

Entre el discurso religioso y las prácticas de sexualidad femenina en una iglesia pentecostal en Tijuana, México

Between the religious discourse and practices of female sexuality in a Pentecostal church in Tijuana, Mexico

Ester Espinoza Reyes
El Colegio de la Frontera Norte
(esterespinozar@outlook.com)

Resumen. El pentecostalismo ha sido señalado como una fuente de beneficios para las mujeres convertidas a éste; sin embargo, tales ganancias se acompañan de una serie de mecanismos de control sobre sus cuerpos, especialmente en lo que a la sexualidad se refiere. Por su parte, las mujeres nacidas dentro del pentecostalismo no experimentan esas mismas ganancias, pero sí viven el mismo régimen de control. Este artículo explora la relación entre los discursos y prácticas de sexualidad femenina en una iglesia pentecostal, entrevistando a 12 mujeres que han sido socializadas en ésta desde su nacimiento. A partir de la información obtenida, se analiza la forma en que se negocia entre la doctrina institucional y los intereses de las creyentes mediante distintas estrategias. Los resultados dejan ver que si bien la sexualidad es uno de los ejes más estrictamente regulados del *deber ser* de estas mujeres, ésta actualmente se encuentra en un proceso de transición, y la forma en que es vivida por cada una de las apostólicas es afectada por distintos factores como su escolaridad, linaje religioso y generación a la que pertenecen.

Palabras clave: sexualidad, género, religión, pentecostalismo, Tijuana.

Abstract. Pentecostalism has been identified as a source of benefits for women who convert to its beliefs; such gains, however, are accompanied by a series of mechanisms of control over their bodies, especially as far as sexuality is concerned. On the other hand, women who have been Pentecostal all their lives do not experience those same gains, but they do experience the same control. This article explores the relationship between the discourses and practices of female sexuality in a Pentecostal church, interviewing 12 women who have been socialized into the Pentecostal faith from birth. Based on the information obtained, the way in which the institutional doctrine and the interests of the believers are negotiated is analyzed through diverse strategies. The results reveal that while sexuality is one of the most strictly regulated areas of the ought of these women, it is actually found to be in a transition period, and the way it is lived by each of them is affected by various factors such as their education, religious lineage and the generation to which they belong.

Keywords: sexuality, gender, religion, Pentecostalism, Tijuana.

Fecha de recepción: 9 de enero de 2015 / Fecha de aceptación: 18 de junio de 2015



Culturales

Época II - Vol. III - Núm. 2 / julio-diciembre de 2015
ISSN 1870-1191

Ester Espinoza Reyes

Mexicana. Maestra en estudios culturales por El Colegio de la Frontera Norte y licenciada en comunicación por la Universidad Autónoma de Baja California. Actualmente se desempeña como asistente de la Dirección de la revista *Migraciones Internacionales* en El Colegio de la Frontera Norte, y forma parte del proyecto de investigación “La oferta terapéutica religiosa de los centros evangélicos de rehabilitación para farmacodependientes en la región fronteriza bajacaliforniana”. Sus intereses académicos se centran en temas sobre género, poder, cuerpo y religión. Como parte de sus publicaciones destaca: *Más que Evas y Marías: discursos y prácticas de feminidad en la Primera Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús en Tijuana* (Tesis de maestría). México, El Colegio de la Frontera Norte, 159 pp.

Introducción¹

La sexualidad es una experiencia cuya definición fácilmente puede confundirse con el simple contacto erótico entre epidermis; sin embargo, aunque éste sea una pieza fundamental en ella, su significado va más allá de este aspecto, pues, como señala Marcela Lagarde, “la sexualidad permea las relaciones sociales, la economía, las creencias, las instituciones y la política” (2005, p. 185).

Para Foucault, la sexualidad tiene un carácter eminentemente histórico, para cuyo análisis es necesario tomar en cuenta los tres ejes que la constituyen: “la formación de los saberes que a ella se refieren, los sistemas de poder que regulan su práctica y las formas según las cuales los individuos pueden y deben reconocerse como sujetos de esa sexualidad” (2007, p. 8). La conformación de esta experiencia ha implicado el establecimiento de reglas y normas que se apoyan en instituciones y moldean la forma en que los individuos dan sentido y valor “a su conducta, a sus deberes, a sus placeres, a sus sentimientos y sensaciones, a sus sueños” (2007, p. 7).

Así, podemos ver que las normas que otorgan sentido a la sexualidad surgen de distintas instituciones como las judiciales, médicas y religiosas. Y es partir del cuestionamiento sobre la forma en que operan estas últimas que surge el presente trabajo, con el fin de analizar la relación entre los discursos y prácticas de sexualidad femenina de quienes fueron socializadas desde su nacimiento en una iglesia pentecostal.

Si bien el pentecostalismo ha sido señalado como fuente de beneficios para las mujeres que se convierten a éste, tales ganancias —entre cuyos ejemplos se identifican matrimonios restaurados, un aumento en la autoconfianza femenina y una disminución en diversos comportamientos machistas (Lindhart, 2009)— se acompañan de mecanismos de control sobre sus cuerpos, especialmente en lo que a su sexualidad se refiere.

Por su parte, las mujeres nacidas dentro de los grupos pentecostales no experimentan esas mismas ganancias, pero sí viven el mismo régimen de control. Las creyentes de cuna² han vivido procesos de socialización que las distinguen de las conversas, las

¹ Este texto parte de mi tesis de maestría en estudios culturales, titulada “Más que Evas y Marías: discursos y prácticas de feminidad en la Primera Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús en Tijuana”, dirigida por la Dra. Elizabeth Maier-Hirsch, a quien doy gracias por su lectura y comentarios tanto a la tesis como a este artículo. Asimismo, agradezco el apoyo académico y financiero para realizar este trabajo por parte del proyecto “La oferta terapéutica de los centros evangélicos de rehabilitación para farmacodependientes en la región fronteriza bajacaliforniana” (Proyecto Conacyt 166635), a cargo de la Dra. Olga Odgers Ortiz.

² Con el término “de cuna” o “nativas” se busca identificar a las mujeres que nacieron en una familia apostólica y desde su edad temprana han formado parte de esta denominación y han sido socializadas en su doctrina y disciplina, diferenciándolas de las “conversas”, es decir, aquellas que han experimentado un proceso de adhesión al grupo.

llevan a incorporar temprana e intensamente los mandatos de género y las vinculan mediante fuertes lazos con los miembros de su congregación. Asimismo, sus prolongados e intensos procesos de socialización primaria las llevan a adquirir una mayor capacidad de maniobra al relacionarse con las normas y la institución religiosa, lo cual les permite negociar entre sus intereses y los de ésta sin tener que salir de ella.

Estas negociaciones ocurren en medio de la convivencia de distintas culturas y costumbres, religiosas y seculares, antiguas y modernas, que se combinan a través de procesos de hibridación³ (García Canclini, 2001) y estrategias de reconversión mediante los que estas mujeres adaptan los saberes que han adquirido tanto en su grupo religioso como a través de los distintos componentes de la cultura global masiva, como los medios digitales, la educación formal, la ciencia y la medicina. Es decir, por medio de las experiencias de hibridación que forman parte de los conflictos de la modernidad latinoamericana, cada día se generan nuevas estructuras, prácticas y relaciones de poder.

Como señala Amuchástegui (1998), la construcción social de la sexualidad y los significados atribuidos a las prácticas sexuales forman parte de la actual transformación de la cultura mexicana. La construcción de estos saberes se da a través de dos aproximaciones que coexisten como verdades, la religiosa y la laica, que producen dilemas y contradicciones, experimentados cotidianamente por todos aquellos que forman parte de esta cultura y frente a los cuales se relacionan por medio de la transgresión, el cuestionamiento o la resistencia (1998, p. 102). Este planteamiento lleva entonces a preguntarse: mientras las nuevas creyentes obtienen ciertas ganancias con su conversión, ¿qué mantiene dentro del pentecostalismo a las nativas? ¿Cómo viven cotidianamente su sexualidad? ¿Qué discursos las norman? ¿De qué forma negocian con los discursos institucionales? ¿Son sus prácticas acordes con estos? De no ser así, ¿qué es lo que esto conlleva? ¿Cómo navegan las creyentes entre los mandatos institucionales y sus propios intereses? En síntesis: ¿cómo se relacionan los discursos y prácticas de sexualidad femenina de quienes forman parte de una iglesia pentecostal y han sido socializadas en ésta desde su nacimiento?

Para responder a estas interrogantes, el presente artículo emplea una metodología cualitativa que incluyó como técnicas la observación y la entrevista a profundidad. El trabajo de campo se llevó a cabo en la Primera Iglesia Apostólica de la Fe

³ García Canclini describe a la hibridación como “procesos socioculturales en los que estructuras o prácticas discretas, que existían en forma separada, se combinan para generar nuevas estructuras, objetos y prácticas” (2001, p. 14).

en Cristo Jesús en Tijuana. Las informantes fueron 12 mujeres bautizadas⁴ que forman parte de la denominación desde su nacimiento y con una diversidad en cuanto a edad, escolaridad, estado civil, etcétera, así como tres líderes de la institución.

El artículo comienza planteando las bases teórico-conceptuales mediante las cuales se analiza el fenómeno de estudio. La segunda parte explica la metodología empleada para responder a las interrogantes de este trabajo. La tercera sección describe las representaciones a partir de las que surge el *deber ser* de las apostólicas y las formas en que éste es socializado. El cuarto apartado analiza los discursos sobre sexualidad presentes entre las creyentes de la Iglesia Apostólica, y a continuación se hace lo mismo con las prácticas. Enseguida se describen las formas de violencia simbólica presentes en la institución y las estrategias empleadas frente a ésta por las mujeres. Por último, se cierra con unas reflexiones finales.

Sexualidad, poder y religión: hilando la trama para la discusión

La sexualidad incluye al erotismo, pero va más allá de éste; se manifiesta en afectos y es parte de las relaciones sociales; sus diversas formas de ejercicio ubican a los sujetos en distintas posiciones simbólicas, y les otorgan recompensas y castigos, desde los más terrenales hasta los más trascendentes, representados por las instituciones religiosas y sus promesas de acceso a los bienes de salvación.

Hablar de sexualidad implica enmarcarse dentro de la noción de género, es decir, de una categoría social, cultural e histórica impuesta sobre cuerpos sexuados y producida mediante actos performativos hasta convertirse en creencia, organizada mediante un sistema binario formado por dos esferas mutuamente excluyentes, complementarias y asimétricas: feminidad y masculinidad. Ambas esferas son analizables a partir de ejes que influyen en la configuración identitaria de hombres y mujeres, pero que simultáneamente se ven condicionados por el género, puesto que a partir de éste se asignan roles y rasgos deseables para unos u otros, y la forma en que éstos son performados pueden llevar al reconocimiento o a la precariedad, es decir, la “condición inducida en la que una serie de personas quedan expuestas al insulto, la violencia y la exclusión, con riesgo a ser desprovistas de su condición de sujetos reconocidos” (Butler, 2009, p. 321).

⁴ Se trabajó únicamente con mujeres bautizadas debido a que si bien las jóvenes socializadas en las creencias y prácticas apostólicas pueden participar en gran parte de las actividades religiosas, no son consideradas dentro de la membresía de la iglesia y no están sujetas a sus sanciones, pues no han hecho pública su adhesión al grupo, lo cual ocurre con el bautismo. Según los estatutos de la denominación, éste puede darse a partir de los 14 años, con autorización de los padres, sin embargo, es más usual que se lleve a cabo tras cumplir la mayoría de edad.

La sexualidad posee un carácter político, tiene que ver con el reconocimiento como sujeto, por lo que Rubin explica que la sexualidad es “tan producto humano como lo son las dietas, los medios de transporte, los sistemas de etiqueta, las formas de trabajo, las diversiones, los procesos de producción y las formas de opresión” (1989, p. 133). La sexualidad occidental, además, ha sido producida dentro de un marco social punitivo, considerando al sexo “como algo peligroso, destructivo, como una fuerza negativa” (1989, p. 134), por lo que se le mira siempre con sospechas. Así, éste sólo se justifica a través de ciertas excusas como el matrimonio, la reproducción y el amor.

De igual forma, Rubin (1989) señala la existencia de un sistema jerárquico de valor en que se evalúan los actos sexuales y se les asigna una posición, etiquetándolos como “buenos”: normales, naturales, saludables y sagrados; o “malos”: anormales, antinaturales, dañinos, pecaminosos y extravagantes, en cuya cima se ubican los heterosexuales reproductores casados, seguidos por una multiplicidad de prácticas cuyo valor va disminuyendo hasta llegar al fondo. Por consiguiente, el carácter político de la sexualidad deviene de que ésta se encuentre organizada “en sistemas de poder que alientan y recompensan a algunos individuos y actividades, mientras que castigan y suprimen a otros y otras” (Rubin, 1989, p. 187). En otros términos, la sexualidad forma parte de una serie de normas asignadas a mujeres y hombres cuya performatividad los ubica como sujetos valiosos o no, de acuerdo con las instituciones y los grupos a los que se adhieren.

A pesar de ello, aunque el matrimonio heterosexual y reproductor sigue siendo uno de los paradigmas que da sentido a la sexualidad dentro de una extensa parte de la sociedad, convive con otra tendencia emergida a partir del siglo XVIII, la sexualidad plástica, una sexualidad descentrada en la que, gracias a la difusión de la contracepción y las nuevas tecnologías reproductivas, surge la revolución sexual de las décadas pasadas, la reproducción deja de ser el fin primario, y la satisfacción sexual de las mujeres es el único determinante (Giddens, 1998).

Dentro de las instituciones religiosas, que en muchos casos se caracterizan por buscar la permanencia del orden establecido, la implantación de sus normas se sustenta en el carácter ordenador que posee la religión, pues ésta “legitima las instituciones sociales otorgándoles una jerarquía ontológica supremamente válida, esto es, ubicándolas en un marco de referencia sagrado y cósmico” (Berger, 1969, p. 49). Así, una de las funciones de la religión consiste en ayudar a los sujetos a trascender sus vidas, ubicándolos en una “trama omnimoda de significados” y proveyéndoles de teodiceas de las que pueden apropiarse para verse correctamente dentro de las coordenadas de realidad que han sido definidas por la sociedad de la que forman parte.

Analíticamente, las normas pueden ser examinadas separándose en dos dimensiones: los discursos y las prácticas. Los primeros pueden definirse como un conjunto regular de hechos lingüísticos y juegos estratégicos de lucha que funcionan como mecanismos para ejercer el poder; y las segundas, como el discurso puesto en acción, incorporado y performado por los sujetos, o las “«maneras de hacer» cotidianas” (De Certeau, 2000, p. XLI).

En conjunto, estas normas conforman un orden social, cuyo arbitrario origen y funcionamiento descansan en el desconocimiento, elemento primordial de la violencia simbólica, esa “violencia amortiguada, insensible, e invisible para sus propias víctimas, que se ejerce esencialmente a través de los caminos puramente simbólicos de la comunicación y del conocimiento o, más exactamente, del desconocimiento, del reconocimiento o, en último término, del sentimiento [...] ejercida en nombre de un principio simbólico conocido y admitido tanto por el dominador como por el dominado” (Bourdieu, 2000, p. 12). El aspecto fundamental de esta categoría consiste en el hecho de que los dominados mismos reproducen su dominación al percibirla como natural y al haber asimilado estas relaciones de poder.

No obstante que los planteamientos de Bourdieu pueden parecer a momentos un tanto deterministas, entre los conceptos que **él trabaja se encuentra el de estrategias**, analizado por De Certeau, quien las describe como

El equivalente de “una jugada en una partida de cartas”. Depende de la “calidad del juego”, es decir, de las cartas recibidas (tener un buen juego) y de la manera de jugar (ser un buen jugador). La “jugada” cuestiona, por un lado, los principios que condicionan un espacio de juego; por otro, las reglas que asignan un valor a las cartas recibidas y posibilidades al jugador; en fin, una habilidad de maniobra en las diferentes coyunturas. (2000, p. 62).

Este autor explica que las estrategias funcionan partiendo de márgenes de indefinición, navegando entre las reglas y tomando forma de “mañas” sutiles.

Así pues, la manera en que la sexualidad es performada funciona como una negociación con el poder que ubica a los actores en distintas posiciones, es decir, frente a la violencia simbólica, las mujeres responden de diversas maneras. A partir de esto, aquí se plantean cuatro tipos de estrategias:

1. Reproducción: una práctica que se adhiere al discurso prevalente dentro de la institución de la que las mujeres forman parte.
2. Resignificación: implica una adherencia o no a las normas, pero con la asignación de un significado o discurso distinto al de la institución.
3. Cuestionamiento: involucra duda o tensión respecto al discurso institucional, e inclusive la construcción de un discurso propio.

4. Transgresión: supone la disidencia en el aspecto de la práctica, es decir, el incumplimiento de las normas.

La puesta en juego de estas estrategias no se desarrolla sin contradicciones ni conflictos, ni tampoco de forma lineal; es decir, éstas se combinan entre sí, pueden presentarse de forma simultánea en una coyuntura, y aunque las maniobras llevadas a cabo tengan como un objetivo primario el incidir en la vida sexual de quien actúa, los cambios en la sexualidad producidos por estas estrategias no se quedan en un nivel superficial sino que, como señala Giddens (1998), inciden a profundidad no sólo en la vida íntima, sino en la parte más pública de la sociedad y sus instituciones.

Finalmente, cabe señalar que para Butler (2006) la agencia surge al ir más allá del sujeto “unitario” que ya sabe quién es, no arriesga sus certezas, se queda en su lugar y rehúsa su autotransformación para, al contrario, existir en un modo de “traducción” entre múltiples mundos y saberes, permanecer en el linde de lo que se conoce, cuestionar las propias certezas y abrirse a otros modos de conocimiento y vivencia del mundo; en otras palabras, convertirse en lo que, siguiendo a García Canclini (2001), es posible denominar un sujeto híbrido y productivo.

Investigando sexualidad y religión desde el linde

Para responder a las interrogantes planteadas al inicio, se empleó una metodología cualitativa que incluyó como técnicas la observación y la entrevista a profundidad. El trabajo de campo se llevó a cabo en la Primera Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús en Tijuana, congregación que forma parte de una denominación pentecostal caracterizada por su creencia en el bautismo en el nombre de Jesucristo y las manifestaciones del Espíritu Santo mediante dones. Las informantes fueron 12 mujeres bautizadas, que forman parte de la denominación desde su nacimiento y con una diversidad en cuanto a su edad, escolaridad, estado civil, etcétera, así como a tres líderes de la organización.

Dado que la sexualidad fue sólo uno de los ejes que formaron parte de un tema de investigación más amplio sobre la feminidad apostólica, la guía de entrevista estuvo conformada por dos apartados, uno de ellos dedicado a los discursos sobre la feminidad y el otro a las prácticas. Para el primero de ellos se solicitó a las entrevistadas que refirieran lo que habían aprendido en la iglesia sobre su *deber ser* como mujeres y las reglas de conducta que lo definían, mientras que en el segundo se les pidió que platicaran sobre su vida diaria y prácticas cotidianas.

En cuanto al tema que nos ocupa, algunas de las preguntas que se hicieron a las mujeres se refirieron a cómo debe ser la conducta de una mujer durante su noviazgo, qué reglas definen esta etapa y cómo debe ser la vida sexual de una pareja cristiana. Asimismo, se les interrogó respecto al desarrollo de sus noviazgos, las actividades llevadas a cabo con sus parejas y los sentimientos y deseos que experimentaron durante estos. Por último, se les cuestionó sobre su experiencia y satisfacción en la vida sexual de pareja, así como su disposición para experimentar en esta área y los límites hasta los que llegarían.

Si bien se procedió a realizar las entrevistas con una guía bastante estructurada, éstas se desarrollaron de una forma muy flexible, permitiendo que las informantes aportaran tópicos importantes para ellas y que resultaran pertinentes para el trabajo. Con el fin de lograr una mayor comodidad para las participantes, se buscó sacarlas de sus espacios cotidianos y las sesiones se llevaron a cabo en zonas neutras como cafeterías o restaurantes.

Un punto importante a destacar en el aspecto metodológico es que, de manera previa al desarrollo de las entrevistas, ya existía cierta relación entre la mayor parte de las entrevistadas y la entrevistadora, quien en algún momento pasado formó parte del grupo, es por ello que el título habla de investigar desde el linde, es decir, desde un punto límite entre la experiencia y una interacción previa con el grupo y las informantes, pero simultáneamente con una visión que ya es externa a su conjunto de creencias y prácticas. Esto implicaba la posibilidad de diversos escenarios, en particular, el hecho de que, por conocer a la investigadora, las informantes podían sentirse en confianza al estar tratando con alguien que compartía un cierto marco de referencia con ellas y que las podría entender con mayor facilidad que un investigador o investigadora completamente ajenos al grupo; pero, por otra parte, las mujeres también estaban conscientes de que la entrevistadora conocía a sus familias, amistades y a las autoridades de la iglesia, lo cual podía llevarlas a retener cierta información que, aunque fuese útil para la investigación, podría causarles problemas dentro de la comunidad.

En los hechos concretos, lo primero parece haber tenido lugar en mayor medida, aunque en diversos grados. Mientras que en algunos casos fue necesario que transcurrieran varias horas de charla antes de que las entrevistadas se decidieran a revelar sus más íntimas experiencias, uno de los casos resultó particular, ya que la entrevistada expresó desde un inicio su interés por compartir su experiencia y opiniones a pesar de lo sui géneris que éstas pudieran resultar entre las demás. En este mismo caso, la mujer hizo hincapié en que se protegiera su identidad, a pesar de que a todas las participantes se les informó que sería así desde el inicio de las entrevistas.

Un aspecto que hizo que las entrevistadas se expresaran más abiertamente durante la charla fue el hecho de que consideraban que había algo mal dentro de la organización, y una forma de contribuir a solucionarlo era comenzar por exteriorizarlo; este fue, por ejemplo, el caso de la mujer que se acaba de mencionar.

La edad resultó también sumamente importante, ya que al ser un elemento con una gran influencia en la forma en que se configuran los ciclos de vida, incidió en la manera en que las mujeres respondieron durante las entrevistas, aunque no de forma lineal.

Cabe mencionar que mientras las conversaciones sobre sexualidad más ricas en información ocurrieron entre las mujeres mayores de 25 años y menores de 50, lo contrario sucedió en los extremos superior e inferior, ya que algunas de las más jóvenes aún no contaban con la experiencia del resto de las mujeres, y algunas de las mayores, aunque sí contaban con experiencia, al expresarse asumían que la entrevistadora conocía sus marcos de referencias y sus formas de pensar y actuar, sin tomar en cuenta que formaban parte de dos universos distintos, por lo que fue necesario insistir en que fueran concretas en sus respuestas.

En síntesis, las principales dificultades que se debieron sortear para abordar el tema fueron, en primer lugar, el lograr asegurar a las entrevistadas que su identidad y su privacidad serían resguardadas y, en consecuencia, crear un clima de confianza para discutir sobre un tema que puede resultar muy delicado en un contexto religioso; y en segundo lugar, el enfrentarse a las limitaciones de compartir ciertos conocimientos con las entrevistadas —que, sin embargo, se veían matizados por especificidades como su edad o escolaridad—, lo que inicialmente producía cierta ambigüedad en sus respuestas.

Los símbolos y su socialización: construyendo a la mujer virtuosa apostólica

El origen de la Iglesia Apostólica en México se vincula con los movimientos migratorios de inicios del siglo xx. En medio de la lucha revolucionaria, Romanita Carbajal viaja junto con su esposo a Estados Unidos buscando escapar de esta situación. En Los Ángeles, California, entra en contacto con el movimiento pentecostal de la calle de Azusa, donde había constantes manifestaciones de glosolalia, visiones y profecías. A su regreso al país, en 1914, Romanita comparte su nueva fe con sus familiares y establece los cimientos del movimiento en Chihuahua. De este proceso y la suma de una buena cantidad de migrantes retornados desde Estados Unidos, la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús comenzó a extenderse.

La Iglesia Apostólica es una denominación pentecostal caracterizada por su creencia en el bautismo en el nombre de Jesucristo y las manifestaciones del Espíritu Santo mediante dones. Su disciplina incluye la prohibición del consumo de bebidas embriagantes y tabaco, el uso de joyas y maquillaje, y una rigurosa regulación de la sexualidad. Este último aspecto se plasma en la *Constitución Apostólica*, en la que se señala que los miembros de esta iglesia deben “guardarse de la fornicación y el adulterio y de toda forma de lascivia. En esta relación se recomienda que los noviazgos se conduzcan con toda honestidad, respeto y temor de Dios y que los cristianos ya casados se rindan el respeto y la consideración mutua que recomiendan las Sagradas Escrituras” (IAFCJ, 1989, p. 63). El incumplimiento de esta norma es considerada una grave transgresión, que puede llevar a la privación de la plena comunión de la iglesia.

La *Biblia* es considerada por los creyentes su instructivo de vida. Por tanto, una de las representaciones más importantes que guían la conducta ideal de las mujeres apostólicas es la de la *mujer virtuosa*, una imagen tipológica, ideal y abstracta, descrita en Proverbios:

Mujer virtuosa, ¿quién la hallará? Porque su estima sobrepasa largamente a la de las piedras preciosas. El corazón de su marido está en ella confiado, y no carecerá de ganancias. Le da ella bien y no mal todos los días de su vida. Busca lana y lino, y con voluntad trabaja con sus manos. Es como nave de mercader; trae su pan de lejos. Se levanta aun de noche y da comida a su familia y ración a sus criadas. Considera la heredad, y la compra, y planta viña del fruto de sus manos. Ciñe de fuerza sus lomos, y esfuerza sus brazos. Ve que van bien sus negocios; su lámpara no se apaga de noche. Aplica su mano al huso, y sus manos a la rueca. Alarga su mano al pobre, y extiende sus manos al menesteroso. No tiene temor de la nieve por su familia, porque toda su familia está vestida de ropas dobles. Ella se hace tapices; de lino fino y púrpura es su vestido. Su marido es conocido en las puertas, cuando se sienta con los ancianos de la tierra. Hace telas, y vende, y da cintas al mercader. Fuerza y honor son su vestidura; y se ríe de lo por venir. Abre su boca con sabiduría, y la ley de clemencia está en su lengua. Considera los caminos de su casa, y no come el pan de balde. Se levantan sus hijos y la llaman bienaventurada; Y su marido también la alaba: muchas mujeres hicieron el bien; mas tú sobrepasas a todas. Engañosa es la gracia, y vana la hermosura; la mujer que teme a Jehová, ésa será alabada. Dadle del fruto de sus manos, y alábenla en las puertas sus hechos. (Proverbios 31:10-31, *Santa Biblia* versión Reina-Valera, 1960).

A pesar de que esta caracterización permite identificar una serie de rasgos deseables en la mujer, se trata de una construcción compleja que deja a algunas creyentes la sensación de no comprenderla completamente, así como la duda respecto

a siquiera acercarse a este ideal, por lo que resignifican el concepto adaptándolo a sus posibilidades:

Siempre se dice que la mujer tiene que ser prudente, ser una mujer virtuosa, ¡Ay! Es que son muchas cosas que uno a veces no alcanza a comprender... si das la talla o no [...] ¡Ay! Virtuosa, ni siquiera yo lo alcanzo a comprender. Tengo un escrito en mi carpeta que dice “la mujer virtuosa” y viene prudente, tolerante, este... apacible, amable, temerosa de Dios. Y son muchas virtudes que a veces, como te digo, no das ni siquiera el ancho a una sola palabra, pues. ¡En serio! Entonces yo creo que la mujer virtuosa sería aquella que trata, no siempre lo va a lograr pero trata. No se siente frustrada porque no lo logra, simplemente es feliz porque trató (Entrevista, Esperanza,⁵ vendedora, 26 años. Tijuana, 28 de enero de 2014).

No obstante que en la *Biblia* se encuentran alabanzas a la *mujer virtuosa* y los personajes que la ejemplifican, también aparece una serie de mujeres cuyas características no son consideradas positivas, como la esposa de Potifar, que intenta seducir a José y, al no lograrlo, lo denuncia por “deshonrarla” (Génesis 39:7-20); o la reina Jezabel, quien mandaba asesinar a quien se atravesara en su camino y fue comida por los perros (1 Reyes 16-21; 2 Reyes 9).

Cabe señalar que al leer los relatos sobre ellas, es posible afirmar que los rasgos que las clasifican como malas mujeres generalmente tienen que ver con la gestión de su corporalidad y el ejercicio de su sexualidad. Esto es, asimismo, visible en la descripción de la *mala mujer*, presente también en los Proverbios, extensa fuente de advertencias que la califican de “extraña”, “ajena” y “ramera”.

Una descripción precisa de este tipo de mujer es la proporcionada por el capítulo 7, donde se narra la historia de un joven “falto de entendimiento” (Proverbios 7:7) que se marcha tras la ramera “como va el buey al degolladero” (Proverbios 7:22). Las características de esta mujer se pueden identificar a lo largo del relato: astuta de corazón, alborotadora, rencillosa, callejera, seductora, vanidosa e infiel. A este retrato se suman otros tantos rasgos a lo largo del libro: insensata, simple, ignorante, busca llamar la atención, necia e iracunda.

A las descripciones de la *mujer virtuosa* y la *mujer ramera* se agregan otras indicaciones respecto a cómo debe ser una mujer, entre las que sobresalen los llamados a conducirse con decoro, pudor, modestia y castidad (Efesios 5:22, 33; Tito 2:4; 1 Timoteo 2:9-12; 1 Timoteo 3:11; Tito 2:3-5; 1 Pedro 3:1-4).

⁵ Todos los nombres han sido modificados con el propósito de proteger la confidencialidad de datos de las y los informantes.

Es importante mencionar que la experiencia de convertirse en una mujer apostólica se vive en medio de un ambiente lleno de emotividad y compañerismo que no termina al cruzar la puerta del templo, sino que continúa en los hogares. Las interacciones entre los creyentes son intensas, y es en este contexto que las apostólicas aprenden las normas sobre sexualidad: la familia, las enseñanzas bíblicas, el ejemplo de hermanas y hermanos⁶ son los pilares para la socialización de su *deber ser*.

De esta forma, es posible hablar de la familia como el agente socializador más importante. Dentro de este núcleo, socializa especialmente la madre, pues ella debe dar la enseñanza, mientras el padre debe reforzarla con su ejemplo. Aunque el papel de la madre es central, los ejemplos que toman las apostólicas no vienen sólo de ella, sino que se agrega la admiración por la esposa del pastor, las maestras, familiares y otras creyentes, así como algunos personajes bíblicos; y a estos primeros acercamientos al mundo religioso se suman las enseñanzas institucionales, recibidas desde una edad temprana, cuando niñas y niños comienzan a asistir a la escuela bíblica, donde las cuestiones de género empiezan a transmitirse a los infantes.

A esta instrucción se agregan predicaciones, conferencias y talleres. Sin embargo, es importante señalar que estas enseñanzas suelen ser difusas y variadas, cambiantes en el tiempo, ya que dependen tanto de las ordenanzas a nivel nacional como de los intereses particulares del pastor en turno, entre otros factores. Y, de igual manera, es necesario considerar que los procesos de socialización actuales no se dan de manera unívoca, sino en medio de escenarios caracterizados por la globalización y la multiculturalidad, por lo que los miembros de las nuevas generaciones cuentan con mayores vías de acceso a experiencias y saberes que van dando forma a su identidad.

El discurso sobre la sexualidad: “pero a los fornicarios y a los adúlteros los juzgará Dios”

El discurso apostólico sobre la sexualidad surge a partir de los mandatos que condenan la fornicación y el adulterio, los cuales son prescritos a lo largo del texto bíblico (Éxodo 20:14; Levítico 20:10; Deuteronomio 5:19; Mateo 5:28, 15:18-19, 19:18; Marcos 7:21-23, 10:19; Lucas 18:20; Romanos 7:3-5; 1 Corintios 6:9-10, 6:18-19; Gálatas 5:19-21, Efesios 5:3-5; Colosenses 3:5-7; 1 Tesalonicenses 4:2-8; 1 Timoteo 1:8-11, Hebreos 13:4; 2 Pedro 2:14). El término “fornicación” es em-

⁶ El término “hermano” o “hermana” es empleado entre los miembros de las congregaciones evangélicas para referirse a las personas de su misma fe, debido a considerarse todos hijos de Dios y a la relación espiritual que comparten.

pleado para referirse a las relaciones sexuales previas al matrimonio, mientras el de “adulterio” se aplica a las relaciones dadas fuera de los miembros de la pareja, aun cuando haya la aprobación del cónyuge o este mismo participe. De esta forma, la única manera en que se puede ejercer una sexualidad considerada honrosa es dentro de los límites de la institución matrimonial.

La postura que la Iglesia Apostólica sostiene respecto a la sexualidad tiene como base las dos perspectivas bíblicas principales que se construyen sobre el cuerpo y que se encuentran en tensión: por un lado, éste se considera templo del Espíritu Santo (1 Corintios 6:19), y por otro, es carne y pasiones pecaminosas (Romanos 7:5). En relación con esto, Romanos 8:1-14 señala la necesidad de andar conforme al Espíritu y no conforme a la carne.

Estos mandatos permean el lenguaje apostólico, y así sus miembros, al hablar de la sexualidad, señalan al “templo” como algo que hay que cuidar, pero también al cual es necesario negar y cuyos deseos se deben controlar, puesto que “el diablo es puerco”, “el diablo en todos lados está”, “el diablo es diablo y en cualquier momento te puede entrar la calentura”, “para fornicar no se ocupa más que tres minutos”, “hormona mata neurona”, “el abrir una puertita te lleva a una puertota” y el apetito sexual “no es delito, es deleite”;⁷ en otras palabras, la sexualidad en sí no se define como pecado, sino que se considera que todo debe ser “a su tiempo, en su momento y en su lugar”.

Esto último lleva a que el hincapié en la gestión corporal vaya dirigido especialmente a las parejas de novios y particularmente a las mujeres. Susana narra los consejos que al respecto le han dado sus padres:

Tienes que cuidar el testimonio y [...] la forma en que Dios te mire, tu templo, porque tu cuerpo es tu templo [...] Date a respetar, acuérdate que tú eres una hija de Dios y que tu cuerpo es tu templo y el hombre llega hasta donde la mujer quiere. (Entrevista, Susana, estudiante de psicología, 23 años. Tijuana, 3 de septiembre de 2013).

El énfasis, entonces, se hace en que la mujer “se dé a respetar” frente a los hombres, por lo cual a ellas se les marcan límites para que, a su vez, éstas los marquen a su pareja, y aunque se considera que la conducta de recato debe caracterizar a ambos,

⁷ Las frases empleadas por las mujeres apostólicas para describir el deseo sexual son una clara muestra de la forma en que se mezclan lo tradicional, lo moderno, lo religioso y lo secular en el lenguaje y de cómo la construcción de los discursos sobre la sexualidad no se da únicamente a partir de lo socializado dentro del grupo, sino que toma tintes populares a partir de las interacciones de las entrevistadas con el medio externo a la institución religiosa.

las enseñanzas hacia el hombre llegan a ser obviadas, o inclusive algunos miembros del ministerio oficial asignan la mayor carga de responsabilidad a las mujeres:

Si la mujer permite contacto del hombre con ella, vulgarmente diríamos que la manosea, o sea, pierden el control totalmente, por eso es que ahora en la iglesia hay tantas muchachitas dentro de la iglesia, tal vez crecidas en el evangelio o recién llegadas, pero que salen embarazadas, porque han permitido. Yo sigo en la idea de que “el hombre llega hasta donde la mujer quiere”. (Entrevista, Marcos [ministro], Tijuana, 19 de marzo de 2014).

De esta manera, aunque el discurso apostólico habla de una igualdad espiritual entre los creyentes, por lo que el género no debería producir distinciones en las enseñanzas respecto a la autogestión corporal, éstas se dirigen en especial a las mujeres, debido a que no se deja de considerar al varón como un sujeto más sexual que la mujer, con un mayor deseo y un menor autocontrol.

Ahora, si bien el discurso no es totalmente específico respecto a qué actividades se pueden llevar a cabo o no durante el noviazgo, hay reglas en las que hay mayor coincidencia, como el que la pareja no ande sola, “en lo oscuro”, que no se “manoseen” o que no hagan “cosas buenas que parezcan malas”; mientras que en el caso de abrazos y besos existe cierta permisión, no sin que sean vistos como un riesgo, por lo que el ideal es tener el menor contacto físico posible:

Yo pienso que debe ser abstinencia total, entre menos contacto, digamos, no voy a decir que no, porque una agarrada de manos, pero algo que ya tengan un contacto tan profundo o constante porque te lleva a otras cosas [...] ¿Por qué no? Pueden darse un beso, pero es que es bien difícil porque “hormona mata neurona”, dicen, (Entrevista, Fátima, ama de casa, 42 años. Tijuana, 9 de septiembre de 2013).

En cuanto a la sexualidad y la abstinencia, ¡es difícil!, es muy difícil como mantenerse de pie, o sea, siempre habrá como esos momentos íntimos en los que quieres ir más y más, y ahí es donde realmente entra como todo lo que te han enseñado, o sea, empieza tu moralidad en tu cabeza, como “sí, está bien, pero no, pero quiero más, pero no está bien”. (Entrevista, Esperanza, vendedora, 26 años. Tijuana, 28 de enero de 2014).

Así, podemos ver que la visión apostólica del impulso sexual en esta etapa coincide con lo que señala Rubin sobre la representación occidental de la sexualidad: “como algo peligroso, destructivo, como una fuerza negativa” (1989, p. 134). Este discurso, que prescribe reprimir las emociones y el deseo, es internalizado e incor-

porado al yo de una forma tan intensa que se convierten en *habitus* que disponen a las creyentes a pensar que la mujer que se presta a los requerimientos sexuales de su novio arriesga su felicidad y sufre un fracaso, mientras aquella que logra llegar virgen al matrimonio adquiere honor y, por tanto, el actuar de éstas busca alinearse a tal mandato:

Te tienes que esperar para tener relaciones con tu novio hasta que te cases y yo creo que no es tanto como una etiqueta que ya traes, sino que es qué tanto tú lo vas a aceptar o qué tanto te vas a apropiarse de esa idea porque puede ser muy sencillo y ganarte las ganas, las emociones, pero una cosa es como lo que tú estableciste y lo que tú decidiste pensar para, principalmente, como tenemos una formación cristiana, yo, en mi caso, yo siento que mis papás me enseñaron el temor a Dios [...] Yo creo que, en cuanto a la sexualidad, pues el aguantarte te da no sé si como prestigio o te da honor, porque no le fallas a Dios, honras a tus padres y te honras a ti mismo porque te das a respetar. (Entrevista, Beatriz, profesora, 24 años. Tijuana, 23 de enero de 2014).

Esta adquisición de honorabilidad funciona de forma similar a lo encontrado por Bourdieu en Cabilia, donde “mantener a salvo de la ofensa y de la sospecha” a las mujeres es una forma de obtener capital social y simbólico a través de una buena reputación y su castidad. En este caso el beneficio simbólico no es sólo para la mujer, sino también para sus padres, y esta es la razón por la que la sexualidad es vigilada de una forma tan minuciosa (Bourdieu, 2000, p. 36).

Lo hasta aquí señalado es la norma sobre la sexualidad previa al matrimonio. Dentro de este último, la principal pauta que rige la vida sexual de la pareja es que el lecho sea “sin mancilla” (Hebreos 13:4), que ambos estén de acuerdo con las prácticas a realizar, aunque sin que participe nadie ajeno a la pareja, y sin negarse el uno al otro, excepto para atender la vida espiritual (1 Corintios 7:5). Al respecto, hay quienes señalan que, ante el deseo del marido, la mujer debe ceder para evitar que éste voltee para otro lado y el matrimonio se caiga, pues se señala que el fracaso de muchos matrimonios se debe a que la mujer manipula y rechaza al hombre.

A pesar de que se considere que el acuerdo es lo que define lo que se puede hacer o no sexualmente, sí existen discursos normativos que llegan a ser diversos, ambiguos o contradictorios, inclusive entre los miembros del ministerio oficial. De esta forma, mientras el pastor señala una serie de prácticas que no están permitidas, el discurso de un ministro diverge de éste, dejando abierta una interpretación que permitiría identificar como válido un espectro más amplio de actividades:

El sexo anal, el oral, son prácticas que no están permitidas, ahí no puedo decir “no lo hacen”, porque yo no estoy en su intimidad, pero es lo correcto, cosas que no se debe de hacer, los *swinger*, que son los intercambios de parejas, las orgías; inclusive el ver pornografía para poder tener sexo, el alimentar el morbo, porque sin duda hay pensamientos, pero una cosa es que tú tengas los pensamientos y otra cosa es que tú los ejecutes. (Entrevista, Miguel [pastor], Tijuana, 16 de marzo de 2014).

La vida sexual de una pareja cristiana debe de ser como ellos quieran, como se pongan de acuerdo, yo como médico y como ministro, no recomiendo las relaciones sexuales anales porque anatómicamente el ano no está hecho para eso, está hecho para otra cosa. Cada orificio natural del cuerpo tiene su función. Y de ahí en fuera yo creo que se vale todo [...] Yo creo que todo dentro del matrimonio, dice que nadie lo llame impuro, así dice la palabra de Dios [...] Si él arriba o ella abajo, es asunto de ellos. No estamos como la Iglesia Católica que decía que la posición del misionero nada más, ¡qué enfado! (Entrevista, Pablo, [ministro], Tijuana, 3 de febrero de 2014).

Esto, que puede interpretarse como diversidad o ambigüedad, se presenta también entre las creyentes, quienes ubican a diversas prácticas como válidas, entre ellas el coito con fines procreadores, las posiciones sexuales o los juegos previos; enseguida es posible identificar algunas actividades sobre las que no hay consenso, como el uso de juguetes sexuales, el sexo oral o las relaciones fuera del espacio privado; y por último, aquellas definidas como fornicación, adulterio o bajas pasiones, donde se incluye a las relaciones prematrimoniales, el sexo anal, la pornografía, los *swingers*, los tríos, las orgías, el sadomasoquismo, los fetichismos y la zoofilia.

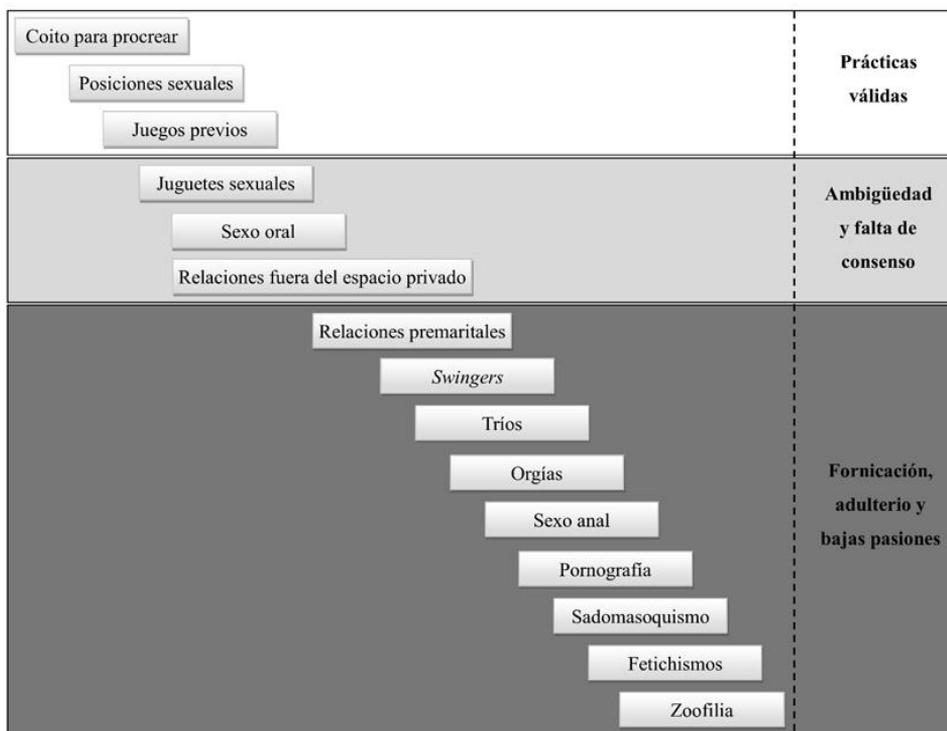
En otras palabras, las feligreses ubican a los diversos actos en un sistema jerárquico en el que se les asignan distintas etiquetas de acuerdo con sus deseos y su conocimiento sobre las recompensas y castigos que pueden recibir por parte del sistema de poder religioso. Por tanto, resulta esencial recalcar que aunque en el esquema que prosigue a este párrafo (ver cuadro 1) se está presentando la información en forma de tres agrupamientos generales, no todas las prácticas ubicadas dentro de la misma categoría son calificadas con el mismo valor, sino que es necesario entenderlas como organizadas a la imagen de una escalera en la que conforme se desciende, cada práctica es considerada más “pecaminosa”.

Respecto a las prácticas que se encuentran en una zona ambigua, sobre la que se muestra cierta reticencia, ésta parece relacionarse con la concepción sobre el cuerpo como producto divino, creado para cumplir ciertos fines con cada parte; es decir, se trata de una naturalización de los órganos, de considerar que cada uno está hecho únicamente para una función específica. Marcos comenta un caso que ilustra esta cuestión, específicamente sobre el sexo oral:

Alguien que se acercó conmigo y me dijo: “¿Sabes qué? Mi pareja me pide que le haga sexo oral”, dice, “pero yo me siento mal con eso porque con mis labios alabo a Dios”. Pero estoy seguro de que habrá quien dice: “Bueno, pero el Señor dice o la escritura dice que en el matrimonio no hay quien lo limite”, pues. Entonces ahí es donde entran las diferencias, ¿verdad? Y dices: “Bueno, ¿pues qué te puede limitar?”. Una de las cosas que creo que puede limitar es el Espíritu Santo; él te dice qué sí y qué no. Ahí depende también la obediencia, porque a veces te dicen “No hagas esto”, pero te vale y le entras; tiene que ver la cultura en la que hayas crecido, los valores que te hayan dado [...] pero en sí, bíblicamente, no encontramos nada que prohíba eso. (Entrevista, Marcos [ministro], Tijuana, 19 de marzo de 2014).

Cabe cerrar este apartado señalando que la sexualidad de las apostólicas se desarrolla en un terreno ambiguo y lleno de indeterminaciones, pues, por un lado, se habla de la capacidad de acuerdo como la forma de conducirse en la vida

Cuadro 1. Clasificación jerárquica de prácticas sexuales según el valor atribuido en la Iglesia Apostólica



Fuente: Elaboración propia con base en el trabajo de campo.

sexual, pero por el otro, esto implica que se puede estar desarrollando lo que, desde la perspectiva de algunos, se ubica dentro de las conductas proscritas, lo cual las podría llevar a una sanción.

El carácter privado de las prácticas sexuales es lo que podría volver plausible el empleo de ciertas estrategias para alcanzar los fines propios; sin embargo, el poder disciplinario no sólo está fuera de éstas, sino también en sus cuerpos, no necesita ser visible porque “está en todos los lugares y en ninguno” (Bartky, 1994, p. 81).

La práctica de la sexualidad: entre el temor de Dios y los “amigos con derechos”

Si bien en el discurso apostólico se habla de que la sexualidad dentro del matrimonio debe decidirse por acuerdos de la pareja y teniendo “temor de Dios”, las únicas actividades ubicadas dentro de una zona “segura”, que no conllevan riesgo de ser sancionada al practicarlas, son aquellas con fines reproductivos⁸ y que emplean solamente el propio cuerpo. En el periodo de noviazgo hay una proscripción de todo exceso en el contacto físico; aquí es posible ubicar a los besos apasionados, los juegos eróticos y el coito.

Al respecto de la sexualidad en el noviazgo, las mujeres mayores emplean diversos términos para describir cómo fueron sus relaciones: una señala que era “niña buena”, otra habla de un “noviazgo cristiano tradicional”, y una más menciona que su novio nunca la puso “al rojo vivo”; todas estas expresiones sirven para señalar que no transgredieron la norma de preservar su virginidad hasta el matrimonio. Entre las entrevistadas, únicamente una señaló no haber llegado virgen, dado que durante una parte de su juventud dejó la iglesia y mantuvo relaciones con un no creyente, sin embargo, aún no se bautizaba, por lo que no se podría hablar de ello como una transgresión.

Un par de entrevistadas, por otra parte, tuvieron noviazgos con no creyentes estando ya bautizadas; estos casos sí pueden identificarse como transgresiones, pues la denominación prohíbe las relaciones con personas no conversas. Estas relaciones son descritas como difíciles, pues al no contar con el mismo sistema de creencias, los jóvenes les pedían que actuaran de formas que ellas consideraban inadecuadas o intentaban sobrepasarse.

⁸ Aunque al hablar de actividades con fines reproductivos la referencia es al coito, es importante señalar que dentro de la Iglesia Apostólica el empleo de anticonceptivos está abiertamente permitido, por lo que el coito no se vincula intrínsecamente con la procreación y, en ese sentido, esto la acerca mucho más que otras tradiciones religiosas —como el catolicismo, por ejemplo— a la tendencia de la sexualidad plástica.

Dos de las mujeres más jóvenes emplean una forma distinta para hablar de sus noviazgos, puesto que señalan haber tenido “amigovios” o “amigos con derechos”,⁹ con quienes un día podían besarse y al siguiente desconocerse. Aunque esta forma de actuar resulta contraria a la normatividad, ellas comentan haber llegado únicamente a “segunda base” (juegos eróticos), pero a diferencia del resto, señalan que estos jóvenes intentaron que tuvieran relaciones con ellos, sin lograrlo.

A la distancia, estas prácticas son resignificadas y se ven desde dos perspectivas distintas: la primera, de arrepentimiento, por dañar a otras personas que siguieron su ejemplo y por haber perdido la oportunidad de que los hombres las vieran diferente, es decir, de adquirir el capital que Bourdieu describe como producto de una buena reputación sexual; y la segunda, significa a las prácticas realizadas como experiencias acumuladas que resultan útiles para la vida conyugal:

Otra de las cosas que sí me arrepiento de mi persona dentro de la iglesia ¡ay! Mi conducta con los hombres, haz de cuenta como “¡ay, si hubiera sido un poquito más recatada tal vez me hubieran tomado más en serio!” o así, pero también pienso “ay, ya, lo hecho, hecho está”. (Entrevista, Esperanza, vendedora, 26 años. Tijuana, 28 de enero de 2014).

La neta, las experiencias que te quedan y ya cuando llegas al matrimonio de repente así como “ay, voy a hacer esto que hacía con fulano”, pero no digo que lo hacía con fulano, entonces nadie sabe, pero fue algo que aprendí con fulano. Entonces, ahorita que agradezca lo que aprendí. (Entrevista, Esperanza, vendedora, 26 años. Tijuana, 28 de enero de 2014).

Con la presencia de estos sentimientos contradictorios que quedan en la mujer después de transgredir, es posible identificar la forma en que, a pesar de que no se haya recibido sanción, está presente la culpa,¹⁰ lo cual refleja la interiorización de

⁹ El término “amigos con derechos” es la traducción al español de la frase en inglés “friends with benefits”, empleada por primera vez en 1995 por la cantante canadiense-estadounidense Alanis Morissette en su canción *Head over feet*. Este concepto se ha popularizado desde entonces (Sieccan, 2010), hasta atravesar las fronteras de su país de origen y llegar a otras culturas gracias a los medios masivos. Tanto esta expresión como la de «amigovios» fue empleada por las mismas jóvenes. Cabe señalar que aunque en términos coloquiales los “derechos” de estos “amigos” suelen ser de carácter sexual e incluir muchas veces el coito, las dos jóvenes dejaron en claro que no llegaron más allá de los juegos eróticos como las caricias o “manoseos”.

¹⁰ Aunque esta cuestión no puede generalizarse, ya que entre las entrevistadas dos de las mujeres muestran cierta convicción cuando practican conductas que pueden calificarse de transgresoras, ocurre en buena parte de los casos y la culpa se manifiesta de distintas maneras, como el pensar en situaciones hipotéticas en las que, de no haber transgredido, la conducta de las mujeres habría sido valorada de forma más positiva por los hombres o el experimentar situaciones en las que se sienten directamente llamadas por Dios a enmendar su conducta.

los mandatos de género y la presencia de violencia simbólica que opera mediante el reconocimiento de dos principios simbólicos compartidos por los apostólicos: primero, una mujer recatada es valorada de forma más positiva que una que no lo es; y segundo, el buen testimonio es importante, pues cualquier acción propia tiene repercusiones en quienes rodean a la creyente.

Respecto a la sexualidad dentro del matrimonio, se puede decir que entre las casadas, la mayor parte reproduce el discurso señalado al inicio del apartado. Aunque, según la respuesta de los ministros entrevistados, no hay nada en la *Biblia* que condene ciertas prácticas, únicamente una entrevistada, casada por 18 años, declaró haber experimentado con una actividad como el sexo oral, ya que considera que la satisfacción sexual es un aspecto importante para el matrimonio:

Como el sexo oral, que supuestamente lo tienen dentro de algo... Yo lo he experimentado, no te voy a echar mentiras, sí lo experimentado, no he leído en la *Biblia* si dice que no, no he descubierto nada. Pero como yo conozco a mi esposo, cómo es él, pues llegamos hasta cierto punto nada más [...] Entonces es mi esposo, que he estado mucho tiempo con él y buscamos la manera, y él pues me pregunta qué es lo que me satisface, qué es lo que tiene que hacer, yo le digo, ¡pues es mi esposo! (Entrevista, Julia, enfermera, 48 años. Tijuana, 12 de septiembre de 2013).

En cuanto al rechazo de esta actividad sexual, hay quienes señalan que “Dios hizo cada cosa para cada cosa”, pero también manifiestan una aversión con un origen simplemente personal, es decir, su pareja lo intentó y a ellas no les agradó; otras, aunque han recibido pláticas en las que se les mencionó que no era incorrecta, consultaron a alguien que les dio la opinión contraria y no lo pusieron en práctica.

Sobresale también que una de las entrevistadas comente que entre las jóvenes casadas, con toda su vida en la iglesia, el emplear juguetes sexuales y hablar sobre ello con sus amigas resulta completamente normal. Asimismo, ella señala no tener tabús respecto al sexo, y manifiesta el deseo de adquirir un vibrador para compartirlo con su esposo, lo cual puede ser un signo de cambio generacional:

Yo siento que las mujeres están muy reprimidas en la iglesia, por lo menos a mí sí me gusta vivir mi sexualidad así como bien, a todo [...] hablamos muy bien mi esposo y yo antes de casarnos, le dije: «¿Sabes qué? Yo no tengo tabús, no es como que esto no lo puedo hacer y esto sí lo puedo hacer». (Entrevista, Esperanza, vendedora, 26 años. Tijuana, 28 de enero de 2014).

Sin embargo, todas las entrevistadas ponen límites para decidir hasta qué posición en la escala de valor asignada a las prácticas sexuales van a llegar. Así, la an-

terior afirmación de la entrevistada se refiere únicamente a las actividades sexuales dadas dentro del matrimonio, pues aunque ella comenta que una de sus fantasías sexuales es tener relaciones con su esposo y una tercera persona, también señala que no está dispuesta a llevarla a cabo, ya que lo considera un pecado:

Yo siempre le digo a mi esposo: “A mí me gustaría como hacerlo contigo y con alguien más [...] yo siempre he tenido como esa fantasía. Claro que por lo mismo de la iglesia me da mucho miedo, digo como “esto es un pecado, no voy a estar con alguien que no sea mi esposo” [...] Pero en ese tipo de cosas, orgías, los dobles no me atrevería a entrar más que nada por lo que dice la *Biblia*, que el adulterio es pecado, la fornicación es pecado. Pero de que sí lo pienso, sí lo pienso. (Entrevista, Esperanza, vendedora, 26 años. Tijuana, 28 de enero de 2014).

El análisis de lo que se practica o no entre las apostólicas deja claro que el acuerdo de pareja no es en la realidad lo que norma la vida sexual matrimonial, sino que las escalas de valor construidas mediante el consenso y el conflicto tienen fuertes repercusiones en la vida privada que, pese a ser privada, siempre tiene algo de social debido a la incorporación de los mandatos que convierte a las mujeres en sus propios sargentos. De esta manera, la plasticidad sexual posible parece desarrollarse dentro de la zona de ambigüedad o indeterminación (ver cuadro 1), sin embargo, ésta puede tensarse sólo hasta cierto límite: este punto es —como señala el testimonio de Esperanza— el lugar donde comienza aquello que las creyentes consideran pecado.

La lógica de las prácticas: de la violencia simbólica a la estrategia

Dentro del contexto religioso, es posible entender al ejercicio de la sexualidad como una forma de relación con el poder, en el que la religión legitima quién “merece” la buena fortuna y la salvación al alinearse a la figura de la “buena mujer” que vive una correcta sexualidad o quienes, al contrario, se verán afectadas al no cumplir con los mandatos establecidos.

Bajo esta consideración, ¿qué ocurre dentro de la Iglesia Apostólica con la mujer que transgrede los mandatos sobre sexualidad? La respuesta podría darse en una sola línea: “se le excomulga, se le pone a prueba, o todos la ven como la pecadora”.

Sin embargo, la dinámica en la que se desarrollan estas opciones es más compleja: hasta los años ochenta funcionaba un proceso de juicio público mediante el cual se podía cesar temporalmente de sus derechos como miembros o determinar la excomunión de quienes habían incurrido en alguna falta; pero en la actualidad, este

proceso ha tomado un carácter privado, con el fin de evitar dinámicas sociales que se consideran dañinas, en las que se producen chismes y críticas hacia las transgresoras, y que fueron referidas constantemente por las entrevistadas:

Cuando una mujer no cumple con las reglas la critican abiertamente. La critican unas con otras, se van pasando la bolita, y al rato la traen de chisme en chisme, y hasta le agregan y le ponen y le engordan y le enflacan y le todo. Yo creo que lo más pesado en la comunidad, en una sociedad cristiana, es la crítica, son muy severos. (Entrevista, Esperanza, vendedora, 26 años. Tijuana, 28 de enero de 2014).

Estos chismes y críticas producen sentimientos de culpa, miedo y una sensación de rechazo en quienes son señaladas, lo que en algunos casos lleva a que no sea necesario excomulgarlas, dado que ellas mismas abandonan la iglesia:

Te hacen sentir tan mal que tú ya no quieres llegar ahí o sea, y no ya nada más que no llegues, sino que cuando tú vas te hacen sentir mal, ¿sí sabes? La gente ya ni te saluda, ya la gente ya ni te voltea a ver, que es lo que ha pasado con muchas de nuestras amigas, bastante. Entonces tú te quedas así como que “¡Hey! ¿Por qué? Háblenle; es la misma persona, simplemente cometió un error”. (Entrevista, Esperanza, vendedora, 26 años. Tijuana, 28 de enero de 2014).

Lo anterior se debe a la fuerte interiorización de las normas, que se visibiliza en el lenguaje de las apostólicas, quienes mencionan que el miedo, la incomodidad o la culpa no les permiten llevar a cabo ciertas prácticas. En relación con esto, Fátima comenta la sensación provocada por subir al carro de su novio sin nadie más:

Te dicen tanto las cosas que te da a veces miedo, te da temor, no por tus papás; yo no le tenía miedo a mis papás, porque a veces los mismos hermanos te pueden destruir diciendo cosas que no son o hablando cosas o se figuran cosas que no son. (Entrevista, Fátima, ama de casa, 42 años. Tijuana, 9 de septiembre de 2013).

Algunas mujeres refieren inclusive haber experimentado un llamado de Dios para enmendar su conducta aun sin ser bautizadas, pero ya conociendo la disciplina y doctrina de la iglesia. Alicia comenta su experiencia al asistir a un baile:

Me sacó a bailar el Florentino [...] me sacó a bailar la primera pieza. Y en eso estaba cuando, esa fue la primera vez que Dios me habló y me dijo: “¿Qué haces aquí? Aquí no es tu lugar”, y yo me sentí tan miserable y le dije [a Florentino]: “¿Sabes qué? Llévame a sentar”; dijo: “¿Por qué?”; “Llévame a sentar”, le dije; “No. Pero ¿por qué?”; “Llévame a sentar si no quieres pasar la pena de que te deje

aquí parado”, le dije; “Ahorita que termine la pieza”. Hasta eso que no, no lo deje ahí, ¿no? Me llevó a sentar y yo me subí al tercer piso [...] En un catre me acosté, me dormí y yo no supe nada ya jamás, jamás de los jamases, que a mí me dieran ganas de ir ahí, no. Entonces tenía yo, yo creo iba a cumplir 15 años y ya nunca. (Entrevista, Alicia, ama de casa, 69 años. Tijuana, 9 de enero de 2014).

Esta fuerte adhesión a los mandatos lleva a que sea difícil que las creyentes realicen transgresiones y puedan mantener “la conciencia tranquila” y que, por tanto, lo que predomine en el grupo sea la reproducción del *deber ser* dictado institucional y socialmente, y que al considerar a sus hermanas en peligro, hasta quienes denuncian estas prácticas como inadecuadas hayan informado al pastor de la transgresión llevada a cabo por otra creyente:

Una vez una muchacha me confió algo y yo malamente fui y le dije al pastor; al rato el pastor predicó de eso. ¡Uta, cómo me arrepentí de haberle dicho! De verdad, yo creo que odié a ese pastor, todavía... pero sí fue algo muy feo. La muchacha me reclamó y ahorita la muchacha no va a la iglesia. (Entrevista, Esperanza, vendedora, 26 años. Tijuana, 28 de enero de 2014).

Aunque es posible construir una conciencia a posteriori, esta es una muestra de la forma en que las relaciones sociales de dominación son somatizadas por las creyentes mediante un trabajo de construcción simbólica que transforma los cuerpos y las conciencias imponiendo definiciones de las prácticas aceptables para una mujer apostólica, constituyendo matrices de percepción y actuación que se aplican a las realidades propia y ajena. De esta forma, el actuar de la mujer que denuncia, inicia un chisme o una crítica, contribuye a la permanencia del orden imperante mediante “actos de reconocimiento práctico, de adhesión dóxica, creencia que no tiene que pensarse ni afirmarse como tal, y que «crea» de algún modo la violencia simbólica que ella misma sufre” (Bourdieu, 2000, p. 49).

Pero ¿de qué forma negocian las apostólicas en esta dinámica a través de las estrategias planteadas? Cabe señalar que la reproducción es la estrategia con mayor presencia, mientras que la resignificación, el cuestionamiento y la transgresión aparecen en menor medida, pero, por su naturaleza, son las que requieren una explicación a detalle.

La resignificación, en primer lugar, no es empleada como una forma de disentir o plantearse la transgresión, sino como una manera de interpretar las situaciones que alejan a las mujeres del modelo ideal y alinear el relato de vida con un orden divino. Asimismo, se presenta como una forma de explicar los beneficios obteni-

dos al incumplir los mandatos, como ocurre con Esperanza, cuando señala arrepentimiento por su conducta anterior, pero destaca positivamente poder emplear los conocimientos adquiridos durante su soltería en su vida conyugal.

El cuestionamiento no se comparte, se trata de un proceso subjetivo. Un ejemplo de ello es el de Susana, quien recientemente cursó una materia sobre sexualidad en la universidad y comenzó a cuestionarse qué debía estar permitido o no en la vida sexual de una pareja cristiana; sin embargo, no compartió sus reflexiones con alguien más. El cuestionamiento, además, en muy pocos casos lleva hacia la acción, ya que suele encontrarse con un freno inmediato. Asimismo, mientras que el cuestionamiento no lleva a la transgresión, ésta muchas veces no conlleva cuestionamiento, al menos no de forma manifiesta.

Otro aspecto importante es el titubeo de las transgresoras: no hay convicción en la transgresión. El transgredir no significa necesariamente dejar de reconocer y adherirse a los mandatos religiosos, sino dar prioridad a otros aspectos de la vida cotidiana. Así, incluso entre quienes transgreden y salen avantes sin ser sancionadas, queda cierta sensación de culpa y de haber hecho algo inadecuado, como en el caso de Esperanza, quien se arrepiente de haber tenido “amigos con derechos”. Resulta interesante pensar en los posibles efectos que esto puede tener en su identidad pues, como señala Bartky (1994), debido al alto grado de incorporación de los estándares patriarcales, al verse como mujeres fallidas, éstas también se castigan a sí mismas, o al no cumplir con las normas necesarias para el reconocimiento, se corre el riesgo de dejar de ser considerado sujeto con una vida digna y añorable (Butler, 2009).

Cabe pues preguntarse, ante la afirmación de que el chisme, la crítica y la vergüenza llevan a algunas transgresoras a salir del grupo voluntariamente: ¿Qué mantiene dentro a otras transgresoras? En primer lugar, es posible mencionar que, a pesar de la violencia simbólica experimentada dentro del grupo, dado que ésta funciona de forma casi imperceptible, se rescatan más las ganancias que las pérdidas. Así, las mujeres mencionan el amar sus ministerios y a los “hermanos” con los que han crecido, es decir, refieren su sentido de pertenencia a una comunidad:

Sí hemos considerado yo y mi esposo cambiarnos de movimiento. Como me dice “es que aquí no”, pero si yo estoy aquí es porque amo esta iglesia, amo ver a la iglesia, cuando estás allá enfrente y estás cantando y de repente ves a un hermano que está llorando y que está orando, ¡híjole! O sea, realmente todavía hay gente por la que vale la pena estar haciendo un esfuerzo aquí parada aguantando los tacones y estar cantando y adorar a Dios. (Entrevista, Esperanza, vendedora, 26 años. Tijuana, 28 de enero de 2014).

Esto se puede explicar por la presencia de comunidades del Espíritu, que implican que los sujetos que asisten a una iglesia pentecostal

[...] se ven a sí mismos como parte de su congregación, participan en ella y en ella son reconocidos y aceptados, reciben sus motivaciones; se genera una especie de identidad entre el individuo y la congregación. El individuo se siente parte y que pertenece a un grupo y su actitud y compromiso con la congregación forman parte de su afiliación. (Rivera, 2007, pp. 141-142).

En otras palabras, se recibe el reconocimiento y la inteligibilidad que Butler (2009) señala como la contraparte de la precariedad.

Asimismo, aunque la Iglesia Apostólica señala que es posible perder la salvación, está extendida entre las creyentes la idea de que ésta depende de la fe y no de las obras, y que el Espíritu Santo puede dar discernimiento para saber lo que es lícito o no frente a situaciones de indeterminación, lo cual puede llevar a las mujeres a considerar que sus decisiones fueron las más adecuadas ante determinada coyuntura. En ese sentido, es posible hablar de un proceso de individuación religiosa —una notoria característica de la modernidad latinoamericana—, que se presenta de manera más acentuada en algunas de las mujeres más jóvenes, solteras o recién casadas, y con un alto nivel de escolaridad, lo que les permite, si bien aún de manera incipiente, enfrentarse al orden establecido y permanecer dentro del grupo:

Si no haces lo que dicen las normas, o estás mal o eres rebelde o eres mala influencia o traes al diablo adentro. A mí me han dicho, cuando estaba más chica, “no pues es que ella siempre anda muy inquieta preguntando cosas, siempre quiere saber todo”, o sea, son cosas de la gente, de los papás, y sus hijos, ahorita, ya no están dentro de la iglesia. Entonces yo creo que si yo he sido fiel a la iglesia, es porque amo lo que hago, amo mi ministerio por sobre todas las cosas y amo a Dios, pero es precisamente por eso, por preguntar. Por decir “voy a hacer esto. Ah, no, porque me dijeron que no estaba bien”. Y sí ha habido la gente, por muchas cosas que no hago o que me han dicho que haga, la gente sí habla de mí, pero hablan de todo mundo, diría mi papá: “Hablaron de Jesús, ¡pues que no hablen de uno!”. (Entrevista, Daniela, diseñadora/cantante, 25 años. Tijuana, 4 de febrero de 2014).

Reflexiones finales

El presente trabajo surgió de la inquietud por conocer los discursos y prácticas desde los cuales se construye y vive la sexualidad de las apostólicas nativas y las relaciones que resultan entre ellos. El analizar tanto los discursos como las prácticas en su totalidad tiene como fundamento la idea de que éstos son inseparables

en la vida real. De esta forma, aunque aquí se realiza una distinción entre ambos con fines analíticos, los hallazgos permitieron ver una interrelación en la que unos nutren y condicionan a otros. Es decir, aunque las prácticas de las apostólicas se llevan a cabo en relación con los discursos normativos, éstos se encuentran en constantes negociaciones y reelaboraciones en las que influyen las prácticas y las condiciones sociales, culturales y económicas actuales, así como las diferencias generacionales, por lo que los discursos buscan adaptarse a ellas. Sin embargo, aunque esta separación sea únicamente analítica, resulta importante, pues posibilita identificar las tensiones o contradicciones presentes entre discursos y prácticas, lo cual, a su vez, permite vislumbrar el carácter cultural, mas no esencial, de las regulaciones de género, en este caso, las referentes a la sexualidad, ya que como señala Butler, en la relación arbitraria entre los actos performativos, “en las diferentes maneras posibles de repetición, en la ruptura o repetición subversiva de este estilo, se hallarán posibilidades de transformar el género” (1998, p. 297), y a pesar de que en este caso se encontró una tendencia hacia la reproducción, es imposible ignorar que el empleo de estrategias que resignifican, cuestionan o transgreden los mandatos apostólicos es un proceso incipiente pero existente.

Por otra parte, a través de los procesos de hibridación que van transformando los discursos y prácticas de esta congregación, la presencia de una sexualidad plástica va tomando lugar poco a poco. Esto se refleja, por ejemplo, en las palabras del ministro Pablo, quien habla de la sexualidad como una experiencia de dos, en las que sólo los miembros de la pareja tienen derecho a decidir de qué manera la disfrutan.

Por otra parte, la resistencia al cambio y la modernidad aparece en otros discursos, como el de Miguel, el pastor de la iglesia, quien si bien en algún momento de la entrevista señaló que dentro de la iglesia se respeta a las parejas que deciden no tener hijos, condena la mayor parte de las prácticas que no tienen un objetivo procreador.

Sin embargo, lo anterior es en el nivel institucional. A escala individual es posible observar cómo el discurso de la sexualidad plástica se materializa, dentro del caso analizado, cuando las mujeres deciden emplear anticonceptivos, practicar el sexo oral, experimentar con juguetes sexuales, e inclusive moverse dentro de los espacios de indeterminación existentes en la etapa previa al matrimonio, es decir, ensayar el vivir una sexualidad cuyo único fin es el placer y la satisfacción personal. Asimismo, no obstante que en un apartado anterior se hablaba la imposibilidad de mantener la “conciencia tranquila” tras una transgresión, algunas de las mujeres más jóvenes logran comenzar a conciliar lo que aprenden sobre su “deber ser” y su actuar, dándoles explicaciones que resultan coherentes para sí mismas, aunque esto sea posterior a la acción.

A pesar de ello, mientras la posibilidad de experimentar una sexualidad más plena sólo sea admitida dentro de los marcos tradicionalmente establecidos del matrimonio, hablar de una sexualidad descentrada y libre significará seguirse refiriendo a un lugar al cual todavía no se ha llegado y al que no es seguro apostar si se alcanzará o tomará otro rumbo.

Lo que es innegable es la claridad del proceso de transición en que se encuentra este grupo —especialmente las mujeres que forman parte de la generación más joven y que ya han comenzado a experimentar una vida sexual—, lo cual muestra la hibridación de los discursos y prácticas apostólicos con factores externos —como la formación profesional, la exposición a los medios o la convivencia con personas con estilos de vida distintos a los de sus pares del mismo grupo—, y refleja lo que ocurre a escalas más amplias en la sociedad.

El ejercicio de esta capacidad de agencia femenina seguramente desencadenará reacciones por parte de quienes dominan en las relaciones de poder y dictaminan el orden de género y la sexualidad, lo que puede llevar a nuevas disputas por asignar los nuevos significados culturales del *deber ser* femenino. Sin embargo, es importante seguir a García Canclini cuando señala el carácter no binario sino oblicuo y multipolar de las relaciones de poder (1997, p. 113), por lo que de presentarse estos procesos, serán un fenómeno sumamente interesante como objeto de investigación tanto para los estudios de género como para la sociología de la religión.

Referencias

- Amuchástegui Herrera, A. (1998). Saber o no saber sobre sexo: los dilemas de la actividad sexual femenina para jóvenes mexicanos. En I. Szasz y S. Lerner (Comps.), *Sexualidades en México. Algunas aproximaciones desde la perspectiva de las ciencias sociales* (pp. 100-127). México: El Colegio de México.
- Bartky, S. L. (1994). Foucault, feminismo y la modernización del poder patriarcal. En E. Larrauri Pijoan (Coord.), *Mujeres, derecho penal y criminología* (pp. 63-92). España: Siglo XXI.
- Berger, P. (1969). *El dosel sagrado: Elementos para una sociología de la religión*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Bourdieu, P. (2000). *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama.
- Butler, J. (octubre, 1998). Actos performativos y constitución del género: un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista. *Debate Feminista*, 9 (18), 296-314.
- Butler, J. (2006). *Deshacer el género*. Barcelona: Paidós.

- Butler, J. (2009, septiembre-diciembre). Performatividad, precariedad y políticas sexuales. *Revista de Antropología Iberoamericana*, 4 (3), 321-336.
- De Certeau, M. (2000). *La invención de lo cotidiano I: Artes de hacer*. México: Ibero/ITESO.
- Espinoza Reyes, E. (2014). *Más que Evas y Marías: discursos y prácticas de feminidad en la Primera Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús en Tijuana* (Tesis de maestría, sin publicar). El Colegio de la Frontera Norte, Tijuana, México.
- Foucault, M. (2007). *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*. México: Siglo XXI Editores.
- García Canclini, N. (1997). Culturas híbridas y estrategias comunicacionales. *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, 3 (5), 109-128.
- García Canclini, N. (2001). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Argentina: Paidós.
- Giddens, A. (1998). *La transformación de la intimidad. Sexualidad, amor y erotismo en las sociedades modernas*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús (IAFCJ). (1989). *Constitución y reglamentos*. México: Autor.
- Lagarde, M. (2005). *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas*. México: CEP-UNAM/CEIICH-UNAM/PUEG-UNAM.
- Lindhart, M. (2009). Poder, género y cambio cultural en el pentecostalismo chileno. *Cultura y Religión*, 3 (2), 94-112.
- Rivera Farfán, C. (2007). La comunidad eclesial y la comunidad moral: ¿dos realidades en sintonía? En C. Rivera Farfán y E. Juárez Cerdi (Eds.), *Más allá del Espíritu. Actores, acciones y prácticas en iglesias pentecostales* (pp. 117-148). México: CIESAS/Colmich/Publicaciones de la Casa Chata.
- Rubin, G. (1989). Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad. En C. Vance (Comp.), *Placer y peligro: explorando la sexualidad femenina* (pp. 113-190). Madrid: Revolución.
- The Sex Information and Education Council of Canada (Siecca). (2010). *Friends with benefits: What's the story?* Recuperado de http://sexualityandu.ca/uploads/files/CTR_FriendswithBenefits.pdf.