es lo que define la especificidad de un determinado soporte a partir de un conjunto de estructuras enunciativas. El discurso audiovisual pone de manifiesto un/a narrador/a que propone un pacto de lectura con el espectador y más allá de la discusión sobre la construcción efectivamente empírica o no de la audiencia, esto produce sentido y delimita la orientación y la manera en que se construye la verdad o la ficción de lo narrado.

Sobre esto último, vale volver a mencionar que la serie fue pergeñada en base a los resultados de una encuesta con la feligresía: entre los datos más importantes se indicaba la disconformidad con la moral sexual conservadora de la cúpula eclesial (Aldaz et al, 2016). Sin embargo, esto no significaba para las y los fieles un apartamiento de la fe católica. Es en esta articulación de fe y postura crítica ante la jerarquía católica en donde reside el éxito del contrato de lectura de *Catolicadas*, pautado por una investigación pero también reforzado por la especificidad del dinamismo comunicacional que brinda la plataforma de *YouTube*, a través de la fuerte interacción producida por los comentarios del público usuario.

En este aspecto, se verá que el uso de la figura del Papa Francisco en la serie resulta una estrategia discursiva positiva, aún cuando la postura oficial de la Red (que en líneas generales da apoyo a su pontificado) también ha señalado claramente sus puntos críticos. Por ejemplo, el 28 de septiembre de 2014, en el marco del Día por la Despenalización del Aborto en América Latina y el Caribe, la Red realiza una carta al Papa Francisco donde expresa que “es preciso cambiar, por razones humanistas y cristianas, la postura oficial de nuestra Iglesia respecto al aborto, porque está poniendo en riesgo la vida y la salud de las mujeres y niñas embarazadas”²⁸. En marzo de 2015, al cumplirse el segundo año del pontificado de Francisco, también expresa su apoyo mediante un comunicado, aunque señala con firmeza que “las mujeres católicas ya no somos sumisas ante la autoridad eclesiástica en ningún aspecto de nuestras vidas y menos aún en materia de derechos sexuales y reproductivos”²⁹. Sin embargo, cada sede que integra la Red no siempre asume el mismo tono ante un mismo hecho, como fue el caso de la concesión, en el Año Jubileo, del perdón a las mujeres que abortaron. En Colombia, CCD ha titulado su comunicado “No es un asunto de perdón, es nuestro derecho a decidir”³⁰. En el documento se insta a la Iglesia a revisar y a cambiar su doctrina en lo que atañe a los derechos de las mujeres y su autonomía y finaliza la misiva con el deseo de que “más pronto que tarde, la jerarquía de la iglesia católica tenga el valor para pedirnos perdón a

28 Recuperado de <http://catolicasmexico.org/ns/?p=4715> Consultado el 30 de septiembre de 2018.

29 Recuperado de <http://catolicasmexico.org/ns/?p=5186> Consultado el 30 de septiembre de 2018.

30 Recuperado de <https://cddcolombia.org/es/novedades/comunicado-no-es-un-asunto-de-perdon-es-nuestro-derecho-a-decidir> Consultado el 30 de septiembre de 2018.

todas las mujeres por tantas ofensas contra nosotras por el sólo hecho de ser mujeres, por tanto odio, misoginia, subvaloración y estigma”.

En la Argentina, lejos de estas ásperas afirmaciones, el perdón del Año Jubileo se vio como un “avance” y una oportunidad política para que el Estado no obstaculice la posibilidad de ampliar derechos escudándose en argumentos religiosos³¹. Sin embargo, como ya se ha anticipado, ante la efectiva votación del Proyecto de Interrupción Voluntaria del Embarazo en la Cámara de Diputados, el discurso Papal respecto al aborto adquirió una condena categórica. En este caso, CCD Argentina repudió a través de un comunicado esas declaraciones por considerarlas “desafortunadas”, “virulentas” y “banales”. Asimismo, expresó que los dichos del Papa “evidencian también que su oposición pública al neoliberalismo carece de todo progresismo si busca perpetuar la subordinación de las mujeres a las lecturas sesgadas de la religión”³². CCD México ha compartido en su sitio web este comunicado de la Argentina, aunque no ha expresado ningún mensaje propio.

Estos ejemplos bastan para comprender la diversidad de matices que adquiere la Red CCD, de acuerdo a la especificidad del momento histórico que atraviese cada sede, pero también para dimensionar la compleja trama del *sentido en lo social y lo social en el sentido* mencionada anteriormente. Más aún si se tiene en cuenta que, si bien las piezas audiovisuales estudiadas son producidas en México, el uso de la plataforma de *YouTube* promueve la superación de las fronteras espaciales.

Representaciones del Papa Francisco en la serie *Catolicadas*

Antes de proceder al análisis de cada episodio, resulta oportuno mencionar que las piezas 1 y 2 constituyen casos en los que Francisco está representado en el contexto de un hecho real: su petición sobre las mujeres y su visita a Brasil. Mientras que las piezas 3 y 4 son ficciones en donde la intervención de Francisco como personaje funciona como un argumento reforzador de la postura enunciativa que se propone el objetivo comunicacional del episodio.

La voz de Francisco como personaje de animación se corresponde con la voz de la persona real cuando alude a una declaración pública, como en el caso de la pieza 1. Sin embargo, aunque se toma una

31 Recuperado de <http://catolicas.org.ar/papa-aborto-comunicado-cdd-argentina> Consultado el 30 de septiembre de 2018.

32 Recuperado de <http://catolicas.org.ar/posicionamiento-catolicas-derecho-decidir-argentina% E2% 88% 92-frente-los-ataques-del-papa-al-movimiento-mujeres> Consultado el 30 de septiembre de 2018.

declaración pública del Papa como argumento, en la pieza 3 dicha declaración no es exacta: ha sido intervenida y adaptada al personaje de animación para hacerla coincidir con los propósitos comunicacionales del episodio. Recordemos que Sor Juana sostiene ante el Padre Beto que la práctica del aborto de una niña que ha sido violada es legal. El párroco, indignado, replica que ninguna ley puede superar a la ley de Dios. Como contraargumento, Juana lo insta a recordar la voz de autoridad del Papa Francisco, quien aparece en escena bajo el procedimiento de un globo de diálogo/nube. La voz doblada de Francisco -de un gran logro- cierra el capítulo aleccionando al sacerdote: “Con la vida de las niñas no se juega, Padre Beto”.

El capítulo, emitido en noviembre de 2015, tenía su referencia más inmediata sobre este tema en la audiencia pública que Francisco había hecho en la Plaza San Pedro el 8 de abril de 2015. Allí tematizaba el desamparo de la niñez en general: “Pensemos en los hijos abandonados o no deseados, en los niños de la calle sin atención sanitaria, en los chicos maltratados”. Sin embargo, en ningún momento de sus declaraciones explícita o siquiera sugiere que el aborto sea una manera de evitar el riesgo de vida en una niña embarazada por violación³³. De hecho, la frase exacta empleada por Francisco en esa audiencia es “Con los *chicos* no se juega”³⁴. Esta frase causa los aplausos del auditorio, pero refería principalmente a que “cuando se trata de niños, ningún sacrificio es costoso”. De este modo, en el episodio analizado, la frase del Papa es reapropiada y resignificada por CCD México, produciendo desplazamientos discursivos análogos a los efectuados por Francisco en asuntos de política sexual. Como ya señalaban Sgró Ruata y Vaggione (2018), el *fenómeno Francisco* hallaba su eficacia en la habilidad del pontífice para situar su voz en una zona de tensión que le permitía oscilar entre un discurso renovador y un discurso conservador.

Del mismo modo, el episodio “Con las niñas no se juega” toma ventaja de esta oscilación, produciendo un anclaje semántico favorable al mensaje que desea transmitir: si cuando se trata de niños ningún sacrificio es costoso, se puede interpretar que el uso de este plural “genérico” de Francisco alcanza también a las niñas. Así, al margen del derecho positivo, en caso de violación, el “sacrificio” del aborto estaría permitido

33 Audiencia general en Plaza San Pedro, del 8/4/15. Recuperado de http://w2.vatican.va/content/francesco/es/audiencias/2015/documents/papa-francesco_20150408_udienza-generale.html Consultado el 30 de septiembre de 2018.

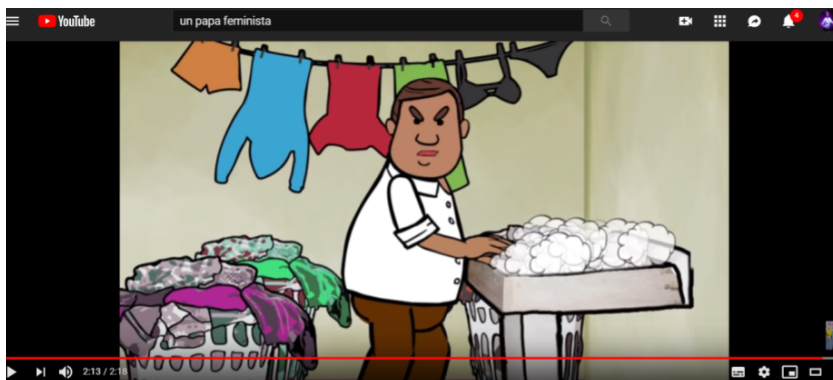
34 Minuto 2:48 Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=x-hhhyo9oCK0&t=140s> Consultado el 30 de septiembre de 2018.

también por la ley divina, porque “con la vida de las niñas no se juega”. Por otra parte, la frase original en cuestión “Con los chicos no se juega” ya tenía otro antecedente en el mensaje Papal, cuando en abril de 2014 Francisco había pedido disculpas por la pederastia en la Iglesia³⁵. Así, cualquiera sea el contexto histórico al que Sor Juana remita la cita de Francisco, su aplicación a la temática del episodio se encuentra fundamentada. Además, no son menores en el efecto de este propósito otros recursos no lingüísticos: por ejemplo, la voz doblada del personaje animado del Papa es de un logro tan superlativo, que es imposible no asociar al sujeto de la representación con el sujeto histórico.

Sin entrar en la complejidad de la tensión entre realidad y ficción, entre presentación y representación del género testimonial, la voz de Francisco animado produce realidad. Su verosimilitud procede como mecanismo autenticante legitimador e irrefutable del guión: después de todo, el Papa es la máxima autoridad de la Iglesia Católica. De hecho, en la pieza 1 el padre Beto, aún cuando en un primer momento se había mostrado indiferente a las declaraciones del Papa, termina apropiándose del testimonio de Francisco. En este caso, coincidente con un testimonio real, difundido a través de propios los videos institucionales del Vaticano. Al mismo tiempo, en este capítulo otro personaje masculino, el padre de Cynthia, cambia instantáneamente su visión patriarcal -la asignación de roles de género- cuando el Padre Beto le recuerda lo señalado en “el video del Papa”. El hombre cierra el episodio rezongando ante cámara: “Lo que me faltaba, un Papa feminista” mientras se lo muestra lavando la ropa. Todo parece indicar que, pese al malestar que le produce esa actividad, la palabra del pontífice sigue funcionando efectivamente como interpretación última, no solo del Evangelio, sino de la misma realidad. El uso de la mirada a cámara como procedimiento del quiebre del espacio de la ficción, permite al hombre saberse “expuesto” ante una audiencia imaginaria. Esta audiencia *ya sabe* que el Papa es “feminista” y con la observación de esta escena, es

35 En abril de 2014, durante una audiencia a la Oficina Internacional Católica de la Infancia (BICE) Francisco ha declarado: “Me siento llamado a hacerme cargo de todo el mal de algunos sacerdotes, bastantes en número, aunque no en proporción con la totalidad. Y a pedir perdón por el daño que han causado por los abusos sexuales a niños. La Iglesia es consciente de este daño. Es un daño moral y personal cometido por ellos, pero como hombres de la Iglesia. Y nosotros no queremos dar un paso atrás en el tratamiento de este problema y en las sanciones que se deben poner. Al contrario, creo que debemos ser muy fuertes. Con los chicos no se juega”. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=idPXvrZT1XU> Consultado el 30 de septiembre de 2018.

testigo de las transformaciones de una sociedad más igualitaria a través de un caso puntual.



El Papa es la máxima autoridad de la Iglesia Católica y quien puede arrogarse la interpretación última de las Sagradas Escrituras. Sin embargo, no siempre CDD ha utilizado en la serie la figura de un pontífice como correlato de la verdad epistémica de los temas tratados en sus episodios. Por ejemplo, en el episodio 1 de la temporada 5, Sor Juana se refiere negativamente hacia la figura de Juan Pablo II, ya que su Papado fue “muy controvertido, autoritario y excluyente”. La protagonista opina que Juan Pablo II no merece ser santo por haber negado los derechos básicos de las mujeres, además de encubrir la pederastia³⁶. Ciertamente es que de Benedicto XVI nada crítico se menciona. También es cierto que, a lo largo de nueve temporadas, Juan Pablo II adquiere una representación positiva en otros capítulos: todo parece tener que ver con el objetivo comunicacional de la pieza en particular antes que una postura política de CDD. Por ejemplo, en el séptimo episodio de la cuarta temporada, una médica aduce objeción de conciencia para impedir la práctica de un aborto legal. Sor Juana replica que debe hacerlo porque se lo “exige” Juan Pablo II. Así, en este capítulo no solo Juan Pablo II tenía una representación positiva, sino que su palabra seguía teniendo actualidad y autoridad, pese a que en 2013 -cuando fue emitida la pieza- habían transcurrido ocho años del fallecimiento de Karol Wojtila³⁷.

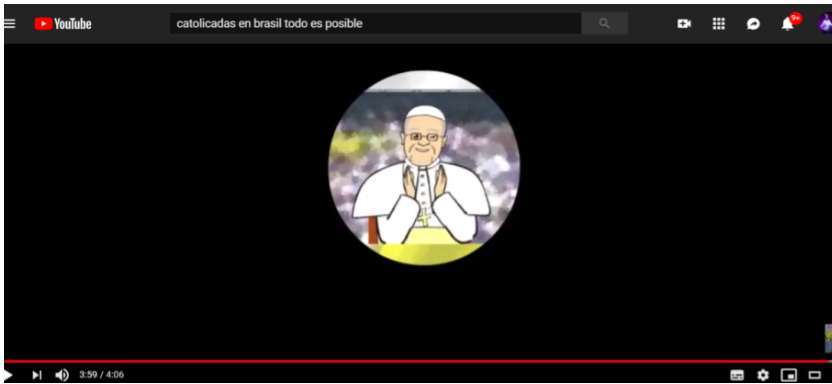
En la pieza 3, en el marco de la visita del Papa a Brasil, Sor Juana se apropia de los reclamos que la juventud católica hace en las calles de Río

36 Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=oGLZgxT-JXw>
Consultado el 30 de septiembre de 2018.

37 Episodio 7, Cuarta temporada: una médica niega un aborto terapéutico en un hospital público aduciendo objeción de conciencia y Sor

de Janeiro. Se exhiben varias consignas muy críticas, como “saquen sus rosarios de nuestros ovarios”. Ante la presentación en el encuentro, la delegación mexicana representada por el Padre Beto y Sor Juana recupera estos mensajes, aunque de un modo más “edulcorado”: conceptualizándolos bajo el voto por una Iglesia más inclusiva, justa y misericordiosa “que deje de menospreciar a las mujeres y de perseguir a las personas por su orientación sexual”. Aunque el Padre Beto queda avergonzado por este discurso, Francisco se sorprende positivamente por estas palabras y comienza a aplaudir con entusiasmo, cerrando el capítulo con un guiño a cámara, que parece estar destinado a Sor Juana, artífice de la alocución. De este modo, el mensaje de Sor Juana –como mujer religiosa– queda legitimado bajo el visto bueno de la máxima autoridad de la Iglesia. Sin embargo, dado que en todo discurso ficcional la mirada a cámara implica un quiebre de la narración y del tiempo pasado, el guiño de Francisco se inscribe en un “aquí y ahora” y parece ser extensivo a toda la audiencia.

La mirada a cámara no es el único procedimiento que interrumpe la acción dramática. También se logra este efecto mediante el empleo de carteles que, a modo de paréntesis, destacan citas argumentativas en toda la pantalla. Las citas pueden ser del Evangelio, de teólogas feministas como Elizabeth Johnson o del derecho positivo. Estos recursos interpelan directamente al público y sitúan el punto de vista de Sor Juana bajo un procedimiento objetivizante.



Juana se apoya en las palabras de Juan Pablo II para fundamentar la exigencia de la práctica: “Juan Pablo II dijo que el ejercicio de la libertad de conciencia no se puede convertir en una excusa para limitar derechos inalienables de otros. El estado tiene la obligación de proteger por los medios legales a sus ciudadanos contra tales abusos. Pronunciamiento sobre la Conciencia, 1991.” Recuperado de https://www.youtube.com/watch?v=fla0PD_Pls8 Consultado el 30 de septiembre de 2018.

Si en la pieza 3 la figura de Francisco es una estrategia discursiva legitimadora bajo el procedimiento de la complicidad, la aparición de Francisco oficia en la pieza 4 bajo la función de superhéroe, cuya llegada inesperada cumple el rol de legitimar la conversación que Sor Juana mantiene con otra religiosa en la cafetería del Vaticano. En el guión, Juana construye a un interlocutor que parecería no situarse en la más alta jerarquía eclesiástica. Francisco es interpelado como un par, aunque con plena autoridad para cambiar el estado de las cosas. Del relato se desprenden dos observaciones interesantes: en primer lugar, si recordamos que el personaje de Sor Juana recibe su nombre por Sor Juana Inés de la Cruz, se construye una paridad de modelos católicos que puede sortear la anacronía y la diferencia de género (e implícitamente, de jerarquía eclesiástica). En segundo lugar, un mismo hecho es reencauzado con una connotación positiva y valiosa: cuando Sor Elizabeth pregunta por qué ella y su colega Juana están siendo juzgadas por un tribunal eclesiástico, Francisco responde que “es para conocer nuevas voces dentro de la Iglesia y, de pasadita, identificar a quienes están haciendo persecuciones en lugar de vivir la palabra de Dios”. Así, la propia Iglesia “tradicional”, representada por Francisco parecería abogar por una interpretación de la realidad beneficiosa para el empoderamiento de las mujeres. A continuación, Francisco recomienda a las religiosas probar la pizza, “que está buenísima”, y con esto el tema queda cerrado. De este modo, Francisco superhéroe es representado también con rasgos de humanidad.



A modo de cierre

En los episodios analizados CDD se propone llevar a cabo un mensaje que empodere a las mujeres. Para llevar a cabo este propósito en la serie *Catolicadas*, su protagonista Sor Juana es representada como heroína, en contraste con el Padre Beto, cuya visión patriarcal y conservadora

aparece reforzada negativamente. Sin embargo, las asimetrías entre el párroco y la religiosa son claras y aceptadas por esta última.

Las estrategias discursivas de la serie están basadas en el Evangelio, y en resoluciones del Concilio Vaticano II,³⁸ acorde con la filiación de CCD con la Teología de la Liberación. Sin embargo, en el eje ficcional, la representación del Papa Francisco funciona como argumento último y como procedimiento de legitimación del mensaje de la serie. Por otra parte, el uso de la figura de Francisco en *Catolicadas* se produce bajo una interpretación muy laxa del contexto en que fueron producidas sus declaraciones. Las situaciones ficcionales en que aparece el personaje del Papa son más afines a una proyección de deseos o a una necesidad política de conciliar la perspectiva católica feminista con el visto bueno de la máxima autoridad de la Iglesia. También es cierto que lo que el Papa decide exponer públicamente parece articular un doble juego: una cosa es lo que efectivamente manifiesta Francisco en sus declaraciones y otra cosa son las maneras en que tales declaraciones son reapropiadas por sus públicos. También es cierto que las palabras que elige Francisco al pronunciarse en público no son fortuitas ni azarosas. Es necesario tener presente en esto la dimensión ideológica de todo discurso social, que responde a determinados intereses. Ninguna perspectiva o lectura que se haga de un texto puede arrogarse el carácter de “verdadero” en relación a otro considerado “tergiversado”.

De todos modos, el problema del “feminismo católico” parecería situarse en una supuesta “tensión irresoluble” que se desprende de la necesidad identitaria y enunciativa de conciliar los dos términos. ¿Es posible construir representaciones discursivas en donde feminismo y catolicismo se sitúen en “igualdad de condiciones? Aunque existen muchos feminismos, la adhesión al catolicismo colisiona con la jerarquía de la Iglesia. Por su parte, para el catolicismo tradicional, los reclamos del feminismo, en especial el del derecho al aborto, resultan inaceptables. No obstante esta zona de tensiones, existen algunos puntos de inflexión que permiten al colectivo CCD posicionarse en una zona de claro reconocimiento político: por ejemplo, en la Argentina ha tenido y tiene una activa participación en la Campaña Nacional por el Derecho al Aborto y su hermenéutica es absolutamente reconocida en el interior de la diversidad de feminismos. En cualquier caso, el desafío de situarse en esta tensión enunciativa e identitaria permite a CDD visibilizar una diversidad de temáticas controvertidas y elementales para los derechos

38 En la pieza 1 ya analizada, Sor Juana argumenta con un cartel destacado que “Toda forma de discriminación debe ser *vencida y eliminada* por ser contraria al plan divino” Concilio Vaticano II. Constitución *Gaudium et Spes* (El subrayado es original).

humanos en general y los derechos de las mujeres en particular. De este modo, su estrategia discursiva y comunicacional se diversifica y amplía ante un nuevo público que, de otro modo, no hubiera advertido su mensaje. En última instancia, el uso de la ficción en la serie permite conciliar esta tensión: en este punto donde el uso de la figura de Francisco adquiere la especificidad de sentido en la red de significaciones sociales. Como producto audiovisual ficcional de excelente calidad, la serie *Catolicadas* ejerce una función crítica que se inscribe en un presente histórico con proyección a futuro, y, por eso mismo, produce realidad.

Referencias bibliográficas

Aldaz, E., Fosado, S. y Amuchástegui, A. (2016). Catolicadas: A Sexuality Education Animated Series. En *The Palgrave Handbook of Sexuality Education*, Allen, L. y Rasmussen, M. L. Springer, pp. 473-491.

Azcuy, V. (2012). Exégesis y teología en la encrucijada. Teología feminista e interpretación feminista de la Biblia: una aproximación. *Teología y Vida*, Vol. LIII, pp. 163-192.

Bosio, M. T., Johnson, M. C. y Frenicia, M. (2018) Disidencia religiosa y libertad de conciencia. Mujeres que deciden abortar. *RevIISE*, Vol 11, Año 11, pp. 99-107.

Brown, J. (2015). Actores políticos y aborto. ¿Clericales versus anti-clericales? Buscando puntos de fuga en el debate político-ideológico. En *CLACAI. Investigación sobre aborto en América Latina y el Caribe. Una agenda renovada para informar políticas públicas e incidencia*. Ramos, S. (comp.). Buenos Aires: Centro de Estudios de Estado y Sociedad-CEDES; Mexico, DF: Population Council; Lima: Promsex, pp. 77-94.

Carbonelli, M. A., Mosqueira, M. A. y Felitti, K. (2011). Religión, sexualidad y política en la Argentina: intervenciones católicas y evangélicas entorno al aborto y el matrimonio igualitario. *Revista del Centro de Investigación*. Universidad La Salle, México, vol. 9, núm. 36, pp.25-43.

CDD (2014) *Católicas por el Derecho a Decidir. 20 años*. Página web.

Gebara, I. (2002). *El rostro oculto del mal: una teología desde la experiencia de las mujeres*. Madrid: Editorial Trotta.

Jodelet, D. (1986) La representación social: fenómenos, conceptos y teoría. En *Psicología Social*, vol II, Moscovici, S. (ed.). Barcelona: Paidós.

Moore, M. S. (2015). La figura de la Virgen María en la construcción discursiva del colectivo disidente Católicas por el derecho a decidir (CDD). *Pelicano*, n° 1, pp. 34-48.

Morán Faúndes, J. (2015). Aborto e Iglesias. Cuatro focos analíticos en América Latina. En *CLACAI. Investigación sobre aborto en América Latina y el Caribe. Una agenda renovada para informar políticas públicas e incidencia*, Ramos, S. (comp.). Buenos Aires: Centro de Estudios de Estado y Sociedad-CEDES; México, DF: Population Council; Lima: Promsex, pp. 95-128.

Noelle-Neumann, E. (1995). *La espiral del silencio. Opinión pública: nuestra piel social*. Barcelona: Paidós Comunicación

Rosado-Nunes, J. (2002). Aborto: um tema em discussão na igreja catolica: o surgimento de Catolicas Pelo Derecho de Decidir, *Cadernos Catolicas Pelo Derecho de Decidir*, São Paulo.

Sánchez N. y Valcárcel M. (2013). Católicas y Musulmanas: El desarrollo de feminismos alternativos. *VII Jornadas Santiago Wallace de Investigación en Antropología Social*. Sección de Antropología Social. Instituto de Ciencias Antropológicas. Facultad de Filosofía y Letras, UBA, Buenos Aires.

Sgró Ruata M.C. y Vaggione J.C. (2018) El Papa Francisco I y la sexualidad: políticas de dislocación. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, Universidad Nacional Autónoma de México Nueva Época, Año LXIII, núm. 23, pp. 153-180.

Vaggione, J. (2005). Entre reactivos y disidentes. Desandando las fronteras entre lo religioso y lo secular. En *Defensa de los Derechos Sexuales en Contextos Fundamentalistas*, Católicas por el Derecho a Decidir. Buenos Aires: Agencia Pe, s/p.

Vaggione, J. (2017). Sexuality, Law, and Religion in Latin America: Frameworks in Tension. *Religion and Gender*, n° 8 (1), pp. 14-31.

Vaggione J. y Jones D. (2015). La política sexual y las creencias religiosas: el debate por el matrimonio para las parejas del mismo sexo (Argentina, 2010). *Revista de Estudios Sociales*, n° 51, pp. 105-117.

Vélez C. (2001). Teología de la mujer, religión y género. *Theologica Xaveriana*, n° 140, pp. 545-564.

Verón, E. (1985). El análisis del “Contrato de Lectura”, un nuevo método para los estudios de posicionamiento de los soportes de los media. *Les Medias: Experiences, recherches actuelles, applications*. París: IREP, pp. 181-192.

Verón, E. (1993). *La semiosis social. Fragmentos de una teoría de la discursividad*. Barcelona: Gedisa.

Zamora González, M.V. (2014). La contribución de Ivone Gebara a la Teología del siglo XXI en América Latina. *Revista Espiga*, Año XIII, N.º 27, pp. 1-8.

Sitios web

<http://catolicas.org.ar/>

<http://catolicasmexico.org/ns/>

<https://cddcolombia.org/>

<http://catolicas.org.ar/>

<https://www.youtube.com/user/CatolicasMexico>

<http://es.catholic.net>

<https://www.aciprensa.com/>

<http://w2.vatican.va/content/vatican/it.html>

Vida religiosa y espacios de sociabilidad

Habitar la fe. Mujeres evangélicas desde una perspectiva performativa

Melisa Sánchez

Habitar la fe. Performatividad del género y la religión

Lejos de considerar a la espiritualidad y a la fe restringidas al ámbito de la vida privada de cada individuo, las religiones y sus instituciones han sostenido procesos de inscripción como actores sociales en el ámbito público, buscando ser parte de los principales debates democráticos de la sociedad actual (Vaggione, 2014). De este modo, el cristianismo no sólo busca sostener determinados principios para con la comunidad religiosa, sino también incidir en las definiciones de los principios de la vida social como parte del derecho y de la cultura general, en particular en lo que concierne a la cosmovisión de la sexualidad y la familia (Vaggione, 2014). Lo religioso en las sociedades modernas debe entenderse entonces, en un sentido amplio, reconociendo que lo religioso -particularmente el cristianismo y sus principios- han impregnado en comportamientos, políticas y discursos estatales y de la ciudadanía que se erigen como laicos (Dias Duarte et al, 2005). Aquí radica entonces, la importancia de incluir a la dimensión religiosa de la sociedad para complejizar el análisis de los estudios feministas sobre las mujeres y las familias.

En este artículo invito a hacer una lectura feminista de las mujeres en el contexto del modelo ideal de “familia cristiano-evangélica”, incluyendo la dimensión de la religiosidad no sólo como un entrecruzamiento más de las tantas categorías posibles (género, generación, clase, raza), sino más bien haciendo un esfuerzo por abrir las preguntas que nos conduzcan a una lectura performativa de la religiosidad cristiano-evangélica y de las mujeres evangélicas. Esto es, preguntarnos por la dimensión realizativa de género en la religiosidad cristiano-evangélica en tanto norma social, situándola en y a través de la vida cotidiana de las mujeres cristiano-evangélicas y las posiciones territoriales, de género, raza, generación que *encarnan* (*embody*, *corporizan/incorporan*).

En la vida cotidiana, los/as agentes despliegan una serie de comportamientos y formas de vincularse entre sí. Las normas *incorporadas* son citadas, iteradas, habitadas, por los/as sujetos en la

producción y realización performativa de la vida cotidiana de “la familia cristiana” y sus miembros. El desafío de incorporar la perspectiva performativa feminista al mirar lo religioso, nos habilita y propone salir del binarismo opresión/resistencia. Este binarismo supone a la religión cristiana en un lugar de poder hegemónico de opresión, y a los/as sujetos/as (particularmente las mujeres) en un lugar de sumisión o de resistencia. Pensar las microfísicas de poder en término de normas religiosas que se incorporan, me conduce a prestar atención no sólo a las conductas observables en la vida cotidiana, sino también en los discursos (en tanto reconstrucción de su autorelato de vida, la argumentación construida en torno a roles y posiciones en el espacio familiar) y en lo corporal (estética, decisiones en torno a la reproducción biológica y la salud sexual y (no) reproductiva).

La relación de los/as sujetos/as con las normas del cristianismo desde lo realizativo, invita a pensar que las normas religiosas (como todas) también son performadas, transcurridas, habitadas (Mahmood, 2005) por las mujeres de las familias cristiano-evangélicas, y en este proceso se abren intersticios que dan lugar a la transformación tanto en la teo(ideo)logía (Córdova Quero, 2015) como en la constitución de la categoría de mujer cristiana. En ello, el cuerpo es una materialidad ineludible, ya que hablamos de normas que se instituyen, se producen y reproducen en los cuerpos –en su sexualidad, en su estética– de las mujeres. En las entrevistas estos intersticios se ponen de manifiesto en los desacuerdos o malestares que las mujeres refieren respecto a determinadas normas o modos de proceder ya sea en el espacio eclesial como familiar. Estas se dan principalmente dentro del plano discursivo y pocas veces están atravesadas por una lectura desde su posición de mujeres, sino que son planteadas en el orden de lo organizativo de las actividades familiares o eclesiales, sosteniendo la naturalización de las mismas en relación a su posición de mujer. Las tensiones que se ponen de manifiesto, entre otras cosas, son vinculadas al involucramiento de los varones en las tareas de cuidado y tareas de mantenimiento doméstico y la organización familiar ante las actividades eclesiales.

En este trabajo pongo en discusión la categoría *encarnación* (*embodiment*) ya que es en el cuerpo –de las mujeres particularmente– donde se dirimen estas relaciones de fuerza, de poderes y resistencias, que configuran el género. El cuerpo se presenta como materialidad viva, como estructurante de una posición ante los demás en el mundo, desde la cual se actúa, se cree y se crea. En este sentido, Córdova Quero, Panotto y Slabodsky sostienen que los cuerpos son la geografía en donde esta normalización es probada por el heterosexualismo predominante en la sociedad (Córdova Quero, Panotto y Slabodsky, 2016).

Propongo, entonces, comenzar a observar y desentrañar cómo las normas atraviesan la vida cotidiana y constituyen parte de los cuerpos de las mujeres, de modo que las actuaciones performativas de las normas las constituyen y las ponen en tensión y las desafían. Para ello, tomo como ejemplos dos entrevistas realizadas en el marco del trabajo de campo de la tesis, donde las mujeres relatan experiencias de su historia de vida vinculadas a la familia, a la iglesia y a las experiencias de fe.

Las entrevistadas pertenecen a dos iglesias cristiano-evangélicas, conocidas también como de los Hermanos Libres (HL), de la ciudad de Córdoba. Esta denominación tiene presencia en Córdoba desde fines del Siglo XIX (Áviles, 2012); teniendo origen en Dublín (Irlanda), Plymouth, Bristol y Londres (Inglaterra) a comienzos del mismo siglo y de manera simultánea (Roldán, 2003). Esta congregación no presenta una organización centralizada a nivel nacional ni internacional y se caracteriza, entre otras cosas, por la jerarquización de los estudios de las Sagradas Escrituras sobre otros aspectos de la liturgia y su literalismo en cuestiones interpretativas. Los espacios de formación bíblica se desarrollan de manera colectiva en grupos domésticos. Entre las particularidades que asume, a partir de este literalismo bíblico, es la limitada participación de las mujeres en puestos y actividades que implican exposición ante el resto de la congregación -incluso tomar la palabra en la reunión-; privándolas de los cargos de toma de decisiones. Dentro del campo evangélico es ubicado por otros creyentes como una de las denominaciones más “tradicionales” (Espinosa, 2014, 2016). Es en este contexto en el que me encuentro con las entrevistadas.

Ana (seudónimo) tiene 32 años y está casada desde hace 8 años y tiene tres hijos en edad pre-escolar. Beatriz (seudónimo) tiene 51 años y está casada desde hace aproximadamente 30 años. Tiene dos hijos estudiantes universitarios y una hija en edad escolar que aún conviven con ellos/as. Ambas están casadas en primeras nupcias, tienen título terciario o universitario y ejercen su profesión en la actualidad. Los maridos de ambas tienen cargos de influencia dentro de la estructura eclesial de las respectivas congregaciones y ellas participan involucrándose de diferentes maneras en tareas vinculadas a la educación religiosa de mujeres, niños/as y jóvenes. Tanto las entrevistadas como sus parejas provienen de familias creyentes y de la iglesia HL, por ende, pertenecen por lo menos a una segunda generación dentro de este sistema de creencias.

Considero también oportuno situarme a mí misma en tanto investigadora en este campo social. Accedo al campo porque provengo de una familia HL y si bien mi trayectoria en el campo evangélico ha transcurrido durante mi niñez y adolescencia en otras líneas del cristianismo evangélico; los lazos familiares y sociales han permitido la ida y vuelta

de información y seguimiento de los procesos propios de la comunidad HL a lo largo del tiempo. Por lo que ambas entrevistadas tienen de antemano conocimiento de que yo conozco lenguajes, dinámicas y lógicas propias del campo evangélico HL.

Tres lecturas de una misma categoría

Haciendo una revisión de los estudios del cuerpo, Silvia Citro en su libro *Cuerpos Plurales* (2010) plantea una genealogía de los abordajes del cuerpo y la relación con la mente, el alma o espíritu; desde el pensamiento griego hasta la actualidad. En este camino, la autora aborda diferentes paradigmas que predominaron en las ciencias sociales, particularmente en la antropología, señalando que es necesaria una complementariedad de las formas de *embodiment*, de ser-en-el-mundo junto con la textualidad y la representación (Citro, 2010). En esta misma línea, Csordas entiende la corporalidad como productora de aquello que lo habita. El pensamiento no existe antes del discurso, pensamos en palabras -incluso sus silencios- y el punto de vista en el mundo desde el cual lo hacemos es nuestro cuerpo (Greco, 2011).

Los trabajos de Michel Foucault (2002) son claves para echar luz a la relación del poder, el saber y los cuerpos. Para este autor existe una modalidad en las relaciones de poder basadas en el “poder sobre la vida” que se direcciona al sometimiento y control de las poblaciones. De este modo, nos propone el concepto de *microfísicas del poder*, para pensar “cómo las relaciones de poder pueden penetrar materialmente en el espesor mismo de los cuerpos sin tener incluso que ser sustituidos por la representación de los sujetos” (Foucault, 1993: 156). El autor plantea una red de bio-poder donde los cuerpos son campos donde se disputan los poderes, y la sexualidad es el punto de inflexión para el entramado de esta red, en tanto fenómeno histórico y cultural. Al hablar de red, el autor se corre de las relaciones unidireccionales de poder que un poder soberano posee sobre los individuos, para afirmar que el poder es una estrategia, una táctica que se ejerce y que “definen puntos innumerables de enfrentamiento, focos de inestabilidad cada uno de los cuales comporta sus riesgos de conflicto, de luchas y de inversión por lo menos transitoria de las relaciones de fuerzas.” (Foucault, 2002: 18).

Por lo tanto, en términos de las microfísicas del poder, la categoría *encarnación* podría dar cuenta de cómo se reproducen y producen a partir de la agencia estas disputas en el cuerpo.

Embodiment

Dentro de las lecturas feministas (Haraway, 1995; Butler, 2002; De Lauretis 2007) y *queer* (Preciado, 2002; Pitts, 2003; Toffoletti, 2007) se puede encontrar el término *embodiment* vinculado a las transformaciones e implementación de las tecnologías de género a fin de obtener una corporeidad acorde con la identidad de género deseada. Desde la antropología del cuerpo, Citro (2010) plantea que en la actualidad asistimos a una corporalidad en términos de *proyecto* -como algo a construir vinculado a las formas de alimentación, de estética, estilos de vida- y que se plantean paradojas en tanto hay una exacerbación mediática de determinadas imágenes corporales hegemónicas y estereotipadas, mientras que se amplía el registro de formas de identidad corporal y de experiencia corporal. Desde las corrientes *queer*, la categoría *embodiment* referiría a un proceso de desnaturalización y reapropiación tanto del cuerpo como de las normas que lo atraviesan. En el caso de las mujeres evangélicas, podemos decir que hay un uso de la tecnología de género (De Lauretis, 2007) para reafirmar su identidad como cis-mujeres, aunque no necesariamente esta *encarnación* implicaría subvertir la norma o un corrimiento de los lugares normativizados para las mujeres.

Esto me lleva a problematizar el uso y la traducción de la categoría inglesa y al mismo tiempo plantearlo desde el lugar de la agencia de cada individuo. El uso en sentido amplio que lo vincula a las normas hechas cuerpo, incorporadas, en relación al ser mujeres y al ser mujeres evangélicas. En esta *encarnación*, la agencia no siempre implica un acto de resistencia, como suele ser en la narrativa feminista. Mahmood habla de la capacidad de agencia como modalidad de acción, más allá de su carácter subversivo o reproductor de las normas. Afirma que para entender cómo determinadas normas se hacen cuerpo, es preciso tener una acabada comprensión de “el rol que el cuerpo juega en la producción de sí misma [de la agente], en el que el comportamiento exterior del cuerpo constituye ambos, la potencialidad y el medio a través de la cual la interioridad es realizada” (2005: 159).

Mientras conversaba con Ana sobre sus actividades de la vida cotidiana, Ana relata como ejemplo las dificultades que ella encuentra como madre para participar del culto dominical en la iglesia (actividad central de la semana para una congregación) ya que con tres niños/as se le hace muy difícil que estén quietos/as y los demás adultos/as le hacen caras para que los niños/as hagan silencio. Ana refiere que ha llevado esta preocupación a las autoridades de la iglesia y hace referencia a

distintas estrategias que han pensado como congregación para resolver esta situación:

Hay una sala de madres, pero qué hacen todas: charlan. Entonces si vos pretendes escuchar el sermón a la sala de madres no vayas. Bueno, entonces que alguien cuide los nenes... ese alguien deja de escuchar el sermón para cuidar a tus hijos. No. Yo quiero que aprendan a estar en el sermón... y si, pero nosotros vamos dos horas antes a ensayar, se hacen tres horas de iglesia y no quiero que para ellos la iglesia sea un calvario (Ana, registro de entrevista).

Este relato abre múltiples aristas en torno a las personas, las normas, las modalidades de acción de los/as actores/as en escena. Por un lado, la norma implícita, heredada de la tradición católico-romana y judía, que refiere a la solemnidad del culto y a que la Presencia de Dios habita en la iglesia por lo cual es un espacio de retraimiento, reflexión, donde las personas se preparan para escuchar el mensaje de la Palabra de Dios. Esto implica una actitud corporal de respeto, quietud y para las mujeres particularmente de recato al hablar en público. El culto es una instancia netamente adultocéntrica. Los niños/as no se encuentran incluidos/as en los procesos ceremoniales ya que no tienen un lugar o un rol asignado en los mismos. Las iglesias HL prevén una instancia de educación cristiana para niños/as organizada por edades llamado “escuelita dominical” o “escuela bíblica”, reproduciendo la estructura y dinámica del sistema educativo formal tradicional. Pero esta instancia en las iglesias HL, por lo general, no es simultánea al espacio de culto, por lo cual los/as niños/as están presentes durante el desarrollo de la ceremonia. De modo que es tarea de los/as progenitores/as el cuidado de los/as niños/as y el deber de enseñarles a *incorporar* el modo de proceder en dicha instancia: silencio, quietud, atención.

Por otro lado, la instalación de estos espacios llamados “sala de madres”: Se trata de un espacio apartado -generalmente al fondo del salón o en un entresuelo, vidriado y con salida de audio- asignado a las mujeres con niños/as para que los ruidos no perturben el desarrollo de la ceremonia y la atención de los demás feligreses, en particular durante la impartición del sermón. La utilización de este espacio para tal fin no es generalizada, ya que presenta resistencias como la que refería la entrevistada. Desde la disposición espacial ya se puede leer este dispositivo normalizador de los cuerpos y cómo se incorpora la noción de cuáles son los cuerpos alcanzados por dicha disposición. La manera de nombrarlo, no sólo como reproductor de los roles basados

en el sexo-género, sino en aislamiento como modo de disponer el orden asignado de las mujeres por su condición de madres, reproduce mecanismos de poder disciplinadores. En el relato, Ana refiere que ella considera que posterga su espacio de formación y participación en la fe, ya que no puede escuchar la predicación, poniendo en tensión su lugar de cuidadora.

Más adelante en la conversación ella refiere haber “resuelto” su dilema haciendo uso de las nuevas tecnologías ya que las predicaciones son subidas a la web y ella en su casa puede disponer del tiempo y espacio para escucharlo. Aquí vuelve la interacción del espacio doméstico y la vida cotidiana impregnada de lo religioso. Ana ha resuelto incluir en su rutina el reproducir las predicaciones, y ella pone en valor que sus hijos vean estas rutinas como parte de su formación para la vida. Es necesario resaltar la “incomodidad” que le genera a la entrevistada la interacción de las otras personas en este espacio, en un gesto de casi menosprecio hacia la actitud de sus pares quienes conversan en este espacio.

De este modo, la entrevistada agencia una experiencia de fe más tendiente a la individualidad, circunscribiéndola a una instancia sin interacción con otros/as hermanos/as en la fe. Su posicionamiento de autoridad (implícita) entre las mujeres de la comunidad podría estar delimitando una frontera simbólica con las otras mujeres, *encarnando el deber ser de una buena mujer cristiana*. Una norma que tanto implícita como explícitamente, llama a las mujeres a ser calladas, a no hablar en público, a la recepción pasiva del mensaje impartido. Ella enmarca esta conversación de la sala como “chusmerío”, posiblemente una manera de justificar su posicionamiento y falta de interacción con las pares. ¿Será que existen “riesgos” en un espacio de interacción, de diálogo? La interacción y vinculación intersubjetiva con otras mujeres es parte crucial del devenir mujeres evangélicas. La socialización y transmisión de las normas también se da en estos espacios entre mujeres adultas que conversan sobre su vida cotidiana, sus problemas familiares, de pareja, etc. El consejo y la tarea pastoral -en términos de cuidado de la vida espiritual de los/as demás- son parte de las redes de poder que atraviesan a los cuerpos.

Pero en estas interacciones también hay un potencial subversivo, en la medida en que las mujeres pueden plantear a sus pares las preguntas, incomodidades y tensiones que se les presentan y, muchas veces, encuentran resonancia en sus pares. Es el caso de Beatriz, cuando se encontró con una situación de violencia de género contra una mujer que recientemente se estaba reuniendo en la congregación:

Ella venía a la iglesia y él no. Tenían tres hijitos y ella era fisioterapeuta. Entonces una vez el marido le pegó un palo en la cabeza, a la altura de la frente que casi le arranca un ojo. Se salvó por milésimas. Y yo pensé, nunca pensé tener que decirle a alguien “tenés que irte de tu casa”. Porque yo pensaba antes que nadie se tenía que ir de su casa, que Dios decía tenés que quedarte donde estas, tenés que cambiar del lugar donde estás, con tu fe, con tu conducta vas a salvar a tu esposo, vas a traerlo a Dios”. Pero me di cuenta que hay hombres malvados y hace mucho que pasa.

El encuentro con la vida de otra mujer, con otros relatos, con preguntas y tensiones diferentes a las propias la interpeló al punto de tener que correrse de la respuesta y la posición habitual, incorporada, del mandato de quedarse al lado del marido para lograr por el esfuerzo de la mujer, un cambio en él. Hay un corrimiento desde el discurso que repercute en una materialidad corporal concreta, y a partir de dicho intersticio, ni Beatriz ni su interlocutora serán las mismas mujeres evangélicas de hace unos minutos atrás.

El verbo se hizo carne

Muchas veces he escuchado en diálogos con varones y mujeres HL que el cristianismo *no es una religión, sino un estilo de vida*. La religión como *estilo de vida* es parte de la cosmovisión de muchas religiones, y tiene que ver con la vida espiritual que impregna la cotidianidad de la vida de los/as sujetos/as. Lo que busca transmitir es que los principios de la religión son incorporados a la vida, hechos cuerpo y puestos en funcionamiento con una naturalización tal que se convierten en un modo de proceder incuestionable en la vida cotidiana que trasciende el espacio de lo personal para incidir en lo vincular, relacional y en el espacio público.

Esta perspectiva nos invita a hablar de la “*encarnación*” y su bagaje en el lenguaje religioso cristiano. La categoría relaciona a la palabra divina con la persona y humanidad de Jesucristo, “el verbo hecho carne” (referenciado en el texto bíblico de Juan 1:1-18, La Biblia, RV). La *encarnación* de Jesús pone la mirada sobre la humanidad del cuerpo, que se alimenta, que sufre dolores y que tiene contacto real con la humanidad de otros/as (leprosos, ciegos, mujeres enfermas, niños/as); un cuerpo también que es inmolado y sacrificado por la redención de la humanidad. El cuerpo, al mismo tiempo, como símbolo de lo pecaminoso, lo corrompido, vinculado a la finitud de la existencia (en consonancia con el pensamiento griego y romano). De este modo, el cuerpo sólo tiene

sentido en la medida que es restaurado, “redimido” en la vida eterna (celestial) por fuera de lo terrenal. La categoría de “*encarnación*” en la fe cristiana se transforma en un lugar de múltiples intersecciones: la finitud, lo pecaminoso, pero también la materia que Dios utiliza para hacer su obra y que debe estar al servicio del Reino de Dios.

Si esto es esencial para la fe cristiana, nos preguntamos cómo se experimenta esta *encarnación* en la cotidianidad de la vida y de los cuerpos de las mujeres cristiano-evangélicas. Esta teología se incorpora en la vida cotidiana y se plantea como parte del devenir cristiano en tanto “testimonio”, que se vincula al mensaje que su forma de vivir envía a quienes le miran (otros creyentes o no creyentes):

El testimonio cristiano más convincente es el que se da no sólo por lo que decimos, sino también por lo que somos y por lo que hacemos. El ‘dar testimonio’ de Jesucristo no es sólo hablar de él y de lo que él ha hecho por nosotros y en nosotros; es, más bien, vivir y actuar de tal manera que aquellos que nos rodean quieran saber cuál es el secreto de nuestra vida y entonces se hagan necesarias las palabras para explicar ese secreto, que es Cristo en nosotros (René Padilla, pastor y teólogo).

De modo que el testimonio refiere una *encarnación* de lo que la fe en Cristo produce en las vidas, que debería ser visiblemente llamativo: en las acciones, comportamientos, procederes de la vida. Es decir que no sólo es importante para dar cuenta “hacia afuera” de la comunidad “*cuál es el secreto de nuestra vida*”, sino también “hacia adentro” de la comunidad, a fin de darle cuerpo (*encarnar*) los preceptos bíblicos, con lo cual se ganaría la legitimidad de pertenencia dentro de la misma.

En los relatos de vida de las entrevistadas, las figuras maternas han tenido una significación crucial en la incorporación de los valores y principios cristianos como *estilo de vida*:

Mi papá fue pastor (...) o sea nuestra familia fue dirigida en los pasos del cristianismo, pero la que imprimió en nosotros el carácter cristiano fue mi mamá. Ella estaba ahí, todos los días teníamos el culto familiar, cosa que yo he hecho con mis hijos después. Nos bendecía todos los días. Fue muy amorosa con nosotros. Lo primero que veíamos cuando nos levantábamos era ella leyendo la palabra. Y bueno, cuando se equivocaban nos pedían perdón. (Beatriz)

Mi mamá fue un baluarte, la que mantuvo la fe en mi casa fue ella. Es más, yo conocí a Cristo a través de la predicación de mi mamá. Recuerdo todas las mañanas, antes de irnos a la escuela, mi mamá en el desayuno leyéndonos el devocional, estudiando la Biblia (...) era una mamá presente *full time* para nosotros y volvió a trabajar cuando ya éramos preadolescentes. (Ana)

Hablar de estilo de vida implica hablar de rutinas, de rituales cotidianos, que conforman el devenir cotidiano dotando de sentido a las actividades. En la reproducción cotidiana de las familias, las rutinas y rituales también son parte de la transmisión de saberes, de conocimientos populares, de recursos culturales. La presencia activa de las mujeres en el espacio doméstico cotidiano como *mamá-presente-full time*, que tal vez posterga su crecimiento profesional y personal individual por la crianza de sus hijos, con la firme convicción de que es el ministerio que Dios les ha dado para esa parte de su vida. Teniendo título terciario y habiéndose desempeñado en el ámbito profesional, ambas tomaron distancia del campo laboral rentado extra-doméstico para dedicarse a la crianza de sus hijos/as y han regresado al campo laboral priorizando aun las tareas de cuidado (reducción horaria laboral o en espacios donde pueden llevar a sus hijos/as).

Poner el cuerpo

Esta *encarnación* testimonial “hacia afuera” tiene una dimensión donde lo pasional, lo racional, la fe y lo corporal dejan de escindirse, se vuelven fronteras porosas en las historias de vida de las personas. Hay una expresión de la *encarnación* y de la *incorporación* de los conceptos principales del cristianismo que tiene que ver con esta pasión hecha cuerpo: *poner el cuerpo*. Esta expresión coloquial hace referencia a una afrenta que un individuo o un colectivo sostiene, implicando un compromiso específico con una causa. Es decir, el compromiso con un sistema de creencias al cual las mujeres evangélicas “le ponen el cuerpo” y se comprometen, a veces desde un lugar reproductivo de este sistema de creencias teo(ideo)lógico, y otras, desde un lugar creativo para subvertir el mismo. Esta pasión *encarnada* se puede ver reflejada en los relatos de las mujeres en términos de *Don*, un regalo, una capacidad dada por Dios a cada uno/a para ser puesta a su servicio. Muchas veces este don se ve desplegado en un ministerio, otras veces simplemente como un *llamado*:

Es un llamado, no sé cómo decirlo, pero sentís que es eso lo que tenés que hacer. (...) Es un don, es una tarea que Dios te pone. Es una voz interior que no la podés callar. Es que Dios produce en vos, dice la palabra, el querer y el hacer y que no le podés decir que no. No le podés decir que no. No lo puedo evitar y no estoy tranquila hasta que no lo hago (Beatriz).

Esta misma entrevistada relata que su padre era pastor, y que ella aprendió la tarea de visitar y cuidar a los enfermos acompañando a su padre cuando ella era niña. De adulta continúa desarrollando esta tarea y afirma con orgullo que conoce todas las terapias intensivas de todos los hospitales de la ciudad, visitando a los enfermos y orando con ellos. La entrevistada relata un ejemplo puntual en el que ella había estado trabajando muchas horas, llegó a su casa muy cansada, pero pese a eso decide ir a visitar a una mujer de la congregación que había sufrido un robo y estaba muy afectada:

(...) le robaron, pero qué le robaron: el celular con las fotos de su hijo, la cartera que su hijo le regaló el mismo año que él se murió. Casi le dio un ataque. Un ataque de angustia le dio como si fuera *panic attack*, un ataque de pánico y yo a la tarde estuve con ella, orando. Y estaba en mi casa, había venido del trabajo y estaba muy cansada, que querés acostarte, bañarte, acostarte y relajarte y estaba acostada, cambiada y digo... ‘no no, me cambio y me voy a verla’. Y bueno la vi, estuve con ella, oré con ella, la abracé un rato para contenerle el cuerpo, porque yo sé cómo sufrió por ese hijo. Y era sentirse despojada de nuevo de algo que le era propio y sentirse sola, porque ella es sola. ¿Cómo no voy a estar al lado de ella? ¿Cómo le querés llamar? ¡No sé, Dios me manda! (Beatriz).

Ella misma plantea que lo importante para esta mujer fue que alguien la abrazara. Al hablar de esto se emociona hasta las lágrimas y repite con insistencia y convicción: “es algo que no lo podés dejar de hacer, porque lo tenés acá y lo sentís que tenés que hacer. No es un aprendizaje que decís ‘opto por hacerlo’ pero no sentís que lo tenés que hacer”. El *encarnar* las normas implica entonces no sólo una serie de acciones que dan cuenta de modo testimonial de las creencias y de la fe, sino que en este juego de performatividad y de re-iteraciones, con sus tensiones y ambivalencias, va modelando configuraciones subjetivas, autopercepción e identidad.

Cuando hablo de *poner el cuerpo* me refiero a estas acciones que han sido aprendidas e (in)corporadas como parte de su vida cotidiana, y que van delimitando el quehacer de la mujer cristiana particularmente. Si realizamos una lectura interseccional y situada, estas mujeres se encontrarían en una posición privilegiada ante otras de su comunidad de fe. Si bien la posición socioeconómica (garantizada en ambos casos por los maridos que representan el principal ingreso económico familiar) y su alto nivel socioeducativo posibilita que tengan el reconocimiento y la legitimidad de su palabra por parte de otras mujeres de la congregación, el principal punto de inflexión está vinculado a su trayectoria familiar-generacional dentro de la comunidad de fe y las posiciones de jerarquía y reconocimiento público de sus maridos. Otras mujeres entrevistadas -con el mismo nivel de formación y posición social e incluso del mismo grupo social de amistad- cuyos maridos no ocupan tareas en la congregación, tienen claramente otra posición en la comunidad. No olvidemos que las congregaciones HL eligen a sus autoridades y ministros en base a su trayectoria en la congregación, su testimonio público y el reconocimiento de la congregación (Espinosa y Bargo, 2016). Al ser el varón la cabeza de la familia, se espera que la misma sea el principal baluarte de su testimonio, lo cual se traslada tanto a la esposa como a los/as hijos/as, quienes deben cumplir con las expectativas de una familia cristiana. Por lo tanto, lo que las mujeres entrevistadas hagan o dejen de hacer deja huellas y traza lineamientos de proceder y comportamiento para el resto de las *hermanas en la fe*. Son la “*encarnación*” del cristianismo.

Reflexiones finales

¿Qué nos dicen estas mujeres sobre la *encarnación* del cristianismo en las vidas cotidianas? ¿De qué maneras están delimitando y (re) configurando su lugar como mujeres evangélicas día a día? ¿Cómo se dinamiza la transmisión de estas normas, saberes, posiciones, *habitus* a otras mujeres? Estas son preguntas que quedan resonando cuando me adentro en la vida cotidiana de mujeres evangélicas. Desde el acto de recordar sus propias historias, de relatar su biografía, de identificar a sus madres como baluartes, se delinearán modos de ser-mujer-cristiana, un estilo de vida del cristianismo para ellas.

A lo largo de este capítulo abordé diferentes miradas sobre la categoría *embodiment*; entendiendo, en primer lugar, la incorporación de las normas, no sólo como forma de des-andarlas sino también de reproducirlas. Las normas como categorías que se habitan desde los cuerpos

de las mujeres en su vida cotidiana y que configuran no sólo la religión cristiano-evangélica, sino lo que llaman “un estilo de vida”.

De este modo, una segunda lectura del *embodiment* se da a partir de su traducción “encarnar” y que se materializa en lo que llaman “testimonio”. El dar cuenta de los principios de vida encarnándolos en el ejemplo de vida, para su transmisión a otras personas dentro y fuera de la comunidad de fe. En este punto se resaltó el rol de las mujeres-madres como transmisoras de la fe y las normas a través del ejemplo para con sus hijos/as. En tercer lugar, se planteó la *encarnación* en tanto forma de “poner el cuerpo”. Las convicciones son sostenidas a costa de personas que resignan sus necesidades en pos de un llamado divino, del ejercicio de un don, y que implica diferentes niveles de compromiso en términos de tiempo y dedicación al ministerio.

En todas estas formas de entender la *encarnación* de las normas hay una dimensión realizativa a partir de la cual el hacer produce una realidad que se configura como modo de proceder, el cual se reafirma en la norma y configura un ejemplo a seguir para otros. En los dos casos de referencia trabajados aparecen malestares respecto a normas o modos de proceder naturalizados, que tensionan en un mismo cuerpo sus posiciones de mujeres y creyentes. Por un lado, el lugar de mujer-madre que pone en tensión su tarea de cuidado en el espacio eclesial en el momento de las liturgias. El desarrollo de los dones implicaría para ellas también el ejercicio de la maternidad como misión asignada para la continuidad de la fe. Esta tensión tiene el potencial de desencadenar corrimientos en las actuaciones de las normas. Son situaciones de desigualdad en lo que refiere a las condiciones de participación de las mujeres en los cultos dominicales debido a su posición de mujer-madres (postergando la posición de creyentes); como es, por ejemplo, la situación de cuidado de los/as niños/as pequeños/as. Por consiguiente, esta tensión lleva a un movimiento: una acción en búsqueda de que esto se modifique, pero sin cuestionar su posición de género y asignación de cuidado. Esto no es planteado como un problema vinculado al género sino a una cuestión de logística organizativa e institucional. Esto no es menor ya que es un modo de agencia que ha encontrado una grieta para poder proponer cambios y movimientos. Y al mismo tiempo me pregunto ¿Quién puede proponer estas discusiones a nivel institucional/organizacional? ¿Cualquier hermana de la congregación puede hacerlo? ¿Quiénes son las que se incomodan con esta desigualdad? En otro orden, también me cuestiono ¿desde dónde -nosotras feministas- buscamos interpelar a las instituciones con sus desigualdades?

Por otro lado, Beatriz plantea una tensión que se presenta en la tarea de cuidado y consejería de otras mujeres, en la que ella se permite ser

interpelada por el relato de vida de su interlocutora y se encuentra con la necesidad de replantearse los posicionamientos incorporados ante temas tan cruciales para el cristianismo como el de la familia y el matrimonio. Este corrimiento incluso la sorprende a ella, reconociendo que nunca pensó que llegaría a aconsejar, desde su lugar de mujer autoridad espiritual, a otra mujer el separarse de su marido. En este caso, el cambio de posicionamiento tiene que ver con su status como mujeres, aunque no esté planteado desde un posicionamiento ideológico feminista explícito. Podría considerarse que el trabajo de problematización de la violencia hacia las mujeres que se viene realizando desde los feminismos, y que ha llegado a insertarse en las políticas públicas, ha empezado a permear en los espacios religiosos conservadores. Creo que esto es posible en la medida en que las nociones sobre la violencia de género y familiar han sido incorporadas y retransmitidas por estas instituciones públicas estatales y supraestatales con un discurso, presuntamente, desideologizado.

Así, a partir del relato de Ana y Beatriz he tratado de dar cuenta de cómo las mujeres son parte protagónica de la *encarnación* de las normas en sus diferentes lecturas, reproduciendo y recreando las normas. Las mujeres como sujetos subalternos encierran una diversidad en sí mismas que es imposible de homogeneizar, incluso en el universo cristiano-evangélico. En el entramado de poder, de saberes y capitales simbólicos, nos encontramos con jerarquizaciones entre las mujeres que, desde una mirada interseccional, están enclavadas en sus posicionamientos de clase, de generación (en términos de edad y posición religiosa), de raza. Nos encontramos, entonces, con mujeres que tienen una posición de poder, un status particular otorgado principalmente por su trayectoria familiar dentro de la comunidad de fe y por el lugar de jerarquía que sus maridos ocupan en las estructuras eclesiales. Poniendo en perspectiva sus experiencias de vida situadas (como mujeres, como madres, como trabajadoras, como cristiano-evangélicas, como esposas) cada incomodidad, tensión o pregunta, habilita: posibilidades de transformación de la cotidianidad, modificaciones en las normas y reconfiguración de las relaciones. Pequeñas agencias que les permiten confluír su condición de mujeres y de creyentes.

Referencias bibliográficas

Avilés Aguirre, D. (2012). *La Construcción de Identidades a partir de Prácticas Religiosas. Un estudio en una iglesia evangélica de Córdoba*. Tesis de Maestría en Comunicación y cultura contemporánea. CEA-UNC

Butler, J. (2002) [1993]. *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "Sexo"*. Barcelona, Paidós

Citro, S. (coord.) (2010). *Cuerpos plurales; antropología de y desde los cuerpos*. Buenos Aires, Editorial Biblos

Córdova Quero, H. (2015). Microfísicas de la vida cotidiana: Religión y género entre inmigrantes japoneses brasileños en la Iglesia Católica Romana en Japón. Ponencia presentada en el VI Simposio de Ética y Filosofía Política: "Política y religión: desafíos perennes y debates contemporáneos". Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Córdoba. Ciudad de Córdoba, 29 y 30 de junio.

Córdova Quero, H., Panotto, N. y Slabodsky, S. (2016). De corporalidades que desafían. *Horizontes Decoloniales*, N° 2 pp. 01-22.

Csordas, T. (1990). Embodiment as a Paradigm for Anthropology. *Ethos*, Vol. 18, No. 1, pp. 5-47.

De Lauretis, T. (2007). *Figures of Resistance. Essay in Feminist Theory*. Chicago: University of Illinois Press

Dias Duarte, L. F., Heilborn, M. L., Peixoto, C. y Lins de Barros, M. (2005). *Sexualidade, Família E Ethos Religioso*. Rio de Janeiro: Editora Garamond Ltda.

Espinosa, M. y Bargo, M. (2016). Construir la iglesia de siempre. Estudios sobre la afirmación de identidades en el catolicismo y el evangelismo de la Argentina contemporánea. *Plura. Revista de Estudos de Religião*, 7(2): 201-222.

Foucault, M. (1993) [1979]. *Microfísicas del poder*. Madrid, La Piqueta.

Foucault, M. (2002) [1975]. *Vigilar y Castigar*. Buenos Aires, Siglo XXI

Greco, M. (2011). Pensamientos encarnados y emociones corporizadas: impresiones sobre una entrevista cualitativa en profundidad a dos vecinos de un ex centro clandestino. Trabajo presentado en el Seminario *Alquimias etnográficas: subjetividad y sensibilidad teórica*, Universidad de Buenos Aires.

Haraway, D. (1995) [1991]. *Ciencia, Cyborgs Y Mujeres. La Reinención de la Naturaleza*. Valencia, Cátedra.

Mahmood, S. (2005). *Agency, Gender and Embodiment. Politics of Piety*. Princeton University.

Pitts, V. (2003). *In the Flesh*. Nueva York: Palgrave Macmillan

Preciado, P. B. (2002). *Manifiesto contrasexual. Prácticas subversivas de identidad sexual*. Madrid: Opera Prima

Roldán, A. F. (2003). Historia y posicionamientos sociopolíticos de los Hermanos Libres en la Argentina (1910-1937 y 1945-1955). *Revista Evangélica de Historia*, vol. I, Buenos Aires: Iglesia Evangélica Metodista Argentina, Comité Nacional de Archivo e Historia.

Sieger, P. (2010). El protestantismo histórico en la Argentina, 1870-1930: perspectivas historiográficas. *Diversidad*, n° 1, año 1, pp. 100- 112.

Toffoletti, K. (2007). *Cyborgs and Barbie Dolls. Feminism, popular culture and the posthuman body*. Nueva York, I.B.Tauris & Co Ltd.

Vaggione, J. M. (2014). La politización de la sexualidad y los sentidos de lo religioso. *Sociedad y Religión. Dossier: Género, Sexualidades y Religiones: relaciones, intersecciones y confrontaciones*. N° 42, Vol XXIV, pp. 209-226.

Vida religiosa, o feminino e o convento. Análises socioetnológicas de freiras contemporâneas

Joyce Aparecida Pires

Introdução

Esse estudo faz parte de uma pesquisa de mestrado intitulada “Como mulheres e religiosas: a vida no cenóbio e a contribuição pela filantropia”, e tem como objetivo apresentar reflexões a partir da pesquisa de mestrado em desenvolvimento sobre mulheres e a Igreja Católica Apostólica Romana, especificamente, as denominadas mulheres consagradas e/ou freiras. A pesquisa envolve uma revisão bibliográfica vinculada a pesquisa empírica sobre vida religiosa feminina ativa na Igreja Católica, especificamente, numa congregação canonicamente estabelecida e tradicionalmente dedicada à manutenção de obras de assistência social, saúde e educação, denominada como “Congregação Pobres Filhas de São Caetano” e seu convento em Cândido Mota, interior do estado de São Paulo, Brasil.

O IPFSC (Instituto Pobres Filhas de São Caetano) é uma casa de religiosas de vida-ativa, pertencentes a essa Congregação italiana, fundada em 1884, em Pancaliéri, na Itália, onde possui sua sede localizada na cidade de Turim. Em Cândido Mota o convento está localizado na Rua São Caetano, esquina com a Rua Sebastião Leite, no centro da cidade de Cândido Mota, interior do estado de São Paulo.

Após construir um quadro das freiras entrevistadas durante o processo de pesquisa, optei por separá-las em quatro grupos de gerações diferentes, de acordo com suas faixas etárias. No primeiro grupo, a primeira geração de religiosas, reúne depoimentos biográficos de quatro freiras, com idade entre 60 e 70 anos. Essas são as freiras que estão há mais tempo na Congregação, algumas delas, inclusive, acompanharam a construção do convento, do asilo e da creche. No segundo grupo, a segunda geração, reúne dados das freiras com idade entre 39 e 50 anos. No terceiro grupo, a terceira geração, estão as freiras com idade entre 29 a 40 anos de idade, entre elas uma juniora. Esse grupo trouxe para a Congregação, especificamente, uma nova imagem e novas características ao modelo de vida religiosa católica. O quarto grupo, referente a

quarta geração, é composto por algumas junioras e postulantes, com idade entre 17 e 24 anos.

O total de freiras que vivem no instituto religioso em Cândido Mota varia entre 9 até 12 freiras. Elas permanecem em um fluxo de mobilidade contínuo entre as casas de missões da Congregação, realizando cursos formativos em São Paulo e temporadas com seus familiares. Em campo, verifiquei que as candidatas à vida religiosa são oriundas de contextos sociais sem muitos recursos e escolaridade (Pires, 2015). A maioria delas é nascida no norte do estado de Minas Gerais e no país africano Togo e regiões próximas. Muitas delas relatam o desejo por se profissionalizarem através do ingresso na instituição religiosa, e algumas vêm, nos exemplos de freiras cantoras que aparecem nas mídias, seus referenciais principais para seguirem na vida religiosa. No entanto, poucas conseguem terminar os estudos profissionalizantes, pois a instituição carece de trabalho em outras localidades do Brasil e do mundo, devendo a jovem estacionar os seus estudos de formação universitária para atender os pedidos da congregação.

A cidade de Cândido Mota tem uma população estimada em 29.884 habitantes, segundo o último Censo realizado pelo IBGE em 2010. A fundação da cidade teve início com a formação de uma caravana de homens formada para o empreendimento de reconhecer, ocupar e colonizar uma vasta área do sul do estado de São Paulo, em 1890. Em 1920, o povoado passa à categoria de Vila de Cândido Mota em homenagem ao Secretário de Agricultura do Estado. Em 24 de dezembro de 1921, pela Lei Estadual 1831/21, no governo de Washington Luiz Pereira de Souza, é criado o Distrito de Cândido Mota. Já em 28 de dezembro de 1923, pela Lei Estadual 1956/23, o distrito foi elevado à categoria de Município, cuja instalação verificou-se no dia 13 de março de 1924. A partir de 1924, a história política cândido-motense se inicia com a instalação da Câmara Municipal e a eleição do primeiro Prefeito, Antônio da Silva Vieira.

O IPFSC em Cândido Mota localiza-se na rua Angelo Pípolo, centro da cidade, ocupando um quarteirão inteiro, onde funcionam também a creche e o asilo. Em 17 de Fevereiro de 1963, atendendo a uma solicitação da Diocese de Assis, através do Bispo Dom José Lazaro Neves, chegaram ao Brasil, direto da Itália, as cinco freiras pioneiras: Ir. Elisa, Ir. Bruna, Ir. Alfonsa, Ir. Paula e Ir. Celsa.

Quando as cinco freiras italianas chegaram na cidade de Assis, pela primeira vez no Brasil, foram trabalhar no Hospital Sorocabana. Durante o primeiro ano, um fato histórico marcou a Congregação: um milagre praticado pelo Padre italiano, chamado Boccardo, o fundador da Congregação. Este fato deu início ao processo de sua beatificação.

Em muitas das minhas visitas ao convento de Cândido Mota, quando eu ficava na biblioteca analisando documentos e fotografias do instituto conventual, algumas freiras me faziam companhia. Eram as oportunidades mais tranquilas que eu tinha para manter conversas informais com elas, os momentos importantes para nos conhecermos melhor e mais intimamente.

Ir. Clara foi a freira com quem mais convivi na biblioteca do instituto conventual durante a realização deste trabalho. Em uma dessas visitas, relatou-me detalhes sobre o milagre de Padre Boccardo. Segundo ela, o referido milagre ocorreu com uma mulher que se encontrava em estado terminal, no Hospital Sorocabano em Assis-SP, em conseqüência de um câncer. Contou-me que, certa noite, antes de dormir, Ir. Eliza, uma das pioneiras a chegar ao Brasil, colocou sob o travesseiro da enferma um pedacinho da veste do Padre Boccardo. E, enquanto a paciente dormia, as freiras rezaram pela sua cura. Na manhã seguinte, o milagre foi comprovado: não havia mais o câncer e a paciente estava curada. Foi um milagre atribuído ao Padre Boccardo.

Após a beatificação do fundador da Congregação, ocorrida em 1988, foram produzidas algumas relíquias religiosas relacionadas a ele. Durante uma conversa com Ir. Clara, foi-me apresentada por ela uma dessas relíquias. Um ano após a chegada das cinco freiras italianas ao Brasil, a comunidade religiosa na cidade de Assis-SP foi transferida para Cândido Mota. O Hospital Sorocabana, onde as freiras trabalhavam, foi fechado e o grupo de freiras foi transferido para a cidade vizinha, com outro propósito missionário ordenado pela instituição sede. A entrada oficial no novo endereço correu no dia 9 de agosto de 1964, a pedido de Frei Policarpo e de Frei Paulino, ambos Freis Capuchinhos da cidade de Cândido Mota. No dia 24 de Julho de 1964, partiu da Itália o segundo grupo de freiras, dessa vez direto para Cândido Mota. Eram mais duas freiras: Ir. Domênica e Ir. Luciana.

Segundo o Prof. Walter Marroni, historiador cândido-motense e ex-vereador da cidade, até o ano de 1948, não existia em Cândido Mota qualquer entidade filantrópica que tivesse condições de abrigar e amparar os mais necessitados, entre eles, crianças e idosos desamparados. Em fins de 1948, surgiram, na cidade, as sociedades São Vicente de Paulo e Nossa senhora das Dores. Através de muito esforço, sempre com o auxílio da população, conseguiu-se em pouco tempo, construir algumas casas de madeiras, a fim de alojar os atendidos pelas duas sociedades filantrópicas.

A sociedade era mantida por alguns sócios contribuintes e por alguns proprietários rurais, que se encarregavam de suprir as necessidades alimentares das crianças e dos idosos. Maria Ruiz esteve à frente da

direção da entidade de 1949 a 1964, quando chegaram na cidade as Irmãs de São Caetano, a fim de se dedicarem às obras do asilo e do brigo de crianças. No início, o abrigo de crianças aceitava e abrigava meninos e meninas abandonados. Posteriormente, passou a aceitar e a abrigar somente meninas, passando à denominação de Casa das Meninas. Somente depois de nove anos de permanência das freiras na Casa das Meninas é que se conseguiu o registro do orfanato no Conselho Nacional de Serviço Social. A partir de então, passou a receber o auxílio de convênios com a Promoção Social e de verbas do Governo para a ampliação e a manutenção da entidade.

Através das verbas recebidas e das festas promovidas em prol do asilo e do orfanato, conseguiu-se diversas melhorias: refeitório, copa, cozinha, despensa e móveis diversos. O Consórcio Nacional de Serviço Social, através de projetos, viabilizou a construção de novos cômodos. A ampliação das dependências possibilitou mais eficiência na assistência e na formação das meninas. Naquela época, as meninas do orfanato recebiam, além de educação formal, noções e prática de culinária, costura, bordados e ensino religioso, tudo ministrado pelas freiras.

Com o passar dos anos, o orfanato transferiu os meninos que estavam abrigados para outras casas de abrigo. Como as necessidades do orfanato cresciam, a entidade passou a receber as meninas carentes da cidade não mais abrigadas, ou seja, as meninas permaneciam na entidade apenas uma parte do dia, recebendo formação educacional e religiosa, e depois voltavam para casa. A parte da entidade destinada à s crianç as, atualmente, funciona como creche, atendendo crianças de 0 a 6 anos de idade. Tanto a creche como o asilo tornaram-se instituições filantrópicas. As freiras, com a ajuda de outros funcionários assalariados, continuam seus trabalhos nas instituições, administrando e cuidando das crianças da creche denominada Casa da Criança Nossa Senhora das Dores, e dos idosos do asilo denominado São Vicente de Paulo.

O IPFSC, organizado em Pessoa Jurídica, constitui uma Associação Civil com finalidade de Assistência Social, acatando os dispositivos da legislação brasileira vigente e também das disposições do Código Canônico. Segundo o Prof. Walter Marroni (1973), a finalidade precípua dessa Ordem é dar assistência moral e espiritual aos necessitados. Em Cândido Mota, as Irmãs de São Caetano atendem ainda à catequese paroquial.

Anexo à casa onde as freiras residem, foi construído, em 1967 o postulante, local destinado a jovens mulheres que tencionam ingressar na Congregação, a fim de receber uma formação religiosa específica. Após a primeira etapa de formação realizada no próprio IPFSC, as postulantes vão para a Itália, onde passam um período fazendo a formação do noviciado. Mas, atualmente, também vão para outros países, onde

as freiras da Congregação realizam missões: Togo, Brasil e Equador. As freiras missionárias trabalham para o cuidado de pessoas pobres e necessitadas, em conformidade com a carência da região onde estão instaladas. Depois voltam para Cândido Mota, onde completam a formação técnica e espiritual, e se habilitam para as futuras missões. Todos os gastos com a formação das jovens postulantes são custeados pela Congregação.

Recentemente, nas regiões próximas de Togo, a comunidade recebe o maior número de pretendentes à vida religiosa dessa Congregação católica. Na casa de missão em Togo, as freiras realizam atividades missionárias e pastorais, mas, principalmente voltadas à assistência social. Atualmente, nessa comunidade, pela primeira vez na história da Congregação, está o primeiro candidato homem na formação para a vida religiosa consagrada. O jovem está sob os cuidados das próprias freiras, para preparação e formação religiosa. Antes disso, foram realizadas na Itália algumas tentativas de incluir homens na Congregação Pobres Filhas de São Caetano, porém, não obtiveram sucesso até o presente.

Epistemologia feminista: a pesquisa com mulheres consagradas

Entendemos mulheres consagradas como atores sociais que estão presentes em grande parte da história da Igreja (Salisbury, 1994). Elas tiveram grande influência no próprio processo de formação da Igreja Católica -suas bases teológicas e sacramentais/dogmáticas- e também na formação da sociedade brasileira, por meio da prestação de serviços assistencialistas e da ação católica missionária (Bidegain, 1993; Algranti, 1993).

Existe no grupo estudado de mulheres religiosas católicas um ideal de vida a ser seguido e desejado. Mas este ideal não permanece apenas no plano das idéias, as mulheres que participaram desta pesquisa vivem na prática uma idealização de vida mais santificada aos moldes institucionais da Igreja Católica Apostólica Romana. Esse ideal de vida está no sentido prático. No esmaecer do cotidiano é produzida uma sensação de que seus idéias estão sendo realizados e praticados através de uma rotina cotidiana à concretização por meio dos rituais.

O tema da pesquisa tem relativo apelo no campo dos estudos históricos. Riolando Azzi (1979), por exemplo, elaborou extensos trabalhos que permitiram contextualizar a história dos conventos femininos no Brasil. A historiadora Leila Mezan Algranti em sua obra “Honradas e devotas: mulheres da colônia” (1994) propôs lançar os olhos para a condição de religiosas durante o período do Brasil colonial e na formação dos conventos e recolhimentos do sudeste do país.

Porém, quando consideramos os aspectos sociológicos e antropológicos, observamos que o referido tema de estudo -religiosas católicas consagradas-, ainda é frequentemente desprezado como objeto de investigação, possivelmente porque as mesmas não compõem a hierarquia da Igreja (Fernandes, 2010).

Maria José Rosado Nunes (1985) é uma das pesquisadoras das Ciências da Religião que inaugurou esse tipo de análise no Brasil ao investigar a modernização da vida religiosa feminina catalisada por um determinado estilo de opção religiosa: as freiras inseridas nos meios populares. A autora faz uma análise institucional, sob o ponto de vista das mulheres freiras, revelando, de modo crítico, uma intrincada teia de relações. E, ainda, evidencia as influências da Teologia da Libertação em seus discursos, revelando a emergência de auto crítica, institucional e religiosa que abarcavam os aspectos históricos e políticos nas mudanças sociais durante os anos 60, 70 e 80 no Brasil. É neste período, partir dos anos 60 do século XX que italianas consagradas foram enviadas ao Brasil para missões, inserindo-se em bairros periféricos de regiões pobres, dedicando-se à evangelização e aos trabalhos de educação informal e de pastoral popular.

A socióloga e freira Maria Valéria Rezende (1999) em sua obra “A Vida Rompendo Muros: Carisma e Instituição” analisou comunidades de religiosas inseridas nos meios populares na região Nordeste. A autora trabalhou com a abordagem weberiana das conexões de sentido como motivadora para o ingresso na vida religiosa, e defende a existência de uma tensão entre carisma e instituição. Um trabalho antropológico relevante foi realizado por Mirian Grossi (1990), que abordou as formas de construção da identidade das religiosas residentes em conventos da região Sul do Brasil, provenientes de famílias camponesas.

No caso específico desta pesquisa, todas as referências bibliográficas citadas sobre freiras somam-se à afirmativa de que as religiosas são rigorosamente treinadas para não terem história pessoal ou comunitária (Algranti, 1994). Esse fator, segundo a feminista e historiadora da religião Ana Maria Bidegain (1996) tem sido objeto de pesquisa histórica e sociológica, em que a incorporação da categoria de gênero, cruzada com as de classe social e etnia, não são úteis apenas para a elaboração da história das religiões, mas também para a compreensão da historiografia invisível das mulheres nas religiões e suas relações com todas as formas de estruturação do poder.

O fato da possibilidade de mobilidade geográfica e social, oferecidas pela instituição religiosa ao longo da vida de uma freira, torna clara as identidades religiosas direcionadas ao feminino na Igreja que se pretende fixar a cada etapa de formação: elas não são permanentes nem

constantes, mas desestabiliza a coerência e a unidade que toda noção de identidade social pressupõe, mas diferentes e múltiplas identidades femininas possíveis, que marcam e constroem as trajetórias sociais de mulheres, sujeitos de subjetividades nômades (Debert, 1999; Braidotti, 2004).

Na segunda metade do século XX, e particularmente a partir da década de 60, a teoria social ocidental passou por uma série de questionamentos e revisões, que incluíam novos debates sobre a relação entre as obras reconhecidas como o “cânone” das diversas áreas disciplinares e as mudanças que dariam lugar a um mundo social em alguns aspectos muito diferente daquele que formou o contexto histórico das obras canônicas.

Por outro lado, a emergência dos “novos movimentos sociais” que permitiram uma nova voz a certos grupos sociais antes excluídos da produção do conhecimento acadêmico e intelectual, também conduziu a novas interpretações da história e das relações sociais; no Ocidente e no resto do mundo. Neste cenário, um dos movimentos sociais e culturais mais importantes foi o movimento feminista, que produziu dentro e fora da academia novas interpretações da história e da sociedade a partir das experiências das mulheres e de sua problematização do que vieram a se chamar “relações de gênero”.

Nesse sentido, cabe introduzir o campo teórico em questão e indicar as características desta forma de produção de conhecimento, mostrando qual o olhar investigativo aplicado na pesquisa (Rago, 1999). Trabalhamos com a categoria social mulheres, numa perspectiva feminista e utilizamos o conceito de gênero entendido como o estudo das relações, cultural e socialmente produzidas entre homens e mulheres, e destes entre si. Um conceito que foi sendo construído nos estudos relacionados a diversos campos do feminismo e, por isso, também de ordem ideológica, política e de lutas (Saffioti, 2004); e que coloca enfrentamento à uma forma de saber acadêmico.

Portanto homens e mulheres são ensinados a serem o que são na cultura que estão inseridos. Neste sentido, somos ensinados/as desde a infância como devemos praticar a heteronormatividade: meninas e meninos e nos portarmos, como homens ou mulheres, para sermos socialmente aceitos. Gênero é sempre influenciado por fatores sociais como raça, etnia, cultura, classe social e idade e religião (Bidegain, 1996; Fiorenza, 2009; Gebara, 2010).

Compreendemos que o movimento feminista tanto na militância como na academia conquistou muito, porém ainda temos um longo caminho a percorrer para a conquista de direitos iguais entre os sexos (Saffioti, 2004). E, por esse motivo, entendemos a importância da

pesquisa com mulheres numa perspectiva feminista em diálogo com o tema religião para que os avanços permaneçam (Rosado-Nunes, 2001, 2005, 2006, 2015; Gebara, 2010).

As mulheres que se consagram à vida religiosa não são mais vistas como simples fiéis leigas, mas sim como especialistas do campo religioso e, certamente, o são. Porém, sua posição é extremamente ambígua, e subalterna, como assinala Valéria Resende (1999). Notas etnográficas recentes evidenciam a importância de se levar em conta o envelhecimento social que ocorre no convento e a construção de trajetórias sociais, neste espaço religioso. Diferentemente da formação dos homens, que necessariamente devem ter concluído o ensino médio e cumprido, no mínimo, sete anos de estudo para se tornarem sacerdotes (licenciados em Filosofia e Teologia), para as mulheres que desejam ser freiras não existe a mesma exigência, ou nenhuma que seja a formação universitária (Gebara, 1992; Benelli, 2006).

O período formativo das mulheres nesta instituição é de aproximadamente quatro anos. Neste período, os estudos não são de nível superior, mas concentrados na dimensão humana e nos chamados “carismas fundacionais” relacionados à proposta pedagógica e espiritual, elaborados pelo Padre João Maria Boccoardo, fundador da Congregação Pobres Filhas de São Caetano, e pela primeira Madre Superiora da Congregação, Madre Caetana.

As entrevistas ocorreram com dez freiras, entre dezessete a sessenta e nove anos de idade e, em sua maioria, provenientes de camadas pobres, rurais e sem muitos recursos. Após a realizarmos a transcrição das narrativas, observamos a ausência de discursos amparados na crítica social ou institucional, como Nunes encontrou nas religiosas entrevistadas em 1980. Interpretamos este dado como um indicio do contexto social e político atual brasileiro. Críticas às condições de precariedade dos trabalhadores e trabalhadoras, ou mesmo a problematização da vida conventual são inexistentes.

No trabalho de campo, a religião aparece claramente como um importante aspecto do fenômeno social em discussão. Nesse caso, a religião, enquanto construção humana “é a cosmificação feita de maneira sagrada” (Berger, 1985: 38). As religiosas no convento formam um ethos como um corpo religioso de costumes.

Pode parecer surpreendente que o ideal monástico, nascido como fuga individual e solitária do mundo, tenha dado origem a um modelo de vida comunitária integral. De qualquer modo, logo depois que Pacômio põe resolutamente de lado o modelo anacorético, o termo monastério passa a equivaler, usualmente, a cenóbio. A etimologia que remete à vida solitária é removida de tal maneira que, na Regra do Mestre,

monasterial, pode ser proposta como tradução de cenobita (Agamben, 2014). Como assinala Teodoro Estudita (citado em Agamben, 2014), o cenóbio é comparado a um paraíso, e sair dele equivale ao pecado de Adão que foi expulso do paraíso seduzido pelo conselho da serpente.

Em entrevista, Ir. Graça narra que o espaço conventual permite a ela acessar, experimentar uma paz que não encontrava enquanto morava em São Paulo com sua família:

Eu queria estar num lugar mais aberto, no sentido de estar mais em sintonia com Deus, mais em silêncio. Foi quando eu soube de uma prima que estava aqui neste convento. Hoje ela não vive mais aqui, ela sofreu de depressão e deixou a vida consagrada. Mas, naquela época, com a entrada da minha prima ao convento, eu passei a conhecer mais as possibilidades que eu tinha para fazer o mesmo (Graça, 64 anos, brasileira, freira de votos perpétuos).

Outra freira identifica o convento como sua casa. Em conversa informal, no pátio do convento, Clara, disse-me:

Eu poderia me casar, teria dado certo, mas eu vim aqui pras Irmãs. Depois de um ano eu entrei aqui. Faz quarenta anos de vida religiosa. Aprendi muita coisa com as Irmãs. Aqui é minha casa. (Clara, 67 anos, freira de votos perpétuos).

Referindo-se a esse ideal é que, em sua regra, Agostinho define como primeiro objetivo da vida monástica “o morar unânimes na mesma casa, com uma só alma e um só coração em Deus” (Agostinho, 1377; citado em Agamben, 2014).

Mas, a narrativa de uma freira entrevistada, fora sensível ao problematizar sua condição como mulher e religiosa. Deixou claro seu descontentamento com o fato das mulheres não poderem compor o Presbitério na Igreja. Durante a entrevista, sentiu-se embaraçada ao perceber que estava entrando em um assunto que outras freiras do convento não compartilham e não gostam de comentar. Talvez pelo fato de não existir outra pessoa presente junto a nós duas, naquela pequena sala no interior do convento, composta por sofás, mesa, e uma singela estante. A sala continha um pequeno retrato da atual Madre Superiora que trazia em seus braços uma criança de Togo (país onde se localiza uma das comunidades da Congregação) e, ainda, uma fotografia do papa atual,

Francisco (primeiro papa jesuíta e nascido no continente americano, eleito em 2013). Em entrevista, disse:

Eu gosto muito do que faço aqui pelas crianças através da vocação que Deus me deu. Mas eu tenho vontade sim de atuar em outros lugares. De ir mesmo ao encontro de problemas. Visitar famílias que estão passando por dificuldades, entre outras coisas, trabalhar na pastoral da Igreja evangelizando. Se outras Irmãs ouvirem o que eu vou falar elas não irão gostar, mas como é para você, eu vou falar: nossa atuação na Igreja é de certo modo muito limitada. Os presbíteros são machistas. Por que nós mulheres não podemos compor o ministério da Igreja também? Por que não existem mulheres presbíteras? Por que só homens podem fazer decisões na Igreja? Ainda há muita coisa para melhorar nesse sentido. Senão daqui um tempo, as congregações ficarão vazias. (Joana, 54 anos, freira de votos perpétuos).

Percebemos que, tanto os momentos críticos que foram levantados ao longo da história de vida religiosa feminina católica, quanto o discurso das freiras entrevistadas, não resultaram apenas de situações conjunturais, mas também de manifestações de uma tendência latente resultante de uma permanente ambigüidade da posição das mulheres religiosas que querem consagrar-se ao serviço de Deus, na Igreja Católica. Em outros contextos históricos, a entrada para o convento significava uma abertura, uma alternativa para a vida de mulheres. Para aquelas que não queriam se submeter ao casamento, jovens órfãs ou que tinham cometido algum ato desprezível para a época, como o adultério, ou ainda casos, revelados na obra de Algranti (1994), em que algumas mulheres eram tidas como loucas, restavam a casos como estes, o ingresso em instituições religiosas.

Mas, instituições religiosas direcionadas às mulheres católicas, ainda no contexto histórico atual se revelam como espaços onde jovens podem exercer suas liberdades e ali encontram sentidos para a vida. Em entrevista concedida a Nunes (2006), Gebara¹ comenta o sentimento

1 A autora referida é freira e teóloga feminista. Uma religiosa da Congregação “Irmãs de Nossa Senhora Cónegas de Santo Agostinho” de origem francesa. Atualmente a Congregação está presente em vários países como: França, Bélgica, Holanda, Inglaterra, Vietnã, Hong Kong e na América Latina, no Brasil e México. Gebara é uma das expoentes da Teologia Feminista brasileira. Filha de pais libaneses e sírios. Vive há décadas em Recife, numa

ambivalente que sentia ao observar a experiência de vida das mulheres com as quais convivia, demonstrando que sua escolha pela vida religiosa foi uma tentativa de valer por si mesma e não pelos serviços ou funções femininas que pudesse desempenhar como esposa em uma família. A teóloga diz ser bastante contraditório que uma mulher, como ela própria, busque liberdade dentro de uma estrutura patriarcal, machista e conservadora como a Igreja Católica.

Gebara entrou na vida religiosa em 1967, quando tinha 22 anos. Sua interpretação da condição das mulheres dentro da Igreja é particularmente expressiva. Nos anos noventa, Gebara lecionava no Instituto de Teologia do Recife e numa atitude de grande rebeldia, ousou desafiar publicamente preceitos católicos considerados obsoletos em determinadas circunstâncias sociais. Pronunciou-se em relação ao aborto, defendeu o direito das mulheres ao próprio corpo, até sua dissolução decretada pelo Vaticano em 1999, impondo à Gebara um longo período de silêncio.

Desde então, dedica-se principalmente a escritos, cursos e palestras sobre hermenêuticas feministas, novas referências éticas e antropológicas e aos fundamentos filosóficos e teológicos do discurso religioso. Segundo Nunes (2006), a Teologia Feminista produzida por Gebara é radical e crítica, sua perspectiva analítica que toma as relações de gênero como vetor da análise permite compreender como essas relações cortam transversalmente todas as classes e questões sociais; e ainda, que a igualdade entre mulheres e homens está longe de ser uma realidade tanto na sociedade como na Igreja Católica, mas permite também propor o estabelecimento de novas formas dessas relações, como condição imprescindível para que a justiça se realize.

Sobre o seu ingresso à vida religiosa, Gebara recorda que era o momento das grandes mudanças na Igreja Católica, referindo-se ao período posterior ao Concílio Vaticano II. E neste contexto, as Congregações religiosas eram convidadas a atualizar-se (Rosado Nunes, 2006). Gebara comenta que

foi o tempo em que deixamos as instituições para viver entre os pobres. E essa tem sido uma característica da vida das mulheres: sair das instituições e viver nas comunidades populares. Para mim era uma vida cheia de desafios. Queria mudar o mundo desde quando era estudante. Sempre me pareceu uma injustiça que

vida de “inserção” no meio popular. Participou intensamente ao lado de Dom Hélder Câmara, da organização das Comunidades Eclesiais de Base e da elaboração da Teologia da Libertação.

houvesse gente tão rica e gente tão pobre. Pensava que algo poderia ser feito. A vida das freiras me pareceu “um” caminho, não “o” caminho, que se ajustava um pouco com a minha tradição familiar, onde era muito protegida e resguardada. (citado em Rosado-Nunes, 2006).

Semelhante situação foi observada em entrevista que realizei com Irmã Rosa na sede da Congregação em Turim, Itália em 2013. Sua entrada para o convento Pobres Filhas de São Caetano deu-se, entre outras coisas, como uma forma de encontrar a liberdade que não experimentaria se viesse a se casar com seu namorado à época: “Eu me submeter a um homem? Eu não. Eu não quis isso para mim. Aqui, eu encontrei a minha liberdade. Aqui, eu sou livre.” (Rosa, 66 anos, freira brasileira de votos perpétuos). De modo parecido, outras freiras entrevistadas interpretaram o ingresso na instituição religiosa como busca de liberdade. Essa liberdade pode representar uma possibilidade de pensar relacionada à posição de gênero e, nesse sentido, de determinada condição histórica de invisibilidade e desvalorização das mulheres.

Há uma marca imediata que o universo simbólico de uma realidade social deixa nos espíritos e que deriva daquilo a que Paul Ricoeur (citado em Henriques, 2011) chamaria a leitura de superfície, que vai determinando as representações sociais que são construtoras do nosso habitar coletivo e que, por isso, vão construindo perfis de identidade de mulheres e de homens. Segundo a teóloga Fernanda Henriques:

[...] enquanto mulher, está-lhe vedado do sexo feminino, não poderá pensar que é imagem daquele Deus que vê representado apenas no masculino. Assim, quando reza a um Deus que interiorizou no masculino e do qual não tem disponível quaisquer outras representação, tem, consciente ou inconscientemente, de se ver, como disse Simone de Beauvoir, como a ‘alteridade’ e como ‘o segundo sexo’. (Henriques, 2011: 30).

Em entrevista, Irmã Graça comentou sobre a sua própria experiência, quando morou na comunidade religiosa do instituto localizada no norte de Minas Gerais, Brasil, ponderando o que, para ela, justifica o posicionamento do clero em relação à possibilidade de ordenação de mulheres na Igreja:

É eles lá e nós aqui. Mas, quando eles precisam de ajuda nós ajudamos sim, na paróquia e com participação em celebrações. Lá em Minas que faltam mais padres, aí as

Irmãs trabalham muito; mas sabe o que eu acho que é?
Dor de cotovelo eles não deixarem as Irmãs celebrarem a missa também. (Graça).

Quando se discute o fim do celibato obrigatório e a ordenação de homens casados na Igreja Católica, o debate principal recai sobre as seguintes questões: a vocação e a ordenação estão subordinadas ao celibato? A opção de aceitar o celibato é ou não é condição necessária para a ordenação? Porém, quando se discute a ordenação ou não de mulheres, não se discute se há exigência de ordem de decisão pessoal de aceitar ou não o celibato, mas sim se as mulheres estão ou não aptas para receberem a ordenação, se as mulheres são passíveis ou não de serem chamadas por Deus para o serviço de Presbíteras nas comunidades.

Nesse contexto, Henriques (2011) sugere pensar naquilo que qualquer mulher tem à sua disposição como modelo direto no horizonte religioso. Como primeiro modelo, ser santa, ter o horizonte partilhado com os homens e ter reservado para a sua situação, enquanto mulher, duas hipóteses específicas: ser uma prostituta arrependida, como Madalena ou ser uma mãe sofredora, como a Virgem Maria. Nessa mesma linha de reflexão, outra teóloga, Esperanza Bautista (1993), chega a problematizar a condição feminina como eterna infantilidade:

“[...] hace que la mujer se sienta en una condición de eterna infantilidad, impotente y en exceso dependiente; y le hace desconfiar de poder llegar alguna vez a auto-realizarse, de poder conseguir la autonomía, la libertad y la responsabilidad que son imprescindibles para alcanzar ese respecto de sí misma que es tan necesario para lograr una vida adulta y plenamente Cristiana” (Bautista, 1993: 111).

As teologias feministas apontam para uma dupla tarefa de denúncia e de anúncio. Denúncia de que a teologia tradicional, majoritariamente masculina, transformou Deus em um ídolo patriarcal; anúncio de que o modo de pensar Deus e sua relação com a humanidade é que mulheres e homens possam rever-se como sua imagem.

Henriques (2011) concebe as duas tarefas citadas em relação direta com a antropologia. Nesse entrosamento, situa a relevância da teologia feminista e os movimentos de mulheres em geral, uma vez que, sendo a Igreja uma instituição inserida na sociedade, e sendo as religiões uma dimensão determinante na vida humana, condicionando o viver individual e coletivo, uma alteração profunda implicará efeitos transformacionais. Contudo, a autora salienta a transformação da situação

das mulheres na Igreja Católica e a teorização teológica feminista sob a influência direta da luta das mulheres através de uma mediação cruzada: a transformação da perspectiva antropológica, ou seja, a resposta à pergunta o que é um ser humano? e por ela uma nova simbologia sobre o feminismo:

Esta mediação terá duplo efeito: 1. Ao nível coletivo, pela substituição, na consciência (ou inconsciência) social, das velhas concepções antropológicas que, sendo androcêntricas e falocêntricas, são assimétricas e reduzem o humano ao masculino, por perspectivas igualitárias e respeitadoras do feminino e do masculino; 2. Em relação às mulheres, fornecendo-lhe elementos simbólicos que, ao aumentarem a sua autoestima, serão fator decisivo de empowerment. (Henriques, 2011: 28).

Entretanto, atribuir um lugar para as mulheres na Igreja não representaria igualdade de condições na esfera hierárquica, como aponta Fernandes (2005) em artigo. Verifica que, ainda assim, a distribuição da autoridade na Igreja Católica não tem se alterado de forma significativa a partir dos questionamentos das mulheres, sejam elas leigas ou religiosas.

As mulheres que se consagram à vida religiosa não são mais vistas como simples fiéis leigas, mas sim como especialistas do campo religioso e, certamente, o são. Porém, sua posição é extremamente ambígua, como assinala Resende (1999). É evidente, como destaca a autora, que se trata de especialistas religiosas, os quais ocupam o campo religioso, um lugar certamente distinto daquele dos simples fiéis leigos.

Já que muitas mulheres, inclusive as que foram objeto principal desse estudo, são publicamente reconhecidas pela Igreja como mulheres consagradas a Deus, convocadas ou aceitas pela hierarquia clerical e submetidas à sua autoridade, dedicando-se a várias tarefas religiosas que contribuem para a reprodução e a manutenção da doutrina, da instituição e da ordem religiosa, elas poderiam muito bem serem situadas sociologicamente na categoria sacerdotal, ainda que em posição subalterna.

O desejo de servir aparece com especial motivação na descrição do chamado para a vida consagrada. Segundo Fernandes (2010) o papel de gênero, moldado em feminilidades permitidas, nesse contexto religioso, condiciona a forma de falar e de descrever o chamado como eleitas para servir. Percorrer as trajetórias sociais de vidas das freiras do convento de Cândido Mota é uma opção metodológica que dirigiu este estudo, objetivando entender a construção do sujeito na presença

constante dos fatores e processos do social sobre o indivíduo. E que pessoa não se divide em freira e ser humano. O que classificamos como freira é alguém que transita dentro de um sistema cultural religioso que não está estanque, e imóvel.

Entendemos que a pesquisa já mostra dados e indícios empíricos que contribuem para uma melhor compreensão de como as identidades de gênero são construídas e resinificadas na vida religiosa cotidiana dessas freiras em relação ao discurso institucional católico. Portanto, também já podemos afirmar que o espaço privado do convento é o lócus para a compreensão da vida conventual entre as freiras que lança luz às performances de gênero contemporâneas, dentro de um cenário religioso mais amplo.

Relações e tensões intra gênero no trabalho doméstico, religioso e filantrópico

A pesquisa ocorre por meio da observação participante, entrevistas individuais e narrativas de histórias coletadas. É importante destacar que utilizamos nomes fictícios para cada freira, a fim de preservá-las. O uso de referenciais teóricos do campo da epistemologia feminista é utilizado e reflexionado como fundamento teórico e o diálogo com os estudos das teólogas feministas corroboram, entre outras coisas, para pensar os motivos políticos e sociais de tomada de posição das próprias autoras, umas religiosas e outras não, mas que atuam neste campo intelectual que é a Teologia, também marcada por concepções que valorizam um referencial histórico masculino mais do que feminino (Gebara, 2000). Suas explícitas ações de luta dentro do catolicismo contemporâneo demonstram as relações sociais que permanecem centradas no masculino e expressadas no conjunto da lógica religiosa patriarcal reafirmando sua primazia ontológica e histórica em relação ao feminino.

De modo geral, as entrevistas, o processo de escuta das narrativas e a observação participante estão sendo recursos eficientes, levando-nos a compreender, por exemplo, que os equipamentos metodológicos que as fontes orais fornecem preenchem a lacuna deixada por dados tidos como inexistentes (Ferreira, 2002; Kofes, 2001). O trabalho empírico e bibliográfico caminha com vistas a problematizar as relações e tensões intra gênero e suas implicações no trabalho doméstico, religioso e filantrópico. Tanto os momentos críticos e difíceis que foram levantados, durante as entrevistas, sobre as histórias de vida religiosa feminina católica, quanto o discurso das freiras que se manifestaram, não resultaram apenas de situações conjunturais, mas também de manifestações de uma tendência latente resultante de uma permanente ambigüidade

da posição das mulheres religiosas que querem consagrar-se ao serviço de Deus, na Igreja Católica.

A ocorrência de distribuição por parte do clero de funções ou tarefas às mulheres nos espaços eclesiais corrobora com a existência de um campo de forças muitas vezes velado e outras tantas, reproduzido e reforçado por meio das dinâmicas relacionais estabelecidas no cotidiano. Por mais que as regras apresentam limites às ações de mulheres e homens, com o fechamento e imposição de um mundo no contexto institucional católico, o esforço e rigor dedicado na pesquisa levou-me a pensar além. Para as minhas contemporâneas, a vida religiosa pode significar um sentido de vida, uma rotina que possibilita um sentido de vida ‘maior’, por meio de ações caritativas, o ‘Fazer’ e ‘Ser’ para Outros; para Deus, para os Irmãos, para a Congregação, para a Igreja, para a creche, para o asilo e para que a instituição viva. Essas temporalidades vividas no cotidiano dão sustentação a própria instituição. E o peso das regras é experienciado em entonações diferentes.

Como aponta Sonia Maria de Freitas (2006: 46), quando lidamos com trajetórias e biografias, a história oral “fornece documentação para reconstruir o passado recente”. Assim como salienta Bourdieu (2002), o investigado, no momento da entrevista, realiza uma produção de si. Desse modo, é importante tentar compreender as biografias não como uma série única de acontecimentos, pois o relato autobiográfico sempre buscará dar sentido e coerência à própria narrativa, extraindo uma lógica retrospectiva e prospectiva entre estados sucessivos.

Ambas as modalidades de vida religiosa, feminina ou masculina, possuem a finalidade institucional de constituir o corpo sacramental da Igreja Católica. Mas, diferentemente do caso de estudar o ministério de ordenação masculina na Igreja Católica, em que o centro da vocação é a dimensão pastoral no sentido mais amplo da presidência celebrativa dos sacramentos, da animação de uma comunidade de fiéis, da condução de uma paróquia, como fez Sílvio Benelli (2006), o percurso escolhido se faz outro: a trajetória de vida e as possibilidades de ação das e para as mulheres vocacionadas, quando em um cenário sagrado e feminino, religioso e católico, onde a vivência cotidiana da castidade é norma para a vida em uma instituição conventual (Foucault, 1982; Agambem, 2014).

Entendemos que na vida para regra, segundo Agambem (2014), existe uma forma-de-vida que possui um saber, uma “epistemologia” da vida ordinária. Foi constatado em pesquisa anterior (Pires, 2015), que este saber do qual fala Agambem, é “esvaziado” e invisibilizado devido às questões socialmente construídas relativas a gênero, sobre o “lugar” naturalizado e normativo como sendo “de mulher” e “para a mulher”.

Apelamos para uma margem de não pertencimento ao falocentrismo. Braidotti (1999), com a noção de Diferença Sexual –que ela constrói–, se conecta com as discussões contemporâneas do feminismo, por considerar tanto as diferenças dentro de cada sujeito (entre os processos consciente e inconscientes) como as diferenças entre o sujeito e seus outros/as. O campo de pesquisa e suas religiosas revelam-se indícios que abrem espaços à posição do sujeito, que não apaga o significante “mulher” mas negocia todas as formas de implementação social de novas posições de sujeito (Braidotti, 2004).

Observamos a hierarquização de tarefas domésticas e religiosas, por vezes religiosas e domésticas ao mesmo tempo e ainda, valorizações que às remetem ao capital do sagrado, além da já esperada centralidade da dominação das freiras que possuem mais tempo de vida/religiosa sobre as mais jovens. As novas significações quando se insiste no modo como a oposição entre jovens e velhos é construída dentro do convento, advém da oposição do público e privado segundo Debert, que associa a subordinação da mulher à esfera doméstica (Debert, 1999). O convento e as ações através das freiras realizadas, levam a esse entendimento. Os dias de vida religiosa são intimamente amarrados às tarefas relacionadas à vida doméstica, aos cuidados com os velhos e crianças e, à comunidade (Carranza, 2009).

Na reflexão sobre gênero e envelhecimento e a perspectiva de teorização e metodologia seguiu um caminho rigoroso ao aprofundar o estudo sobre as questões das categorias de análises como velhice, juventude e gerações (Velho, 1994; Debert, 1999; Lins de Barros, 2006). As mais novas, que estão passando pelo período de formação, apresentaram maiores dificuldades para abordar temas relacionados à Igreja, à formação religiosa e a algumas deliberações do magistério eclesial. Essa dificuldade pode representar uma desigualdade quanto ao acesso a informações na etapa de formação da mulher que deseja ser freira.

Tais notas etnográficas iniciais ainda necessitam de mais análises para a produção final das conclusões da pesquisa, mas é possível chegar a conclusões preliminares ou, pelo menos, a hipóteses fundamentadas a respeito do lugar que a vida religiosa feminina ativa ocupa na Igreja Católica, sua valorização e conservação pela mesma, mas, particularmente, na Congregação Pobres Filhas de São Caetano no convento em Cândido Mota, num contexto histórico e nacional onde proliferam vozes nas chamadas Novas Comunidades (Carranza e Mariz, 2009).

Através da observação das relações estreitas entre as formas de existência dessas mulheres, as tomadas de posições estabelecidas no processo de ingresso à instituição, suas trajetórias de sentidos de vidas numa instituição religiosa tradicional, que possui marcas institucionais

e de conduta direcionadas ao feminino com longa permanência na história do cristianismo, como reações dotadas de sentido. O chamado e a construção deste ultrapassam a questão celibatária, é sentido de vida.

Piedade, maternidade e docilidade... ideário religioso das mulheres consagradas

Consideramos que as Pobres Filhas de São Caetano produzem adaptações de determinados elementos da cultura secular, atribuindo um novo sentido à adesão religiosa e respondendo a uma nova realidade do social. São agentes religiosos/seculares que atribuem um novo sentido à adesão religiosa, respondem a uma nova realidade social concreta e merece estudos e pesquisas para o melhor entendimento dos fenômenos sociais.

Nesses contextos, revelaram-se perspectivas heterogêneas de concepções religiosas calcadas em projetos de vida assistencialista e missionária propiciados pela entidade filantrópica alicerçada na religião. Mulheres consagradas aproximam, tornando-se exemplos de qualidades morais e superiores que representam o ideário religioso não somente particular, mas também para os católicos em geral: a piedade, a maternidade e a docilidade, além de propagar uma determinada cosmovisão religiosa e buscar, na cooptação de outras jovens, a continuidade do grupo.

Escrever a história da experiência cotidiana da vida religiosa a partir dessas mulheres implicou em compreender o significado da religiosidade no cotidiano das pessoas envolvidas, da articulação da vida nos espaços/tempos da casa conventual, da dedicação ao trabalho assistencialista a partir das obras caritativas da congregação em suas várias ramificações pelo mundo. Nas observações da realização das obras do grupo, compreendi que a subjetividade era construída por meios das experiências cotidianas e repetitivas como um fato singular e historicamente relevante.

Salisbury afirma (1995) que o primeiro requisito para a conduta no cotidiano de celibatárias é o silêncio. As exigências de silêncio e recolhimento com frequência foram vistas como impulsos misóginos nos primeiros séculos da Igreja Católica e, certamente, tinham consequências dessa ordem sobre as mulheres que viviam de acordo com essas regras rígidas daquele momento, mas sua verdadeira origem, afirma ainda a autora, reside no temor dos líderes religiosos sobre a sexualidade feminina, em uma visão dualística do mundo.

As dificuldades do modo de vida das virgens religiosas emergem vividamente nos escritos patrióticos que possuem uma percepção da

sexualidade feminina diferenciada da sexualidade masculina, e sua influência permeia todo o pensamento cristão subsequente e, por extensão, o pensamento ocidental. Esses textos explicitamente defendem uma perspectiva da sexualidade como um fardo pesado até a atualidade (Salisbury, 1995).

A habitação comum, mas sempre separadas de homens e mulheres, é, de fato, o fundamento necessário do monasticismo. Contudo, nas regras mais antigas, a habitação parece ser uma virtude e uma condição espiritual. Por isso, descrever o vestuário equivale a expor uma concepção de ser interior. O hábito do monge não representa apenas, de fato, um cuidado com corpo, mas é, sobretudo, “exemplo de um modo de vida” (Agamben, 2014: 26). Para as mulheres, no entanto, o uso do hábito, além de ser um cuidado com o corpo e representar determinada inserção no mundo, é também uma evidência da singularidade de mulheres inseridas que, no entanto, não vivem determinada sexualidade como, por exemplo, da população feminina no geral, mas uma sensibilidade feminina que reforça a obediência e a sobriedade.

Morar junto significa, portanto, compartilhar não apenas um lugar e uma veste, mas, sobretudo, um exemplo de vida. E, segundo Agamben (2014), o monge é, nesse sentido, um homem que vive de acordo com o que o autor denomina ‘habitar’, ou seja, seguindo uma regra e forma de vida específica. Nesse sentido, no IPFSC, o modelo de habitação conventual representa também uma determinada regra para a vida.

Essas mulheres consagradas e inseridas no mundo profano realizam o trabalho de assistência social. “Servir aos pobres sendo pobres” é o discurso pelo qual se aproximam dos mais necessitados e carentes em todos os sentidos. Tentam assemelhar-se a eles e, dessa maneira, são capazes de encontrar o lugar delas no campo da cidade e no campo eclesial. Ser exemplo deste modo de vida discursivamente pobre e comum demarca suas performances públicas e o hábito de freira faz parte dessa dinâmica, distingue-as de outras religiosas ou seculares, porém também sentem constrangimentos pela condição que ocupam no campo eclesiástico e em relação às condições de mulheres comuns.

As religiões são também lugares onde se constituem relações de poder entre as elites hierarquizadas e os seguidores não consagrados, legitimando racionalizações que tanto culpabilizam quanto permitem o que a elite denomina de purificação e salvação. Nesse contexto, mesmo com a ampliação da profissionalização, não se deslegitimam as ações motivadas por valores religiosos, morais e de desigualdade de gênero. Em campo, encontrei no asilo, um número reduzido de homens funcionários que realizam trabalhos ou cuidados cotidianos com os idosos. Às mulheres, não é requisito obter uma formação especializada.

Aos homens, foram observadas funções que requerem mais estudos e técnicas específicas. O único enfermeiro encarregado de acompanhar a saúde dos asilados, também é vereador, outro é fonoaudiólogo e o terceiro é um médico que trabalha como voluntário. Às mulheres, restam as outras funções relacionadas ao cuidado.

Os agentes religiosos e funcionários das instituições filantrópicas incorporam a linguagem da prestação e execução de serviços inspiradas no princípio dos direitos, mas, principalmente, da religião. No entanto, também como ação política, subsiste a permanente questão da caridade/filantropia e o dever religioso.

Por mais que as regras apresentem limites às práticas de homens e mulheres consagrados e institucionalizados, com a imposição daquilo que Agamben (2014) denomina de ‘mundo litúrgico’, o processo de pesquisa contribuiu para que eu refletisse além desses discursos. Para as freiras inseridas, a vida religiosa pode significar um sentido de vida, uma rotina em grupo, que possibilita uma determinada vocação, considerada por elas, pelos fiéis e pela Igreja como uma vocação mais próxima de Deus, não precisando construir uma relação afetiva com um homem.

Os depoimentos revelam ainda que, mesmo antes de ingressar no convento, algumas religiosas realizavam trabalhos voluntários em bairros pobres das periferias urbanas. Portanto, essas mulheres ficam isoladas do mundo até certo momento, horas ou períodos, mas depois buscam nele a legitimação de suas vivências, tanto na Igreja Católica quanto no mundo contemporâneo. Buscam contemplar em suas trajetórias as diversas benesses da modernidade como, por exemplo, aposentadoria, profissionalização, habilitação para conduzir automóveis, rede sociais, serviços médicos e odontológicos etc.

Neste sentido, concordo com Agamben (2014) quando afirma que, em relação aos indivíduos da sociedade mais ampla, o poder de uma comunidade conventual pode ser interpretado como um direito, em oposição ao poder dos indivíduos em geral que não se adequam ao grupo em questão, além de seguir na contracorrente da cultura do consumo.

A espiritualidade como categoria de análise revelou práticas imersas em um contexto material, também espiritualizado, por meio da arquitetura do prédio conventual, dos objetos dispostos no convento, do asilo, da creche, de suas vestimentas, das regras cotidianas e das práticas das funcionárias. Todos esses elementos compõem o social religioso assistencialista das freiras, correspondendo a uma determinada perspectiva de mundo espiritualizada e formada, sobretudo, pelo cristianismo Católico Apostólico Romano.

No cotidiano conventual dessas mulheres, identifiquei ainda uma das premissas paradigmáticas do movimento feminista contemporâneo: a

de que o privado também é político. Buscar a relação entre natureza e cultura, particular e universal, razão e emoção, enfim, entre indivíduo e sociedade, é o mesmo que considerar que essa sociologia contribui não só para a construção de novos conhecimentos científicos, mas também para uma sociedade com caminhos abertos para as práticas de liberdade e emancipação.

Um maior engajamento crítico e político é possível somente com a conscientização e construção de uma ciência social feminista, atenta para as relações de dominação masculina, e que não dispensem entre as teorias as dinâmicas sociais. Quando digo ciência social feminista, considero estar tratando de uma disciplina que faz uso das teorias feministas capazes de dialogar com suas diversas matrizes teóricas e diferentes campos disciplinares.

Em minha compreensão, as categorias sociais não são fixas, como seguem prescritas nos códigos do Direito Canônico (1987). Elas deveriam instrumentalizar as desigualdades dos significados construídos sobre o complexo universo da vida feminina conventual, transformando, assim, o conceito de homem e mulher. Deveriam também, tornar transparentes as implicações sociais e políticas de um progresso que esconde, em sua promessa de perfeição, uma sociedade sexista/racista/classista e que foi um dos objetivos da sociologia feminista que defendi na pesquisa.

Fazendo o trabalho de assistência social, essas freiras reconhecem na pobreza um estilo de vida que legitima suas ações caritativas. Buscam, tanto em seus discursos como na vida cotidiana, aproximar-se dos pobres assemelhando-se a eles. A condição de vida material e emocional que a congregação proporciona ao grupo possibilita a essas mulheres estar no mundo profano com os objetivos que elas defendem como religiosos, mas, ao mesmo tempo, cooptando novas seguidoras.

Conclusões

Assim como Silvia Fernandes (2010) afirma que a origem das religiosas estudadas por ela no Rio de Janeiro é do entorno, constatei que a origem das jovens cooptadas inicialmente pelas PFSC eram também oriundas da macro região de Assis. Atualmente, grande parte delas são nascidas no norte de Minas Gerais, onde as freiras possuem uma casa de missão, já citada anteriormente; região extremamente seca, rural e pobre.

A religião pode não ser a única dimensão constitutiva da vida das mulheres, particularmente no que se refere aos aspectos positivos ou empoderadores em sua emancipação na sociedade, mas pode ser ainda

uma opção para aquelas que não se submetem ao casamento, em áreas predominantemente rurais, compostas por jovens mulheres pobres. A presença da religião de forma cotidiana em suas histórias de vida, por tanto, não pode e não deve ser negada.

Enfim, comparando o contexto conventual feminino com o masculino compreendo que às mulheres na Igreja fica outorgado o papel principal de cooptar jovens e, portanto, a continuação e perpetuação de uma cosmovisão específica do catolicismo romano. Nesse sentido, as mulheres consagradas são as responsáveis “naturais”, segundo seus líderes, porque são elas as responsáveis óbvias que socializam novas candidatas, afastando-se daquilo que os homens consideram de sua exclusiva responsabilidade, ou seja, a racionalidade, a teorização, a liderança, e tudo aquilo que a cultura ocidental considera próprio, exclusivamente, dos homens.

Sherry Ortner (1979), por exemplo, inverte essa perspectiva colando os homens à natureza, justamente porque as mulheres são as responsáveis pela educação das novas gerações. Está implícita na concepção de educação, aqui presente, a criatividade da transformação social, quando da socialização do que define o que é humano em um ser humano singular. Os homens, por sua vez, responsabilizam-se pela perpetuação do status quo.

Considero as religiosas católicas mães espirituais, uma vez que elas não geram, mas cuidam, zelam e se doam aos outros, mesmo que instituídas pela Igreja. Essa correspondência e exigência de uma identidade de gênero maternal não existem para os homens. A afirmação constante das religiões, especialmente do campo cristão, de uma ordem natural dada por Deus, fundada numa biologia que é imutável, e que, portanto, coloca as mulheres nessa obrigatoriedade natural de responder a essa possibilidade feminina, faz com que, para o feminismo, essas religiões apareçam como pilares culturais, sociais, políticos que sustentam o patriarcado e a heteronormatividade como fortes sistemas de poder.

O desdobramento do estudo permitirá identificar as tendências gerais que possibilitaram um melhor conhecimento da realidade desse grupo de mulheres religiosas, optando metodologicamente pela análise de discurso por meio de entrevistas abertas e profundas. O trabalho teórico e empírico atual tem como base o conhecimento feminista, como já foi dito, e ainda, uma epistemologia feminista, visando trabalhar, sobretudo, com base nos estudos que vêm sendo produzidos e problematizados por feministas no Brasil e na América Latina. Neste sentido, trabalhar as categorias de religião, gênero e geração, conjunto analítico que forma a estrutura desse trabalho, é confiar que o estudo de formas distintas de construção de diferenças sobre o chamado para

a vida religiosa e sua posterior concretização é um trabalho que resulta em um material destacado em alargar a compreensão dos processos de classificação e hierarquização dos seres humanos.

Referências bibliográficas

Agamben, G. (2014). *Altíssima pobreza: regras monásticas e formas de vida*. São Paulo: Boitempo.

Algranti, L. M. (1993). *Honradas e devotas: mulheres da Colônia. Condição feminina nos conventos e recolhimentos do Sudeste do Brasil, 1750-1822*. Rio de Janeiro: José Olympio; Brasília: Ed. UnB.

Azzi, R. (1979). *História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo*, tomo 2, Petrópolis, RJ: Vozes.

Bautista, E. (1993) *10 mulheres escrevem teologia*. Navarra: Verbo Divino.

Benelli, S. (2006). *Pescadores de homens: estudo psicossocial de um seminário católico*. São Paulo: Editora UNESP.

Berger, P. L. (1985). *O dossel sagrado. Elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulinas.

Bidegain, A. M. (1996). Gênero como categoria de análise na História das Religiões. En *Mulheres: autonomia e controle religioso na América Latina*, Bidegain, A. M. (Org.). São Paulo, Petrópolis: Vozes/CEHILA, p. 28.

Bourdieu, P. (2002). A ilusão biográfica. En *Usos e abusos da história oral*, Ferreira, M. de M. y Amado, J. (Orgs.). Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas.

Braidotti, R. (2004). *Feminismo, diferencia sexual y subjetivismo nómade*. Barcelona: Ed. Gedisa.

Carranza, B. y Mariz, C. (2009). Novas comunidades católicas: por que crescem?. En *Novas comunidades católicas: em busca de um espaço pós-moderno*, Carranza, B., Mariz, C. y Camurça, M. (Org.). Aparecida, SP: Ideias & Letras, p. 139-170.

Código de Direito Canônico. (1987). *Codex Iuris Canonici*. Promulgado por João Paulo II, Papa. Tradução: Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. São Paulo: Loyola.

Debert, G. G. (1999). Velhice e o curso da vida pós-moderno. *Revista USP*, São Paulo, v. 42, n.2, p. 70-83.

Fernandes, S. R. A. (1999). *Vinho novo em odres velhos? Uma análise da vida religiosa feminina na modernidade contemporânea*. Dissertação (Mestrado em Sociologia) - Rio de Janeiro: Uerj.

Fernandes, S. R. A. (2010). *Jovens religiosos e o catolicismo: escolhas, desafios e subjetividades*. Rio de Janeiro: Quarter.

Foucault, M. (1985). *História da sexualidade 3: o cuidado de si*. Rio de Janeiro: Edições Graal.

Fiorenza, E. S. (2009). *Caminhos da sabedoria: uma introdução à interpretação Bíblica feminista*. São Bernardo do Campo: Nhauduti.

Freitas, S. M. de. (2006). *História Oral: possibilidades e Procedimentos*. 2 ed. São Paulo: Associação Editorial Humanitas.

Gebara, I. (2000). *Rompendo o silêncio: uma fenomenologia feminista do mal*. São Paulo: Vozes.

Grossi, M. P. (1990). Jeito de freira: estudo antropológico sobre a vocação religiosa feminina. *Cadernos de Pesquisa*, São Paulo, n. 73, p. 48-58.

Henriques, F. (2011). Teologia e feminismo como um biônimo teórico relevante. En *E Deus criou a mulher, Mulheres e Teologia*, Borges, A. y Caldeira, I. (Org.). Funchal, Portugal: Ed. Nova Delphi.

Kofes, S. (2001). *Uma trajetória em narrativas*. Campinas: Mercado de Letra.

Lins de Barros, M. (2006). Gênero, cidade e geração: perspectivas femininas. En *Família e gerações*, Lins de Barros, M. (Org.). Rio de Janeiro: Editora FGV.

Mariz, C. L. (2001). Secularização e dessecularização; comentários a um texto de Peter Berger. *Religião e Sociedade*, São Paulo: v. 21, n. 1, p. 25-39.

Marroni, W. (1973). *Histórico de Cândido Mota. Evolução socioeconômica e política*. Cândido Mota: Prefeitura de Cândido Mota.

Ortner, S. B. B. (1979). Está a mulher para o homem assim como a natureza está para a cultura? En *A mulher, a cultura e a sociedade*, Rosaldo, M. Z. e Lamphere, L. (Coords.). Rio de Janeiro, Paz e Terra, p.95-120.

Pires, J. A. (2015). *Pobres Filhas de São Caetano: um estudo sobre vocação religiosa feminina e trajetórias de vidas em um convento no interior de São Paulo*. Monografia de bacharelado em Ciências Sociais. Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, campus de Marília.

Rago, M. (1999). A “nova” historiografia brasileira. Anos 90. *Porto Alegre* n° 11, s/p.

Resende, M. V. V. (1999). *A vida rompendo muros: carisma e instituição: as pequenas comunidades religiosas femininas inseridas no meio popular no Nordeste*. Dissertação (Mestrado em Sociologia) - João Pessoa: UFPB.

Rosado-Nunes, M. J. (1985). *Vida Religiosa nos meios populares*. Petrópolis, RJ: Vozes.

Rosado-Nunes, M. J. (2005). Gênero e religião. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 13, n. 2, p. 256.

Rosado-Nunes, M. J. (2006). Teologia feminista e a crítica da razão patriarcal: entrevista com Ivone Gebara. *Estudos Feministas*, Florianópolis: 14 (1); 336, jan.-abr.

Saffioti, H. I. B. (2004). Gênero e patriarcado. En *A mulher brasileira nos espaços públicos e privados*, Venturi, G., Recamán, M. e Oliveira, S. São Paulo: Fundação Perseu Abramo.

Salisbury, J. (1994). *Padres da Igreja virgens independentes*. Colômbia, T/m.

Velho, G. (1994). *Projeto e Metamorfose: Antropologia das Sociedades Complexas*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar.

**Retratar el islam femenino y plural
Miradas desde América Latina**

Cruzar el umbral

Procesos, instituciones y espacio público

Mari-Sol García Somoza

*Me volví un libro para ti,
estaba asombrada,
¿acaso es posible
que la negra noche
tenga toda esta luz?*

Primeros pasos. Conocer lo desconocido

Noviembre 2009. Apenas regresaba a Buenos Aires para dar inicio a mi investigación luego de una estadía de dos años en París. Recién concluía mis primeros análisis sobre la comunidad musulmana en Buenos Aires que fueron sistematizados en un primer texto² cuyo abordaje se centró en el análisis de las subjetividades islámicas, la ocupación del espacio público y la producción de estrategias de visibilidad de minorías religiosas. Pero mis primeros pasos se habían dado dos años antes. A comienzos de 2007, al haber concluido mi licenciatura en sociología, empecé a profundizar en las lecturas bibliográficas sobre el cruce de género y religión con el objetivo de diseñar mi proyecto de investigación de maestría. En esta literatura se encontraban los trabajos de Bidegain (1989), Tarducci (2002), Mariz y Campos Machado (1996, 1997, 2000, 2008), Campos Machado y Melo de Figueiredo (2002), Campos Machado (1996, 2001, 2005) que analizaron la posición de las mujeres en distintas comunidades católicas y cristianas (evangélicas históricas y pentecostales). A partir de campos diversos, estos estudios

1 Amal Yarrah (1945-2004), poetisa siria.

2 *Narrations interjectives. Identités, discours et contre-discours. Formes de construction identitaire et sociabilités religieuses des femmes musulmanes dans l'Argentine contemporaine*. Tesis de maestría bajo la dirección de Erwan Dianteill, aprobada y sostenida en septiembre de 2009 en la EHESS, París, Francia.

demonstraron que desde distintas esferas sociales se activa la participación de las mujeres dentro de sus respectivas comunidades de creencias conduciendo a transformaciones en sus roles y permitiendo, a la par, un crecimiento en la ocupación de cargos de autoridad. En algunos grupos pentecostales de Brasil, por ejemplo, las comunidades de fe ayudan a fortalecer la autoestima y a incrementar la participación de las mujeres (Campos Machado, 1996). Así como también, estos grupos impulsan a que las mujeres ocupen cargos eclesiásticos (Machado, 2001) y promueven la presencia de evangélicas en el juego de la política electoral, contrarrestando a la común creencia sobre el rol sumiso de las mujeres y la apatía política que caracterizó a los grupos pentecostales (Campos Machado y Melo de Figueiredo, 2002).

En una línea similar de lectura, observó cómo se construyen las posiciones de género en el interior de los cultos afro-brasileros y amerindios³. Aquí la lupa se acercó más bien hacia la comprensión de la competencia por la *autoridad* entre varones y mujeres (Landes 1947); el carácter de *autonomía* con el que se inviste al género y la liberalización del rol sexual de las mujeres (“transitividad del género”) en los cultos xangó de la tradición nagó (Segato 1986); o bien la adhesión de las mujeres al culto de caboclos y su permanencia en los *terreiros* como una forma de romper con su condición social anterior (Boyer, 1993). En suma, esta literatura académica se interesaba fuertemente en la dimensión de las sexualidades y el análisis de la complementariedad del género y las transgresiones del sexo dentro de los universos simbólicos de cultos afro implantados en Cuba y Brasil. A través de estas distintas investigaciones autoras como Aubrée (1985), Segato (1986), Boyer (1993) y Birman (1991, 1995, 2005) buscaron dar relevancia a las nociones de *autonomía*, *autoridad* y *emancipación* evitando los análisis

3 Aquí hago mención a sólo una parte de los trabajos que se han ocupado en estudiar el *agenciamiento* (*agency*) de las mujeres en distintos universos religiosos en América Latina; sin contar aquellos otros estudios que se sistematizan las teologías feministas (Gebara, Tamez, Daisy Machado y Ress, entre otras). Detenerme en éstos últimos excedería el propósito de este apartado. Estas autoras que han trabajado en terrenos diversos, en palabras de Marcos (2007: 34), buscaron «rescatar a las mujeres de su *invisibilidad*, examinar su vinculación con la autoridad religiosa y reevaluar su participación en el fenómeno religioso contemporáneo». Para más véase la compilación de Sylvia Marcos (2004, 2008) *Religión y género*.

regidos por los binarismos normativamente establecidos que a menudo apelan a la complementariedad de los sexos.

Como resultado de mis primeras lecturas, el estudio del islam en contexto latinoamericano y la comunidad musulmana argentina como grupo de observación en particular se habían presentado como un terreno casi virgen para ser explorado y una evidencia que tomaba fuerza a medida que avanzaba en la elaboración de mi plan de investigación.

En lo que respecta al terreno latinoamericano, si las investigaciones que intersectan las categorías de género y religión constituyen un campo que todavía está en crecimiento, aquellas otras que se ocuparon de estudiar el cruce entre género e islam son más escasas aún. Esta escasez deja en evidencia que para las academias latinoamericanas el islam sigue presentándose como un terreno “lejano” tanto en el orden histórico como en las representaciones simbólicas y su materialidad. A la hora actual, entre los pocos estudios historiográficos publicados se señala que una de las razones de este vacío es la reducida documentación disponible sobre la presencia islámica en América Latina anterior a la oleada migratoria de fines del siglo XIX y principios del siglo XX (Taboada, 2004). Este impedimento obstruye el trazado de pistas fuertes que conduzcan a líneas plausibles de investigación. No obstante, es posible localizar menciones de la presencia islámica en la formación de *quilombos* y revueltas de esclavos cimarrones en Brasil⁴ (Diouf, 1998) pero estas referencias son apenas marginales y muy débiles dentro de esta literatura académica. Será recién con los estudios migratorios⁵ -que

4 Entre los estudios dedicados a los musulmanes esclavos en Brasil se cuenta los trabajos de Raymundo Nina Rodríguez, (1896-1897), Manoel Querino (1906), Ignace Étienne (1909), Gilberto Freyre (1933), Arthur Ramos (1934, 1942), Edilson Carneiro (1936), Rolf Reichert (1970), Roger Bastide (1971), Vincent Monteil (1971), Joao José Rees (1985, 1986), Décio Freitas (1985), Kabengele Munanga (2009), Fábio dos Santos Gomez (2015).

5 Podemos señalar algunos trabajos, especialmente dentro de la literatura sobre estudios migratorios en Argentina, como los estudios de Elena Albaca de Fares (1958), Luis Campoy (1975), Hugo Luis Ponsati (1975), Sélim Abou (1978), Marta Saleh de Canuto y Susana Budaguer (1979), María Elena Vela Ríos y Roberto Caimi (1981), Martha Susana Rufeil de Rafael (1981), María Luisa Bacarat (1983), Gladys Jozami (1987, 1994), Alberto Tasso (1987, 1988), Jorge Bestene (1988, 1991, 1994), Elena Biondi Assali (1989) Abdelouahed Akmir (1990, 2011), Myriam E. Rufail (1991), María Elena Curia de Villeco y Víctor Hugo Bolognini (1992), Raymond Delval (1992), Nilda Dujé (1992), Carlos Pacha y María Inés Albarracín Godoy (1993), Lilia Bertoni (1994), Ignacio Klich (1994), María Alejandra Flores (1996), Liliana Cazorla (1996), Beatriz Vitar (1998, 1999), Olga Liliana Asfoura (2004).

disponen de datos estadísticos fehacientes, así como de sólidas fuentes documentales que datan de fines del siglo XIX y principios del siglo XX- que se profundizará en el análisis del desarrollo del islam en América Latina, la formación de comunidades musulmanas y su integración en el contexto latinoamericano.

Con todo, el tema de investigación comenzaba a tomar forma y se abría un terreno con varias pistas a seguir. Pero también había muchos abismos. Hasta ese momento, casi no se habían realizado investigaciones centradas sobre la comunidad musulmana argentina. Apenas se podían encontrar unas pocas tesinas de grado (Venditti, 2004; Keegan, 2005; Kerman, 2007; Piñeiro Carreras 2007) y algunos artículos (Montenegro, 2007a, 2007b). Pero particularmente, hasta esa fecha, no existía ningún trabajo de posgrado -al menos disponible o publicado- que aborde la problemática de las mujeres musulmanas en Argentina. La tarea se anunciaba titánica, no sólo por las pocas referencias de las que yo disponía sino también porque se me abría un mundo desconocido. Conocer lo desconocido era la primera cuestión que se me presentaba. Este panorama me condujo, en primera instancia, a recurrir a la literatura europea y anglosajona⁶. Sabía que las distancias epistémicas e históricas que estos estudios presentaban frente al contexto latinoamericano donde se localizaba mi investigación, no debían tiznar la mirada específica sobre mi propio campo de estudio. Pues, el “islam en occidente” que encontramos en América Latina no se desarrolla con las mismas características históricas, políticas y sociales como sucede en Norteamérica y en algunos países de Europa. Existen diferencias culturales sobre las comunidades musulmanas que se instalaron en el norte frente a aquellas que se instalaron en el sur global. Estas

6 Edward Said 1978; Hamid Enayat 1982; Olivier Carré y Gérard Michaud 1983; Fatima Mernissi 1983, 1987; Bertrand Badie 1987; Bernard Lewis 1988; W.A.R Shadid y P.S van Koningsveld 1991, 1995, 1996; Leila Ahmed 1992; Albert Hourani 1991, 1993; Gilles Keppel 1984, 1991, 1994, 2000; François Burgat 1995, 2002; Margot Badran 1995; William Montgomery Watt 1995; Ernest Gellner 1995; Farhad Khosrokhavar y Françoise Gaspard 1995; Homa Hoodfar 1997; Farhad Khosrokhavar 1997; Jeffrey Lesser 1999; John L. Esposito 1999; Fadwa El Guindi 1999; Jocelyne Dakhliá 1999; Sabrina Mervin 2000, 2006; Reinhard Schulze 2002; Olivier Roy 2002; Lila Abu-Lughod 2002; Azadeh Kian 2003; Zeyno Baran 2004; Michael Bonner 2004; Nilufer Göle 2004, 2005; Valérie Amiraux 2004; Sonia Dayan-Herzbrun 2005; David Cook 2005; Nancy Venel 2005; Malika Zeghal 2005; Joel Fetzer y Christopher Soper 2005; Tricia Danielle Keaton 2006. [Bibliografía consultada y publicada hasta el año 2007].

diferencias, marcan la identidad propia y los procesos internos de cada una de las comunidades estudiadas. Amén de los procesos de formación, desarrollo y expansión del denominado islam global que también va marcando la agenda política y los temas de impacto mediático que moldearán los discursos de las comunidades islámicas a lo largo y ancho del mundo por fuera de *dâr al-islam*.

Al iniciar los primeros pasos en el campo la pregunta que se me impuso fue ¿por dónde empezar? El acceso a ese “otro mundo” era una de las primeras pistas a resolver. No pertenezco a la comunidad musulmana y, hasta ese entonces, tampoco tenía certezas de si en mi círculo de relaciones había alguien que ordenara su cotidiano desde una práctica religiosa islámica o que simplemente tenga orígenes musulmanes o que haya estado socializado en un contexto familiar islámico. Hasta ese entonces, no tenía un contacto certero con lo que comúnmente en antropología se denomina “portero” (Becker, 1970) e “informante clave” (Taylor y Bogdan, 1987: 61); aquellas personas que nos habilitan el acceso a un campo determinado, nos conectan con otras personas y nos proporcionan parte de la información que necesitamos para avanzar en nuestra investigación.

Inicialmente, el panorama parecía algo desolador, más allá de mi conocimiento sobre la existencia de algunas mezquitas en la ciudad e Buenos Aires como focos de atención, que me alentaban a seguir en esa vía. Tiempo más tarde entendí que está *invisibilidad* aparente no es mera coincidencia, casualidad o desinformación, sino que forma parte de un triple proceso de dificultosa institucionalización, que se acopla a estrategias de articulación política desarrollada por algunos sectores de liderazgo de la comunidad frente a un contexto social y religioso más tarde, en donde el islam conforma una minoría.

El triple proceso de institucionalización vivido por las comunidades musulmanas en Argentina se inicia con la constitución de las primeras asociaciones poco duraderas en el tiempo. Muchas de ellas se desintegraban con facilidad por la falta de recursos financieros y materiales y la escasez de miembros que mantuvieran una continuidad para el funcionamiento. La tarea de estas primeras asociaciones se centraba en la ayuda directa a “los paisanos”, como se llamaban entre sí los sirio-libaneses que inmigraban a la Argentina. A través de estos espacios asociativos se les procuraban las primeras redes sociales para una efectiva instalación así cómo se les brindaba información sobre las gestiones administrativas frente a las autoridades locales. Más tarde, las asociaciones que sobrevivieron al tiempo se consolidaron en clubes o centros culturales con el fin de reproducir y mantener las tradiciones de sus comunidades y/o países de origen y los vínculos intracomunitarios. Mantener las tradiciones

culturales y religiosas implica un trabajo de fijación de la memoria colectiva que se moldea a través del tiempo. También ayuda a afianzar las pertenencias identitarias de las comunidades musulmanas en contextos diaspóricos. Finalmente, con la permanencia y el crecimiento del número de miembros, las instituciones de estas comunidades consolidan sus estructuras jerárquicas y continúan un proceso profundo de integración de las nuevas generaciones nacidas en la tierra de adopción de sus progenitores. La fundación de lugares de culto islámico y los establecimientos educativos que se anexan a los antiguos centros sociales y/o culturales terminará de sellar la etapa última de integración del grupo a la sociedad local.

Ahora bien, este triple proceso no siempre fue lineal, sino que en gran parte ha experimentado rupturas y discontinuidades. La mayoría de las veces las asociaciones o los clubes se desintegraban al poco tiempo de formarse quedando a medio camino o bien se asociaban con otros centros de la comunidad, modificando incluso sus objetivos de origen y hasta sus referencias identitaria-territoriales y religiosas. Un ejemplo de ello se vislumbra en las asociaciones que inicialmente se denominaban sirio-libanesas y que, con el posterior re-trazado de las fronteras en Medio Oriente, tras el desmembramiento del Imperio otomano, toman nuevas denominaciones, tales son la Asociación Siria y la Asociación Patriótica Libanesa.

Durante el proceso de acomodamiento e integración en el territorio argentino, los miembros de la comunidad musulmana buscaron participar de la realidad local, incorporando hábitos y costumbres diferentes a las que traían de sus países de origen. Ejemplo de esto fue la pérdida creciente del idioma árabe frente a la consolidación del castellano entre las generaciones posteriores y la castellanización de los nombres de sus descendientes. Hoy en día esta tendencia se invierte. Contrariamente a sus antepasados, las generaciones actuales buscan reactivar dos elementos identitarios borroneados con el tiempo: la lengua y el nombre. En esta dirección, puede observarse que, a través de las instituciones islámicas actuales, se proponen cursos de idioma árabe, religión y cultura islámica abiertos para toda la comunidad (musulmana o no). Así también se han incrementado los nombres de origen árabe dados a los nuevos nacidos de las parejas que integran comunidad musulmana. De todas formas, es notable que aún el árabe como lengua de comunicación sigue estando reducido entre los inmigrantes recientes, los especialistas religiosos y los representantes de las instituciones actuales. En lo referente a los símbolos, la simbología patria nacional ha sido integrada a la identidad de las instituciones como puede observarse con el logotipo del Centro Islámico de la República Argentina (CIRA)

cuya insignia exhibe los colores de la bandera nacional acompañada de la simbología islámica.

En cuanto al grado de visibilidad, salvo en contadas situaciones, la comunidad musulmana argentina no genera un alto grado de visibilidad mediática, pero tampoco esta visibilidad forma parte de los objetivos centrales de las instituciones islámicas más representativas de la comunidad. Esto se debe a que el islam no es solo entendido como una religión, sino que es concebido como una forma de vida que adopta el musulmán de acuerdo a la *Sharia*. Esta forma de vida se traduce en prácticas que alcanzan todos los aspectos de la cotidianidad de los individuos. En este sentido, el islam como *dîn* (*Dîn al-Islâm*) es juicio, costumbre y religión (Gardet, 2012).

En cuanto a la práctica religiosa, no busca ser una religión de misión ni promueve el proselitismo. Los ritos y las celebraciones religiosas se desarrollan en el interior de sus instituciones. Para el islam, todos los humanos nacen en un estado de pureza e inocencia (*fitra*) que se trata una disposición original o naturaleza innata a la cual el individuo vuelve. Por ese motivo quienes se acercan al islam no son denominados “conversos” sino musulmanes que “abrazan el islam” pues “siguen el camino de la rectitud”. La creencia de que “nadie debe ser llamado al islam” es la razón por la que las instituciones islámicas no buscan predicar el islam por fuera de sus muros, ni tampoco atraer nuevos fieles, aunque sí suelen aprender sobre otras religiones y enseñar a otros sobre el islam. De aquí, que el islam en el espacio público se regula por otros canales distintos a los usualmente utilizados por las tradiciones religiosas cristianas (católicas, protestantes, evangélicas, testigos de Jehová) que promueven la evangelización.

Encuentros, tan lejanos como cercanos al mismo tiempo

Hacia junio de 2007, el tema de investigación ya estaba planteado. Avanzaba en la escritura de mi plan de investigación y mis lecturas bibliográficas tomaban envión. Pero, con respecto al trabajo de campo, ¿por dónde empezar? Conversando con un colega del Centro de Estudios e Investigaciones Laborales del CONICET sobre mi nuevo proyecto que comenzaba a nacer, me comentó que conocía una joven musulmana a la que eventualmente podía entrevistar. Seguido me brindó una dirección de correo electrónico para que la contactara. Inesperadamente se me tendía el primer hilo narrativo que se sumaría a mi costurero. Aquel que más tarde guardaría junto a otros tantos hilos narrativos que

entretejerían una trama que se extiende año tras año a lo largo de mis investigaciones.

Su nombre es Nabira⁷ y en aquel entonces tenía 26 años. Para nuestro primer encuentro acordamos citarnos un 13 de septiembre a las tres de la tarde, horario en el que ella salía de su trabajo. El punto de encuentro pactado por mail fue en la puerta de entrada de una conocida disquería y librería que se emplaza exactamente sobre la intersección de las avenidas Callao y Corrientes, en el bullicioso centro porteño de la ciudad de Buenos Aires.

Aunque en verdad esa no había sido la primera vez que encontraba a Nabira. Cuando nos reunimos en aquella oportunidad una expresión de sorpresa se dibujó en nuestros rostros, pues ambas ya nos conocíamos. Efectivamente, habíamos sido compañeras de cursada en algunas materias de la carrera de sociología en la Universidad de Buenos Aires. El último seminario que habíamos compartido fue “Sociología de Medio Oriente”. Algo de la identidad de Nabira y de sus intereses comenzaban a develarse. Nuestros temas de interés se encontraban, pero por sobre todo ese manto inicial que parecía cubrirlo todo comenzaba a correrse. El islam no estaba tan oculto como yo pensaba.

Ambas compartíamos una similar extracción social: clase media urbana y universitaria, de padres universitarios y abuelos inmigrantes. Al igual que yo, Nabira se encontraba recién recibida con su título de licenciada en sociología, al tiempo que trabajaba en Instituto de la Vivienda de la ciudad de Buenos Aires⁸ y planeaba iniciar una maestría en estudios sobre impacto medioambiental y urbanización. Como la

7 De aquí en adelante todos los nombres han sido expresamente modificados con el objeto de preservar el anonimato de las interlocutoras.

8 En aquel entonces esta sección estaba presidida por Omar Abboud, un conocido dirigente de la comunidad musulmana, que fue también secretario de la comisión directiva del CIRA. Actualmente Abboud es diputado por el PRO (Propuesta Republicana, partido político de centroderecha encabezado por el ex presidente Mauricio Macri) y presidente de la Comisión de Cultura en el distrito de la Ciudad de Buenos Aires, al tiempo que ejerce el cargo de co-director del Instituto para el Diálogo Interreligioso (IDI), espacio que cofundó junto al rabino Abraham Skorka y al arzobispo Jorge Bergoglio, hoy Papa Francisco I. En el marco de este proyecto de diálogo interreligioso se ha publicado un primer libro «*Sobre el cielo y la tierra*» (2013) reuniendo conversaciones entre Jorge Mario Bergoglio y Abraham Skorka; y un año más tarde a la asunción de Bergoglio a la cabeza de la Iglesia Católica, se publica un segundo libro «*Más allá del muro*» entrevistas con Antonio Spadaro, en el que se narra la experiencia del encuentro entre el Papa Francisco, Skorka y Abboud en el Templo de Jerusalén, el 26 de mayo de 2014.

gran mayoría de los descendientes de familias musulmanas, Nabira pertenece a una familia de origen sirio-libanés cuyos abuelos llegaron a la Argentina a principios del siglo XX. Gran parte de los miembros de su familia se vinculan con el CIRA, una institución de tradición sunita, pero eso no obstaculizaba que Nabira mantuviese contacto con miembros que pertenecen a otras instituciones de distintas tendencias teológicas dentro del islam (chiítas, alauitas, drusos y sufíes). Otra de las características que representa al colectivo musulmán argentino, y que dibujará su presencia en el espacio público, es la configuración de una red de relaciones móviles. Si bien existen núcleos fuertes, centralizados en torno a una institución de pertenencia esto no impide que las fronteras entre estos núcleos se vuelvan porosas conformando un entramado de vínculos familiares y comunitarios dinámicos y heterogéneo. Esta porosidad se explica, entre otros factores, a los vínculos de parentesco que originalmente unían a los miembros de la comunidad musulmana.

A lo largo de mi trabajo de campo, a medida que iba entrevistando y conociendo nuevas personas, me comenzaron a llamar la atención los vínculos de parentesco que poco a poco se delineaban. Si trazamos las genealogías de las familias que componen la comunidad musulmana argentina es posible detectar que muchas de estas familias provienen de las mismas regiones e incluso la misma rama religiosa dentro del islam (alauitas en mayor medida y sunitas en menor cantidad). Al instalarse en Argentina, ya sea por afinidad cultural o religiosa terminaban contrayendo matrimonios entre sí. Una práctica que es muy común en los drusos pero que también se reproducirá con otras tradiciones dentro del islam que llegaron a la Argentina. Esta tendencia se irá revirtiendo con el correr de las generaciones y la llegada de musulmanes de otras regiones. Los más jóvenes contraen uniones matrimoniales con musulmanes de otra rama teológica islámica, o bien con conversos al islam, en el caso de no contraer uniones matrimoniales por fuera de los miembros de la comunidad musulmana. Por esta razón, pude encontrar miembros de una misma familia, pero que pertenecían a distintas tradiciones (sunitas, chiítas y alauitas) y participaban activamente en distintas instituciones islámicas de la ciudad de Buenos Aires.

Nabira me propone ir a un café de la zona a apenas unos metros cruzando la avenida Callao para que conversemos tranquilamente. Reunirse en estos espacios, como el café *Utopía* del Hotel Bauen -convertido desde 2003 en cooperativa de trabajo luego de declararse en quiebra durante la fuerte crisis social, económica y política que vivió la Argentina en el año 2001- definían en Nabira una continuidad de prácticas de tradición

estudiantil que caracteriza a los sectores políticamente movilizados que integran la Universidad de Buenos Aires.

En ese mes de septiembre se sentían temperaturas más elevadas a las habituales para la época. Ella vestía una musculosa blanca ceñida al cuerpo, pantalones de jean color negro y llevaba unos aretes vistosos con pequeñas plumas de colores. Tenía su cabello suelto y si bien estaba ligeramente maquillada, resaltaba sus ojos con un pronunciado delineado. Como lo he desarrollado a lo largo de otros escritos (García Somoza, 2017), las representaciones sociales que se visualizan mayoritariamente a través de los medios de comunicación y que circulan dentro de la opinión pública dejan entrever la construcción de un estereotipo prefigurado, monolítico y estanco sobre el islam y la mujer musulmana. Imagen que contrasta con las experiencias de muchas de las mujeres musulmanas que he encontrado a lo largo de todos estos años en Argentina. Nabira se reclama “orgullosamente musulmana” retomando sus palabras. Por momentos ironizaba ante la pregunta “¿qué significa ser musulmana?” y lo expresaba diciendo: “no sé si soy una ‘buena musulmana’, pero sí sé que soy una argentina de familia árabe musulmana”. Su apariencia física, su modo de vestir, su forma de hablar y su discurso combativo y militante iban a contrapelo de la típica representación unificadora de *musulmanidad* (García Somoza, 2017) que es adherida a la imagen de una mujer caracterizada por la sumisión, sin libertad de palabra ni autonomía y atada a las tradiciones. Nabira representaba todo lo contrario. Ante cualquier mirada, Nabira podría pasar por ser una joven argentina entre otras: urbana, occidental y diplomada de clase media. Lo es. No llevaba signos religiosos visiblemente marcados sobre el cuerpo, al menos en apariencia, pero eso no significaba que su *musulmanidad* estuviera ausente o borroneada. La fabricación de los cuerpos es tan heterogénea como las identidades que estos encarnan (García Somoza, 2019).

La conversación que había comenzado en la esquina de Corrientes y Callao, prosiguió con naturalidad hasta instalarnos en el café elegido por Nabira. Escogimos una pequeña mesa en medio de un salón escasamente iluminado y ruidoso. Pedimos dos cafés. Sin darnos cuenta, ese primer encuentro significó un largo diálogo que perduraría entre nosotras durante varios años. Nabira me abrió la primera puerta y al traspasar el umbral hizo que ese mundo que me resultaba lejano se volviera más cercano al mismo tiempo.

Ese 13 de septiembre de 2007 era el primer día del mes de Ramadán. Nabira me comentaba que, pese a no seguir el ayuno, sí suele participar de las celebraciones islámicas (*‘Id*) más importantes del año que se organizan en el CIRA, y a veces, cuando puede, participa del rezo del

viernes (*yummah*) en “la mezquita de Alberti”. Se trata de la Mezquita Al Ahmad, comúnmente llamada por los miembros de la comunidad con el nombre de la calle en la que se sitúa. Del mismo modo se suele hablar de “la comunidad de Alberdi”, para referir a los musulmanes que suelen visitar dicha mezquita y que en su mayoría son miembros del CIRA y asisten a las actividades que dicha institución organiza a lo largo del año.

Nabira, sorprendida por mi interés en el tema, indagó un poco sobre la línea de investigación que yo buscaba. Esta misma actitud se dio de forma recurrentemente en mis posteriores entrevistas, pues el islam post 2001 carga con una imagen negativa pre-construida de la que los propios musulmanes buscan distanciarse. Al finalizar la entrevista me facilitó dos contactos. Con expresión de complicidad me explicó que lo hacía ‘por la causa’ y se sonrió. Nabira lleva una militancia activa dentro de los sectores de izquierda y se encuentra particularmente comprometida con la causa Palestina. Pero también insiste en la necesidad de denunciar las representaciones negativas que se le atribuyen al islam y por sobre todo a las mujeres musulmanas.

Así fue que a través de Nabira tomé contacto con Jasmine y Siam, quienes también trabajaban en otras dependencias del gobierno de la ciudad de Buenos Aires. A través de ellas me acercaría por primera vez al mundo de la “comunidad de Floresta”.

Una vez terminada la entrevista con Nabira, detuve el grabador y hablamos de nuestras vidas con desenvoltura. En cierta forma compartíamos un universo en común, el entorno de la Facultad de Ciencias Sociales; una misma formación universitaria, la carrera de sociología; afinidades políticas similares y cierta idea sobre la autonomía y la libertad con respecto al rol y la experiencia de las mujeres en la sociedad. Nos despedimos prometiendo volver a encontrarnos. Por supuesto, esa no sería la única vez que nos volveríamos a ver. Nabira fue mi primer contacto con la comunidad musulmana argentina y la persona que me llevó por primera vez a un ‘*Id Al-Fitr*’ organizado en las instalaciones del Centro Islámico. Pero también ella es uno de los tantos retratos de *musulmanidad* que iría encontrando a lo largo de mi trabajo de campo. Nabira, sin saberlo, dio conmigo el primer paso.

Regresé a casa y esa misma tarde no tardé en escribir un correo electrónico a Jasmine y Siam. No tenía tiempo que perder pues sabía que en seis semanas viajaba a París para continuar mis estudios de maestría, y por ese motivo debía aprovechar al máximo todas las pistas que iban surgiendo. Mi pasaje de avión ya estaba reservado. El tiempo de realizar mi trabajo en el terreno se aceleraba con los días previos al viaje.

Del mismo modo en que me había sucedido con Nabira, los primeros contactos con Jasmine se establecieron muy rápidamente. Ella enseguida respondió a mi correo y me propuso que la encontrara ese mismo sábado a las cuatro de la tarde en pleno barrio de Floresta, la zona en la que ellas residían. Me indicó una dirección en donde nos reuniríamos. En su mensaje me señalaba que no podía brindarme más de una hora puesto que siendo el mes de Ramadán⁹, ambas debían trabajar en la organización de las actividades para la celebración del *'Id Al-Fitr*, así como en la preparación de los alimentos para el corte del ayuno (*iftar*) al final del día. Con el tiempo aprendí que en la comunidad de Floresta las mujeres tienen un rol particularmente activo, especialmente en la organización de las celebraciones religiosas. Entre las tareas principalmente realizadas por las mujeres se cuentan la realización de los platos que se preparan para cada *iftar* durante el mes de Ramadán, los arreglos del salón y la selección y distribución de textos con temas tanto de actualidad política, como temas religiosos con el objetivo de profundizar en sus conocimientos sobre el islam. En este rol que la comunidad les asigna a las mujeres de Floresta, ellas mantienen vivas las tradiciones y las actualizan. En cada reunión actualizan sus conocimientos religiosos, así como fortalecen los vínculos de sociabilidad que las une entre sí y hacia su comunidad. Es particularmente notable la convivialidad que se produce en el momento de la preparación de los alimentos que es señalado por ellas mismas como un espacio primordialmente femenino en donde se entrelazan la ayuda mutua y el acompañamiento. Aquí se revelan preocupaciones individuales y colectivas. Se desarrolla el dialogo entre distintas generaciones de mujeres que permite una efectiva transmisión de experiencias. Éste como otros espacios de intercambio dentro de la comunidad de floresta dieron nacimiento a la Unión de Mujeres Musulmanas Argentinas. La UMMA se edifica como un marco más institucionalizado para la generación de proyectos y posicionamientos políticos en donde la voz femenina es producida y por las propias mujeres de la comunidad. En la comunidad de Floresta, la cocina comunal dentro de la mezquita es uno de los tantos espacios que bascula las fronteras entre lo *público* y lo *privado*.

La ciudad de Buenos Aires cuenta con una superficie de más de 20.000 hectáreas, y si bien hay distintos medios de transporte público como taxis, subterráneos, trenes y colectivos, este último es el medio de transporte que predomina para realizar la gran mayoría de los recorridos en la ciudad. La gran parte de los trayectos que he realizado

9 Para el año 2007 el mes de Ramadán se extendió del 12 de septiembre al 12 de octubre.

a través de mis distintas estadías de campo han sido mayoritariamente en colectivo y a veces combinando con el subterráneo. En algunos trayectos, por cuestión de facilidad al desplazarme de una mezquita a otra, viajaba llevando puesto el *hiyab* (pañuelo que cubre el cabello). Esta experiencia que en principio parecía anodina, me ha valido unas cuantas miradas de los transeúntes y en algunas otras oportunidades también significó ser un eventual “pase libre” para acceder a las instituciones islámicas. En esos momentos aprehendí que el *hiyab* me convertía automáticamente en “una de ellas”. Mi cuerpo estaba visiblemente marcado.

Desde el barrio en donde yo residía hasta al barrio de Floresta la distancia recorrida en colectivo tomaba alrededor de dos horas de viaje. Esa tarde se sentía particularmente calurosa y el tránsito en algunas zonas de la capital era denso y tedioso. No quería llegar con retraso a mi primer encuentro con Jasmine y Siam, así que tomé mis recaudos y salí con bastante anticipación. Cotejé que la batería de mi grabador estaba cargada y funcionaba correctamente, me aseguré de que mi anotador y “mi guía de pautas” se encontraran en mi cartera, aunque luego de varias entrevistas esta guía se transformaría hasta el punto tal que dejaría de necesitarla. Cada entrevista abría nuevas pistas, modificaba mis ideas y percepciones iniciales y me obligaba a repensar las distancias que convivían en mi propio trabajo de campo: aquello que se presentaba tan lejano como cercano al mismo tiempo.

Así emprendí mi segundo encuentro que se anunciaba tan impredecible como diferente al primero. Sin saberlo, se me estaba anticipando una de las características del islam argentino, su gran heterogeneidad interna que se refleja tanto en las distintas tradiciones islámicas (sunita, chiita, alauita, drusa y sufí), como en las formas de vincularse con el espacio público, el estado y la sociedad.

Una vez llegada a la parada de colectivos en la intersección de las avenidas Avellaneda y Nazca, caminé hasta la dirección indicada sobre la calle Campana. Previamente recorrí los alrededores del barrio al que conocía relativamente poco. Solamente lo había atravesado en algunas oportunidades. Floresta no era una zona por la que yo transitaba a menudo. Si bien el barrio está alejado del centro neurálgico de la ciudad, existe una zona densamente comercial, muy frecuentada y activa, que se extiende en el eje que recorren las avenidas Avellaneda y Nazca. Prontamente, alejándome hacia los alrededores, las pequeñas calles alledañas y más arboladas con menos bullicio y tránsito. Predominaban las construcciones de inmuebles de poca altura que en su gran mayoría eran residencias familiares y salpicadamente se podían ver algunos edificios habitacionales de varios pisos. Al llegar al punto de la cita, me

encontré con una vivienda de dos plantas. En su frente se observaban dos ventanas pequeñas, casi llegando a la altura del techo, por lo que se supondría que sólo servirían para dar luz y ventilación al ambiente, pues desde el exterior no dejaban ver hacia adentro. Luego, a la derecha, se encontraba una puerta de madera sin cartel ni referencia en particular a una institución islámica. Al llegar no tuve la impresión de que se trataba de la residencia de Jasmine o Siam. Toqué timbre, Jasmine abrió la puerta con una sonrisa cálida, me saludó con un beso en la mejilla y me invitó gentilmente a entrar. En el interior el ambiente se sentía muy fresco y agradable generando un gran contraste con el calor sofocante de la ciudad. Pese a la temperatura estival del año tanto Jasmine como Siam vestían su torso cubriendo sus brazos; Jasmine usaba una remera de mangas largas y Siam una camisa más formal. El cuidado del cuerpo no sólo se plasma en una materialidad que se presenta frente a los otros, sino también en un ejercicio espiritual diario. El régimen de comidas, los baños rituales, los ayunos, la ropa que se escoge -mostrando y ocultado determinadas partes del cuerpo-, junto con una ascesis espiritual contribuyen a una fabricación del cuerpo islámico. La Argentina, al ser un país no islámico y al no contar con la estructura para la realización de determinadas prácticas religiosas, esta fabricación es constantemente readaptada al entorno. Siam y Jasmine harán mención de esta dificultad como pruebas que Dios les antepone.

Este edificio en donde me habían citado era un salón que conforma una de las distintas instalaciones con las que cuenta la comunidad musulmana de Floresta. El salón de la calle Campana, según me contaban Jasmine y Siam, se lo suele utilizar para realizar la preparación de los cuerpos antes del rito funerario (*Salāt al-Janāzah*) y en donde se procede al lavado ritual (*ghusl*) según indica la tradición islámica. Pero también me explicaron que puede ser empleado para otro tipo de reuniones y ceremonias, como por ejemplo un *iftar*. El lugar, cuyas paredes estaban pintadas de un color claro y los pisos revestidos de cerámica clara, se encontraba casi despojado de muebles, por lo que cuando ingresé me generó una sensación de gran amplitud, vacío y frescura a la vez. En el fondo había una pequeña mesa y tres sillas. Allí, Siam estaba sentada, esperándonos. Ese fue el lugar en donde nos dispusimos para dar comienzo a nuestra conversación. Jasmine y Siam se sentaron de frente a mí. Entre nosotras se interponía una simple mesa despojada de objetos. Ambas estaban ayunando, por lo cual tampoco había alimentos ni bebidas. Contrariamente a mi encuentro con Nabira, y como también me había sucedido en otras entrevistas u oportunidades en las que había participado de charlas con otras mujeres musulmanas meses más tarde, compartir alimentos en cada encuentro era algo habitual e

incluso se presentaban platos abundantes, cuidadosamente preparados y con gran diversidad de bocadillos. El ayuno de ramadán nos marcaba ese otro tiempo preciso, un tiempo religioso, pero también una alteridad. Esa *alteridad* aparentemente lejana dentro de la misma ciudad pero que convive con otras alteridades. En esa mesa únicamente se encontraba a la vista mi pequeño grabador, mi anotador y mis hojas de entrevista. Si bien Nabira ya había instalado el contacto entre nosotras, por lo que me aseguraba una cierta “entrada rápida” a la entrevista y un ambiente relativamente de confianza, la conversación comenzó titubeante y distante. Jamine y Siam representaban a una *musulmanidad* muy distinta a la que encarnaba Nabira. Pero no solamente, también habitan una *musulmanidad* que fue puesta en la mira de las críticas de la opinión pública. Durante los años 90, tras el ataque a la sede de la AMIA, se apuntaló la responsabilidad a algunos miembros de la comunidad de Floresta. Las representaciones mediáticas que circulaban en aquella época apuntalaron a construir una imagen que vehiculizaba la idea del “terrorismo islámico” ligándola directamente al islam; entendido éste como un “otro ajeno a la argentinidad”, extranjero, lejano, desconocido y hasta incluso peligroso y amenazante. Estos imaginarios solidificaron una idea monolítica sobre el islam que hasta hoy permanece en la sociedad argentina, aunque mucho más diluida que en aquel entonces. Frente esto, la comunidad de Floresta trabajó y sigue trabajando de forma continua en la elaboración de un contra discurso, frente al discurso dominante. En esta tarea sus miembros participan de encuentros interreligiosos, de reuniones organizadas por las autoridades locales y de eventos culturales -como La Feria Internacional del Libro o el Día de las colectividades entre otras- informando sobre “¿Qué es el islam?” y abriendo sus puertas con el objetivo de revertir los estereotipos anclados desde el pasado.

Jamine y Siam son primas, descendientes de familias de origen sirio-libanés de tradición alauita, luego convertidas al chiismo. Participan activamente en las actividades organizadas por su comunidad vinculadas a la mezquita At-Tauhid, también llamada por sus miembros “mezquita de Floresta”. Jasmine tenía en ese entonces 24 años y además de trabajar en el Gobierno de la ciudad de Buenos Aires, cursaba la carrera de Diseño de Indumentaria en la Universidad de Belgrano. Afirmaba que su sueño era poder adaptar la vestimenta islámica a la moda de los tiempos que corren.

Según Jasmine, en Argentina existe una fuerte demanda por parte de las musulmanas más observantes que buscan en el mercado local un tipo de vestimenta más adecuada a su práctica religiosa. En nuestro

encuentro me señalaba que intenta vestirse islámicamente, a su entender: cubrir enteramente sus brazos, no usar escotes pronunciados, ni mostrar sus formas femeninas con ropa ajustada al cuerpo. Aunque aún, afirma, “no se ha animado a llevar el *hiyab* de forma permanente”. Pues, llegar a hacerlo, para ella implicaría un grado de voluntad mayor, de superación y esfuerzo personal denominado *yihad*. Por ese motivo, Jasmine admira a aquellas mujeres que viven en un país no islámico –como la Argentina– y que aún así llevan el *hiyab* cotidianamente “enfrentando las adversidades”. Pues en la sociedad argentina, donde la población que practica el islam es una minoría, salvo en algunos barrios específicos –especialmente en los alrededores de las mezquitas– llevar vestimentas islámicas es algo poco común. Quienes las portan pueden generar desde curiosidad y exotismo hasta rechazo y temor.

Siam tenía 20 años. Como Jasmine, también trabaja, en ese entonces, en una dependencia del Gobierno de la ciudad de Buenos Aires y es la primera joven musulmana que entrevisté que viste *hiyab* cotidianamente. Por lo que una gran parte de la conversación que hemos tenido en esa oportunidad giró en torno a la problemática del “uso del velo”, las reacciones de rechazo o aceptación que ambas experimentaban, y de la posición de la comunidad de Floresta sobre hechos del pasado¹⁰ que la colocaban en una situación de sospecha frente a algunos sectores de la sociedad argentina, contrariamente al resto de las instituciones islámicas del país.

A medida que la conversación avanzaba, ya pasadas las dos horas de entrevista, el clima se volvía más amable y distendido. Ambas narraban sus experiencias con mayor soltura y complicidad. Al despedirnos accedieron a mi pedido de conocer la mezquita y la gente de la comunidad. Me sugirieron que regrese en la semana, y fue así que a través de mensajes por correo electrónico y teléfono celular me pusieron en contacto con Dalhia, una de las figuras femeninas clave dentro de la comunidad de Floresta.

Años más tarde a este primer encuentro, supe que Jasmine optó finalmente por vestir *hiyab* de forma cotidiana, contrajo matrimonio con un joven de la comunidad y ambos se instalaron en la ciudad de Santiago de Chile primero, para más tarde mudarse a Tucumán, provincia en donde una importante comunidad chiita se encuentra instalada desde hace varias décadas (Albaca de Fares, 1958, Ponsati, 1975, Vela Ríos y Caimi, 1981, Saleh de Canuto y Budeguer, 1983, Biondi Assali, 1989,

10 Las acusaciones que enfrenta la comunidad de Floresta con respecto a la vinculación de algunos de sus miembros en el atentado a la Asociación Mutual Israelita Argentina (AMIA) ocurrido el 18 de junio de 1994.

Curia de Villeco y Bolognini, 1992, Vitar, 1999, Asfoura, 2014.). Desde ese entonces no nos volvimos a ver. Mientras que a Siam la encontré en septiembre de 2013 en la sala de rezos de la mezquita At-Tauhid al final del *yummah*. Ella todavía llevaba su *hi yab* como lo hacía cuando nos conocimos y tenía a un niño en brazos. Tardé unos breves minutos en reconocerla, pues sus rasgos se habían asentado dejando descubrir una mujer más adulta; ella sin embargo no me había reconocido. Me acerqué para saludarla y le comenté de aquel primer encuentro con Jasmine. Con una gran sonrisa y la sorpresa de volver a verme, recordó ese momento. Conversamos breve y amablemente, y seguido me presentó a su niño. También se había casado con un joven de la comunidad y trabajaba en el Instituto Argentino Árabe Islámico. Se despidió rápidamente excusándose pues debía ayudar en los preparativos para el ágape que se estaba organizando en el salón central de la mezquita.

Como he señalado párrafos atrás, nuevamente se reitera la vinculación entre las mujeres y la preparación de los alimentos. La cocina de la mezquita es un espacio de trabajo comunitario y de estrecha sociabilidad: un lugar en donde las mujeres se sirven para la transmisión de experiencias y conocimientos. Esta singularidad me recordó al texto de Juana Inés de la Cruz quien señalaba que las mujeres aprendían cosas cocinando. Comúnmente concebido y utilizado como un espacio privado vinculado a la gestión del hogar, la cocina como espacio que se sale de los márgenes de la institucionalidad y las jerarquías abre otras posibilidades de experimentación. Un espacio de intimidad, confesión, chismes, consejos, aprendizaje en donde se entrecruzan vínculos sociales y religiosos.

Aquella ocasión del *yummah* de la primera semana del mes *Shawwal*, que correspondía al mes de agosto de 2013, coincidía con épocas de campaña electoral, el Sheij de la mezquita presentaba frente a los miembros de la colectividad la boleta del Partido Federal en cuya lista de candidatos legislativos se encontraba una representante musulmana. Durante toda la *jutba*, en sus manos podía observarse un Corán y una boleta del Partido Federal. Para quien lo deseara estaban disponibles las boletas del Partido Federal que se distribuían en la mezquita. Entre otros anuncios ese mismo día se presentó la incipiente conformación de FEIRA, proyecto que tuvo como punta de ancla a los sectores dirigentes de la comunidad de Floresta y las comunidades alauitas de José Ingenieros y Concepción Arenal. Los sectores de la comunidad no son ajenos a la política local. Su vinculación con los sectores políticos peronistas puede rastrearse desde los años 60 con la figura de Envar El Kadri (García Somoza, 2019) y se continúan hasta la actualidad con una participación

activa de miembros de las distintas comunidades e instituciones dentro de una variada gama de espacios políticos de izquierda y centro derecha, aunque predominando las afinidades con el Justicialismo¹¹.

Los tres meses que siguieron de este primer período de campo, entre agosto a octubre de 2007, abrieron mis primeros contactos con los miembros de una parte de la comunidad musulmana en la ciudad de Buenos Aires. Durante ese período pude encontrar a una quincena de mujeres de entre 20 a 60 años, la gran mayoría de ellas pertenecían al círculo que rodea la mezquita de At-Tauhid, por lo que -exceptuando el caso de Nabira- en esa primera etapa tuve una pintura algo más homogénea en cuanto a los perfiles de las mujeres musulmanas, los discursos desarrollados entorno al islam, las representaciones construidas sobre la mujer musulmana, su cotidiano y sus experiencias. La impresión que tuve de este primer momento de acceso al campo fue una sensación de “facilidad de entrada”. Más tarde comprendí que esa sensación de ‘facilidad’ no era casual, y que la homogeneidad en los discursos y las representaciones se iba a quebrar rápidamente al visitar otras instituciones y otros espacios del colectivo islámico argentino. El campo comenzaba a mostrarme algunos límites y nuevas pistas.

Durante los últimos quince años las instituciones islámicas argentinas han modificado su proyecto frente a la sociedad local, poniendo en práctica estrategias de producción de visibilidad (García Somoza, 2017), y en algunos casos -como el sector wahabita congregado en el Centro Cultural Islámico Rey Fahd- fueron desarrollando nuevas aperturas hacia los no musulmanes a través de la participación en espacios interreligiosos, actividades culturales, recreativas e informativas como una forma de transmitir los valores del islam y de comunicar a la sociedad la ‘verdadera’ cara del islam de la boca por los propios musulmanes. Varios miembros de la comunidad creen y reclaman que a la hora actual -más aún en la urgencia de los tiempos que corren frente a un contexto internacional que se agudiza con la presencia de movimientos radicalizados en diferentes partes del mundo reclamándose del islam¹²- es necesario que la propia comunidad “cuenta sobre sí misma” y no que “sea contada por otros”. Hablar de sí y por sí mismo para “correr velos” es abrirse hacia el exterior, hacia la sociedad próxima que la rodea, dejando

11 Para más véase el libro de R. Rein y A. Nojvovich (2018) *Los muchachos peronistas árabes. Los argentinos árabes y su apoyo al Justicialismo*. Buenos Aires: Sudamericana.

12 Sobre este punto puede consultarse Valcarcel y García Somoza (2015) “Allāhu Akbar (Dios es grande) pero no hace la guerra”: claves para comprender la instrumentalización política de lo religioso, en *Diversa blog*.

“entrar” a quienes “vienen a conocer”, como sucedió conmigo en Floresta. Pero esta válvula de apertura funciona de forma regulada y controlada, pues existen caminos que son puntillosamente pautados y cuidadosamente codificados. Esta estrategia de apertura difiere de institución en institución, aunque en líneas generales todas las comunidades islámicas impulsan una política comunicativa nueva que se desarrolla a través de distintas estrategias de puesta en visibilidad. En consecuencia, observaremos una alteración del espacio público y de la dinámica del campo religioso argentino actual que requerirá de nuevos procesos de negociaciones y adecuaciones. Todo este nuevo conjunto de estrategias de visibilidad en marcha es empujado por el juego de una doble illusio que se despliega entre dos caras: «la amenaza del islam» y «el islam amenazado».

En aquel entonces mis primeros pasos en la experiencia investigativa acumulaban una sumatoria de variables. De un lado, mi propio conocimiento de la comunidad musulmana no era más que una visión parcializada -pues como he mencionado anteriormente gran parte de mis primeros contactos pertenecían a la comunidad de Floresta- frente a un colectivo mucho más amplio y heterogéneo que representa el islam en Argentina. Del otro lado, las primeras entrevistas reflejaban un discurso casi homogéneo sobre el islam y los temas vinculados a éste -ya sean controversiales o simplemente religiosos- pues éstos estaban más ligados a una representación del islam específica transmitida por la comunidad de Floresta y su historia.

A pesar de este carácter inicialmente parcial y exploratorio del campo en 2007, sabía que una segunda etapa se imponía como necesaria para permitirme profundizar no sólo en otros espacios comunitarios sino también en la búsqueda de otras formas de *musulmanidad*. Obtener el fresco completo, o al menos otros trazos, implicaba subir nuevos escalones.

Esos otros escalones me llevaron a continuar mi investigación en el marco de una tesis de doctorado. Pues profundizar sobre el lugar y el *agenciamiento* de las mujeres en el colectivo islámico argentino me condujo a la reformulación de algunos ejes metodológicos y epistemológicos con respecto a mi anterior trabajo. Primero, la necesidad de seguir haciendo hincapié en la perspectiva etnográfica y en la forma en cómo se construye la relación entre el/la investigador/a y los/as actores. Segundo, la importancia de reflexionar sobre el lugar que ocupa el “género” dentro de la investigación social me estimuló a profundizar tanto en la revisión bibliográfica como en mi propia mirada dentro del campo, en este sentido busqué comparar roles, situaciones y definiciones sobre lo femenino dentro del campo islámico. Tercero,

construir una línea teórica que contemple el análisis de la recomposición del espacio público argentino actual a través de elementos que a primera vista parecieran no pertenecer al dominio de lo público, tales son los espacios íntimos, las maternidades, las corporalidades, las sexualidades y los márgenes. En suma, mi trabajo se orientó hacia la comprensión del colectivo musulmán argentino –atendiendo particularmente a las mujeres musulmanas– desde una mirada que integra el género, el cuerpo y la religión.

***Allah akbar*, a las puertas de la mezquita**

16 de agosto 2013. Se acercaban mis últimas dos semanas en Buenos Aires antes de regresar a París, luego de haber estado participando del *'Id al-Fitr* organizado por el Centro Islámico, hace diez días atrás. Junto a Mayra, una colega antropóloga, acordamos participar del *yummah* que se realiza en la mezquita Al Ahmad, para tomar contacto nuevamente con Afrah a quien habíamos encontrado en la celebración del *'Id al-Fitr* en el CIRA.

El punto de encuentro que acordamos fue un austero café de barrio emplazado en la avenida Jujuy situado a menos de 200 metros de la mezquita. Los alrededores del barrio de San Cristóbal se caracterizan por ser una zona altamente comercial, principalmente dedicada a la venta de artículos gastronómicos y bazar. Este barrio y su actividad que se extiende hasta la zona de Constitución, forma parte de las historias de familias de algunas de las mujeres que he entrevistado. Esas historias relatan la actividad comercial que ejercían sus antecesores (abuelos y abuelas, o sus padres, según sean la segunda o tercera generación) dentro del rubro de bazar, gastronomía e incluso ‘ramos generales’, como solía llamarse en su época los comercios en donde se vendían artículos de diferentes rubros. La identidad de la zona sigue ligada a dicha actividad comercial que se perpetúa hasta nuestros días. Así como también en los alrededores del barrio viven varios integrantes de las llamadas ‘familias tradicionales’, especialmente de la comunidad de Alberti. El barrio se construye como un trozo de mundo que territorializa y sella la impronta de la memoria colectiva de esta comunidad.

En cuanto a sus características urbanas, la zona está atravesada por dos grandes avenidas, Jujuy y Garay, y a pocos metros se encuentra la arteria principal de la autopista 25 de mayo construida a fines de los años ‘70. Avenidas y autopista nos exponen a un medioambiente de alto tráfico y con ruidos estridentes tanto de vehículos particulares como de ómnibus y vehículos de transporte de mercadería... El sonido del

tráfico predomina por sobre cualquier otro sonido, convirtiéndose por momentos en un ambiente incómodo y ensordecedor.

Una vez reunidas en el café para discutir y organizar nuestra visita de campo, decidimos colocarnos el pañuelo allí mismo y no dentro de la mezquita. Aunque en otras oportunidades me he colocado el pañuelo islámico en los baños de la mezquita. Pero sabíamos que llevar un pañuelo puesto antes de entrar nos facilitaba en cierta forma el ingreso y nos evitaba preguntas.

Así fue que nos dirigimos a la mezquita. Vestir *hiyab* en ese sector del barrio no llamaba la atención de los vecinos con los que nos cruzábamos. Contrariamente a como sucede en otros barrios de la ciudad de Buenos Aires, en donde un pañuelo islámico es un elemento disruptivo y se convierte en el diacrítico identitario por excelencia. El cuerpo femenino en ese contexto al cubrirse, se expone a las miradas. Aquí en cambio, ante la presencia de una mezquita en el barrio es costumbre para los vecinos no musulmanes ver mujeres usando pañuelo islámico.

En la entrada se veían apenas unas pocas personas conversando, dos hombres y una mujer que no llevaba pañuelo. La puerta estaba abierta, por lo que nos dirigimos hacia ella saludando en árabe:—*Salam aleikum...*—*Aleikum asalam...* nos devuelve el saludo. Al entrar se ve un pequeño hall decorado con arabescos sin excesos y en sus muros se visualizan algunas placas de bronce conmemorativas. Una de ellas que data de 1985 rememora la inauguración del edificio, y entre los nombres que figuraban se leía el apellido del padre de Afrah, tal como ella nos lo había contado hace diez días atrás.

Un señor se nos acerca y al vernos ‘primerizas’ nos indica que la entrada para el sector de las mujeres se encuentra subiendo las escaleras que están ubicadas hacia el fondo a la izquierda. Si bien el pañuelo pudo habernos significado una “facilidad en la entrada”, eso no impedía que nos identificaran rápidamente como “nuevas” visitantes. La puerta de madera de doble hoja -también decorada con arabescos- que veíamos en la planta baja daba acceso al sector de rezo de los varones. Otras puertas dirigían a oficinas e instalaciones de la mezquita a las que no tuvimos acceso.

Una escalera, estrecha y larga, que se encuentra justo hacia el costado izquierdo de la sala principal nos conduciría al sector femenino. Para llegar a ella había que contornar la sala de rezo de los varones, por medio de corredores que rodeaban dicho espacio desde afuera. Una vez llegadas al primer piso, enseguida nos topamos con los baños en donde se disponen los elementos e instalaciones necesarias para realizar las abluciones previas al rezo. Luego hacia ambos costados se extienden dos pasillos que dirigen a distintas puertas y a la derecha se ubica la sala de rezo de las mujeres. Antes de entrar a la sala, a un costado se dispusieron

unos armarios en donde se depositan los zapatos, característica que se repite en toda sala de rezo islámica.

En el primer piso, la sala de rezo femenina que se dibuja en forma de 'L' es bastante más pequeña si se compara con el sector de los varones. Desde allí arriba en donde estábamos, los balcones se protegen con una balaustrada dorada al que visiblemente se le añadió un tejido. En las paredes de rojo bermellón lucen algunos pequeños cuadros con fotos de la Meca y algunos apliques de luz. Desde arriba se pueden ver las tres cuartas partes del sector de la sala de rezo de los varones, la *qibla*, el *minbar* y una gran araña que predomina como decoración.

Al llegar sólo vimos unas pocas mujeres que estaban sentadas en unas sillas realizando sus oraciones. Poco a poco iban llegando otras mujeres que se dispersaban en la sala, ya sea en pequeños grupos para conversar o bien solas para realizar sus *dúas*. Entre algunas de las conversaciones que se podían escuchar, se destacaban las expresiones de sorpresa por las refacciones hechas en la sala de mujeres, mejoras que eran bienvenidas. Según contaban la sala estaba recientemente remodelada y la pintura, así como los arreglos, habían sido dispuestos hacía muy pocos días.

Hacia afuera de la sala se observa cómo algunas mujeres enseñaban a las niñas a realizar las abluciones y a colocarse el *hiyab*. No faltaba alguna niña que jugara y correteara en los pasillos y en la gran alfombra que cubre la sala de rezo. Esta escena se ha repetido en todas las salas de rezos femeninas a las que he asistido en Buenos Aires. Incluso el acto de juego de los niños en los espacios de rezo, me recordó a aquella *mussallah* de un *marabout* en Argel en donde, si bien hombres y mujeres se encontraban separados, pero en el mismo ambiente, los niños permanecían junto a las mujeres moviéndose con facilidad, jugando, riendo o conversando. La presencia de los niños y del juego en el interior de las mezquitas no es algo que se restrinja. Muy por el contrario, el lugar es ofrecido como espacio de natural esparcimiento para estos niños rodeado de mujeres, pero al mismo tiempo permite y actúa a través del ejemplo como una forma de transmisión del islam. La mezquita se convierte en una escuela; la transmisión de la religión se realiza no sólo de forma teórica sino también a través de la práctica por el ejemplo, sin olvidar que el acompañamiento de alguien con mayor conocimiento es necesario. Las salas de las mezquitas, despojadas de muebles y artefactos permite una libertad de movimiento que habilita a que cada uno encuentre su espacio, a su propio ritmo en su propia forma. Los niños particularmente exponen con facilidad esos modos de apropiación de las salas de las mezquitas como espacios de juego, lo que no significa que no sean advertidos al momento de acompañar el rezo junto a los adultos.

Nos quedamos sentadas en el piso, en silencio, observando el movimiento de quienes iban llegando mientras se preparaban para dar inicio al *yummah*. Las mujeres que se incorporaban nos saludaban: ‘*Salam aleikum* hermana’, y nos dábamos un beso en la mejilla. Una de ellas de un poco más de 70 años de edad nos mostraba unos *hiyabis* que confeccionaba ella misma en tela de algodón de varios colores y que vendía ahí mismo a las otras hermanas que frecuentaban la mezquita. Casi no hablaba español sólo algunas palabras con un fuerte acento extranjero. Luego de unos minutos recordé que se trataba de la madre de Melia, una de las mujeres que integra la comisión de Damas del CIRA. Fatiha, la madre de Melia era siria y había aprendido un español muy rudimentario, casi no salía de la comunidad y sólo mantenía vínculos endógenos. Según algunos comentarios Fatiha es de carácter cálido y muy entrañable entre los miembros de la comunidad de Alberti. Le compramos dos *hiyabis* cada una. Con una sonrisa nos agradeció y subrayó que sus *hiyabis* son de buena calidad. Seguido se dirigió rápidamente a otras mujeres para mostrarle sus creaciones.

Al cabo de un rato otra mujer de alrededor de 40 años, desde arriba advierte a los varones: "¡por favor, hermano! ¡tenga cuidado con su vestimenta al reclinarsse! ¡se ve desde aquí arriba! Recato por favor..." El cuidado del pudor, la discreción de los cuerpos, la separación de los espacios, la sexualidad reglada, es una tarea colectiva y no solamente una preocupación individual.

Minutos más tarde llega Afrah, nos saluda muy rápidamente, y nos informa que ese día no podrá darnos la entrevista a la salida de la mezquina ya que no tendrá tiempo pues tiene un compromiso tomado. No obstante, combinamos una cita para la semana entrante. Así fue que nos rencontramos días más tarde, el 20 de agosto, en un café en las cercanías de Centro Islámico. Ese día en la mezquita, nos despide y se dirige hacia una esquina más alejada de la sala de mujeres al encuentro de otra mujer que parecía esperarla. Al rato, la misma mujer que había advertido recato en los varones se nos acerca y nos pregunta si somos musulmanas. Le respondo que “estamos conociendo el islam” una forma de decir que no lo éramos, pero sin decirlo directamente. Fórmula que había aprendido a adoptar en los últimos años de campo. Sabía que usar la palabra “investigar”, en algunos casos puede ser tomada con sospecha y desconfianza, cerrándonos todo diálogo e intercambio con las personas que encontramos a lo largo del campo. En este campo específico más aun cuando predomina la lógica de la doble amenaza, es decir “el islam amenazado” por prácticas radicalizadas que acaparan las miradas mediáticas a nivel global y “el islam como amenaza’ producto del primero. Esta doble amenaza fragiliza a la propia comunidad musulmana.

Con mi respuesta tal vez entendió que estábamos en proceso de “abrazar el islam” (forma en que comúnmente los musulmanes utilizan para referirse a los procesos de conversión) y comenzó a hablarnos sobre el islam como *din* y nuestro deber como buenas musulmanas. Seguido, nos invitó a que nos sumáramos a las reuniones de estudio de mujeres que se realizan a final del rezo colectivo. Luego, hacia el final de la charla añadió: “tengan cuidado...” refiriéndose a Afrah, “ya ha tenido algunos problemas con otras hermanas”. No tardamos en advertir que existían tensiones y divisiones internas muy claras entre las mujeres del grupo. Desenredar los hilos de esas tensiones implicaba un período de visitas continuas en la mezquita. Adentrarse a conocer la vida social al interior de la mezquita se imponía como nuevo camino.

Poco a poco la sala se fue llenando. Un grupo de alrededor de quince niñas de menos de doce años, vestían el uniforme del Colegio argentino árabe islámico Omar Ibn Al Jattab y llevaban puestos unos *hiyabis* blancos que eran proporcionados por el propio colegio. Como si fueran uniformes escolares, todas estaban vestidas casi iguales. Al notar que el lugar se reducía con la llegada de más mujeres, decidí correrme hacia un costado con el objetivo de no entorpecer el paso. Me levanté y caminé apenas unos pasos hacia la derecha cuando repentinamente sentí un brazo que se interponía a la altura de mis rodillas actuando como una barrera. Se trataba de una mujer que está haciendo sus *dúas* y no quería que pase frente a ella. Me quedé inmóvil, no sabía de qué se trataba. Mi desconocimiento de algunas dinámicas del lugar y de ciertas prácticas cotidianas se develó en un instante. Otra mujer que vio la situación, ante mi reacción me explicó con vos suave, pero a la escucha de todos: “No quiere que interfieras su conexión con Dios... Para pasar dejó dos metros de distancia así no perturbás su rezo”, y sonrió. Así fue que tomé un camino más largo, sin esconder cierta sensación de vergüenza. Esa situación hizo notar ante todos cuál era el grado de mi desconocimiento, cuán primeriza me había develado y cuán extraña era en este nuevo lugar.

De inmediato entendí que nada de todo esto que estaba viviendo lo iba a encontrar en los libros. Sólo el campo nos lo enseña en el contacto cotidiano con quienes habitan ese campo, lo reproducen, lo transforman y le dan vida. En este caso, la mezquita como comunidad y como escuela me develaba trazos que yo no esperaba. De la misma forma en cómo ellas se transmiten la religión de generación en generación, de las más preparadas a las recién llegadas. La mezquita en su cotidianeidad es una escuela, además de un lugar de encuentros, de reuniones, de chismes, de oportunidades...

Se comenzó a escuchar el *Adhan* y las mujeres se ordenaron en filas horizontales, de pie una al lado de la otra mirando en dirección a la *qibla*.

De la misma forma nos acomodamos nosotras junto a ellas. Hombro a hombro, por momentos los dorsos de las manos o los codos se rozaban entre ellos. Al son de la recitación todas seguimos el mismo movimiento: '*Allah akbar... Allah akbar...*' y una sensación de unidad invadía el espacio y la concentración atravesaba los cuerpos. Esa tarde me había dejado 'afectar'. Esa tarde comprendí que el islam se vive y transmite en comunidad. La vida en las mezquitas es ese espacio sagrado que se traslada y refracta hacia el exterior ya sea impreso en los cuerpos, transpuesto en las prácticas, reafirmado en los discursos.

No vengo de una familia musulmana, ni soy musulmana, pero las puertas de la mezquita están abiertas con solo cruzar el umbral.

Referencias bibliográficas

Albaca de Fares, E. (1958). *Instalación e influencia del grupo árabe en el noroeste argentino*. San Miguel de Tucumán: s/r.

Asfoura, O. L. (2014). Árabes en Tucumán: relatos de abuelas. *Les Cahiers ALHIM, Amérique Latine Histoire et Mémoire*. [En línea], 9.

Aubrée, M. (1985). *Voyages entre corps et esprits: étude comparative entre deux courants religieux dans le Nordeste Brésilien*, Tesis de Doctorado, Université Paris 7.

Bearman, P., Bianquis, Th., Bosworth, C.E., van Donzel, E. y W.P. Heinrichs (eds.) (2005). *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. Leiden, Boston: Brill.

Becker, H. (1970). *Sociological Work: Method and Substance*, Chicago: Adline.

Bidegain, A. M. (1989). Women and the Theology of Liberation. *Through her eyes: Women's theology from Latin America*, pp. 15-36.

Bidegain, A. M. (2009). *Participación y protagonismo de las mujeres en la historia del catolicismo latinoamericano*, Buenos Aires: SB editora.

Biondi Assali, E. (1989). Alternancia de los códigos español-árabe entre los bilingües de Tucumán. *Caravelle*, n° 52, pp. 33-55. Toulouse.

Birman, P. (1991). Relações de gênero, possessão e sexualidade. *Physis - Revista de Saúde Coletiva*, n° 1 (2), pp. 37-57.

Birman, P. (2005). Transas e transes: sexo e gênero nos cultos afro-brasileiros, um sobrevoo. *Estudos feministas*, n° 13 (2), pp. 403-414.

Bonner, M. (2004). *Le Jihad. Origines, interprétations, combats*. Paris: Téraèdre.

Boyer Araujo, V. (1993). *Femmes et cultes de possession au Brésil*. Paris: L'Harmattan.

Campos Machado, M. D. (1996). Os efeitos da adesão religiosa na esfera familiar. *ANPOCS*.

Campos Machado, M. D. (2001). Além da religião. *Cadernos CERU*, n° 2 (12), pp. 139-150.

Campos Machado, M. D. (2005). Representações e relações de gênero nos grupos pentecostais. *Estudos feministas*, n° 13 (2), pp. 387-396.

Campos Machado, M. D. y Melo de Figueiredo, F. (2002). Gênero, religião e política: as evangélicas nas disputas eleitorais da cidade do Rio de Janeiro. *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, n° 4 (4), pp. 125-148.

Campos Machado, M. D. y Mariz, C. L. (1997). Mulheres e Práticas Religiosas: um estudo comparativo das CEBs, Comunidades Carismáticas e Pentecostais. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, n° 34, s/p.

Curia de Villeco, M. E. y Bolognini, V. H. (1992). *Inmigración en Tucumán. San Miguel de Tucumán: Instituto de historia y pensamiento argentinos*, Facultad de Filosofía y Letras, UNT.

Diouf, S. (1998). *Servants of Allah: African Muslims enslaved in the Americas*. New York: New York University Press.

García Somoza, M-S. (2009). *Narrations interjectives. Identités, discours et contre-discours. Formes de construction identitaire et sociabilités religieuses des femmes musulmanes dans l'Argentine contemporaine*. Tesis de Maestría, École des hautes études en sciences sociales, Paris. Mimeo.

García Somoza, M-S. (2017). *Entre Fatima et Evita: Identités, espaces de participation et de sociabilités religieuses des femmes musulmanes en Argentine*. Tesis de Doctorado, Université Paris Descartes y Universidad de Buenos Aires. Mimeo.

García Somoza, M-S. (2019, en prensa). Islam et révolution. Échos et héritages en Amérique Latine. En *Christianisme de la libération et justice sociale- Évolutions, héritages et défis contemporaines*, Martínez Andrade, L. (comp.) Paris: Van Dieren Éditeur.

García Somoza, M-S. (2019, en prensa). Fabricar el cuerpo, desnudar el símbolo. El cuerpo islámico como proyecto político y marca de identidad. En *Usos, prácticas y regulaciones del cuerpo. Debates y perspectivas en el terreno de las ciencias sociales*, Bindi, S. y Carbonelli, M. (comps.) Buenos Aires: Ceil-CONICET, Serie Cuadernos de Trabajo.

Kerman, A. (2007). *Construcción de la subjetividad ascética: estudio etnográfico de un grupo sufi-islámico en Buenos Aires*. Tesis de Licenciatura en antropología, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

Keegan, K. (2005). "Al sudoeste de Allah": *La penetración del islam en la República Argentina y sus repercusiones en distintos momentos de fines del siglo XIX y principios del XX*. Tesis de Licenciatura en ciencia política y estudios internacionales, Universidad Torcuato Di Tella.

Landes, R. (1947). *The City of Women*. Albuquerque: The New Mexico University Press.

Marcos, S. (2007). Religión y género: contribuciones a su estudio en América Latina. Introducción al volumen religión y género. *Estudos de Religião*, n° XXI (32), pp. 34 - 59.

Marcos, S. (ed.) (2008). *Religião y género*. Madrid: Editorial Trota

Mariz, C. L. y Campos Machado, M. D. (1996). Pentecostalismo e a redefinição do feminino. *Religião e Sociedade*, n° 17 (1), pp. 140-159.

Mariz, C. L. y Campos Machado, M. D. (2000). Progressistas e católicas carismáticas; uma análise de discurso de mulheres de comunidades de base na atualidade brasileira. *Praia Vermelha: estudos de política e teoria social*, n° 2 (3), s/p.

Mariz, C. L. y Campos Machado, M. D. (2008). Mulheres em três grupos religiosos em Brasil: uma comparação entre pentecostais y católicas. En *Religião y género*, Marcos, S. (ed.). Madrid: Editorial Trota, pp. 203-234.

Mervin, S. (2016). *Histoire de l'islam. Fondaments et doctrines*, Paris: Flammarion.

Montenegro, S. (2007a). Hacia una sacralización de la Política. Reflexiones sobre las Perspectivas de Análisis del Islam Político. *Sociedad y Religión* n° 28/29, pp. 71-85.

Montenegro, S. (2007b). Actualidad de los estudios sobre el islam: reflexión a partir de temas globales y locales. *Pensar. Epistemología, Política y Ciencias Sociales*, pp. 219-249.

Piñeiro Carreras, M. J. (2007). *Ser musulmán en Buenos Aires: un análisis antropológico del papel de las instituciones en la construcción de sentidos*. Tesis de Licenciatura en antropología, Universidad de Buenos Aires.

Ponsati, H. L. (1975). *Aportes para una reseña de la colectividad árabe tucumana*. San Miguel de Tucumán: Sociedad Sirio-Libanesa de Tucumán.

Rein, R. y Nojvovich, A. (2018). *Los muchachos peronistas árabes. Los argentinos árabes y su apoyo al Justicialismo*. Buenos Aires: Sudamericana.

Saleh de Canuto, M. A. y Budeguer, S. (1983). *El aporte de los sirios y libaneses a Tucumán*. San Miguel de Tucumán: s/r.

Segato, R. L. (1986). Inventando a Natureza: Família, Sexo e Gênero no Xangó do Recife. *Anuario Antropológico* n° 85. Río de Janeiro y Brasília: Tempo Brasileiro y EdUnB.

Sfeir, A. (dir.) (2011) *Dictionnaire de Moyen Orient*, Paris: Bayard.

Taboada, H.G.H. (2004). *La sombra del Islam en la conquista de América Latina*, México: UNAM/FCE.

Tarducci, M. (2002). “*Servir al marido como al señor*”: *Las mujeres pentecostales des una perspectiva de género*. Tesis de Doctorado, Instituto Interdisciplinarios de Estudios de Género, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

Taylor, S. J. y Bogdan, R. (1987). *Introducción a los métodos cualitativos de investigación. La búsqueda de significados*. Barcelona: Paidós.

Valcarcel, M. y García Somoza, M-S. (2015). “*Allāhu Akbar* (Dios es grande) pero no hace la guerra”: Algunas claves para comprender la instrumentalización político-ideológica de lo religioso. *Diversa - Red de Estudios de la Diversidad Religiosa en Argentina*, 16 diciembre 2015 (en línea).

Vela Ríos, M. y Caimi, R. (1981). The arabs in Tucuman. En *Asiatic Migrations in Latin America, 30^o International Congress of Human Sciences in Asia and North Africa*, Martínez Montiel, L. M. (comp.). México: El Colegio de México, pp. 119-130.

Venditti, J. (2004). *Religión, familia y relaciones de género. El caso de los musulmanes de Buenos Aires*. Tesis de Licenciatura en antropología, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras.

Vitar, B. (1998-1999). Inmigrantes sirios y libaneses en Tucumán (Argentina): el reclamo de la etnicidad. *Trocadero: revista de historia moderna y contemporánea*, n° 10-11, pp. 287-310

(Des/En) velada. Los caminos tras la conversión*

Mayra Soledad Valcarcel

Yo, la otra
fruto de una historia repetida a voces,
construida a voces,
encallada en verdades
[...]
Yo, y las otras.
Las nietas de las mujeres,
las madres del abismo,
las que no tienen más barco,
más cielo, más destino.
(Karma, Nazareth Sánchez)

Presentación. La voluntad poética

Si me preguntan -como alguna que otra vez han hecho las mujeres que entrevisté y compañeras/os antropólogas/os- por qué trabajo sobre Género e Islam, respondería sencilla y simplemente: “por placer y curiosidad”. Podría esbozar racionalizaciones *post factum* y remontarme, tal vez, al bello *masbaha* (traslúcido y de color ámbar) que le obsequió a mi mamá el dueño de la blanquería en la que trabajaba antes de casarse. Paradójicamente, ella lo apodaba el *sheij* (shaykh) y aunque emigró de *Bilad al-Sham*¹, no era musulmán. Como ocurría con

* Una versión preliminar en formato de ensayo/crónica fue publicado el 22 de mayo de 2017 en el sitio web de DIVERSA, Red de Estudios de la Diversidad Religiosa en Argentina, a quienes agradezco la invitación y oportunidad (<http://www.diversidadreligiosa.com.ar/blog/>). Texto que ha sido complementado con el trabajo presentado y debatido de manera colectiva durante la I Jornada “El Islam y los Musulmanes en Argentina” que tuvo lugar entre el 6 y 8 de junio de 2018 en la Universidad Nacional de Rosario.

1 Nombre con el que se conocía a la “gran Siria” y que incluía los actuales territorios de Siria, Líbano, Jordania y Palestina. Se estima que la población

la mayoría de los inmigrantes sirios y libaneses que arribaron al país hasta mediados del siglo XX. No recuerdo el rostro del *sheij*. La última (o única) vez que lo vi, no tendría más de 5 años de edad. Sin embargo, desde ese entonces guardo como reliquia ese comúnmente denominado “rosario árabe” que acompañó a mi madre desde sus 15 años. No posee, evidentemente, relación alguna con mi investigación, pero todas creamos nuestros propios mitos de origen. Para algunas personas resultaba previsible -aunque para mí no tanto- que haya elegido éste como tema de estudio. ¿Será -como dice Marina Tsvetáyeva²- que la voluntad poética se anticipa a la vida?

El mundo árabe y la cultura islámica -aunque, como sabemos, no son sinónimos- han formado parte de mi universo onírico o acervo imaginario. Ese que cada una de nosotras posee. Algo en esos mundos y paisajes que desconocía me convocaba, me cautivaba. Fantasías construidas, seguramente, a través de fragmentos literarios, pictóricos, musicales, sensoriales y/o estéticos. Un elemento que aparece, casualmente o no, en muchos de los testimonios de las mujeres conversas que entrevisté. Por esa misma razón, me atrevo a mencionarlo. El “exotismo” que impulsó, incluso sin saberlo o de forma tangencial, la elección de mi temática de investigación; encuentra, probablemente, familiaridad con aquella suerte de “ensoñación” que atrajo a muchas mujeres al islam. Esa romantización que, paradójicamente, da comienzo

árabe migrante constituyó la tercera corriente migratoria detrás de la italiana y española. Provenían de Siria, Líbano y, en menor medida, Palestina e Irak. Eran principalmente maronitas, melquitas, católicos ortodoxos, entre otras vertientes cristianas. Incluso drusos. En menor porcentaje eran musulmanes, aunque debemos recordar los confusos criterios de clasificación migratoria entre fines del siglo XIX y mediados del XX que incluían, por ejemplo, términos como “mahometanos”. Por cierto, la mayoría de las personas eran anotadas y llamadas turcas por provenir de territorios bajo control, en ese entonces, del imperio turco-otomano. Por otro lado, no existen estadísticas ni números oficiales respecto a la población musulmana actual en la Argentina. Se habla aproximadamente de un 1% sobre el total de la población, aunque ese número es puesto en debate por integrantes e instituciones de la comunidad. Cabe señalar que la comunidad árabe de mitad del siglo XX tuvo una activa vida social, intelectual y política en la sociedad argentina. El acervo de publicaciones, revistas, diarios comunitarios e institucionales de aquel momento es uno de los más importantes en América Latina. Al respecto, recomendamos consultar los trabajos de Akmir (1991, 2009, 2011), Jozami (1994, 1996), Klich (1993), Tasso (1990) y Balloffet (2017).

2 Tsvetáyeva, Marina (2002). *Carta a la amazona y otros escritos franceses*. Madrid: Hiperión, p. 76.

a mi recorrido antropológico y a sus trayectorias islámicas. Una exotización que, tras algunos años transcurridos desde su conversión o de mi trabajo de campo, tratamos -tanto ellas como yo, y cada una a su manera- de deconstruir y problematizar.

No fue la emergencia de una problemática social la que me condujo a la formulación de un problema de investigación. Sino, por el contrario, fue un interés personal que debió ser pensado social y académicamente. En una coyuntura caracterizada como post-secular y transnacional, las subjetividades y corporalidades religiosas nos invitan, como nunca, a reflexionar acerca del concepto de agencia y sus clivajes (género, clase, etnia, entre otros). Inicié el proyecto doctoral con el objeto de aproximarme a los modos en que algunas mujeres argentinas conciben y experimentan el hecho de *ser musulmanas* en el contexto local. Una sociedad urbana que preserva una gran influencia cristiana, pero que atraviesa una compleja e interesante transformación tanto en visibilización de la diversidad religiosa como en la sensibilización pública en materia de género.

Proyecto que daba continuidad al trabajo iniciado en la tesis de grado y que, inevitablemente, se fue redefiniendo y transformando. Comencé prestando atención a los recursos, dispositivos y tecnologías del yo que utilizan las mujeres en la reconfiguración de sus subjetividades y agencias religiosas. Es decir, a cómo resignifican y reconstruyen su proceso de islamización y/o visibilización de sus identidades. En un principio, considerando tanto a las mujeres conversas como a aquellas provenientes de familias musulmanas. Actualmente, con el énfasis puesto en las trayectorias de conversión y con un horizonte definido por la deconstrucción de los estereotipos circulantes sobre ellas (Abu Lughod, 2002, 2016; Cooke, 2007). Para eso es fundamental dejar de percibir las como objetos cognoscibles y, por el contrario, reconocerlas como sujetas cognoscentes. Superar la negación de la contemporaneidad³ implícita en cierta praxis antropológica en la que la presencia empírica de la otredad y la experiencia durante el trabajo de campo se vuelven, luego, en ausencia teórica de dicha alteridad e implicancia personal (Fabian, 2006; Goldman, 2006).

Me aproximé al campo con algunas lecturas previas, en especial sobre la situación y los debates en torno a las mujeres musulmanas en otros contextos geopolíticos. Eso no me previno de varios desatinos. Inicialmente, deslumbrada por las discusiones sobre el *affaire* del velo o movimientos feministas, reformistas y *queer* en el islam; buscaba encontrar réplicas de esas prácticas y discursos en el plano local.

3 Traducción aproximada de la noción "*denial of coevalness*".

Claramente, un error: los contextos son disímiles. Aunque hoy en día se están conformando redes y grupos, en principio virtuales, sobre estas temáticas; todavía sigue siendo un fenómeno incipiente y poco conocido por estas latitudes. Luego, comencé a percatarme de los desafíos de trabajar con una “minoría religiosa” sensibilizada no sólo a causa de sucesos de alcance mundial sino, también, de hechos puntuales en el territorio nacional como la causa AMIA (Montenegro, 2008, 2010).

Allí aparecieron todos los interrogantes sobre cómo presentarse de manera adecuada para generar confianza y evitar sospechas. Afortunadamente, aunque parezca lo contrario, pasé a ser bautizada por un contacto -devenido posteriormente en amigo- como “la *groupie* islámica”. Que es, sin dudas, mejor que ser tildada de “espía” (Daich y Sirimarco, 2009; Zenobi, 2010; Sirimarco, 2012). Es así como una “externa tolerada” va atravesando distintos roles (Hernández, 2006: 60). Intrusa, posible conversa, aliada académica, entre otras opciones. Ahora bien, ¿cuántas veces, aún sin quererlo, habré contribuido en la reproducción de los estereotipos? ¿Cuántas veces mis inseguridades se enfrentaron a una realidad mucho más permeable y accesible de lo que imaginaba? ¿Y cuántas veces ocurrió lo contrario? Los niveles de intimidad que se pueden alcanzar en cada campo, así como las condiciones de acceso al mismo, nos revelan características de ese universo social que queremos estudiar (Quirós, 2014).

Hicieron eco en mí todas las vacilaciones y encrucijadas del “oficio antropológico”. Todavía me pregunto si no circula (o se transfiere) una suerte de “plusvalía simbólica” de las/os informantes hacia nosotras/os. Sigo sin saber cómo afrontar esa tensión, cómo reelaborar el interjuego entre las categorías *emic* y *etic* o transitar el espacio de la *différance*⁴. ¿Cómo lograr ese sutil equilibrio entre la descripción y la conceptualización? ¿Cómo conseguir que las categorías sean útiles a nivel explicativo y, simultáneamente, lo suficientemente respetuosas para con las/os otras/os? ¿Cómo preservar el vínculo y la mutua confianza depositada?

No tengo respuestas a esas preguntas. Algunas luces y certezas esporádicas que por momentos, quisieran dejarse entrever. La antropología no se reduce a la etnografía ni el trabajo de campo a la observación participante (Ingold, 2014) aunque la mirada en tanto acto de selectiva percepción sigue siendo indispensable (Stoller, 1984). Pero no se trata solamente del famoso “estar ahí”, sino de *dejarse afectar* (Favret-Saada, 2012; Zapata y Genovesi, 2013). Aquello que aprehendemos a través de la comunicación no verbal e involuntaria en esas instancias que no pueden ser sólo observadas. Ello no implica identificarse con el “punto de

4 Consultese Deleuze (2002) y Derrida (1989).

vista nativo” (Favret-Saada, 2012), pero sí tal vez reconocer las “perspectivas nativas” como puntos de vista vivenciales y no sólo intelectuales (Quirós, 2014); revalorizando la implicación como instrumento metodológico para articular con la reflexividad en tanto posibles fuentes de conocimiento (Hernández, 2006). Quizás, como sugiere Stoller (1984), aprender a escribir, leer y participar como lo hacen los/las artistas; dejando que los sentidos sean penetrados por el mundo otro y no sólo atravesar ese mundo con nuestra mirada. Lo que da en llamar como la necesidad de *break out*.

Fue todo un desafío superar el exceso de romantización, la falta de expertise y la timidez que reinaron durante los primeros tiempos de trabajo de campo. Aún se mantiene una interesante dosis de culpa. ¿Por qué? Bueno, es que no es tan fácil desprenderse de la tradición católica-gallega heredada. En una de mis primeras interacciones con un grupo de mujeres en el marco de un importante evento cultural, reemplacé -en una suerte de *panic attack* o pánico escénico- un término religioso (no recuerdo cuál, pero sí que quería disimular que era una novata improvisada y dármele de sabionda) por el vocablo *zina* (palabra usada para designar el “delito” de fornicación y adulterio dentro del islam). Obviamente las mujeres comenzaron a reírse y yo a plegarme de la vergüenza. Acto seguido, intenté reformular la pregunta. Di tantas vueltas, que la interlocutora me dijo “Sos tonta [estoy segura que el término usado fue otro, pueden imaginárselo] preguntá bien. Das muchas vueltas. Si no sabés qué me querés preguntar, cómo te voy a poder responder”. Años después, cuando creía estar un poco más suelta, durante un *dhikr* (reunión de remembranza de Allah) -en el que increíblemente me encontré a un vecino del barrio al que siempre veía representar a Jesús en el vía Crucis, realizando el *adhan* (llamado a la oración)- el líder espiritual me dice algo así: “¿Sabés qué me molesta? Que me preguntes y pidas perdón por cada vez que querés saber o anotar algo. Escribí y preguntá. Tu presencia no molesta. Es bienvenida. Si estás acá, es porque Allah así lo desea”.

Entre tanto desatino, hay momentos graciosos que ya no son resultado de la timidez, sino más bien de una “relajación excesiva”. Como, por ejemplo, estar compartiendo té y comida al finalizar una clase de religión y tener la brillante y espontánea idea de elogiar los *falafel* cocinados por una de las mujeres con la frase: “Están buenísimos. ¡Son una bomba!”. Carcajada femenina colectiva y el *sheij* de la mezquita diciendo en una suerte de arañuelo y sonrisa cómplice “Bomba en la mezquita mejor no”.

El campo es resultado de encuentros y confrontaciones: es co-construido con otros/as, incluso, a través de resistencias y fallidos ante “nuestra intromisión” (Sirimarcó, 2012: 289). Estos ejemplos pueden resultar

algo anecdóticos o simples datos de color. Sin embargo, creo que ponen sobre el tapete y de una manera coloquial las formas en que las entrevistadas renegocian tanto su posición como la mía y, además, nos dan señales de la accesibilidad de cada espacio intracomunitario. Pueden denunciar y señalar discursivamente la problemática de la “islamofobia”, pero al mismo tiempo, descomprimir haciendo chistes alusivos. Así mismo, no creo casual la predisposición que encontré en espacios con una notable práctica política o en aquellos compuestos principalmente por quienes se convierten al islam. Harina de otro costal serían, sin embargo, los modos en cómo se redefinen nuestras relaciones una vez que ingresás, concurrís, mostrar interés; pero no te convertís. El *quid* en cuestión no esté determinado, quizás, tanto por los canales de acceso y la apertura inicial, sino, por el contrario, en las expectativas posteriores. Aquí es dónde hallé límites respecto al tipo de intimidad, compromiso y sociabilidad que cada espacio y grupo solicita dentro de la diversa comunidad. Lisa y llanamente: hay celebraciones, frases, prácticas de las que quedo afuera por no ser musulmana ni demostrar intención de serlo.

Las entrevistas abiertas que realicé constituyen, seguramente, el *corpus* de material más extenso que poseo. Pero sé que es insuficiente. El giro discursivo tiene sus alcances y limitaciones. Sabemos que no existe isomorfismo entre lo que la gente dice y piensa, lo que piensa una persona con relación al colectivo al que pertenece y que, además, existen instancias específicamente destinadas al “decir” o “reproducir el deber ser” (Quirós, 2014). Mi desafío: convertir secuencias, “situaciones etnográficas”, como las anteriores en insumo y dato de análisis (Hernández, 2006). No sólo para transmitir, como advierte Quirós, algo de la atmósfera del universo social estudiado, sino también para lograr ahondar en las complejidades y controversias del mismo (2014). Recuerdo, por ejemplo, las tensiones entre los discursos institucionales, incluso el *speech* ofrecido por las mujeres durante las entrevistas, y las opiniones *off the record* sobre aspectos vinculados a la maternidad, la familia y la sexualidad (Valcárcel, 2016a, 2016b).

Cada tejido social posee sus controversias y abordarlas, señala Quirós, no significa romper el secreto de intimidad; pero sí, tal vez, nos obliga a enfrentar nuestras propias implicancias políticas y cognitivas (2014:57). Desarrollando a su vez, expectativas más limitadas de nuestra relación con los otros para evitar discomfort y decepciones. Sin confundir, al decir de Kirsch, las interacciones amistosas de la construcción de una amistad y reconociendo que las relaciones en el campo están, como todas las relaciones sociales, atravesadas por caleidoscopios de poder, género, clase, etnia, generación y educación, entre otros (Kirsch, 2005).



Etnografía, género e islam

Interesarse en mujeres creyentes abre una serie de interrogantes que plantean, al decir de algunas autoras, un gran desafío a la teoría feminista (Bracke, 2008; Mahmood 2012). Por un lado, nos invitan a cuestionar la conceptualización secular, generizada y eurocéntrica de agencia y, por el otro, nos conducen a pensar estas nociones más allá de la subversión de las normas. Varias autoras nos advierten sobre la existencia de una “doble ceguera” (*double blindness*) (King, 2004). Es decir, el poco interés que muestran los estudios de género sobre las religiosidades y los pocos estudios de religión que incluyen, a su vez, perspectiva de género (Höpflinger, Lavanchy y Dahinden, 2012). Sumado al hecho de que cuando se habla de los derechos de las mujeres y la deconstrucción de los roles de género, las religiones son percibidas por lo general como obstáculos. Por lo tanto, la relación entre feminismo y religión es compleja. Aunque no menos ambivalente es el vínculo entre feminismo y secularización (Giorgi, 2016).

Scott (2009) ha empleado, precisamente, el neologismo *secularism* para abordar críticamente la secularización idealizada en las sociedades occidentales. Señala que existen distintos procesos y culturas seculares y que ellas no incluyen necesariamente la igualdad entre hombres y mujeres ni la liberación sexual. En el caso de la secularización del mundo occidental cristiano, la religión se definió como un asunto privado al igual que la familia y la sexualidad. De esta manera, las mujeres

quedaron doblemente excluidas de la esfera pública-política y de la religión institucionalizada bajo la conducción, también, masculina. La mujer quedó restringida a un cuerpo sexualizado; consolidando una serie de binomios propios del pensamiento heteropatriarcal y que, al pensar de Scott (2009), la secularización idealizada reproduce: moderno/tradicional, secular/religioso, razón/emoción, igualdad de género/jerarquía patriarcal, sexualmente liberada/sexualmente oprimida. De hecho, la autora cita como ejemplos los trabajos de Saba Mahmood (2012 [2005]) en Egipto para reflexionar acerca de las agencias ético-políticas de las mujeres musulmanas y de Phyllis Mack (2005) sobre las mujeres en el cuaquerismo para pensar agencias en las que la auto trascendencia es más importante que la autonomía.

¿Qué sucede, entonces, cuándo nos aproximarnos a aquello que musulmanas/es definen como *din*⁵ y no como religión? Se vuelve, por supuesto, necesario reconocer la genealogía intrínseca a esta categoría cuando abordamos otras tradiciones y epistemologías (Asad, 1993). ¿Qué hacemos si, además, decidimos que el género intervenga como dimensión de análisis? ¿Nos estamos parando sobre arena movediza? ¿Qué suerte de liminalidad⁶ se preserva entre los Estudios de Género y los Estudios sociales sobre Religiosidades aun sabiendo que no son categorías unívocas?

El género no sólo se constituye como una perspectiva que nos permite desnaturalizar, explicar y complejizar fenómenos, hechos y procesos sociales; sino que también me facilitó la construcción de un vínculo empático y respetuoso con mis interlocutoras. Partir del reconocimiento de distintas facetas o formas de agencia existentes en contraposición a aquellas representaciones vertidas por los medios de comunicación, recreadas por el “imaginario colectivo” y legitimadas, incluso, por ciertos discursos religiosos. Por supuesto que no implica lo mismo presentarse como una antropóloga que quiere indagar en la historia de las instituciones islámicas -hecho que contribuiría en la visibilidad de las mismas, que hacerlo manifestando el interés de trabajar sobre y con las mujeres. La palabra género se percibe, a veces, con suspicacia. Más aún si se asocia a feminismo tal como mencionamos

5 Para musulmanes y musulmanas el islam es más que una religión. Es un sistema de vida denominado Din en el que las normas de comportamiento, higiene, política y prácticas rituales no son pensadas como dimensiones separadas o excluyentes. Al respecto, se recomienda la lectura de Montenegro (2007) y Ceriani (2013).

6 Consúltese Turner (1988).

párrafos atrás. Por esa misma razón, opté por un uso discrecional según las personas y espacios dentro de la comunidad.

En Europa y América del Norte se publican constantemente trabajos sobre mujeres musulmanas. El “islam” es tema de agenda y las mujeres su fetiche. Sentidos y contra-sentidos por doquier: quiénes pueden hablar sobre islam o no pueden hacerlo, si el feminismo islámico es un oxímoron o no, si usar el velo es una decisión o una imposición y así, *ad infinitum*. En la década de 1990 con el *affaire del velo* o más recientemente con el uso del *burkini*, salieron a la luz cientos de artículos periodísticos y académicos al respecto. Esa copiosa cantidad lejos está de garantizar la calidad de su contenido. Pero se cuenta, aunque sea, con un interesante recorrido bibliográfico que no puede pensarse, por supuesto, a expensas de la compleja historia de la colonización y el imperialismo (Said, 1978). Aquí, sin embargo, sigue viéndose como un tema “exótico” o, por lo menos, llamativo. El campo de estudios sobre islam en la Argentina⁷ y en América Latina es muy prometedor y lo demuestra su crecimiento en los últimos 20 años. Ojalá pronto podamos superar esa instancia, al menos a la que me he enfrentado en varias oportunidades, en la que debemos demostrar la existencia del islam en la región o a refutar determinados prejuicios y estigmas *mainstream*; para así poder avanzar y profundizar sobre interesantes procesos como las redes (históricas y actuales) tejidas por las instituciones y comunidades musulmanas a lo largo del país, las numerosas conversiones, las distintas praxis musulmanas y resignificaciones existentes entre la individualización y la institucionalización de la fe. Sería además enriquecedor y superador crear instancias de co-participación, en este caso, con distintas mujeres musulmanas para que sus voces y experiencias se sumen (con sintonías y rupturas) a nuestras presentaciones.

A todo este panorama, debemos incorporarle una variable más: mis interlocutoras pertenecen a lo que denominaríamos “sectores medios” de la sociedad. La mayoría de ellas cuenta con estudios terciarios/universitarios o con oficios y/o profesiones consolidadas. El *feedback* y el vínculo construido con las mujeres tiene, por lo tanto, sus especificidades. Una de ellas, resultado de la proximidad de nuestro posicionamiento en el entramado social: compartimos ciertos *locus* identitarios. Este hecho no borra completamente la asimetría que atraviesa a cualquier investigación social. Pero sin dudas la matiza. Y también implica otras formas de sentirse “demandada” por el campo. En este caso, muchas

7 Entre algunos de los trabajos socioantropológicos sobre islam en Argentina podemos encontrar: Piñeiro Carreras (2007), Kerman (2007), Chinnici (2009), García Somoza (2009), Moreno (2010), Montenegro (2014), Salinas (2015), Gasser (2016), Pilgrim (2018), Zaros (2018).

veces mis interlocutoras tienen más chances de conocer los trabajos y praxis académica, en comparación a mis posibilidades de acceder a ciertos espacios, instancias o dimensiones de su vida cotidiana personal y comunitaria. Las facilidades y límites que cada campo presenta, como dijimos anteriormente, también lo caracterizan (Quiros, 2014; Hernández, 20016), definiendo sus fronteras y dándonos cuenta de la forma en que es co-construido (Sirimarco, 2012).

Desde el comienzo, un poco por azar y otro tanto por el famoso efecto “bola de nieve” (Atkinson y Flint, 2004) gran parte de mis entrevistadas resultaron ser mujeres que “abrazaron el islam”, es decir, conversas. No estaba en mis planes su preferencia por sobre las nacidas en el seno de familias musulmanas. Sin embargo, como anticipé, terminaron constituyendo la cifra mayoritaria en el corpus de entrevistas. Es previsible si consideramos las tramas y lazos que vamos tejiendo durante el trabajo de campo y que nos permiten conocer nuevas personas y espacios. Al día de la fecha, se convirtieron en el interés principal redefiniendo el cauce del proyecto doctoral en curso.

Cuento con más de 30 entrevistas etnográficas o abiertas (Guber, 2011) a mujeres de entre 20 y 70 (una media de 40) años de edad, de las cuales 20 corresponden a conversas. Entre las nacidas en familias musulmanas contamos, aproximadamente, con igual porcentaje de testimonios de mujeres sunitas (suníes) y shiitas (chiitas/chiíes) y con algunos de mujeres con tránsito intracomunitario. Entre las conversas, hallamos mayor cantidad de mujeres sunitas y sufís, en menor medida shiitas. Del cúmulo total de entrevistadas, 10 de ellas han adoptado la vestimenta islámica en la vida cotidiana y 7 de ellas son conversas. En términos generales, aunque con excepciones por supuesto, son las jóvenes adultas -sean nacidas o conversas- las que despliegan y se posicionan a través de una *performance* política-identitaria (usen o no *hiyab*, sean más o menos observantes de las normas y prácticas religiosas) que se presenta contestaria, pero, simultáneamente, auto-percibida como menos conflictiva que en las adultas de más de 50 años nacidas en el seno de familias musulmanas o con pocos años de conversión.

Antes de continuar quisiera señalar, porque no lo he hecho hasta ahora, que excluyo de mi investigación a las mujeres migrantes (como las provenientes, por ejemplo, de países como Senegal, Turquía y Sudáfrica) debido a que ello implicaría incorporar una nueva dimensión de análisis que enriquecería considerablemente el proyecto, pero resultaría inabarcable para los objetivos y tiempos previstos de culminación.

La comunidad musulmana del área metropolitana de Buenos Aires (AMBA) es heterogénea y cuenta con una gran riqueza histórica desde fines del siglo XIX hasta las transformaciones e incorporaciones

más recientes. A título ilustrativo podemos mencionar *La Sociedad Árabe Islámica* (1922), *El Centro Islámico de la República Argentina*⁸ (1931), *La Unión Islámica Alauita de Beneficencia* (1936), la *Mezquita At Tauhid*⁹ (fundada en 1983 en el barrio de Floresta), la *Mezquita Al Ahmed* (inaugurada en 1985 en el barrio de San Cristóbal), *El Centro Cultural Islámico Custodio de las Dos Sagradas Mezquitas Rey Fahd*¹⁰ (inaugurado en el año 2000 en Palermo) o la *Federación de Entidades Islámicas de la República Argentina*¹¹ (2013). Sin olvidarnos de las numerosas publicaciones y medios de prensa, desde aquellos diarios para la colectividad más allá de las diferencias confesionales como el *Diario Sirio Libanés*¹² (1929) aun en funcionamiento, a aquellos destinados específicamente a la difusión del islam como *Natur-Islam*¹³ (Órgano oficial del panislamismo en América, 1935). En la actualidad, la participación en *Prensa Islámica*¹⁴ (Agencia Islámica de Noticias), el canal *Annur TV*¹⁵ o el programa radial *Al Risala*¹⁶ (el Mensaje).

Para ofrecer un retrato o boceto que a grandes trazos nos sitúe, diría que podemos encontrarnos con: 1) musulmanes/as descendientes de migrantes sirios/as y libaneses/as (también algunos, aunque en menor medida, con ascendencia palestina o de otras regiones del *Al-Mašriq* y

8 Montenegro advierte que la organización fundada en 1931 llevaba otro nombre (Asociación Pan Islamismo) el cual cambiará en 1940 y recién en 1957 adoptará el de Centro Islámico (2014:597). Sitio web del CIRA: <http://www.islam.com.ar/>

Aprovecho para aclarar que las fechas de inauguración o fundación de las distintas instituciones señaladas son aquellas que se encuentran en los sitios web de dichas organizaciones, citadas en sus comunicados oficiales y/o notas periodísticas alusivas, además de aquellos datos ofrecidos por distintos actores sociales de la comunidad.

9 <http://www.organizacionislam.org.ar/>

10 <http://www.ccislamicoreyfahd.org.ar/>

11 <http://www.feira.org.ar/>

12 <http://www.diariosiriolibanes.com.ar/>

13 En la hemeroteca de la Biblioteca Nacional Mariano Moreno se puede consultar el ejemplar correspondiente al Número 1 (segunda época) del Año 1, fechado en Buenos Aires el 8 de agosto de 1935.

14 <http://prensaislamica.com/sitio/>

15 <https://www.annurtv.com/portada>

16 Programa del Centro Islámico de la República Argentina emitido los domingos por <http://am570radioargentina.com.ar/>

Magreb), 2) conversos/as con algún antepasado musulmán y/o árabe, 3) conversos/as sin ningún tipo de ascendencia árabe-musulmán, 4) grupos y comunidades resultantes de migraciones recientes provenientes de países como Senegal, Sudáfrica, Pakistán, Turquía y Bangladesh. En lo que respecta a las tendencias y corrientes, se pueden hallar distintas instituciones sunitas, shiitas y alauitas como puntos de encuentro de *tariqas* sufis, grupos *tabligh* y comunidad ahmadí.

El punto de partida del trabajo de campo fue la comunicación vía mail con una organización de mujeres nucleada en una de las mezquitas de la ciudad en el año 2010. Luego de unos encuentros esporádicos con algunas integrantes de esta organización en el marco de distintos eventos culturales, perdí contacto. Lo retomé tres años después para la realización de mi tesis de grado y, desde ese entonces, los caminos comenzaron a entrecruzarse y dispersarse. Un contacto conducía a otro. Una charla o una clase a un espacio más íntimo y así sucesivamente; topándome también, por supuesto, con numerosos silencios, baches temporales y ámbitos restringidos. Llegar al “circuito under”¹⁷ (no necesariamente en el sentido atribuido a contracultural) es decir, al universo por fuera de las instituciones más emblemáticas y conocidas, me llevó varios años. Son espacios que no tienen grandes edificios ni arquitecturas visibles, cuyos miembros no suelen aparecer en actividades políticas, gubernamentales o de diálogo interreligioso; pero que sí tienen sitios web oficiales, publicaciones propias e interacción a través de las redes sociales. Suelta de cuerpo decía “¡Ah! esta musallah es nueva”. La respuesta: “para vos, lleva por lo menos más de 10 años”. El mundo por fuera de las instituciones visibles o históricas es otro. Así como también puede serlo el *speech* sobre el “rol de la mujer musulmana” o su “deber ser”.

Más allá de todo lo que podamos leer, las preguntas de investigación que nos formulemos y los consejos o advertencias transmitidas, nunca se está realmente preparada para el trabajo de campo hasta que te encontrás *in situ*. Durante un breve período de tiempo practiqué ebru¹⁸ y descubrí que en este arte como en el trabajo de campo es -forzando la

17 Licencia que me tomo, a partir del uso informal compartido con algunos actores de la comunidad islámica, para referirme a aquellos espacios de circulación y reunión por fuera de las mezquitas e instituciones ampliamente conocidas.

18 Técnica tradicional de pintura sobre agua. Su nombre proviene de la palabra persa “ebr” que significa nube. Se utilizan pigmentos y diluyentes de origen vegetal y animal. Los trazos se realizan con utensillos específicos sobre una suspensión líquida resultado de la mezcla de agua y goma de tragacanto (gelificante vegetal).

analogía entre ambos- el soporte el que delimita y redefine tu praxis. Son importantes los colores y herramientas que elijas o las estrategias metodológicas que creas más convenientes, según de cuál de las dos actividades estemos hablando. Sin embargo, a la pericia, paciencia y perseverancia que ambas necesitan, debemos añadirle el factor del azar. Entre aquello que te proponés, cómo lo desarrollás y cómo se suceden los hechos, tiene lugar -al menos en ebru- una suerte de alquimia cuyo resultado te sorprende. Nunca es como lo habíamos imaginado. Muchas veces mejor, otras peor. Como en el juego de la oca, a veces avanzamos muchos casilleros y otras, en cambio, nos toca volver al punto de partida o elegir uno nuevo. Así es como entre aciertos y errores el campo me sugirió -acercándose y distanciándose, por momentos, a mis intereses y preguntas iniciales- cuál debería ser el principal foco de atención de la tesis doctoral. Esos hallazgos o devenires del campo: encontrar lo que no habíamos ido a buscar.

¿Por qué mujeres argentinas de sectores medios sin vínculos directos con la comunidad árabe y/o islámica deciden abrazar el islam? No tardarían varias personas en retrucar ¿y por qué no podrían o querrían hacerlo?, poniendo de manifiesto, tal vez, la existencia de, todavía, muchos presupuestos. La experiencia es intransferible. Nunca será -siguiendo a Barthes (1973) y Csordas (2011)- un texto; pero sí quizás pueda ser textualizable. Dejemos, entonces, por un momento la pregunta acerca de la causa o motivo y dirijamos nuestra mirada hacia las dinámicas implicadas. ¿Cómo, más allá de los estereotipos y el desconocimiento que existe, se aproximan al islam? ¿Cómo se enfrentan a los prejuicios, esos mismos que incluso algunas admiten haber tenido? ¿Qué encuentran en el islam? ¿Qué prácticas y valores resaltan? ¿Qué cambios atraviesan durante el proceso de conversión? ¿Qué rol juega el cuerpo en este proceso? ¿Qué tipo de femeneidad (*womanhood*) reafirman y/o construyen a través del islam? ¿Por qué muchas de ellas aseveran que el islam les concede un status y rol privilegiado? ¿Qué registros y estrategias discursivas emplean para sostener esta afirmación? ¿Qué nos dice sobre la lectura que estas mujeres hacen de su actual posición en la sociedad? ¿Qué rechazan, aceptan y negocian?

Estas son sólo algunas de las preguntas, aún sin respuestas, que fueron emergiendo al mismo tiempo que comenzaba a encontrar algunas recurrencias. Por ejemplo, el discurso sobre el pudor y el recato femenino como una forma de contraponerse a la cosificación de la mujer. Al leer reflexiones, incluso testimonios, similares en varios trabajos sobre modestia, identidad y vestimenta islámica (Tarlo, 2007; Jouili, 2009; Siraj, 2011) en otras sociedades, sentí que estaba yendo por buen camino. Hoy, tras haber continuado con esas lecturas y hallar que en

contextos tan similares como Indonesia, Irán o Francia se reiteran sólo un “discurso nativo” tan parecido, sino que los enfoques desarrollados por quienes investigan este fenómeno -salvando algunas distancias- se circunscriben a un número reducido de categorías analíticas (tales como piedad, ética-política, empoderamiento, universo discursivo, entre otras), me pregunto si éstas últimas no han perdido cierta capacidad operativa y reflexiva.

La difusión de importantes contribuciones, como son las propuestas de Talal Asad (1993) y Saba Mahmood (2012), ha enriquecido muchísimo los estudios sociales sobre islam en distintas regiones; pero ha tenido también, en contrapartida, cierta generalización acrítica que ha configurado una suerte de paradigma *mainstream* dentro de determinada línea de trabajos que reproduce, de manera no deseada, la oposición Oriente-Occidente (Bangstad, 2009). Diversos/as autores/as reconocen la importancia de la intervención antropológica de Saba Mahmood. Opinión a la que suscribo plenamente. No obstante, también advierten que su análisis es algo descontextualizado al perder de vista los vínculos transnacionales y el entramado político, estatal y religioso del contexto (Egipto) en el cual realiza su trabajo de campo (Deeb, 2006; Bangstad, 2011, van der Veer, 2008). Señalan que cae en cierto reduccionismo acerca de los secularismos, el liberalismo e, incluso, sobre las formas de agencias pías y aquellas que no lo son. Convirtiendo esa modalidad en una suerte de “alteridad radical” que vehiculiza una crítica poderosa sobre las sociedades occidentales, pero que no profundiza en las relaciones de poder en las que se inserta el proceso pedagógico y de subjetivación que analiza.

De hecho, para algunas investigadoras el islam no necesariamente aparece como una técnica o herramienta que permite adquirir mayor igualdad o autonomía a través de una agencia creativa que proclame la autenticidad del *self*. Por el contrario, sostienen que son los diferentes conceptos de *self*, *persona*, *individuo* que se emplean y circulan en las sociedades -en este caso bajo influencia de la tradición liberal desde la modernidad- los que moldean las subjetividades religiosas y prácticas de las mujeres musulmanas en contextos no islámicos (Jacobsen, 2011).

Quizás haya llegado, entonces, el momento de dejar de poner tanta atención a las meta-narrativas sobre el islam y sobre las mujeres musulmanas, para interesarse por las motivaciones, experiencias, consideraciones pragmáticas, mediaciones, complejidades y ambigüedades de la vida cotidiana (Schielke, 2010) de estas mujeres en la que el islam es una dimensión o aspecto relevante, aunque no la única ni excluyente. Reconocer las complejidades y contradicciones de las tradiciones discursivas y cuestionar los modelos de agencia y subjetividad derivados del liberalismo occidental sin caer en una construcción esencialista de la

ética musulmana (Silverstein en Bangstad, 2009). Correr el foco hacia el islam vernáculo, su mundo fuera de las mezquitas. Me pregunto entonces ¿por qué esos discursos sobre la moralidad islámica sexo-genérica también encuentran lugar en determinados sectores de la sociedad argentina? ¿Qué fenómenos y actores transnacionales y diaspóricos entran en juego? Sobre todo, ¿qué nos revela acerca de las transformaciones en las relaciones de género en la sociedad local y respecto de los modos en cómo estas mujeres viven, se oponen, adhieren y/o significan esos cambios?

Abrazar el islam. Los caminos tras la conversión

No me detendré aquí en los usos e interpretaciones de las teorías sobre conversión religiosa en Argentina (Frigerio, 2007) o en la revisión de la literatura que ha proliferado a partir de los años '90 (Allievi, 1998; Kose, 1996; Poston, 1992; Rambo, 1993; Wohlrab-Sahr, 1999) sobre las modalidades, tipos y procesos de conversión islámica en sociedades occidentales (citados en Van Nieuwkerk, 2006). El interés, a partir de cómo el campo me ha interpelado, está puesto específicamente en las controversias, interrogantes y reflexiones que impulsa la conversión femenina siendo las cuestiones de género, como afirma Van Nieuwkerk, centrales en la construcción de la otredad y oposición entre Islam y Occidente (2006).

Jasbir Puar (2013) propone, recuperando los aportes de Haraway, Deleuze y Guattari, la noción de *assemblage* para enfatizar al carácter móvil y complejo del proceso identitario. En sintonía, ¿podrían las subjetividades musulmanas -en este caso de las mujeres conversas- pensarse como rizomáticas? No lo sé, pero sin duda las conversiones no pueden explicarse de manera funcionalista. Como si fuesen meros rebotes de las ansiedades sociales y cambios en los regímenes de género (McRobbie, 2004). Autoras como McGinty sostienen que muchas de estas mujeres construyen un sentido de femeneidad alternativo que, simultáneamente, se contrapone a dos discursos de género diferentes entre sí. Por un lado, al ideal normativo occidental a través del cual, entienden, la mujer es cosificada. Por el otro, a la representación religiosa tradicionalista de la mujer como ser obediente y tutelado (McGinty, 2007).

¿Cómo configura o transita cada mujer su translocacionalidad¹⁹? Por ejemplo, la conjunción y disyunción entre *musulmanidad*, *argentinidad* y *arabidad* depende de la trayectoria biográfica y familiar de cada una de las mujeres, así como también de las estrategias y lineamientos político,

19 Retomamos el concepto de *posición translocacional* de Anthias (2008).

teológico y cultural de las instituciones o espacios en los que participan. En algunos grupos o sectores, la arabización está estrechamente vinculada a la religión. En otros ámbitos, por el contrario, se distinguen con mayor claridad o, incluso, se rechaza. No obstante, las experiencias y dimensiones que atraviesan las mujeres trascienden los límites que establecen compartimentos y categorías estancas como esas.

En mis primeras publicaciones las usaba con frecuencia y hasta las consideraba un problema importante a desentrañar: cómo articulaban las mujeres la musulmanidad, argentinidad y arabidad. Hoy ya no me desvela. Las considero, simplemente, como un aspecto o factor más a tener en cuenta. Son variables, sin sobrevalorarlas, que aparecen durante los procesos de conversión, de “reislamización”, posicionamiento público estratégico y/o visibilización performática identitaria. Silvia Montenegro (2015) distingue, en diálogo con las tipología establecidas por Daynes (1999)²⁰ y Pinto (2010)²¹, las siguientes formas de adhesión al islam en Argentina: 1) a través de la preservación de un legado cultural, 2) a partir de la tradición, 3) el desarrollo de un proceso de reasunción o despertar islámico, y 4) la existencia de tránsito o circulaciones intra-islámicas. Reconoce los lenguajes de conversión de índole intelectual, espiritual y político. A los cuales le suma, además, el lenguaje de carácter “exotizante” (Montenegro, 2015).

A partir de las entrevistas a las mujeres conversas pude advertir tres trayectorias o vías de aproximación al islam que mantienen ciertas similitudes o afinidades con las formas de adhesión propuestas por Montenegro (2015) y los itinerarios de conversión enumerados por Allievi (citado Van Nieuwkerk, 2006). No es mi intención establecer aquí ningún tipo de clasificación. Sencillamente poner de manifiesto aquellos elementos recurrentes que podrían dar cuenta de un proceso social más allá de las peculiaridades intransferibles de cada entrevistada y su experiencia. A grandes rasgos nos encontramos con estas trayectorias:

- La primera a través del involucramiento político con causas como “Palestina” o en contra del sionismo y la política internacional estadounidense; hermanando movimientos populares de otros contextos con aquellos propios de la última década en América Latina. Esta secuencia ha sido frecuente entre mujeres conversas al islam de orientación Shi'i.

20 Los Modos de identificación al islam pueden hacer referencia a la tradición, a la comunidad, a la etnicidad y a lo social.

21 Conversión afectiva, matrimonial, intelectual e ideológica.

- La segunda se relaciona principalmente con la cultura árabe. Mujeres que se interesaban por el idioma, la danza, la estética, la literatura, el arte y la gastronomía. Algunas, a su vez, inspiradas por algún amigo, conocida o por sus visitas a alguna asociación o institución cultural y/o islámica. Otras, en cambio, a través de amistades construidas a través de redes sociales (Facebook, chat, Messenger, foros de idiomas, foros de viajes, etc.). No es desdeñable, en absoluto, el rol del “ciberislam”. La vía cultural aparece con mayor énfasis en mujeres sunitas. Restaría analizar en futuras contribuciones qué está sucediendo con las mujeres que se acercan a participar de actividades y talleres culturales en las instituciones de origen turco y diálogo interreligioso que han proliferado en los últimos años.

- Una tercera referida a la búsqueda de un camino espiritual donde prime la hermandad y los lazos comunitarios, pero no necesariamente lo institucional, al menos en sus formas convencionales. Aquí ubicamos, por ejemplo, a las mujeres que abrazan el sufismo. Tropezamos con ciertas diferencias entre aquellas que tomaron *bayat*²² en la orden Naqshbandi²³ y aquellas que lo hicieron en la orden Jerrahi²⁴. En la primera *tariqa* fue común encontrar -mujeres y hombres- que conocieron el islam a través de alguna de las prácticas corporales que realizaban con anterioridad o profesiones artísticas (trátase de danza, reiki, yoga, artes marciales, arteterapia); mientras que en la segunda esto no aparece con la misma intensidad y sí,

22 Ritual de iniciación en el que se “toma mano”, es decir, juramento o pacto de lealtad con el maestro y la cofradía.

23 Orden sufi de orientación sunita que recibe su nombre de su fundador Baha-ud-Din Naqshband Bukhari (siglo XIV) y define el origen de su linaje con Abu Bakr (compañero del Profeta Muhammad). La orden en Argentina cuenta con *musalla* y mezquitas en distintas ciudades y provincias. Se han establecido, incluso, comunidades residenciales en Patagonia, Mendoza y las sierras de Córdoba. Se pueden encontrar, también, *maqām* (estaciones, santuarios).

http://www.rabbaniargentina.com.ar/?page_id=984

<http://naqshbandi.org/>

<http://sufismorosario.blogspot.com/>

24 Orden fundada por Muhammad Nureddin al-Yerrahi (siglo XV). Adquiere gran difusión mundial con el Sheikh Muzaffer Ozak al-Yerrahi (“Muzaffer Efendi”) fallecido en 1985.

<http://www.jerrahi.org/>

<http://www.yerrahi.com/>

<http://sufismo.org.ar/origenes/>

en cambio, nos topamos mayoritariamente con médicas/os, estudiantes universitarias/os, psicólogas/os, docentes y profesoras/es. Personas que expresaban la necesidad de alcanzar conocimientos de otra índole o naturaleza diferente al canon racionalista occidental. El énfasis que cada orden pone en distintas dimensiones como vehículos o fuentes del conocimiento, el “corazón” y la “experiencia” en la primera y “el intelecto” y “la vida onírica” en la segunda, no parecen, por lo tanto, azarosas. Resta seguir profundizando los vínculos entre los caminos propuestos por las cofradías y las trayectorias de las mujeres que forman parte de ellas.

En lo que respecta al “pasado religioso”, gran parte de las entrevistadas se definía atea o católica no practicante. Sólo dos provenían de familias judías laicas y algunas pocas reconocían haber transitado por otros espacios religiosos (testigos de Jehová, iglesias evangélicas, etc.) previo a la conversión al islam. La mayoría de ellas reconocen que “islamizarse es un proceso que lleva tiempo”. En varios testimonios se deja entrever la idea de ser “sierva de Allah” (Valcarcel, 2014). Muchas buscan afirmarse de ese modo o, por lo menos, lo reconocen como un modelo al cual aspirar. Que por cierto adquiere un doble sentido. No se trata solamente de las acciones e intenciones que permiten cosechar determinado vínculo personal con la divinidad. Sino además de un modo de enfrentar o negar otras estructuras y relaciones de poder. En sintonía, algunas critican el rol de los sacerdotes en el catolicismo (siendo, por ejemplo, uno de los puntos de distancia con la religión anterior) o advierten que la mujer sólo le debe obediencia y explicaciones a Allah y no a ningún hombre. Sin embargo, ser “sierva de Allah” no es necesariamente el *leit motiv* de la conversión o la praxis islámica. Esto último que antes daba por sentado (Valcarcel, 2014), debo cuestionarlo o matizarlo. Aun así, podemos encontrar en las narrativas a través de las cuales las mujeres reconstruyen su proceso de islamización algunos puntos en común. Entre ellos, subrayamos:

- La reconceptualización del pasado biográfico en términos de *jahiliyyah*²⁵ (la superación de la etapa de desconocimiento constituye un punto de inflexión) y del islam como una forma de vida (*din*) que ayudó a aplacar su carácter, la irascibilidad y contribuyó a mejorar el vínculo interpersonal, especialmente, con sus familias.

- La importancia concedida a la *razón* y al *intelecto* como impulsores de la agencia religiosa (se comparan los dogmas de la antigua

25 Término con el que se conoce a la sociedad arábiga antes de la revelación coránica. Denominado el período de la ignorancia.

religión o enfrentan preceptos de la ideología secular, se rechaza la compulsión en materia de fe y cuestiona la cosificación del cuerpo femenino; enfatizando la “discriminación positiva” de la mujer dentro del islam).

- La valorización de la noción de *fitrah*²⁶ y privilegio del principio del *tawhid*²⁷ en el acto o proceso de islamización retroactiva/retrospectiva de su pasado biográfico y configuración de su actual modo de *estar y ser en el mundo*²⁸.

- El énfasis en el *pudor* (asociado, en términos de las entrevistadas, a la modestia, la sutileza o el recato en el comportamiento, la vestimenta y forma de comunicarse) y en la preservación de la *intimidad-interioridad* más allá del uso o desuso público y cotidiano de símbolos de religiosidad femenina²⁹, sin circunscribirse o vincularse necesariamente a la noción de piedad.

- La conceptualización y experiencia de la fe como *humanidad*, en palabras de algunas mujeres, o la *práctica del bien (adab)*, al decir de otras. Aquello que las mujeres caracterizan como devoción, emoción, compromiso, intención de la acción, búsqueda del bien común, amabilidad y paciencia constituyen, en sus palabras, la “*verdadera esencia*” del islam y, por ende, virtudes a desarrollar y visibilizar.

La piedad, explica Topal (2017), es un devenir (proceso de transformación) que no se reduce al uso del *hiyab* o a la práctica de *salat*³⁰, ni tampoco confina a éstos a meros diacríticos identitarios. No obstante, entendemos -siguiendo a Haeri (2017)- que la subjetividad musulmana se sostiene o fundamenta, principalmente en el cumplimiento de ciertas

26 Podría traducirse como la disposición innata a la creencia y sumisión a Allah, también como la naturaleza primigenia del ser humano (su pureza e inocencia).

27 Principio de unicidad. Refiere no sólo a la existencia de una única divinidad que no ha engendrado ni ha sido engendrada, sino también a la idea de una creación unitaria. No aparece el término como tal dentro del Corán, pero es un principio que se desprende del significado de distintas aleyas. Su explicación ha promovido distintas elaboraciones teológicas y hermenéuticas a su alrededor.

28 Merleau Ponty (1993).

29 Ver Ferreira (2013).

30 Henkel (2005), por ejemplo, concibe el *salat* como una técnica corporal y un gesto teatral de sumisión.

prácticas obligatorias más que en aquellas de carácter “espontáneo”). Esto no implica, por supuesto, la inexistencia de dudas, negociaciones y reflexiones en el contexto y la práctica ritual. Pero es la cultivación del *adab* la que, según Haeri, ocupa un rol destacado en el desarrollo de la interioridad (*interiority*). Aquello que la autora define como las formas o modalidades a través de las cuales las mujeres reconstruyen cotidianamente su vínculo con Allah (2017).

Sin embargo, como reconocen las entrevistadas, el nivel de fe y piedad fluctúa a lo largo de la vida. La conversión es, por lo tanto, un proceso continuo que incluye no sólo las etapas previas al momento de abrazar al islam, sino, también, los cambios posteriores (Roald, 2012). He conocido mujeres con discursos sobre autonomía y sin un interés explícito de formar una pareja islámica, que luego se casaron con todas las prescripciones y rituales correspondientes. Mujeres, por el contrario, cuya vinculación con un hombre musulmán fue importante, aunque no determinante, en su conversión; pero que intensificaron su práctica y conocimiento religioso posteriormente a la disolución de esa relación. Mujeres, tanto conversas como de origen, que utilizaron *hiyab* durante varios años y que, con el correr del tiempo, decidieron dejar de usarlo. Las conversas recorren caminos, elecciones y cavilaciones. Atraviesan diversas etapas que Roald (2012) enumera o distingue como: fanatismo/amor (*zealotry*), desilusión/decepción (*disappointment*), aceptación (*acceptance*) y secularización (*secularization*). Propone un modelo ideal de tipo weberiano que, como tal, resulta esquemático; pero que nos sirve para pensar el proceso de conversión luego de la *shahada*³¹ y no sólo el recorrido previo.

Por último, recordar que la idea de pudor y recato no constituye ninguna especificidad u originalidad del universo discursivo musulmán. Es compartida por otras tradiciones, especialmente, las monoteístas. Sin embargo, lo que sí cobra relevancia es cómo el islam se convierte -tal como afirma Van Nieuwkerk-, en el marco teórico y político desde el cual criticar a la “sociedad occidental secular”, ofreciendo no sólo discursos religiosos sino también de género y etnicidad (2006).

Wrap My Hijab **

El proceso de subjetivación ética, la cultivación del *adab* y el aprendizaje de la praxis y el saber religioso impactan y configuran la relación personal de las mujeres con: 1) la divinidad, 2) otros/as musulmanes/as y

31 Término que denomina al testimonio de fe (primer pilar del islam). Lā 'ilāha 'illā-llāhu Muhammadun rasūlu-llāh.

3) no-musulmanes/as. La *musulmanidad* no se funda ni demuestra necesaria o exclusivamente con el uso de diacríticos (el *hiyab*, por ejemplo) sino en la forma de conducirse (caminar sin hacer movimientos que llamen la atención, el tono de la voz o el tipo de vocabulario empleado) y el conocimiento adquirido. En suma, el *ethos islámico* incluye las normas de sociabilidad islámica, los momentos de sociabilidad ritualizada y la utilización de determinados valores indexicales y simbólicos en la interacción social (Ferreira, 2009).

Ahora bien, para algunas mujeres esto incluye caminar sin hacer movimientos que llamen la atención, moderar el tono de la voz, aprender a realizar correctamente el *salat*, identificar lo que pueden o no consumir y emplear algunos términos y frases en árabe en su vida diaria. Para otras, el énfasis está puesto en ciertos principios islámicos (justicia social por citar un ejemplo) que conjugan con otros marcos de referencia e interpretación; pasando a un segundo plano las normas alimenticias y las prácticas de adoración cotidianas. Así mismo, mientras algunas mujeres no ansían utilizar la vestimenta islámica (ya sea porque la consideran innecesaria, cuestionan su uso o deciden evitar cualquier forma de exacerbación identitaria), otras, por el contrario, desean hacerlo aunque afirman no animarse en el contexto local. Otras, en cambio, si lo hacen y sostienen que la exhibición y uso del pañuelo islámico es, precisamente, una forma de hacer *dawa* (difusión del islam) en esta sociedad.

El análisis sobre esta opción religiosa dentro de los sectores medios es algo que debo continuar indagando. Por qué estas mujeres, a pesar de reconocer el impacto de los estigmas que recaen sobre ellas en su vida cotidiana -aunque también advierten que en Argentina los prejuicios se originan más por desconocimiento que por islamofobia³²- deciden adoptar la vestimenta islámica. Me pregunto si la menor marcación o identificación racial del islam en el contexto local (recordando que no trabajamos con mujeres migrantes ni comunidades étnicas) no influiría favorablemente en esa decisión. Es decir, si quizás el imaginario orientalista y el exotismo -que incluso combaten cuando sienten que no son reconocidas como argentinas- no juega, en tensión con otros aspectos, como un elemento de distinción social deseable y apreciado por ellas a la hora de abrazar el islam y/o adoptar la vestimenta islámica.

** “Hiyabi (wrap my hiyab)” título de la canción (hip-hop/rap) de la artista sirio-americana Mona Haydar. https://www.youtube.com/watch?v=XOX90_kVPeo

32 Al respecto, pueden consultarse Zine (2006) y en español Muñoz y Grosfoguel (eds.) (2012), Dietz (2004), Adlbi, Vasallo & Amzian (2017).

Quizás les parezca algo forzado y tendrían razón en pensarlo. Pero fue sugerente para mí encontrar que algunos de los bemoles (dificultades y asombros, entre otros) que las mujeres relataban sobre su proceso de conversión y/o utilización del *hiyab*, se aproximaran a las experiencias que yo misma transitaba durante el trabajo de campo. De ello se desprende el juego de palabras entre des-velarse y en-velarse que aparece como guiño en el título del presente texto. Por un lado, admitir las preocupaciones e incertidumbres del quehacer antropológico que me desvelan: cómo presentarse y realizar observación participante, qué explicar y describir, cómo conceptualizar y, finalmente, cómo traducir todo ello por escrito. Por el otro, hacer visible mi presencia y experiencia como antropóloga. Reconocer mi implicancia y problematizarla para trascender los preconceptos e imaginarios que aún poseo. Dejar de disimularla. En suma, develarla. Para hacerlo, pareciera necesario, paradójicamente, referirse al acto (gesto simbólico y performático si los hay) de ponerse el velo, de envolarse. Ya sea como condición para poder participar de algunos espacios religiosos o para demostrar respeto a los códigos de comportamiento y la atmósfera creada en los mismos, el *hiyab* se volvió una prenda indispensable de la experiencia de campo.

Podría mencionar diversas secuencias, como preguntarme hace no mucho tiempo en la puerta de una mezquita si era musulmana -aun habiéndome colocado el pañuelo previamente- y restringirme el acceso a la sala de oración tras responder negativamente. O haber entrado en la misma mezquita años atrás durante una de las celebraciones más importantes del calendario islámico y sin ningún contacto todavía, sólo por haber vestido *hiyab* y gritado de un modo totalmente exagerado “*Salam Aleykum. Eid Mubarak!!!*”. Habrán pensado, seguramente, que era una conversa muy entusiasta. Con el correr del tiempo comencé a visitar y participar de los espacios de la mano de distintas mujeres y así el acceso como la permanencia en los mismos se volvió más sencillo y confortable. En sintonía, pude reconocer los matices y diversidad de usos y estilos de la vestimenta islámica. Empecé a colocarme el *hiyab* teniendo en cuenta la “rigurosidad” de cada lugar y la forma privilegiada por las mujeres que concurren a él. No es lo mismo, sin dudas, asistir a una reunión en una *dergah* sufí que a una *musallah tabligh* o concurrir a la misma mezquita el día de una festividad que a una clase religiosa semanal.

Recuerdo con cariño las divertidas tardes en las que con una amiga (se encontraba en vías de abrazar el islam) entrábamos a un típico bar porteño a merendar y, de paso, dirigirnos al baño a “envelarnos” -como le decíamos entre nosotras- para luego tomar el subte en la esquina contigua rumbo a la mezquita para participar de unas clases de religión

destinadas exclusivamente a mujeres. Toda esa escena *kabuki*³³ generaba diversas miradas, comentarios, guiños, sensaciones en nosotras y el entorno. Al salir de la clase, nos quitábamos el pañuelo. Al principio, me daba vergüenza hacerlo en el medio de la calle. Llegué, incluso, a regresar al conurbano bonaerense con el pañuelo puesto ante miradas sorprendidas en mi vecindario. Aunque reconozco que alguna que otra vez, especialmente en verano, me lo sacaba apenas pisaba la vereda. Cuando descubrí que en algunos espacios las mujeres se colocaban y quitaban el velo en los baños de las instalaciones, comencé a relajarme y a volver su uso un poco más flexible. Sin embargo, mantenía esa extraña sensación de responsabilidad o compromiso. Se trataba no sólo de ser respetuosa del sentido religioso que le otorgan y del código sexo-moral con el que lo relacionan. Sino también de comprender la implicancia (dentro y fuera de la comunidad de pertenencia³⁴) de portar el pañuelo islámico en una sociedad no musulmana. La rápida identificación y lo que ella conlleva. Por eso, muchas mujeres señalan que deben extremar sus modales y formas de interacción ya que, a través de ellas, pueden señalar a un grupo social mayor. Del mismo modo, ser atacadas o ser reconocidas por trasciende los límites de su individualidad. En relación con ello, resulta llamativo, o tal vez no, el aumento de las conversiones y la mayor visibilidad de los diacríticos identitarios post 9/11 (Haddad, 2007).

Las mujeres construyen lazos de hermandad dentro y fuera de los espacios musulmanes en los cuales participan, pero también marcan distancias. Existen convergencias y divergencias. Esos vínculos dan sentido a la conversión en tanto experiencia vivida. Son esas emociones compartidas las que configuran y dan carácter a las trayectorias de conversión en las que el cuerpo islámico (físico, simbólico, personal, social y político) adquiere un rol trascendental. Trátese de una afinidad intelectual, espiritual o cultural la que aúna diversas subjetividades, en todas ellas subyace un deseo hacia otro estilo o forma de vida (místico, cognitivo, ético, político, cultural) y, por ende, de rechazo o resistencia hacia otro (capitalismo, catolicismo, secularismo, etc.) con el que también negocian. Tras la conversión emergen y se construyen nuevos vínculos intra e inter género, intra e inter generacionales. Asimismo, en el caso de las conversas que adoptan la vestimenta islámica, el *hiyab*

33 Forma tradicional de teatro japonés que se remonta al siglo XVII y en el que la interpretación física, gestual, cosmética y vocal adquiere especial relevancia.

34 Al respecto, recuerdo la elocuente respuesta de una de las mujeres cuando enuncié la frase “comunidad de pertenencia”. Sentenció: “Yo no le pertenezco a nadie”.

se convierte en una extensión de la superficie corporal. Aquella que mediatiza y materializa una frontera -política, religiosa, estética, ética y generizada-.

Las emociones, siguiendo a Sara Ahmed, se construyen en la inter-corporalidad, en la contingencia y la proximidad; alineando el espacio corporal (personal) con el espacio social. Se despliega la “zona de contacto de impresiones” (*contact zone of impressions*). Esto es, las formas en cómo los cuerpos son marcados y percibidos por otros/as y los objetos (2004). El vínculo entre la *materialización e intensificación* de las emociones establece fronteras. Es decir, las impresiones conducen acciones y juicios a través de los marcos de reconocimiento e interpretación compartidos (Ahmed, 2004). En este sentido, el pañuelo islámico podría ser entendido en este contexto social como un modo o un medio a través del cual la mujer marca un límite con respecto a otros cuerpos y afirma su visibilidad en el espacio público. Transformándose también en la frontera o el borde a través del cual otras personas (musulmanas y no musulmanas) leen sus impresiones corporales en contacto con ese cuerpo velado. La proximidad o distancia -física, afectiva, cognoscente- impactará en la calidad e intensidad de las reacciones: rechazo, asombro, familiaridad, temor, violencia, admiración, curiosidad. Así, se va configurando una suerte de política corporal. Parafraseando a Dolar (2007), una política de la voz y la imagen que es de carácter íntimo/personal pero simultáneamente vinculante. Estas subjetividades y femineidades islámicas (in)sumisas son históricas y se desplazan de manera convergente y divergente hacia otros cuerpos y espacios sociales, afectivos y comunitarios; redefiniendo, por lo tanto, sus modos de presencia y compromiso en el mundo (Csordas, 2011).

Comentarios finales. El patio trasero

El trabajo de campo no se reduce a los vericuetos en torno al uso del velo ni se encuentra libre de tensiones. Con cierta ingenuidad pensaba que podría evitar situaciones disruptivas. Es imposible. Como también lo es intentar controlar las emociones que atraviesan las relaciones que construimos. Muchas de las entrevistas fueron realizadas en los domicilios particulares de las mujeres quienes, incluso, me han dado obsequios o me han invitado a romper ayunos junto a sus familias. Es difícil no conmoverse en algunas situaciones como la conmemoración del suceso Ashura³⁵ o una sentida recitación coránica durante el mes de

35 Se conmemora el décimo día del mes de Muharram (primer mes del calendario musulmán). Especialmente importante para los musulmanes chiitas quienes en esta fecha recuerdan el martirio del imán Hussein.

Ramadán. O no hacerlo cuando la mujer entrevistada o la persona con la que se está manteniendo una conversación informal te cuenta, con lágrimas y emoción, algún suceso triste de su vida, qué sintió al abrazar el islam o al conocer determinado lugar sagrado o líder religioso; sea la Meca, un santuario en Irán o la visita del maestro de una *tariqa*. Suspiros profundos cuando se revela algún aspecto íntimo o dificultad personal. Complicidad ante ciertos comentarios y apreciaciones. Silencios y vacilaciones frente a determinadas opiniones.

Este texto no fue pensado en términos de autoetnografía ni pretende serlo. Pero como mencioné, algunas dimensiones de la experiencia y conocimiento personal pueden ofrecer indicios del universo social estudiado y convertirse en futuras fuentes de análisis. Y aquí es cuando la famosa, y a veces destratada, reflexividad antropológica cobra relevancia. Es un ejercicio que puede llegar a angustiarnos e incomodarnos, pero necesario. Aunque abusar de ella también puede ser contraproducente: conducirnos hacia la peligrosa y vanidosa autocondescendencia o a la obturación teórica-metodológica. Aun así, para contrarrestar, o al menos reconocer y desnaturalizar, las relaciones de poder que atraviesan la práctica investigativa -aquella colonización discursiva que Mohanty (2008) lúcidamente identificaba no sólo entre las académicas del hemisferio Norte; sino, también, entre aquellas del Sur global que universalizan su *status*- se vuelve ineludible explicitar (develar) mi posición enunciativa. Porque desde allí algo de lo personal se vuelve académico, público y político; y por lo tanto abierto a nuevos diálogos y cuestionamientos.

La imposibilidad de negar, como señala Narotzky, el hecho de que como cientistas sociales estamos inmersas en la producción de hegemonías y, por otro lado, la ambivalencia y no voluntariedad de las relaciones humanas. En este sentido, la autora brega -en contra de la ética neoliberal de la auditoría- la difícil proclamación de compromiso ético individual con “los sujetos antropológicos” y la postura paternalista universal por una *comunicación intransigente* entre antropólogos/as y sus producciones en la cual más que la *tolerancia epistemológica* prime una *ética* sostenida por “la asunción pública de nuestra ética política” (Narotzky, 2004: 140).

La praxis antropológica en general y la antropología feminista en particular, a pesar de que quienes pudiesen presuponer o temer lo contrario, al estudiar algo relativo a lo religioso en clave de género ofrecen herramientas no sólo para enfrentar las dinámicas patriarcales de producción del conocimiento y la autoridad etnográfica (Stacey, 1988; Abu Lughod, 1990; Visweswaran, 2003) sino, también, para transformar la condición de subalternidad (Bartra, 2012) al

enfaticar las complejidades (Williams, 1996) y enfrentar las oposiciones binarias (naturaleza/cultura, cuerpo/mente, razón/emoción, femeninos/masculino, universalismo/relativismo) que permean el mundo social y cierta producción académica. Porque parten de un conocimiento situado (Harding, 1993) que se inscribe sobre el cuerpo; resistiendo la fijación y reconociendo la multiplicidad de sujetos desde una mirada interpretativa que se sabe, al decir de Haraway (1988), crítica, parcial y local. Eso implica responsabilidad. El ejercicio de anticipar y explorar las formas en las cuales nuestra presencia interpela a los/as informantes y el desafío que implica intentar visibilizar y contar *otras historias - historias otras* sin dejar de cuestionar la lógica de poder que esconde la representatividad (Schrock, 2018).

Finalizo, entonces, diciendo que quien entrevista a mujeres musulmanas y comparte con ellas diversos momentos, es una mujer de unos 30 años de edad, agnóstica/atea, de clase media y en plena formación académica (la primera universitaria en el seno de su familia nuclear). Pero, además, hija de una mujer que decidió ser “ama de casa” y es la persona de fe o mayor espiritualidad del hogar. Nieta de dos mujeres que no saben leer ni escribir. Mujeres que abandonaron su aldea y a sus familias para acompañar a sus esposos a la Argentina. Cada una de ellas, con mayor o menor intensidad en su carácter, cuestionó algo de ese modelo femenino y familiar normativo, aunque también aceptó y transmitió gran parte del mismo. ¿Cómo hacemos para lidiar con nuestro propio “patio trasero”? (Taylor, 2011). No lo sé; pero desde allí escribo, desde allí algunos aspectos me incomodan y, sobre todo, desde ese lugar respeto, me relaciono, distancio y emocio con mis interlocutoras.

Referencias bibliográficas

Abu Lughod, L. (2002). Do muslim women really need saving? Anthropological reflections on cultural relativism and its others. *American Anthropologist*, 104 (3), pp. 783-790.

Abu Lughod, L. (2016). The cross-publics of ethnography: the case of the 'muslim-woman'. *American Ethnologist*, 43(4), pp. 595-608.

Abu Lughod, L. (1990). Can there be a feminist ethnography?. *Women & Performance. Journal of Feminist Theory* 5 (1), pp. 7-27.

Adams, T., Ellis, C. y Jones, S. H. (2017). Autoethnography. *The international encyclopedia of communication research methods*, pp. 1-11.

Adblí, S., Vasallo, B. y Amzian, S. (2017). *Islamofobia de Género*. Pensaré Cartoneras, Planeta Tierra, Dara de El Saler.

Ahmed, S. (2004). Collective Feelings, Or the impressions left by others. *Theory, Culture and Society*. Vol 21(2), pp. 25-42.

Akmir, A. (coord.) (2009). *Los árabes en América Latina: Historia de una Emigración*. Madrid: Siglo XXI Editores.

Anthias, F. (2008). Thinking through the lens of translocational positionality: An Intersectionality frame for understanding identity and belonging. *Translocations: Migrations and Social Change*, vol.4, pp. 5-20.

Asad, T. (1993 [1982]). *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Atkinson, R. y Flint, J. (2004). Snowball sampling. En *The Sage encyclopedia of social science research methods*, Lewis-Beck, M. S., Bryman, A. y Liao, T. F. (Eds.). London: Sage.

Balloffet, L. P. (2017). Argentine and Egyptian History Entangled: From Perón to Nasser. *Journal Latin-American Studies*, Cambridge University Press, pp. 1-24.

Balloffet, L. P. (2017). From the Pampa to the Mashriq: Arab-Argentine philanthropy networks. *Mashriq & Mahjar*, 4(1), pp. 4-28.

Bangstad, S. (2009). Contesting secularism/s: Secularism and Islam in the work of Talal Asad. *Anthropological Theory* (9), pp. 188-208.

Bangstad, S. (2011). Saba Mahmood and Anthropological Feminism After Virtue. *Theory, Culture and Society*, 28 (3), pp. 28-54.

Barthes, R. (1973). De la obra al texto. *Diálogos: Artes, Letras, Ciencias humanas*. vol.9, 4 (52), pp. 5-8.

Bartra, E. (2012). Acerca de la investigación y la metodología feminista. En *Investigación feminista: epistemología, metodología y representaciones sociales*, Blazquez Graf, N., Flores Palacios, F. y Ríos Everardo, M. (Coords). México: UNAM, pp. 67-76.

Bracke, S. (2008). Conjugating the modern religious, conceptualizing female religious agency: Contours of a post-secular conjuncture. *Theory Culture Society*, 25(6), pp. 51-67.

Ceriani, C. (2013). La religión como categoría social: encrucijadas semánticas y pragmáticas. *Revista Cultura & Religión* VII(1), pp. 10-29.

Chinnici, F. M. (2009). *La Comunidad Islámica Argentina. Identidad, Representación y Espacios*. Tesis de Licenciatura, Facultad de Filosofía y Letras, UBA.

Cooke, M. (2008). Deploying the Muslimwoman. *Journal of Feminist Studies in Religion*, 24(1), pp. 91-99.

Csordas, T. (2011). Modos somáticos de atención. En *Cuerpos Plurales. Antropología de y desde los cuerpos*, Citro, S. (coord.). Buenos Aires: Biblos

Daich, D. y Sirimarco, M. (2009). Anita Anota. El antropólogo en la aldea (penal y burocrática). *Cadernos de Campo*, 18 (18), pp. 13-28.

Daynes, S. (1999). Processus de conversion et modes d'identification à l'islam: l'exemple de la France et des Etats-Unis. *Social Compass*, 46(3), n. 3, pp. 313-323.

Deeb, L. (2006). *An Enchanted Modern. Gender and Public Piety in Shi'i Lebanon*. Princeton: Princeton University Press.

Deleuze, G. (2002) [1968]. *Diferencia y repetición*. Buenos Aires: Amorrortu.

Derrida, J. (1989) [1967]. *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Editorial Anthropos.

Dietz, G. (2004). Mujeres musulmanas en Granada: discursos sobre comunidad, exclusión de género y discriminación etnorreligiosa. *Migraciones internacionales*, 2(3), pp. 5-33.

Dolar, M. (2007). La política de la voz. En *Una voz y nada más*, Dolar, M. Buenos Aires: Manantial, pp.129-152.

Fabian, J. (2006). The other revisited. Critical afterthoughts. *Anthropological Theory*, 6(2), pp. 139-152.

Favret-Saada, J. (2012). Being affected. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 2(1), pp. 435-445.

Ferreira, F. (2009). A Teatralização do sagrado islâmico: a palavra, a voz e o gesto. *Revista Religião y Sociedad*, 29 (1), pp. 95-125.

Ferreira, F. (2013). Diálogos sobre o uso do véu (hijab): empoderamento, identidade e religiosidade. *Perspectivas*, 43, pp. 183-198.

Frigerio, A. (2007). Analyzing Conversion in Latin America: Theoretical Questions, Methodological Dilemmas, and Comparative Data from Argentina and Brazil. En *Conversion of a Continent. Contemporary religious change in Latin America*, Steigenga, T. y Cleary, E. (eds.). Rutgers University Press, pp.33-51.

García Somoza, M-S. (2009). *Narrations interjectives. Identités, discours et contre-discours. Formes de construction identitaire et sociabilités religieuses des femmes musulmanes dans l'Argentine contemporaine*. Tesis de Maestría, École des hautes études en sciences sociales, EHESS, Paris.

Gasser, T. (2016). *Becoming Sisters. Reworking Femininity and Relatedness among Muslim Converts in Buenos Aires*. Tesis de Maestría en Antropología, Universidad de Oslo, Noruega.

Giorgi, A. (2016). Gender, religion, and political agency: mapping the field. *Revista Critica de Ciências Sociais* (110), pp. 51-72.

Goldman, M. (2006). Alteridade e experiência: antropologia e teoria etnográfica. *Etnográfica* 10(1), pp. 161-173.

Guber, R. (2011). *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Haddad, Y. (2007). The post-9/11 hijab as icon. *Sociology of Religion*, 68 (3), pp. 253-267.

Haeri, N. (2017). The sincere subject: Mediation and interiority among a group of Muslim women in Iran. *HAU, Journal of Ethnographic Theory*, 7(1), pp. 139-161.

Haraway, D. (1988). Situated knowledges: The science question in feminism and the privilege of partial perspective. *Feminist studies*, 14(3), pp. 575-599.

Harding, S. (1993). Rethinking Standpoint Epistemology: What Is Strong Objectivity?. En *The Feminist Standpoint Theory Reader. Intellectual and Political Controversies*, Harding, S. (ed.). Nueva York: Routledge, pp. 127-142.

Henkel, H. (2005). "Between Belief and Unbelief Lies the Performance of Salāt": Meaning and Efficacy of a Muslim Ritual. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 11(3), pp. 487-507.

Hernández, V. (2006). Estudiando el orden jerárquico a través del dispositivo implicación-reflexividad. *Cuadernos de antropología social*, 23, pp. 57-80.

Höpflinger, A., Lavanchy, A. y Dahinden, J. (2012). Introduction: Linking Gender and Religion. *Women's Studies* 41(6), pp. 615-638.

Ingold, T. (2014). That's enough about ethnography!. *HAU: journal of ethnographic theory* 4 (1), pp. 383-395.

Jacobsen, C. (2011). Troublesome threesome: feminism, anthropology and Muslim women's piety. *Feminist Review*, 98 (1), pp. 65-82.

Jouili, J. (2009). Negotiating secular boundaries: Pious micro-practices of Muslim women in French and German public spheres. *Social Anthropology*, 17(4), pp. 455-470.

Jozami, G. (1994). Identidad religiosa e integración cultural en cristianos sirios y libaneses en Argentina. *Revista de Estudios Migratorios*, n°26 (9).

Jozami, G. (1996). The Manifestation of Islam in Argentina. *The Americas*, Julio 53:1.

Keegan, K. (2005). "Al sudoeste de Allah": La penetración del Islam en la República Argentina y sus repercusiones en distintos momentos de fines del Siglo XIX y principios del XX. Universidad Torcuato di Tella.

Kerman, A. (2007). *Construcción de la subjetividad ascética: estudio etnográfico de un grupo sufi-islámico en Buenos Aires*. Tesis de Licenciatura en Antropología, Facultad de Filosofía y Letras, UBA.

King, U. (2004). Religion and gender: Embedded patterns, interwoven frameworks. En *A companion to gender history*, Meade, T. y Wiesner-Hanks, M. (eds.). Oxford: Blackwell, pp.70-85.

Kirsch, G. (2005). Friendship, friendliness, and feminist fieldwork. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 30 (4), pp. 2163-2172.

Klich, I. (1993). Argentine-Ottoman relation and their impact on immigrants from Middle East: A History of Unfulfilled Expectations. *The Americas al Quaterley Review of Inter-American History*, vol. 50 (2), pp. 177-205.

Mahmood, S. (2012) [2005]. *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. New York & United Kingdom: Princenton University Press & Oxford University Press.

McGinty, A. (2007). Formation of alternative feminities through Islam: Feminist Approaches among Muslim Converts in Sweden. *Women's Studies International Forum* (30), pp. 474-485.

McRobbie, A. (2004). Post-feminism and popular culture. *Feminist media studies*, 4 (3), pp. 255-264.

Merleau-Ponty, M. (1993) [1945]. *Fenomenología de la percepción*. Buenos Aires: Planeta Agostini.

Mohanty, C. (2008) [1984] Bajo los ojos de occidente. Academia feminista y discurso colonial. En *Descolonizando el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes*, Suárez Navaz, L. y Hernández, A. (eds.). Ediciones Cátedra, Madrid: Ediciones Cátedra, pp.121-161.

Montenegro, S. (2007) Antropologías del Islam y antropología islámica. *Etnografías Contemporáneas* (3), pp. 143-175.

Montenegro, S. (2008). Contextos locales y expresiones contemporáneas del Islam. En *Modernidad, religión y memoria*, Mallimaci, F. (comp.). Buenos Aires: Colihue, pp. 93-101.

Montenegro, S. (2014). El Islam en la Argentina contemporánea: estrategias institucionales y modos de estar en el espacio nacional. *Estudios Sociológicos* (21), pp. 593-617.

Montenegro, S. (2015). Formas de adhesión al Islam en Argentina: conversión, tradición, elección, reasunción y tránsito intra-islámico. *Horizonte*, 13, pp. 164-174.

Montenegro, S. (2010). *Musulmanes en Argentina: instituciones, identidades y membresía*. Working Papers: Islam in Latin America, Latin America and Caribbean Center, School of International and Public Affairs, Florida International University, Miami.

Moreno, E. (2010). *Proceso de conversión al Islam en la construcción de la identidad religiosa en Buenos Aires: el campo islámico como un fenómeno multiforme*. Tesis de Licenciatura en Antropología, Facultad de Filosofía y Letras, UBA.

Muñoz, G. y Grosfoguel, R. (eds.) (2012). *La islamofobia a debate: La genealogía del miedo al Islam y la construcción de los discursos anti-islámicos*. Madrid: Casa Árabe, pp. 191-218.

Narotzky, S. (2004). Una historia necesaria: ética, política y responsabilidad en la práctica antropológica. *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, 25 (98), pp. 107-145.

Pilgrim, S. (2018). *Patagonia, tierra bendita de Alá. Proceso de conversión y subjetivación en torno a la resignificación del pensamiento Naqshbandi en Patagonia*. Tesis de Licenciatura en Antropología, Universidad de Río Negro.

Piñeiro Carreras, J. (2007). *Ser musulmán en Buenos Aires: Un análisis antropológico del papel de las instituciones en la construcción de sentidos*. Tesis de Licenciatura en Antropología, Facultad de Filosofía y Letras, UBA.

Pinto, P. G. Hilu da Rocha (2010). Novos espaços do islã: comunidades muçulmanas na Europa e no Brasil. En *Islã: religião e civilização - uma abordagem antropológica*, Pinto, P. G. Hilu da Rocha. São Paulo: Editora Santuário, pp.195-219.

Puar, J. (2013). I would rather be a cyborg than a goddess: intersectionality, assemblage, and affective politics. *Meri Tum*, 8 (2), pp. 371-390.

Quirós, J. (2014). Etnografiar mundos vívidos. Desafíos de trabajo de campo, escritura y enseñanza en antropología. *Publicar*, XII (XVIII), pp. 47-65.

Roald, A. S. (2012). The conversion process in stages: new Muslims in the twenty-first century. *Islam and Christian-Muslim Relations*, 23(3), pp. 347-362.

Salinas, L. (2015). La construcción de la pertenencia sufí en el contexto cultural argentino y los hilos de la trama transnacional. *CUHSO. Cultura-Hombre-Sociedad*, 25 (11), pp. 91-111.

Schielke, S. (2010). Second thoughts about the anthropology of Islam, or how to make sense of grand schemes in everyday life. *ZMO Working Papers*, Berlín.

Schrock, R. (2013). The methodological imperatives of feminist ethnography. *Journal of Feminist Scholarship* (5), pp. 54-60.

Scott, J. (2009). Sexularism. *Conferencia*, 23 de abril de 2009, European University Institute, Florencia, Italia.

Siraj, A. (2011). Meanings of modesty and the hijab amongst Muslim women in Glasgow, Scotland. *Gender, Place & Culture*, 18(6), pp. 716-731.

Sirimarco, M. (2012). El policía y el etnógrafo (sospechado): disputa de roles y competencias en un campo en colaboración. *Etnográfica. Revista do Centro em Rede de Investigação em Antropologia*, 16(2), pp. 269-290.

Stacey, J. (1988). Can there be a feminist ethnography?. *Women's Studies International Forum*, 11(1), pp. 21-27.

Stoller, P. (1984). Eye, mind and word in Anthropology. *L'Homme*, 24(3-4), pp. 91-114.

Tarlo, E. (2007). Islamic cosmopolitanism: The sartorial biographies of three Muslim women in London. *Fashion Theory*, 11(2-3), pp. 143-172.

Tasso, A. (1990). La inmigración árabe en la Argentina. *Todo es Historia*. N° 282, pp. 788-89.

Taylor, J. (2011) The intimate insider: negotiating the Ethics of friendship when doing insider research. *Qualitative Research*, 11(1), pp. 3-22.

Topal, S. (2017). Female Muslim subjectivity in the secular public sphere: Hijab and ritual prayer as “technologies of the self”. *Social Compass*, 64(4), pp. 582-596.

Turner, V. (1988) [1969]. *El Proceso ritual. Estructura y anti estructura*. Madrid: Taurus

Valcarcel, M. S. (2014). Sierva de Allah: Cuerpo, Género e Islam. *Revista Cultura y Religión*, vol.8 (2), pp. 54-82.

Valcarcel, M. S. (2016a). “Los hijos y la belleza del mundo”: más allá de la moral sexual y familiar en el Islam. *Zona Franca*, 24, pp. 74-99.

Valcarcel, M. S. (2016b). Construcciones y trayectorias identitarias de mujeres que profesan el islam en Argentina. *Clivajes. Revista de Ciencias Sociales*, 3 (6), pp. 31-57.

Van der Veer, P. (2008). Embodiment, Materiality, and Power. A Review Essay. *Comparative Studies in Society and History*, 50, pp. 809-818.

Van Nieuwkerk, K. (2006). Gender and conversion to Islam un the West. En *Women embracing Islam: gender and conversion in the West*, Van Nieuwkerk, K. (ed.). Austin: University of Texas Press, pp- 1-15.

Visweswaran, K. (1993). Defining feminist ethnography. En *Turning points in qualitative research: Tying knots in a handkerchief*, Lincoln, Y. y Denzin, N. (eds.). Oxford: Altamira Press, pp. 73-94.

Williams, A. (1996). The politics of feminist ethnography. *Canadian Journal of Nursing Research Archive*, 28(1), pp. 87-94.

Zapata, L. y Genovesi, M. (traducción) (2013). Jeanne Favret- Saada: “ser afectado” como medio de conocimiento en el trabajo de campo antropológico. *Avá* (23), pp. 49-67.

Zaros, A. (2018). Los herederos de los abuelos. Sobre la socialización religiosa en familias de diferentes credos en Buenos Aires. *Debates do NER*, 1(33), pp. 235-262.

Zenobi, D. (2010). O antropólogo como ‘espião’: das acusações públicas à construção das perspectivas nativas. *Mana*, 16(2), pp. 471-499.

Zine, J. (2006). Unveiled sentiments: Gendered Islamophobia and experiences of veiling among Muslim girls in a Canadian Islamic school. *Equity & Excellence in Education*, 39(3), pp. 239-252.

Sobre las autoras

Cuidados, emociones y presencias sociales

Catalina Monjeau Castro
catalina.monjeau@gmail.com

Licenciada en Sociología (UBA) y doctoranda en Ciencias Sociales (UBA), CEIL-CONICET. Becaria Doctoral CONICET.

Agradezco a las compiladoras de esta obra por el acompañamiento brindado en las diferentes etapas de escritura del capítulo. A su vez, agradezco los comentarios de las/los evaluadoras/os anónimas/os que ayudaron profundamente a mejorar, enriquecer y complejizar el escrito.

Nuevas tecnologías reproductivas y religión

María Cecilia Johnson
cecijohn27@gmail.com

Licenciada en Trabajo Social y doctoranda en Estudios de Género en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Córdoba CIJS-CONICET. Becaria Doctoral CONICET.

Agradezco a las mujeres usuarias que participaron en esta investigación. También a las impulsoras de este volumen, por la dedicación y el fructífero intercambio.

Plantas compañeras. Coca, ayahuasca y cuerpo

Ana Gretel Echazú Böschemeier
gretigre@gmail.com

Doctora en Antropología (Universidad de Brasilia) y Profesora adjunta de la Universidade Federal de Rio Grande do Norte, Brasil.

María Eugenia Flores
pankraleon@gmail.com

Doctora en Antropología, profesora en la Universidad Nacional de Salta y becaria posdoctoral ICSOH-CONICET, investigadora CIUNSA.

Lucrecia Raquel Greco
lucregre@yahoo.com.ar

Doctora en Antropología (UBA) y becaria posdoctoral CONICET.

Agradecemos el apoyo financiero de la agencia CAPES a través de su programa PEC-PG que hizo posible la realización del trabajo de campo en Perú. Agradecemos el soporte de CONICET a través de sus programas de becas doctorales y posdoctorales que hicieron posible las investigaciones en campo en Argentina.

Teología cristiana feminista

Julia Heredero Martínez

juliaheremar@gmail.com

Graduada en Antropología Social por la Universidad del País Vasco. Cursó los Máster de Igualdad entre Mujeres y Hombres de esa misma universidad y el de Ciencias de las Religiones de la Universidad Complutense de Madrid.

Me gustaría expresar mi más profundo agradecimiento a la Doctora Mónica Cornejo por la tutorización de la investigación a la que pertenece este trabajo. También tengo que agradecer a quienes se han tomado el tiempo necesario para la lectura y aportación de sugerencias de mejora: a mi padre especialmente, y a mis compañeras de Máster Rafael Barroso y Julia Olavarrieta. Además de agradecer a mi gran amiga antropóloga Andrea Pagoaga la ayuda con la traducción al inglés del resumen.

Representaciones de Francisco en la serie Catolicadas

Mónica Ogando

monicaogando@gmail.com

Licenciada en Ciencias de la Comunicación (UBA), docente del área audiovisual en la Facultad de Diseño y Comunicación en la Universidad de Palermo y actualmente cursa la Maestría Interdisciplinaria de Servicios de Comunicación Audiovisual de la Facultad de Ciencias Sociales en la Universidad de Buenos Aires.

Mujeres evangélicas desde una perspectiva performativa

Melisa R. Sánchez

meli.r.sanchez@gmail.com

Licenciada en Trabajo Social, Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Córdoba. Doctoranda en Estudios de Género, Centro de Estudios Avanzados de la Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Córdoba. Al momento de la producción del presente trabajo el financiamiento provino del propio desempeño profesional (intervención social familiar y docencia).

Agradezco a mi director de tesis, Hugo Córdova Quero y a las colegas con quienes comparto este andar académico de reciprocidad y compañerismo.

Vida religiosa, o feminino e o convento

Joyce Aparecida Pires

cravinajoyce@gmail.com

Mestrado em Ciências Sociais (agosto de 2018), Universidade Estadual de São Paulo, UNESP de Marília, Brasil. Doutoranda em Ciências Sociais (início 2019), Universidade Estadual de São Paulo, UNESP de Marília, Brasil. Financiamento: CAPES (2017-2018), FAPESP (2014-2015).

A autora agradece as freiras e formandas responsáveis pela congregação Pobres Filhas de São Caetano pela intensa convivência ao longo das visitas e confiança. Agradece também ao orientador Antônio Mendes da Costa Braga do Departamento de Sociologia e Antropologia da Faculdade de Filosofia e Ciências UNESP, por sua sinceridade e interesse em acompanhar-me na realização desta pesquisa e trajetória, desde a graduação.

Procesos, instituciones y espacio público

Mari-Sol García Somoza

marisolgarciasomoza@gmail.com

Licenciada en sociología, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires. Master en sciences sociales, EHESS, Paris. Doctoranda en etnología, université Paris Descartes, y en ciencias sociales, Universidad de Buenos Aires. Actualmente en formación, Diplôme d'établissement en langue et civilisation arabe, INALCO. El presente trabajo es fruto de mi investigación doctoral realizada gracias al financiamiento otorgado por el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET).

Toda investigación puede ser un proceso inicialmente solitario, pero en su trayecto se nos vuelve inevitablemente colectivo. Mi agradecimiento se extiende a mis maestros y mentores Fortunato Mallimaci, Verónica Giménez Béliveau y Erwan Dianteill que, como directores en distintas etapas de mi formación (licenciatura, maestría y doctorado), supieron acompañarme en el camino de la investigación. A Juan Esquivel por su ejemplo de trabajo y lucidez. A las mujeres de la comunidad musulmana de Buenos Aires que sin tener por qué abrieron sus puertas, compartieron sus experiencias y me acompañaron a conocer ese mundo para mí desconocido. A mis colegas y amigos, Mayra Soledad, Ariel Fuentes, Delphine Manetta, Nadège Mézié, Anne Eon, Ary Gordien y Jennifer Lorin, que tanto desde Argentina como desde Francia me acompañaron a tender puentes y unir dos orillas.

Los caminos tras la conversión

Mayra Soledad Valcarcel

mayravalcarcel@yahoo.com.ar

Licenciada en Ciencias Antropológicas por la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. Doctoranda en Antropología en la misma casa de estudios y con lugar de trabajo en el Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género (IIEGE, FFyL:UBA). La investigación ha sido posible gracias a la beca doctoral otorgada por el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) durante el período 2014-2019.

Agradezco a Nazareth Sánchez por la poesía que abre este texto, a Fernando Chinnici y Mari-Sol García Somoza (con quienes comparto el interés por este campo de estudios) y al grupo de tesis (conformado por Celeste Jerez y Constanza Díaz bajo la dirección de Mónica Tarducci) por los intercambios que impulsan la reflexión sobre mi investigación y su abordaje. Especialmente a Deborah Daich por la detallada y amorosa lectura de este texto.

Agradecimientos

Este proyecto colectivo no hubiera sido posible sin las contribuciones de las autoras que forman parte de la compilación y la participación de las/os evaluadoras/es que generosamente enriquecieron con sus sugerencias y aportes en busca de debates más profundos los interrogantes que atraviesan esta obra. Nuestro agradecimiento a Leila Benhadjoudja (CRIEC-Université du Québec, Canadá), Natacha Borgeaud-Garciandía (CONICET-FLACSO, Argentina), Brenda Carranza (Pontificia Universidade Católica de Campinas, Brasil), Karina Felitti (CONICET-UBA, Argentina), Mariana Gómez (CONICET-UBA, Argentina), María José Nunes Rosado (Pontificia Universidade Católica de São Paulo, Brasil), Mónica Tarducci (IEEGE-UBA, Argentina), Rodrigo Toniol (Universidade Estadual de Campinas, Brasil) y Juan Marco Vaggione (CONICET-UNC, Argentina).

Extendemos nuestro agradecimiento a Carmela Zabala, joven diseñadora que se ocupó de la ilustración que realza la portada de este libro y le confiere identidad. Asimismo, y no por ello menos importante, al colectivo editorial *Kula. Antropología y Ciencias Sociales* por apostar hacia otras formas de difusión, circulación y democratización del conocimiento entre estudiantes e investigadores/as en formación.

Finalmente, nuestro reconocimiento a *Editorial Bosque* y las mujeres que la integran -Ana Carolina Arias, Josefina Garzillo y Rocío Gariglio- por su paciencia y cuidadoso acompañamiento durante el proceso de edición integral.

Mayra Valcarcel y Mari-Sol García Somoza

