



Universidad del Bío-Bío
Facultad de Educación y Humanidades
Escuela de Psicología

Agenciamientos de género de mujeres religiosas católicas

Memoria para optar al título de Psicólogo (sic)

Autora: Marisol Torres Jiménez

Académica guía: Soledad Martínez Labrín

Chillán, Enero de 2012

Dedicatoria

A todas aquellas mujeres de ayer y de hoy que se han cruzado en alguna época de mi incipiente vida:

A Marisol Jiménez, mi madre, quien me enseñó a vivir la vida intensamente, a seguir de pie a pesar de los obstáculos, a emprender nuevos desafíos, a ser feliz. Gracias por existir, gracias por hacer de mí una mujer que lucha por su autonomía e independencia.

A Adriana Soto, mi abuela, quien vivió y murió como quiso, sin importar los convencionalismos sociales. Gracias Dinosauria.

A Soledad Martínez, mi apoyo, mi profesora, quien me enseñó que el ser mujer es un estado de lucha por la libertad en la diversidad. Gracias por existir, gracias por hacer que el feminismo sea hoy una de mis razones vitales.

A Fernanda y Valentina, mis hermanas, que han llenado mi vida de dulzura y cariño inconmensurable. Las amo.

Agradecimientos

Agradezco a todas las personas que estuvieron ahí junto a mí, especialmente a mis amigos/as, mis queridas Elementas, Pamela, Valeria y Jenni, mis confidentes, mis consejeras, con quienes aprendí que la amistad es fundamental para mi existencia.

A Mauro y Gloria, con quienes pude librarme de muchos miedos, y aprender a disfrutar de la vida, como si fuese el último día.

A Hilda Carriel y Héctor Ortiz, son a quienes les debo mi permanencia en la carrera. Gracias por apoyarme, por quererme, por regalarme.

A Francisca y Nathaly, mis amigas de siempre, las clones, las adoro, más allá del tiempo y la distancia, siempre están conmigo.

Gracias a Nicole y Gloria, por la ayuda en la transcripción parcial de las entrevistas

A mi curso, la tercera generación, gracias por hacer de mi estancia en la escuela, una alegría constante.

Índice

Introducción	5
Presentación del Problema.....	6
II.1. Planteamiento del Problema	6
II.2. Justificación.....	6
II.3. Preguntas de investigación primaria y secundarias	8
Pregunta Primaria:.....	8
Preguntas Secundarias:	8
II.4. Objetivos general y específicas.....	8
Objetivo General:.....	8
Objetivos Específicos:.....	8
Marco Referencial	10
III.1 Antecedentes teóricos.....	10
III.2 Antecedentes Empíricos	17
III.3 Marco Epistemológico	19
IV. Diseño Metodológico	21
IV.2. Técnicas de Recolección de Información	21
IV.3. Instrumentos	22
IV.4. Población.....	23
IV.5. Análisis de Datos Propuesto.....	23
IV.6. Criterios de Calidad	24
IV.7. Aspectos Éticos	25
V. Análisis de resultados	27
V.1. Definiciones conceptuales y operativas	27
V.2. Análisis categorial.....	28
V.3. Presentación de resultados	28
V.3.1. Objetivo específico 1:	28
V.3.2. Objetivo específico 2:	44
V.3.3. Objetivo específico 3:	59
VI. Conclusiones.....	71
VI. 1. Proyecciones y limitaciones.....	81

VII. Referencias	83
VIII. Anexos	88
Anexo 1: Consentimiento Informado	88
Anexo 2: Instrumentos de la investigación.....	90

Introducción

Los estudios e investigaciones con perspectiva de género, se apropian cada vez más de los espacios de producción de conocimiento, en todas las disciplinas, sobre todo de las ciencias biomédicas a las ciencias sociales, desde la medicina a la psicología social. Sin embargo, al ser un concepto ambiguo y abierto a cuestionamientos, sus definiciones, usos y posibilidades prácticas se encuentran sujetas a diversas interpretaciones (Lamas, 1996).

Ahora bien, al momento de hablar de estudios con perspectiva de género en espacios poco tradicionales, como es el de la Iglesia Católica y con una población bastante desconocida, como las mujeres religiosas católicas; la complejidad aumenta. Es importante considerar lo anterior, debido a que históricamente las mujeres han sido objeto de investigación, pero muy pocas veces concebidas sujetas activas de su realidad particular (Harding, 1987, 1996; Blazquez, 2010).

La actual investigación, pretendió abordar el concepto de agenciamiento de género de un grupo de mujeres religiosas católicas, insertas en congregaciones católicas. No es un concepto fácil, ya que posee un carácter subjetivo y psicológico, y a la vez, un carácter social e ideológico que también lo permea. Es decir, es un proceso psicosocial al igual que la subjetividad (Amigot, 2007). El interés primordial de la autora fue conocer cómo las construcciones de género de las religiosas son también sujetas y reguladas por procesos de agenciamiento, es decir, que éstas pueden ser subvertidas, transformadas y redefinidas por cada mujer.

Siguiendo en la misma línea, el trabajo con mujeres no puede ser ingenuo o superficial, sino que debe ser posicionado política e históricamente, principalmente por la investigadora, en este caso. Por lo tanto, el abordaje epistemológico fue desde la perspectiva de género, principalmente, de la epistemología feminista (Harding, 1987, 1990) y de los conocimientos situados (Haraway, 1991).

La investigación se enmarcó dentro la metodología cualitativa, que permite un estudio en el contexto natural, con la participación activa de las personas investigadas, considerando los significados que éstas les otorgan a los fenómenos que ocurren en su realidad y la posibilidad de utilizar un gran abanico de técnicas, desde la entrevista hasta el análisis de textos (Rodríguez, Gil y García, 1999). Esto permitió un abordaje más profundo y complejo de las realidades particulares de cada mujer religiosa partícipe de la investigación, y así, dar cumplimiento a los respectivos objetivos.

Presentación del Problema

II.1. Planteamiento del Problema

Las investigaciones sobre género, más aún en contextos poco tradicionales, son siempre polémicas (Fernández *et al*, 1992; PNUD, 2010), es a veces más fácil discutir sobre la clase y marxismo, que de género y feminismo (Guzmán, 1986; Rubin, 1986; Bellucci, 1992). Es aún más complejo cuando nos adentramos en un territorio poco explorado como el de la Iglesia Católica.

Algunas autoras en sus investigaciones (Haraway, 1991; Harding, 1987, 1990), hablan de la alianza histórica de la ciencia con estado, y su relación incuestionable con la Iglesia, como ente supremo que regula las relaciones sociales entre hombres y mujeres (Pérotin-Dumon, 2000).

Partimos diciendo que las mujeres religiosas católicas, están sujetas a una serie de estereotipos y prejuicios (Barberá y Martínez, 2004), que traen consecuencias conductuales como la discriminación, y otras veces también, la marginación social (Martínez, 2009). No sólo por optar a una vía alternativa a los roles considerados “femeninos”, como el de esposa o madre (Pérotin-Dumon, 2000), sino por el solo hecho de ser mujeres. Históricamente, “el hombre” se ha tornado la “medida de todas las cosas”, existe como objeto único y universal, y todo aquello que escapa a su vara es distinto, es lo Otro, lo diferente (Fernández, 1992). Ya De Beauvoir (2005), delineó el fenómeno de la alterización social, donde se establece la división entre lo Uno y lo Otro, en este caso, las mujeres son definidas como lo Otro, son las que escapan a lo Uno. Ésta división binaria entre “lo mismo” y “lo diferente”, no ha existido siempre, pero al parecer se ha transformado en un mecanismo autómatas e inmanente, sin duda, en el medioevo y en el renacimiento, las formas de orden, de pensamiento y de clasificación eran distintas a las actuales (Foucault, 1999).

II.2. Justificación

La autora del presente estudio pretendió generar incomodidad y reflexión dentro de un contexto de sociedad patriarcal, con una estructura de subordinación en diversos espacios, como el económico, cultural, académico y religioso, con la única razón de considerar a las mujeres como inferiores “por naturaleza” o incubadas en las costillas de Adán (Falcó, 2003).

Siempre es importante considerar, desde una investigación cualitativa, el componente relacional entre investigadora e investigadas, donde cada interacción genera cambios e inquietudes en sus participantes (Bartra, 2010). Uno de los objetivos políticos de la investigación es que estas mujeres, cuestionen las formas de relacionarse consigo mismas, con la institución religiosa, con su cuerpo y con su feminidad, en definitiva, con su género. Lo anterior, no excluye a la investigadora.

El trabajo es relevante socialmente, debido a que se produce en un contexto en que la población está sujeta a una serie de tabúes, estereotipos y prejuicios, que se solidifican socialmente, y que por lo tanto, se perpetúan como espacios rígidos que no permiten las transformaciones (Falcó, 2003). Y es teórica, debido a la carencia de estudios sobre mujeres religiosas y sobre todo con perspectiva de género.

II.3. Preguntas de investigación primaria y secundarias

Pregunta Primaria:

¿Cuáles son los **procesos de agenciamiento respecto del género** de un grupo de mujeres religiosas católicas?

Preguntas Secundarias:

¿Cuáles son las **estrategias de la performatividad del género** de un grupo de mujeres religiosas católicas?

¿Cuáles son las **concepciones de libertad y sujeción** de un grupo de mujeres religiosas católicas?

¿Cuáles son los **significados de los espacios institucionales** de un grupo de mujeres religiosas católicas?

II.4. Objetivos general y específicas

Objetivo General:

Conocer los procesos de agenciamiento respecto del género de un grupo de mujeres religiosas católicas.

Objetivos Específicos:

Interpretar las estrategias de la performatividad del género de un grupo de mujeres religiosas católicas.

Identificar las concepciones de libertad y sujeción de un grupo de mujeres religiosas católicas.

Reconocer los significados de los espacios institucionales de un grupo de mujeres religiosas católicas.

Marco Referencial

III.1 Antecedentes teóricos

El concepto de **Agenciamiento**, es difícil de delimitar. Su nacimiento se lo debemos al filósofo Gilles Deleuze en compañía del psicoanalista Félix Guattari, esbozado en sus distintas publicaciones, sobre todo en el libro *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia* (Deleuze y Guattari, 2006), donde se encargan de detallar el concepto, su naturaleza, sus articulaciones y sus territorios.

Los autores definen el [los] agenciamiento [s], como un conjunto de "... líneas de articulación o de segmentaridad, estratos y territorialidades; pero también líneas de fuga, movimientos de desterritorialización y de desestratificación. Las velocidades comparadas de flujos según esas líneas generan fenómenos de retraso relativo, de viscosidad, o, al contrario, de precipitación y de ruptura. Todo eso, las líneas y las velocidades mesurables, constituye un agenciamiento" (Deleuze y Guattari, 2005, p. 10).

Desde esta perspectiva, consideramos a las construcciones de género como un agenciamiento, que posee una multiplicidad de elementos, territorios y estructuras definidas de distintas naturalezas, pero a la vez, convive con movimientos de desterritorialización, líneas de fuga y rupturas, lo que facilitan las transformaciones y las subversiones de las construcciones de feminidad religiosa. Es posible que no existan modificaciones y se mantengan las articulaciones originales del agenciamiento, o bien, se modifiquen completamente.

Es importante destacar dos ejes de los agenciamientos. Se componen y se articulan en base a la expresión (sistema semiótico) y el contenido (sistema pragmático), éstos componentes se vuelven recíprocos (Deleuze, 2006). Es decir, que los agenciamientos, son procesos semióticos-materiales, al igual que la subjetividad (Amigot, 2007).

A modo de ilustración, podríamos decir que las articulaciones entre las *performances* de feminidad, los estados de subordinación, los significados jerárquicos conforman un núcleo estructural y organizado. Por otro lado, todas las irregularidades de *performances* de género, las prácticas de libertad y los significados alternativos, son movimientos de desterritorialización, líneas de fuga y de ruptura. Todo lo anterior, lo podríamos delinear como un agenciamiento de género. Es necesario tener en cuenta que sólo es un ejemplo, y que lo contextual fue muy variado.

Como uno de los ejes teóricos centrales de la investigación repasamos el concepto de **Género**, desde distintas perspectivas teóricas, desde las más tradicionales a las más rupturistas, hasta llegar a definir desde qué concepción del género nos situamos en esta investigación. En este sentido, desde un comienzo, la categoría de género vino a establecer las diferencias entre las construcciones sociales y culturales de las características biológicas (Lamas, 1996). Sin embargo, el género se ha transformado en un sinónimo de sexo, dando cuenta de la reificación de la categoría biológica como una entidad estable y natural, o se asume que hablar de género, es sólo hablar de mujeres (Lamas, 1996). Se ha considerado al género como una categoría netamente analítica o académica, no obstante, se debe considerar el poder de cambio de las estructuras de dominación de las mujeres que han permanecido inmutables durante siglos (Facio y Frías, 2000).

Podemos delinear una de las miradas más tradicionales del género caracterizándolo como una categoría social, en rechazo muchas veces, al determinismo biológico implícito en términos como “sexo” o “diferencia sexual” (Scott, 1990). Es decir, las perspectivas biologicistas responden a las interrogantes de género, asumiendo que el cuerpo es un hecho positivo y natural, por lo tanto, es un proceso ahistórico que permanece inmutable con el paso del tiempo (Burin y Meler, 2000).

En general, podemos concebir al género como una organización social de los sexos, una forma de visibilizar las construcciones culturales y sociales sobre los roles asignados a los varones y a las mujeres (Scott, 1990; Lamas, 1996). De alguna forma, el concepto de género ha permitido sacar a los estudios de las relaciones entre varones y mujeres del terreno de lo biológico y genético, para situarlo en el terreno de lo simbólico (Scott, 1990). Según Burin y Meler (2000), mediante la binarización de la diferencia entre el género y el sexo, la diferencia sexual es inscrita en los cuerpos, y la sociedad les atribuye roles delimitados en términos duales. Es por ello, que en las etapas más tempranas del desarrollo infantil, los y las niños/as incorporan las asignaciones culturales de género, que pasan a componer sus estructuras sociales y psíquicas y que delimitan la feminidad y la masculinidad (Burin y Meler, 2000). En muchos casos, el cuerpo anatómico de los/as recién nacidos/as no coinciden con las percepciones y proyectos identitarios que poseen los padres y madres, y es en ese momento, donde el deseo parental es el que prevalece y determina la elección de sexo (Burin y Meler, 2000). De esta forma, el género se perfilaría como una construcción subjetiva e individual, excluyendo a lo social como *corpus* agente también en la construcción (Burin y Meler, 2000). De acuerdo a todo lo anterior, las diferencias entre hombres y mujeres están reguladas por cánones naturales e

inmutables y, sobre todo, las mujeres son asociadas al polo más natural por su función reproductora, que es visto como un hecho natural y de expresión máxima de la biología (Lamas, 2003). Es relevante cuestionar el carácter natural que posee la función reproductiva asociada a la mujeres, sin embargo, también los varones poseen la posibilidad de reproducir. Sin embargo, a pesar de que se considere al género como una producción cultural y plástica, y el sexo a algo natural e inmutable, las transformaciones culturales son menos susceptibles al cambio, lo que solidifica las construcciones de género independiente del tiempo y el contexto (Lamas, 2003).

Según Lamas (2003), desde la perspectiva psicológica, el género se articula en base a tres instancias básicas, la primera es la asignación o rotulación de género, que inicia cuando el/la bebé nace y se le asigna un sexo de acuerdo a sus genitales; la segunda instancia, es la identidad de género, y su desarrollo comienza a los dos años y medio aproximadamente por medio de la adquisición del lenguaje, y se da previo a confirmación anatómica de la diferencia sexual por parte de los/las niños/as y esta identidad se va reforzando a través del vínculo con sus pares y el juego que va generar una pauta de comportamiento para las futuras experiencias; y como última instancia, está el papel de género, que consiste principalmente en el conjunto de normas y prescripciones de una sociedad determinada sobre los comportamientos esperados de feminidad o masculinidad.

Nos situamos desde una perspectiva holística del género, que lo concibe como un ordenador de la sociedad, es decir, no como un atributo de los/as individuos/as, sino más bien como un producto de la división social del trabajo, donde los varones están asociados a lo público y productivo, y las mujeres a lo privado y doméstico; o como un organizador social del poder, desde donde es necesario nombrar las estructuras de dominación de género (De Barbieri, 1996).

Es importante resaltar que la categoría de género, no debe ser analizada por sí sola, sino en conjunto e intersección con otras categorías, tales como la clase social, la raza y la religión (Lamas, 1996; Facio y Frías, 2000). Las estructuras de dominación de género se diversifican en la medida que interactúa con otras estructuras de subordinación de clase social, por ejemplo, es decir, no es lo mismo hablar de una mujer católica de clase burguesa, que de una mujer católica de clase proletaria.

En última instancia, según Butler (1990) podemos definir el Género como una “repetición estilizada de actos” (Butler, 1990, p. 297), que está abierto a divisiones, subversiones y crítica, que muestran que éste es netamente una construcción fantasmática (Butler, 2007). Se asume que el género es una práctica reguladora del cuerpo, del deseo y de las prácticas sexuales, es en definitiva, un dispositivo

de poder (Amigot y Pujal, 2009), que implica necesariamente, una mirada crítica de los regímenes de saber, específicamente en nuestro caso, los saberes religiosos (Amigot, 2007; Amigot y Pujal, 2009). Su fin es mantener una coherencia entre éstos, para resguardar las construcciones culturales de feminidad y masculinidad (Butler, 1990, 2007). Por otro lado, todos los cuerpos, deseos y prácticas resistentes a las regulaciones hegemónicas de género, son considerados cuerpos y sujetos/as abyectos/as, limítrofes, anormales (Butler, 2007). Lo anterior, refuerza el énfasis obsesivo de binarización de lo social.

Según Butler (2007), existe una hipótesis del sistema binario de género, donde hay una relación mimética entre género y sexo, donde el género refleja al sexo o se transforma en su límite. Es por esto que el género se ha transformado en el soporte cultural y discursivo del sexo, es decir, el sexo se ha tornado en el espacio pre-discursivo y políticamente neutral anterior a la cultura (Butler, 2007). A partir de lo anterior, ya no debe verse al género como la inscripción cultural del sexo predeterminado, sino que debe ser considerado como el productor mismo del sexo (Butler, 2007). Es aquí donde se produce el punto de inflexión en el sistema sexo/género, pues es posible cuestionar el carácter invariable y natural del sexo, y situarla también como una construcción cultural y social, por lo tanto, la distinción binaria entre sexo y género no existe como tal.

A partir de la concepción del género al igual que sexo como construcciones culturales, es que existen posturas que versan sobre la posibilidad de crear un campo cultural con muchos sexos, dinamitando el binario histórico del sexo, o en la mejor de las opciones, la destrucción del sexo con el objeto de las mujeres tomen la posición de sujeto/a universal (Wittig, 1992). Respecto al género, Wittig (1992) lo concibe como el funcionamiento del sexo, y se va materializando como un proyecto permanentemente repetido. También considerando la postura de Foucault (1998), el sexo, ya sea femenino o masculino, es un sistema o economía que regula la sexualidad y se vuelve difuso, debido a las disputas de poder que se producen en los distintos contextos históricos.

En general, la división sexo/género, parece dar por sentada que el cuerpo es un medio pasivo, a la espera de una inscripción cultural para obtener una significación sexuada (Butler, 2007). Además, los géneros para volverse inteligibles deben instaurarse y mantener una relación de coherencia y continuidad con su sexo, práctica sexual y el deseo (Butler, 2007), es decir, que necesariamente a una mujer le corresponde el género femenino y a un hombre el género masculino. Sin embargo, muchas veces esa coherencia y continuidad no es tal, y es ahí donde las transformaciones y subversiones de género son posibles, cuando hay quiebres entre el sexo y género, es en ese intersticio, donde

habitan los/as seres ininteligibles desde una óptica binaria del sistema sexo/género.

Cuando hablamos de género, se vuelve necesario y preponderante hablar sobre el concepto de sexo, ante lo cual podemos decir que, históricamente ha existido una tendencia a la organización de la vida erótica de las personas, principalmente para la regulación de la reproducción, de ahí que el sexo tenga sólo como objetivo la procreación, siempre en el marco de institucional del matrimonio (Weeks, 1998). Según Butler (2007), existe una hipótesis del sistema binario de género, donde hay una relación mimética entre género y sexo, donde el género refleja al sexo o se transforma en su límite. Es por esto que el género se ha transformado en el soporte cultural y discursivo del sexo, es decir, el sexo se ha tornado en el espacio pre-discursivo y políticamente neutral anterior a la cultura (Butler, 2007). A partir de lo anterior, ya no debe verse al género como la inscripción cultural del sexo predeterminado, sino que debe ser considerado como el productor mismo del sexo (Butler, 2007). Es aquí donde se produce el punto de inflexión en el sistema sexo/género, pues es posible cuestionar el carácter invariable y natural del sexo, y situarla también como una construcción cultural y social, por lo tanto, la distinción binaria entre sexo y género no existe como tal.

El concepto de **performatividad** lo abordamos desde la perspectiva de Judith Butler. Según Butler (2007), a partir de la *performance*, se crea la ilusión de un núcleo identitario interior tras una serie de actos y series organizados y reiterados, con el objeto de regular el género, la heterosexualidad y la reproducción (Butler, 2007). Se vuelve un acto con una posición ontológica, una esencia interior, que lo vuelve inmune a cualquier cuestionamiento político y social, que no permite la multiplicidad de posibilidades de relaciones de género (Butler, 2007). Los efectos de los actos performativos se engarzan con el concepto de discurso, es decir, los actos performativos son una serie narraciones discursivas que, se enuncian, las despliegan una serie de acciones y ejercen poder (Butler, 2002). Sin embargo, no es que el lenguaje o el discurso por sí solo actúen o ejerzan poder, sino que al parecer, es cuando se despliega en un acto cuando se vuelve performativo, ya que depende de una serie de actos anteriores y una reiteración de los mismos actos, como una especie de cadena de enunciados (Butler, 2002). Según Butler (2002), cada enunciado performativo funciona encubriendo y recurriendo de manera permanente a las convenciones constitutivas que lo activan; se ritualiza.

Es necesario considerar, el concepto de identidad de género como un proceso mediante el cual cada sujeto/a incorpora un ideal regulatorio sobre de lo que se considera femenino o masculino, es decir, la identidad de género, según Butler (2007) “humaniza a los (sic) individuos (sic) de la cultura actual” (p. 272), y se castiga a quienes no se ajustan a su género. De alguna forma, es necesario

ajustarse a esas reglas genéricas para existir, para ser “alguien” (Butler, 2002). Sin embargo, esta identidad que se ha conformado en tiempo, sólo es una reiteración de actos y gestos, y sin ellos como tal no habría ningún género (Butler, 2007). Esto es muy paradójico, porque la repetición de actos de género se encarga de ocultar su génesis como construcción social (Butler, 2007).

En definitiva, el género es sólo la expresión corporal y paródica del sexo interior y biológico; es una actuación reiterada de lo que se considera coherente para un determinado cuerpo y sexo (Butler, 2007). Reforzando la definición anterior, para Preciado (2004), el género es una máscara tras la cual se esconde otra máscara; “una teatralización de las narraciones, y más en particular de los roles de género” (p. 7). Cuando Butler (2002) hace referencia a la existencia de un yo, que enuncia y provoca efectos en el discurso, hay que tener en cuenta que existen discursos que preceden o posibilitan a ese “yo”. Por lo mismo, muchas veces se confunde al género como una elección, como si cada mañana el/a sujeto/a escogiese un género dentro de una gran gama a elección, y lo actúe regularmente, por lo tanto, se asume que existe “alguien” que precede al género (Butler, 2002). Sino que, en palabras de Butler “el sujeto (sic) es precisamente el efecto de esa repetición” (Butler, 2002, p. 64). Digamos que, permite hacer la distinción entre expresividad y performatividad, pues donde se asume que no existe un yo que preceda a la acción. Es relevante considerar la distinción entre expresividad y performatividad, ya que si consideramos que no hay una identidad de género permanente y pre-existente para medir los actos de género, no existe forma para medir hasta qué punto un acto de género se ajusta a un determinado atributo de género, sino que sólo es una actuación, simplemente no hay nada que expresar (Butler, 2007).

Sin embargo, siempre existe la posibilidad de resistencia a las regulaciones de género, nunca la reiteración de la performance es mecánica, siempre se producen fallas o fugas que catalizan las subversiones (Butler, 1990, 2001, 2007). Estas fallas y fugas se producen tras parodias alternativas y abyectas que sirven para cuestionar la naturaleza del sexo en sí (Butler, 2007).

A partir de la concepción del género como una *performance* (actuación) y un dispositivo de poder, podemos asumir que los despliegues de feminidad de las mujeres, en este caso, de religiosas católicas, es regulado por disposiciones y regímenes de saber/poder de qué es considerado o no femenino, y prácticas adecuadas para una mujer religiosa. En definitiva, la performatividad es reiterar y repetir ciertas normas establecidas, nunca es algo radical ni permanente, que está sujeto a estas normas obligatorias, y que, en la mayoría de las veces no son seguidas por voluntad propia (Butler, 2002). Pero esa misma repetición, es la que da el pie para el agenciamiento de género, es en esa repetición y reiteración de

normas donde cabe la posibilidad de resistencia y subversión micropolítica del género (Butler, 2002).

En uno de los objetivos de la investigación, buscamos rescatar las **concepciones de libertad** de las mujeres religiosas. De acuerdo con Foucault (1992) podemos delimitar a la Libertad como una práctica y como discurso; como un componente inherente para ejercer el poder en toda relación social, y una de sus principales preocupaciones es la posibilidad de resistencia, al parecer, la libertad se convierte en precondition al poder, sin ésta las relaciones se vuelven de esclavitud. Además, la libertad es la condición ontológica para la ética (Foucault, 2007). Según lo anterior, la libertad asume una condición estratégica, no podemos de hablar de su existencia como tal, sino que dependerá de los ejercicios de resistencias a lo impuesto por regímenes de saber y poder (Foucault, 1992, 2007). Según Butler (2002), la libertad, como la posibilidad y la capacidad de actuación, no son de índole abstracta, si no que dependerán siempre de las relaciones de poder en la cual se encuentran insertas, en este caso, los discursos de libertad.

Sobre la **Sujeción**, existe una relación de dependencia con discursos y poder impuestos, pero son la condición de inicio y mantención de la existencia, se establece lo que se denomina, una especie de sumisión primaria (Butler, 2001). Además de la importancia del devenir sujeto/a, que sólo se produce tras haber vivido la sujeción o alguna experiencia de subjetivación (Butler, 2001). Es muy paradójal que, el sometimiento se vuelva una condición de existencia para el/la sujeto/a, además considerando que la categoría de sujeto/a es sólo lingüística (Butler, 2001).

Situándonos en el proceso de sujeción con la categoría género, es comprensible que las sujetas mujeres se sientan obligadas a responder a los mandatos hegemónicos de género, de lo contrario, la posibilidad de existir como tal, queda desierta (Butler, 1990, 2001; Amigot y Pujal, 2009).

En última instancia abordamos los **significados de los espacios institucionales**. Según López (2006), se ha entendido la ciudad y los espacios como si fuesen naturales, sin embargo, son producciones simbólicas e históricas. Conforman una parte importante en los procesos de subjetivación. Es decir, son dispositivos de carácter discursivo (López, 2006). Las instituciones sociales, como es este caso, son una especie de orden social que posee normas, valores y pautas de comportamiento, de cierto modo estandarizadas, que limitan los fenómenos sociales que se dan en determinados espacios (Cabruja, 2002). No obstante, según la misma autora, los/as sujetos/as tienen la capacidad de recrear los significados de los espacios en los cuales interactúan, es decir se vuelven dinámicos y agénticos (Cabruja, 2002). Según la misma autora, las instituciones

sociales tienden a formar lazos con otras instituciones, que van desde los ámbitos educativos, estatales o punitivos (Cabruja, 2002).

El espacio “es una abstracción regida por la lógica de la economía del mercado y, como tal, ‘está penetrado por las relaciones sociales” (Braidotti, 2000, p. 53). El interés principal de Braidotti, es hacer la analogía entre los espacios de tránsito y la condición del/la sujeto/a nómada (Braidotti, 2000). Los espacios, están cargados de significación, sin embargo, con autoría anónima, debido a la pluralidad de visitantes en los espacios públicos (Braidotti, 2000).

Situándonos en nuestra investigación, las mujeres religiosas católicas, entran en un juego de reglas y normas, previamente desconocidas sobre los espacios eclesiales; de alguna u otra forma, éstas reglas ofrecen un prototipo de mujer que responda a ciertas características de cómo ser y comportarse en el lugar (López, 2006). En el caso de ellas, se encuentran insertas en una institución social, como es la Iglesia Católica, y se ajustan a una organización que se transforma en el escenario más estable donde se desenvuelven sus relaciones interpersonales e intergrupales (Cabruja, 2002). En definitiva, un entramado pletórico de tipos de comunicación, roles y estatus, conflictos, relaciones de poder y de sumisión, en base muchas veces a desigualdades de género, que van moldeando las interacciones dentro de esos espacios (Cabruja, 2002). Es primordial, poseer una óptica microsocia, ya que permite una mirada local y singular de las características y significados históricos de los espacios (eclesiales), pero siempre manteniendo un contraste con lo macrosocia (Carballeda, 2002). Muchas veces, una de las aristas de la construcción de la identidad es el modo en cómo nos apropiamos de los espacios y los significados que les otorgamos (Carballeda, 2002).

Debemos preguntarnos, cómo los espacios eclesiales están siendo significados por los/as sujetos/as que los habitan, cómo estos espacios eclesiales moldean y regulan a cada sujeta. Entendiendo que los espacios son instancias de subjetivación, de producción de discursos, de ejercicio de poder y donde éste último se encarga de generar efectos en los/as sujetos/as (Foucault, 1990).

III.2 Antecedentes Empíricos

Los estudios de investigaciones sobre mujeres religiosas son escasos, y si existen, son desde el punto de vista de los varones y donde las voces de las mujeres no son consideradas como válidas. Esto, reafirma la concepción de los movimientos feministas sobre la Iglesia Católica como una de las instituciones que

fundamenta el orden androcéntrico y patriarcal de la sociedad (Alfaro, 2005). Algunas autoras feministas, como Alfaro (2005) en un artículo aborda la coyuntura tras la carta del Vaticano sobre los roles del hombre y la mujer en respuesta a los movimientos feministas. En ésta, se deja al descubierto el sesgo sexista y androcéntrico de la Iglesia Católica que acarrea efectos materiales y simbólicos negativos, sobre todo para las mujeres (Alfaro, 2005).

Actualmente, en Chillán y la provincia de Ñuble se encuentran alrededor de 21 congregaciones religiosas católicas, dentro de las cuales 17 son congregaciones femeninas (Diócesis de Chillán, s.a.). De las cuales sólo tres se ciñen a la vida consagrada de carácter contemplativo, es decir, que viven de una rutina de claustro y oración hasta su muerte, y la vida consagrada de carácter misionero, que consiste principalmente en facilitar distintos servicios comunitarios a la sociedad, desde el ámbito de la educación hasta el de la salud y el cuidado (Diócesis de Chillán, s.a.)

En el contexto internacional ha sido intensa la disputa entre la Congregación para la Doctrina de la Fe, asociada a la ortodoxia más recalcitrante de la Iglesia Católica, con la Conferencia de Liderazgo de Mujeres Religiosas, aseverando que esta última se había alejado de la doctrina auténtica de la Iglesia Católica. Alrededor del 2008, el vaticano anunció la revisión doctrinal de la CLDMR, como también la revisión de las congregaciones femeninas de Estados Unidos (EDLA, 2012). A esto, se le suma que la CLDMR estará bajo la administración judicial del Vaticano, incluyendo la revisión y re-estructuración a cargo de tres obispos Estadounidenses de los estatutos, programas y grupos de la Conferencia, para que se ciñan a la doctrina católica y sus rituales (EDLA, 2012). Aún no se poseen mayores antecedentes, ya que no han sido liberados por el Vaticano.

A pesar de las críticas del grupo de monjas y de los/as adherentes del grupo en todo el país, aseguran que será imposible revertir la situación que está a cargo del Vaticano (EDLA, 2012).

A nivel local, sólo ha hecho eco en el año 2009, la manifestación pública de algunas religiosas ante la orden del Obispo del lugar de abandonar la dirección de un colegio de la ciudad, esto llegó a oídos de la prensa local, y finalmente, la decisión no fue concretada. Sobre lo anterior, al momento de revisar la página web oficial de la Iglesia Católica (Iglesia, 2009), se excluye completamente la voz y la opinión de estas mujeres al tratar el tema.

Hace algún tiempo, se está gestando una corriente interesante, enmarcada en los estudios con perspectiva de género, denominada teología feminista, que pretende realizar una relectura de los manuscritos religiosos (Biblia), para visibilizar los

sesgos sexistas y androcéntricos de las interpretaciones de la fe religiosa, que ha traído consecuencias injustas para las mujeres (Rosado y Melano, 2001; De Lima, 2010).

Por lo que podemos concluir que hay carencia de estudios que hablen sobre mujeres religiosas, de sus experiencias, desde sus posiciones y sus voces.

III.3 Marco Epistemológico

La epistemología es la teoría del conocimiento y responde a la pregunta de quién puede o no, ser objeto/a de conocimiento, y en este caso, ¿pueden serlo las mujeres? (Harding, 1987). Además se preocupa de la justificación y de la validez del conocimiento, es decir, en qué condiciones puede ser conocimiento, en este caso, aquello relacionado con las mujeres (Hierro, 1999). En este sentido, las epistemologías tradicionales excluyen y ha excluido históricamente a las mujeres, y donde el único punto de vista considerado válido de conocimiento ha sido el de los hombres (Harding, 1987), siendo actor protagonista en la producción y difusión del conocimiento con un sesgo sexista y androcéntrico, que ha permeado tanto las disciplinas como lo social (Bartra, 2010; Harding, 1996). Sin embargo, los estudios de las mujeres analizados desde la epistemología feminista de Harding (1987), responden sólo a las mujeres que se desenvuelven en lo público, y mujeres que ha sido víctimas de violencia machista; esto da pie para abrir un campo de investigación, con una población hasta ahora un tanto desconocida. Según Harding (1987) es transgresor estudiar a las mujeres en contextos poco tradicionales, por no ser consideradas dignas de estudio por los hombres.

Desde la **epistemología feminista**, las mujeres religiosas investigadas fueron concebidas como activas constructoras de su realidad por medio del lenguaje, en este sentido, se considera primordial por parte de una investigación desde una posición feminista, comprender al lenguaje como una práctica que debe ser constantemente deconstruida, es decir, entender al lenguaje como un dispositivo que no es inmanente, sino que histórico y contextual (Bartra, 2010); no obstante, desde una posición relegada y subordinada por el orden patriarcal, lo que no permite la visibilidad de sus realidades particulares en un contexto católico-religioso (Blazquez, 2010). Esta necesidad, intenta ser satisfecha mediante el compromiso desde el feminismo, proporcionando la voz que las mujeres requieren para cuestionar la ideología imperante y generar cambio social progresivo (Blazquez, 2010; Bartra, 2010), sobre todo, sus posiciones no deben ser consideradas de víctimas o de inocentes, siempre se debe considerar la

posibilidad de resistencia y agencia (Haraway, 1995; Harding, 1987; Amigot y Pujal, 2009).

Cuando Haraway (1991) refiere que las construcciones sociales y culturales están sesgadas y dirigidas según relatos oficiales con ideales de objetividad, que son construidas desde una perspectiva parcial, la de los hombres (Haraway, 1991). Es por eso que Haraway (1991) habla de Objetividad Feminista, o de los **Conocimientos Situados**, que implican un conocimiento sin trabas, una encarnación particular y específica de la realidad, de una localización limitada sin ínfulas de trascendencia de la relación entre sujeto/a y objeto/a. Se asume, por lo tanto, que las realidades de las mujeres religiosas, están situadas contextualmente, son parciales y son ellas las principales protagonistas (Haraway, 1991).

Existe una delimitación y separación entre investigadora e investigadas, teniendo en cuenta que es una relación de poder, es necesario reconocerse una sujeta histórica y consciente de la autoridad que se detenta como autora de la investigación (Harding, 1987). Es importante también recalcar, que la perspectiva de la investigadora es parcial y situada, al igual que la de las mujeres religiosas sujetas de la investigación (Harding, 1991; Harding, 1987).

Reflexividad

Desde una primigenia inquietud y curiosidad por la vida de las mujeres religiosas, que partió por el deseo de ingresar a una congregación con la convicción de que sería una alternativa de ser mujer y de obtener un espacio de soledad; hasta la posición de feminismo y ateísmo radical. Es este viaje que me hizo acercarme a la posibilidad de trabajar con mujeres religiosas, donde saqué en parte las curiosidades que aún me asaltan sobre el mundo católico.

IV. Diseño Metodológico

La metodología en la cual se enmarcó esta investigación fue corte cualitativa, principalmente por la naturaleza ontológica de la pregunta, y por el objeto de investigación, los procesos de agenciamiento, que concierne principalmente, al ámbito de la subjetividad (Gonzales, 1999).

Según lo referido por Iñiguez (1999), la investigación cualitativa se caracteriza por un enfoque naturalista e interpretativo, además de una crítica constante a la política y al paradigma positivista. Por lo tanto, no es de interés para el/la investigador/a cualitativo/a, el establecimiento de leyes fundamentales que expliquen los fenómenos (Iñiguez, 1999), y donde las mujeres sujetas de la investigación son visualizadas holísticamente, donde se soslayó todo tipo de reduccionismos que entorpecieran la complejidad que implica el trabajo desde el feminismo (Blazquez, 2010; Bartra, 2010).

Tras la formulación de la pregunta de investigación, y la definición del objeto de investigación, se utilizó el diseño de investigación denominado Diamante (Martínez, 2011), que, consiste en un proceso continuo de análisis-síntesis, que implicó una aproximación previa al marco teórico, y ulteriormente, la construcción de categorías *a priori*, sin perder la flexibilidad respecto a la emergencia de categorías que surgieron durante el proceso de investigación (Rodríguez *et al*, 1999).

El método escogido que guió la investigación tanto metodológica como epistemológicamente, fue el narrativo-biográfico. De acuerdo a lo teorizado por Cornejo (2006) el método narrativo-biográfico, se caracteriza por considerar la intersección entre lo psicológico y lo social, donde el/la sujeto/a es concebido/a como producto, productor/a y actor/a protagonista de su historia de vida. Desde esta perspectiva, también el/la investigador/a toma partido, donde establece una relación de complicidad con el/la narrador/a. Es decir, el/a investigador/a se convirtió en un instrumento más de la investigación (Rodríguez *et al*, 1999).

IV.2. Técnicas de Recolección de Información

De acuerdo con los objetivos de cada pregunta, de la general a las específicas, se consideró fundamental la utilización de Entrevistas en Profundidad. Según Taylor y Bogdan (1992), la definición de Entrevista en Profundidad es “reiterados encuentros cara a cara entre el investigador [sic] y los [sic] informantes,

encuentros éstos dirigidos hacia la comprensión que tienen los [sic] informantes respecto de sus vidas, sus experiencias o situaciones, tal como las expresan con sus propias palabras” (Taylor y Bogdan, 1992, p. 101). Entendiéndola como una técnica flexible y no estructurada, al menos desde la metodología cualitativa (Taylor y Bogdan, 1992). Permite acceder a la información de una cultura, a sus rituales, creencias compartidas, a lo cotidiano, en el lenguaje propio de las personas investigadas (Rodríguez *et al*, 1999). De acuerdo a lo plasmado en los antecedentes empíricos, no existe mucha información sobre mujeres religiosas católicas ni de sus culturas ni de sus lenguajes, por lo tanto, la entrevista en profundidad, nos permitió adentrarnos en su cotidianeidad dentro de los márgenes normativos de la Iglesia Católica.

Para abordar, las concepciones de libertad y sujeción y los significados de los espacios institucionales, se consideró útil la modalidad de entrevista semiestructurada, la cual permitió obtener información respecto a los conceptos claves ya determinados, delimitando una pauta previa sobre los focos de información que se pretenden indagar (Pérez, 1998).

IV.3. Instrumentos

La entrevista en profundidad nos permitió abordar todos los objetivos de la investigación, debido que la investigación en contextos poco tradicionales tienen siempre un componente exploratorio (Scribano, 2008). A partir de lo anterior, se realizó una entrevista en profundidad por persona, con una duración aproximada de una hora y 30 minutos aproximadamente, que contuvo preguntas abiertas que intentaron elicitare experiencias profundas de cada participante. El tipo de registro que se utilizó fue una grabadora de audio, donde la autorización y condiciones de uso están explícitas en el consentimiento informado por cada participante.

En cuanto a la entrevista semiestructurada en profundidad, ésta nos permitió abordar los objetivos específicos 2 y 3, que requirieron de un foco más delimitado. También se realizó sólo una entrevista por persona, con una duración aproximada de una hora, que contuvo preguntas abiertas y focalizadas. Respecto al tipo de registro que se utilizó fue una grabadora de audio, donde la autorización y condiciones de uso están explícitas en el consentimiento informado leído y firmado por cada participante de la investigación.

IV.4. Población

Desde la metodología cualitativa, se vuelve primordial trabajar con una población reducida, principalmente por la complejidad del objeto de estudio y la profundidad en el análisis de los datos (Rodríguez *et al*, 1999). En nuestro caso, se trabajó con tres mujeres, las cuales cumplieron con los siguientes requisitos: que se encontrasen cumpliendo sus menesteres religiosos en congregaciones católicas o en organizaciones derivadas de aquellas y que poseen una antigüedad mínima de un año en la congregación en que actualmente viven.

Respecto a las formas de selección, se realizó un mapeo de todas las congregaciones existentes en la ciudad de Chillán y sus alrededores, donde se estableció un contacto con la persona encargada de las mismas con el fin de relatar las pretensiones de la investigación y de la participación que se requirió de alguna (s) de las habitantes de las congregaciones. Además, se contó con la ayuda de porteros/as, quienes facilitaron el contacto con las participantes, principalmente por motivos de cercanía y amistad con las mismas.

Mayor especificidad sobre la población con la cual se trabajó, se encontrará detallada en el ítem de la presentación de los resultados. No obstante, se advierte que la caracterización de la población será muy general, debido a que el acceso a las mujeres religiosas con las cuales se trabajó debe estar restringido, de acuerdo al compromiso de confidencialidad y anonimato que se hizo con las participantes.

IV.5. Análisis de Datos Propuesto

De acuerdo con Coffey y Atkinson (2005), es difícil delimitar un determinado tipo de análisis, y la elección de un tipo determinado, dependerá de los datos y los objetivos que tenga la investigación. De acuerdo a lo anterior, se decidió utilizar el análisis de contenido con codificación axial, ya que los conceptos críticos y claves, son amplios y difíciles de delimitar con categorías *a priori*.

Tras la definición de la utilización del Diseño Diamante (Martínez, 2011), se aseguró el constante cotejamiento de los datos con el marco teórico, en este caso, de los procesos de agenciamiento y de la teoría feminista, pero teniendo en cuenta que toda investigación cualitativa debe ser flexible y sensible a la emergencia de nuevas categorías.

El orden categorial se realizó por medio del software Atlas ti., que permitió delimitar de modo más preciso los micro-relatos de la entrevista que respondían a

cada categoría, visibilizando los conceptos y datos relevantes del proceso de recolección de datos (Rodríguez *et al*, 1999). Sin embargo, por motivos de tiempo en el análisis de los datos y la transcripción de las entrevistas, seis de las nueve entrevistas fueron analizadas artesanalmente, lo que consistió principalmente en escuchar tres veces cada entrevista, para ir rescatando los extractos más relevantes respecto de cada categoría *a priori*. Para ser más específicos/as, se toman las categorías a priori ya delimitadas según las definiciones conceptuales y operativas de los conceptos extraídos del marco teórico. En la primera escucha de cada entrevista, se transcribieron relatos y extractos relevantes que se ajustaran a cada categoría de análisis, en la segunda escucha, se completaba los relatos que en la primera escucha habían quedado menos claros o descontextualizados, y en la última y tercera escucha, se verificó el ajuste de los datos a las categorías a priori. Este procedimiento, se realizó con cada entrevista que no pudo ser transcrita en su totalidad. No obstante, se considera necesario continuar con el proceso de transcripción completo, para poder ser mucho más exhaustivos/as en el análisis de los datos, que nos permitirán publicar artículos relacionados con los resultados y conclusiones obtenidas de la investigación.

IV.6. Criterios de Calidad

De acuerdo a lo desarrollado en el marco epistemológico, es preponderante recalcar que las pretensiones de objetividad de la tradición científica, se derrumban al optar por la óptica de los conocimientos situados (Haraway, 1991). Según Haraway (1991), la verdadera objetividad, no es la que busca estar en todas partes y hablar desde esos lugares como conocedora experta y científica, sino la que se posiciona críticamente en un lugar; por lo tanto, la presente investigación descarta la objetividad como criterio de calidad que tuviese que ser resguardado. En la misma línea Cornejo y Rojas (2011), plantea que poseer una mirada objetiva y rígida, es incompatible con una investigación de corte cualitativo, donde es explícita que el/a investigador/a se influyen mutuamente.

Para el sustento y el resguardo metodológico se utilizaron el siguiente conjunto de criterios para llevarlo a cabo, tales como, la coherencia interna, validez transaccional y la auditabilidad.

De acuerdo a Martínez (2006) podemos decir que la **coherencia interna**, es un criterio básico, e indica que todas las partes constituyentes se reúnen sin contradicciones, y son capaces de formar un todo coherente e integrado. La estructura central de nuestro trabajo, está distribuida por medio de marcos, desde

el teórico hasta el metodológico, y según la definición de coherencia interna, debe estar plenamente articulados sin mayores contradicciones entre sí.

El dispositivo por el cual opera la coherencia interna es la Triangulación, según Arias (1999), se puede definir como la combinación de datos, técnicas, teorías y métodos de investigación, que permitan una interpretación desde distintas perspectivas sobre algún/a objeto/a en particular. Es necesario distinguir los distintos tipos de triangulación, como la metodológica, de datos, de investigador/a y teórica (Arias, 1999).

La **validez transaccional**, según Cho y Trent (2008) podemos entenderla como “un proceso interactivo entre el/a investigador/a, los/as investigados/as y los datos recolectados con el propósito de alcanzar un relativo nivel de precisión y consenso por medio de revisar los hechos, sentimientos, experiencias y valores confiando en la recolección e interpretación” (p. 3). Es decir, una revisión por parte del/a investigador/a y los/as investigados/as del proceso de investigación, sobre los datos obtenidos y su congruencia con la realidad.

Según Cornejo y Rojas (2011), la **auditabilidad** es un criterio que se refiere a la “posibilidad que otro [sic] investigador [sic] pueda seguir la pista o la ruta de lo que el [sic] investigador [sic] original llevó a cabo” (Cornejo y Salas, 2011, p. 23). Se resguardó este criterio, plasmando los argumentos de forma coherente, además de utilizar un formato de específico de citación y referenciación, en este caso, el de la Asociación Americana de Psicología (APA), de la quinta edición (2001). De esta forma, se adjuntó todos los elementos utilizados, tales como, pautas de entrevistas, notas de campo u otros registros que documentaron todo el proceso de investigación.

IV.7. Aspectos Éticos

De acuerdo con Mondragón (2007) en toda investigación se aseguró algunos aspectos éticos, tales como, garantizar la confidencialidad y privacidad de las personas participantes de las investigaciones; respetar los derechos, creencias y valores, además de cuidar que no se transgrediera la libertad de elección de cada participante, como por ejemplo, respetar la decisión de abandonar el proceso investigativo en cualquiera de sus etapas.

Para la mantención absoluta de la **confidencialidad**, se aseguró que toda la información surgida en el transcurso de la investigación fuese de carácter privado. Eso, inclusive consideró, el anonimato de las participantes, designándoles un

número cada vez que fueron citadas en la investigación (Mondragón, 2007; González, 2002).

Nos regimos por una lógica de **participación voluntaria**, ya que todas las participantes manifestaron verbalmente su interés en participar activamente en la investigación. Para esto, se utilizó como dispositivo el consentimiento informado; documento donde se explicitó los detalles de la investigación, sus objetivos y las actividades en las cuales se requirió de la participación de las investigadas. Se debe manifestar aceptación integral del documento con su respectiva firma (Mondragón, 2007; González, 2002).

V. Análisis de resultados

V.1. Definiciones conceptuales y operativas

Para facilitar la creación y delimitación de las categorías a priori para el análisis de datos, se construyen las definiciones conceptuales y operativas. En primer lugar, se delimitan las definiciones conceptuales, tanto del concepto crítico, en este caso, el de agenciamiento de género, como el de los conceptos claves, ya sea performatividad del género, concepciones de libertad y sujeción, y los significados de los espacios institucionales. Entonces, a modo de concretizar estos conceptos y volverlos materiales, es que a partir de las definiciones conceptuales, se construyen las definiciones operativas, que nos permiten visualizar los conceptos (crítico y claves) en los relatos obtenidos en las entrevistas a las participantes. También, es necesario recordar que los instrumentos, en este caso, las preguntas fueron confeccionadas a partir de estas definiciones.

A continuación, se detallan la definición conceptual y operativa del concepto crítico de la investigación, el de agenciamiento de género. En tanto los conceptos claves, estarán definidos conceptual y operativamente, al comienzo de cada análisis de objetivo.

Agenciamiento de género:

Definición conceptual: Concebimos al género con un conjunto de "... líneas de articulación o de segmentaridad, estratos y territorialidades; pero también líneas de fuga, movimientos de desterritorialización y de desestratificación. Las velocidades comparadas de flujos según esas líneas generan fenómenos de retraso relativo, de viscosidad, o, al contrario, de precipitación y de ruptura. Todo eso, las líneas y las velocidades mesurables, constituye un agenciamiento" (Deleuze y Guattari, 2005, p. 10).

Definición operativa: Podríamos decir que las articulaciones entre las *performances* de feminidad, los estados de subordinación, los significados jerárquicos conforman un núcleo estructural y organizado. Por otro lado, todas las irregularidades de *performances* de género, las prácticas de libertad y los significados alternativos, son movimientos de desterritorialización, líneas de fuga y de ruptura, que vuelven al género como algo plástico, susceptible de ser recreado de forma alternativa a lo hegemónico. Todo lo anterior, lo podríamos delinear como un agenciamiento de género.

V.2. Análisis categorial

Para realizar el análisis de resultados, que buscaba conocer los procesos de agenciamiento de género, de tres mujeres religiosas católicas, se desglosaron los conceptos claves que guiaron los objetivos específicos de la investigación, de los cuales se desprendieron un conjunto de categorías *a priori* obtenidos mediante las definiciones conceptual y operativa, que se detallan a continuación:

Conceptos claves	Categorías <i>a priori</i>
Estrategias de performatividad del género	<ul style="list-style-type: none"> - Identidad de género - Reiteración de actos y gestos - Expresión corporal - Prácticas de resistencia
Concepciones del poder y sujeción	<ul style="list-style-type: none"> - Prácticas de libertad - Creencias sobre el poder - Sensación de dependencia
Significados de los espacios institucionales	<ul style="list-style-type: none"> - Definición de institución social - Normas y códigos - Función social de la institución (Iglesia) - Sentido de pertenencia.

También es necesario aclarar, que debido al nivel de profundidad que busca alcanzar en esta investigación de corte cualitativo (Rodríguez *et al*, 1999), y específicamente, al utilizar las entrevistas en profundidad como técnica principal, la cual permite un abordaje más profundo de los datos y de todo el contexto investigativo (Taylor y Bogdan, 1992), es que los extractos de las respuestas entregadas por las entrevistadas son más extensos, ya que se prefiere resguardar el contexto de los relatos de las participantes.

V.3. Presentación de resultados

V.3.1. Objetivo específico 1:

Interpretar las estrategias de la performatividad del género de un grupo de mujeres religiosas católicas.

Concepto clave: estrategias de performatividad del género

Performatividad de género:

Definición conceptual: Expresión corporal y paródica del sexo interior y biológico; es una actuación reiterada de lo que se considera coherente para un determinado cuerpo y sexo (Butler, 2007). Sin embargo, siempre existe la posibilidad de resistencia a las regulaciones de género, nunca la reiteración de la performance es mecánica, siempre se producen fallas o fugas que catalizan las subversiones (Butler, 1990, 2001, 2007). Es relevante considerar la distinción entre expresividad y performatividad, ya que si consideramos que no hay una identidad de género permanente y preexistente para medir los actos de género, no existe forma para medir hasta qué punto un acto de género se ajusta a un determinado atributo de género, sino que sólo es una actuación, simplemente no hay nada que expresar (Butler, 2007).

Definición operativa: A partir de la concepción del género como una performance (actuación), podemos suponer que los despliegue de feminidad de las mujeres, en este caso, de religiosas católicas, es regulado por disposiciones y regímenes de saber/poder de qué es considerado o no femenino, y prácticas adecuadas para una mujer religiosa. Por tanto, cada vez que las mujeres se refieran a los discursos de identidad de género, en este caso femenino, se podrá conocer cómo debiese comportarse y actuar una mujer religiosa, haciendo referencia principalmente a sus conductas, comportamientos, gestos, etc. Por otro lado, considerar las prácticas de resistencia ante lo que se espera y se regula como performance de mujer religiosa, es decir, conocer el cómo estas mujeres, ya sea de manera consciente o inconsciente, re-crean, subvierten y se resisten a reproducir la performance hegemónica de género.

Categorías

Identidad de género

A partir de la definición de la identidad de género como categoría, se le ha visto asociada en las tres entrevistadas, la tendencia a intersectar su identidad de género con su identidad como mujer religiosa, donde resaltan en la mayoría de las ocasiones su condición de mujeres con Dios. Se denota una alta asociación entre ser mujer, y la naturalización de la maternidad como rol de las mujeres.

“El ser mujer quizás nos permita y me permita a mi tener la visión maternal por así decirlo que solamente la experimenta la mujer... yo no soy madre pero he experimento esa por decirlo cualidad que tiene la mujer que es maternal que le

gustan los niños que se preocupa de detalles que... por lo menos yo soy así, de detalles y no para mí, detalles para los demás, para agradar a los demás... para hacer feliz a alguien, hasta una amiga con una flor no sé... creo que como mujer tenemos más sensibilidades entonces... el hacer nacido es un regalo de dios, fui mujer feliz... si hubiese sido hombre también yo creo estaría feliz, porque estoy feliz con mi vida entonces... un poco no sabría si tengo que explicar más acerca lo que es ser mujer” (Entrevistada 1).

“(...) Pero esto de la maternidad diferencia... diferencia al hombre de la mujer.... y creo que yo lo he experimentado con mis sobrinos, con niños que son sobrinos de sangre... pero he experimentado esa maternidad, ese de preocuparse por alguien, yo soy muy de jugar con niños, muy de acercarme a los abuelitos, pero toda esa parte viene de lo... de la maternidad que se viva o no, no importa, pero se tiene, la mujer la tiene” (Entrevistada 1).

“(...) Y yo lo encuentro una gracia para mí una cosa muy... una grandeza te fijas, poder conocer las cosas distintas en cada persona eso de todo en el sexo opuesto, que somos distintos, no por ser superiores, no. si no que La forma de pensar, la forma de mirar la vida (Entrevistada 2).

“(...) Agradezco que sea así porque tiene un sentir, una razón de ser, la maternidad, ser más débil físicamente no psicológicamente, agradezco que seamos distinto eso es lo que no me molesta, hay cosas que no puedo hacer y las puede hacer otro” (Entrevistada 2).

Además, se exhibe una tendencia a atribuir sus comportamientos y roles de mujer como algo innato, esencial, y que es considerado además como algo naturalmente bueno. Sin embargo, también esta esencia femenina o de mujer, está sujeta a modelajes y aprendizajes sociales que permiten que las mujeres se realicen en distintos espacios y contextos, pero conservando el núcleo de la esencia femenina. Y es una esencia, que las entrevistadas también asumen como propia, por el hecho de ser mujeres.

“No, no ninguna diferencia, porque tanto la mujer no religiosa como las monjas toman decisiones, opciones de vida... no sé,

la como ejemplo, no sé... la mujer... bombero por ejemplo, que se entrega al servicio de los bomberos, y entrega su vida ahí tiene que tomar opciones tiene que dejar cosas, tiene que dejar la familia botá porque la llama la alarma y tiene que partir... toma una opción pero como mujer, la monja se mete al claustro como mujer y sigue siendo mujer adentro... la mujer anda con uniforme de bombera, la monja anda con uniforme de monja, pero le quita ser mujer, yo soy mujer igual que el resto... ando con uniforme nada más, o sea no hay ninguna diferencia, sentimos igual, pensamos igual, tomamos decisiones..." (Entrevistada 2).

"Ser mujer significa que yo tengo un todo un conjunto de eeh... habilidades, no sé si esa es la palabra ehh... manera de ser, todo lo que es mi manera de ser, que... ehh... me... o sea, que gobierna un poco mi manera de reaccionar con el mundo, aa... mi manera de sentir de vibrar con las cosas, ehh... no sé yo pienso que, o sea... si yo voy a pensar que es lo que significa ser mujer, bueno.. Es ser humana, primero ser netamente ser humana, ehh... chuta (ríe)... como le digo... hay un aspecto de Dios que es fuerte en mi, como muer, o sea, o fuerte en mujeres yo creo... ese aspecto creativo, o sea yo siento que ser mujer eh... es la parte creativa de Dios, brilla ah... ehh... y yo siento es, o sea siento así como imagen de dios que esa es parte de la imagen que más... o sea en mi vida por lo menos, sí no soy exageradamente creativa, pero que... que el aspecto de creación, ser creativa apreciar la creación de otras, ver crecer, madurar... o sea sembrar, o sea toda esa cosa que es como de la tierra, todo esa energía de la madre tierra que soy como una extensión de ésa..." (Entrevistada 3).

"Porque somos todas mujer, porque es una esencia, no la podemos cambiar por la forma de vestir, por las cosas que aprendes, la esencia no la cambias, tú puedes tener mucho aprendizaje de una cosa, tu puedes moldearte de algunas formas ¿verdad? Que una se puede moldear, pero lo haces en la libertad de elección como lo hace cualquier mujer que se moldea con otras formas, con otros criterios, con otros principios, que se moldea su vida a eso ¿te fijas?" (Entrevistada 2).

“Esa esencia, no sé... eh... cómo explicarlo, va desde la forma en que tu sientes, la forma en cómo te paras frente al mundo, como te relacionas con los demás, como te nace relacionarte con los demás...eh... yo no puede hablar del varón, porque no sé su psicología, uno observa formas e ser no más, pero no sé poh, todo o sea, cómo te digo no sé poh...” (Entrevistada 2).

Es importante señalar que las tres entrevistadas, mencionan, y abiertamente asumen, una diferencia con los hombres, diferencia que va desde lo biológico a lo psicológico. Esta diferencia sexual, les permite definirse a sí mismas, en relación a otro, a su exterior constitutivo. Cuando hablamos de exterior constitutivo, hacemos referencia a la constante diferenciación que realizan estas mujeres con el Otro, con los hombres en este caso, este proceso de diferenciación les permite también definirse a sí mismas, como mujeres, distintas de los hombres. Por lo mismo, ése Otro también las constituye, facilita el proceso de homogenización identitaria y grupal.

“Llevan la comunidad en aspecto económico hombres como mujeres, si bien es cierto el director de la sede de la obra misionera es un hombre y... la mayoría son hombres, tenemos posibilidades de hacer lo mismo que ellos como misioneros, predicamos como predicen ellos, nos hacemos cargo de eventos como lo hacen ellos, por lo menos nosotros tenemos bastante derecho de voz y voto entonces, no he visto ninguna discriminación, al contrario, al ser misionera se me han abierto muchas puertas para lo que es trabajo acerca de Dios” (Entrevistada 1).

“Podría decir que ahora, es te momento de mi vida tengo claro lo que significa ser mujer, porque uno tiene como teorías, uno tiene que ser así, uno tiene que ser asa, pero uno va conociendo su persona, te vas conociendo como eres, a diferencia del hombre y yo más que nunca marco la diferencia con el, no por superioridad ni inferioridad” (Entrevistada 1).

“(...) Para mi es interesante conocer el sexo opuesto, como ser, como persona, para mí es muy interesante conocer aspectos de ellos que... que... que yo como mujer no lo veo de la misma manera, por eso todas estas cosas” (Entrevistada 2).

“Y yo lo encuentro una gracia para mi una cosa muy... una grandeza te fijas, poder conocer las cosas distintas en cada persona eso de todo en el sexo opuesto, que somos distintos, no por ser superiores, no. si no que La forma de pensar, la forma de mirar la vida” (Entrevistada 2).

“yo creo que sí somos distintos del varón, pero yo la forma de pensar de sentir ya el hecho mismo de como te condiciona eh... tu estados de ánimo, el hecho de tener que el periodo menstrual todos los meses, te cambia tus estados de animo, te cambia tus formas... te vas dando cuenta de la sensibilidad que hay ¿te fijas? como enfrentas el dolor, como enfrentas el sacrificio, como enfrentas el trabajo, todo eso, te hace ser mujer...” (Entrevistada 2).

Reiteración de actos y gestos

Debido a la rica cantidad de datos recopilados de acuerdo a la experiencia de las entrevistadas como mujeres religiosas, se optó por realizar una taxonomía donde se clasifiquen los actos y gestos de estas mujeres en sus contextos particulares, donde se pueden visualizar las distintas estrategias de agenciamiento de género de las mismas. Como también la reiteración de performances hegemónicas de género, es decir, cómo se deben comportar las mujeres religiosas en un contexto eclesial.

A continuación, se comienzan a desglosar los actos y gestos de acuerdo a los lugares en cuales se manifiestan, los usos que tienen estos actos y gestos permanentes, los efectos que provocan, y en última instancia, la calidad ontológica que le atribuyen las mujeres a estos actos y gestos que son reiterados.

Actos y gestos	Lugares	Usos	Efectos	Calidad ontológica
Acompañamiento	Parroquia, visitas de misión, centro de la mujer	Relación con los/as otros/as	Cercanía con las otras personas.	Esencial (asociación al despliegue de género).
Empatía	Parroquia, visitas de misión, centro de la	Relación con los/as otros/as	Cercanía, tolerancia, solución de problemas	Esencial

	mujer			
Ternura	Parroquia, visitas de misión, centro de la mujer	Relación con otros/as	Cercanía, acceso directo a las personas	Esencial
Delicadeza	Parroquia, visitas de misión, centro de la mujer	Relación con otros/as y consigo mismas	Ajuste a la identidad de género; contacto directo y explícito con las personas	Esencial
Oración	Parroquia, Iglesia, visitas de la misión, centro de la mujer	Relación con Dios (diálogo)	Prácticas de sí, confianza en las otras personas, búsqueda de la salvación.	Social/Institucional
Cuidado del cuerpo (depilación, maquillaje, vestuario)	Parroquia, visitas de misión, centro de la mujer	Relación con los/as otros/as y consigo mismas	Ajuste a la identidad de género	Esencial
Mirada acogedora	Parroquia, visitas de misión, centro de la mujer.	Relación con los/as otros/as.	Relación con los/as otros/as; Ajuste a la identidad de género	Esencial

En general, se muestra la tendencia a atribuir a las mujeres y a su propio actuar como mujeres, una serie de gestos como el hecho de ser “compasivas”, “maternal”, “empáticas”, “tiernas”, “delicadas”, cualidades gestuales que son atribuidas al instinto maternal que poseerían las mujeres, más allá si son o no madres biológicas, como es en el caso de las entrevistadas que no han tenido hijos/as. Estas “maneras de hacer” se encuentran vinculadas con las “maneras de ser”, de tal manera que la esencia femenina se conecta “naturalmente” con atributos propios de su actuar.

“Bueno a la mujer la ternura le viene como natural gracias a Dios (ríe)... Es como natural a la mujer, ehh... ternura, ser compasiva, tener esa capacidad de ponerte en el lugar de otro

y saber como me sentiría si estaba en esa situación, parece que es natural a la mujer...” (Entrevistada 3).

“Demuestra más ternura, ehh la mujer parece ser más compasiva ehh, y puede que sea ese instinto maternal que está dentro de la mujer, o sea igual como nuestra madre tierra o sea, dios también madre, no solamente padre... Así que está ahí en la mujeres ese instinto maternal de dar la vida, de cuidar la vida... ehh... no sé puh, no quiere decir no haya esas otras habilidades que son más racionales y todo eso, pero sería... o sea sería muy duro el mundo si no tuvieran las mujeres este... compasión, esta habilidad de ser compasiva y...no sé, tierna, empatía toda esa cosa que...” (Entrevistada 3).

“Ahora, en cuanto a en la naturaleza, que son tiernas, que son delicadas, que son compasivas, que ¿sigo? o sea, en esa parte, así, eh, maternal, es que ellas, obviamente, viven su maternidad muy diferente a como yo vivo mi maternidad, obvio, porque tienen hijos [risa], y yo no... eh... Así que, pero, el instinto materno está. Está, o sea... eh... pero sí, en esta manera que vivimos nuestra ser mujer, es diferente, pero la cosas fundamentales están” (Entrevistada 3).

“Bueno a la mujer la ternura le viene como natural gracias a Dios ríe... es como natural a la mujer, ehh... ternura, ser compasiva, tener esa capacidad de ponerte en el lugar de otro y saber cómo me sentiría si estaba en esa situación, parece que es natural a la mujer...” (Entrevistada 3).

Por otro lado, esta serie de características comportamentales son atribuidas a las mujeres, por el hecho de adjudicar un núcleo esencial genérico a todas ellas. Estas características se presentan como dicotómicas a las características atribuidas a los hombres.

“Yo observo que... las mujeres consagradas, mm... por lo que veo en mi y en las otras hermanas, este asunto de la, del acompañamiento... por ejemplo, del tiempo dedicado no sé a los enfermos, al adulto mayor, siento que... que eso es como eso es más fuerte en nosotras que, que en los hermanos que también estamos trabajando con ellos...” (Entrevistada 2).

“(...) Que la igualdad con el hombre es casi ser un hombre entonces yo siento, cual es la realidad ahí porque en el fondo, es decir usted son los que valen entonces tenemos que ser como ustedes, es como casi decirles a ellos lo valioso que son, estamos luchando contra ustedes porque nos han desafiado, porque no han respetado la igualdades, y decirles aunque siendo como ustedes vamos a valer, entonces es como casi fomentar más el machismo como te decía, o sea si soy como un hombre ahí valgo... me parece que no, porque no es la idea, la idea es que te respeten en tu diferencia y en ti...” (Entrevistada 2).

“(...) Pero no aceptar cosas que nosotros por ser, nos cuestan más por naturaleza, o sea yo no me voy a poner hacer fisicoculturismo para tener así unos músculos ara tener la fuerza que tiene el varón, porque a él le viene por naturaleza, o sea nadie puede negar si yo lo veo tomar un caja, no sé poh que pese 20 kilos viene el caballero y la toma, y yo estoy... no la levanto ni medio centímetro, no tengo esa fuerza, y el hombre la tiene...” (Entrevistada 2).

Expresión corporal

A nivel de la expresión corporal, destacamos a la entrevistada 3, por hacer énfasis en una especie de conexión mística con la tierra, o “madre tierra” como ella le llama. Adjudicando muchas de sus acciones como mujer en relación con las otras personas, debido a esta conexión espiritual y mística con la tierra, con Dios.

“Como creación, pero creación en sentido de todo lo creado, eehhh... donde para mí brilla el espíritu, la las fuerzas de vida, de Dios, llámalo lo que quieres, pero yo lo veo como un Dios presente... ehh... Y da vida, o sea, yo me siento... lo más conectada que me siento a la tierra, más mujer me siento, o sea esa conexión es fuerte, es muy fuerte... Ehh, ahora en cuanto las relaciones con las personas y tal, todo eso ser mujer ehh, es muy bueno, pues permite a uno traer a su vida, y mi trabajo especialmente, ehh... Todo lo que es la ternura, la compasión, la habilidad de vibrar con las necesidades de los demás, todas esas cualidades de nuestra madre tierra, que-... siembra, que nutre que da vida en las relaciones también ese

está presente... así que ese también... Ehh... Y saco mi energía de eso también, o sea, esa cercanía, y ese entendimiento de estar conectada... Como a mí, es como la energía de Dios que fluye por mí, por ese puente, por la tierra, así que... Emm... No sé qué más... Eso sería” (Entrevistada 3).

“Igual esa actitud frente aah... las personas, o sea tu vez aquí en esta casa llegan muchas mujeres... Así que tu vez aquí hay personas que llegan y que están así como medias bajoneadas y todo eso... Y no ven en ellas que otras personas que está mirando, ese mismo deseo, que es en el fondo de la madre tierra de nutrir a todos sus seres, está ahí en uno... Y hace que uno busque la manera, que esta persona florezca... Ehh... Que esta persona se sienta bien, que empiece a nutrirse de la misma energía... Así que... Ehh... Actitud positiva, o sea cuando hay cosas que son tremendas en la tierra, que son... son desastres y todo eso...” (Entrevistada 3).

Se puede apreciar que las tres entrevistadas, asumen ciertos gestos y acciones de expresión corporal asociadas a la maternidad obligatoria prescrita socialmente a las mujeres, a pesar de no ser “madres” biológicas. Esto implica en las mujeres una preparación esencial que se traduce en una “actitud maternal”, que les permite relacionarse mediante este rol con el resto de la sociedad.

“Ahora, en cuanto a en la naturaleza, que son tiernas, que son delicadas, que son compasivas, que ¿sigo? o sea, en esa parte, así, eh, maternal, es que ellas, obviamente, viven su maternidad muy diferente a como yo vivo mi maternidad, obvio, porque tienen hijos [risa], y yo no... eh... Así que, pero, el instinto materno está. Está, o sea... eh... pero sí, en esta manera que vivimos nuestra ser mujer, es diferente, pero la cosas fundamentales están” (Entrevistada 3).

“Algo natural, ahí, en una mujer, así que... em... Ahora no todos lo viven de la misma forma, pero uno que es madre... eh... Biológica ¿eh? Yo creo que todo su enfoque, de ahí en adelante, es el hijo ¿ah? Todo su enfoque. O sea, sus opciones... ah... Si trabaja o no trabaja, es como llega a su casa, su vida está siempre entorno al bienestar del hijo... Como protegerlo, como hacerlo crecer, como darle un buen

futuro, asegurar que su futuro... Llegue a su futuro y que sea bueno, o sea, ese es su enfoque, y es capaz de sacrificar mucho... Ah... Motivado por el bienestar del hijo eh... Ese, o sea ese es como maternidad... Como maternidad de Dios, capaz de sacrificar todo para el bien... Para el bien de otros...” (Entrevistada 3).

“Siempre buscando la manera y estar atentos, o sea cuando una personas que llega a mi, yo siempre pienso, por algo esta persona está delante de mi, y tratar de saber eh... qué es lo que Dios quiere de mi en esta situación, pero como digo... ser, ser... Acogedora, madre, qué se yo, ser positiva, si la persona tiene muchos problemas en la vida, no necesita estar frente a alguien que, que es negativo” (Entrevistada 3).

En las tres entrevistadas, se reitera a la mirada y el rostro como partes del cuerpo que las caracteriza como mujeres religiosas consagradas. Esta mirada tiene rasgos distintivos, tales como “acogedora”, “abierta”, que es capaz de contener a otros/as.

“La mirada, no sé... la sonrisa, los ojos, más que nada la mirada, o sea uno expresa tanto con su mirada, es esto así de tomar la mano, de ver a una persona de darse cuenta cuando la persona necesita que alguien eh... le abrace, qué se yo... o que alguien ponga mano en el hombro, que necesita algo así... eh... este tipo de, de lenguaje de cuerpo supongo...” (Entrevistada 3).

“El rostro, los ojos, creo que los que nos miran a las dos, y nos vemos mujeres las dos igualitas... pero por qué digo los ojos, quizás seamos iguales pero es que la mirada es distinta, la mirada es distinta, no importa porque no se nota pero uno ya no mira por... al otro en apariencia, lo que se ve, sino que estamos para mirar el corazón como lo hace, dios no nos mira...” (Entrevistada 1).

“Yo creo que en mi persona, parece que... No sé, porque yo cuando... Yo me comunico mirando a la cara, siempre me comunico con la gente mirándola así de frente, pienso que puede ser rostro no sé... Porque es lo primero que uno ve, la

mirada de, que tu das y a ti dan... De aceptación o de rechazo”
(Entrevistada 2).

Prácticas de resistencia

Para mayor especificidad, delimitaremos las estrategias de resistencia subversivas, es decir, aquéllas que apuntan a re-crear, ya sea de manera global o periférica las estructuras hegemónicas de género, de crítica a la institucional eclesial, o bien, cualquier resistencia a lo establecido corresponde a una estrategia de resistencia subversiva, las cuales muchas veces son inconscientes. Por otro lado, destacaremos las estrategias de resistencia reificantes, donde también se visualizan modificaciones y líneas de fuga de lo establecido y hegemónico, pero que tienden a reificar otras estructuras, una de las cuales destacaremos, son las performances hegemónicas de género.

En cuanto a las prácticas de resistencia, tratamos de resaltar los agenciamientos que tenían que ver con el género, como también ciertas resistencias a la institucionalidad eclesiástica, y como también el amor se vuelve una herramienta más de agenciamiento por parte de este grupo de mujeres religiosas consagradas.

En primera instancia, se puede señalar que en general, realizan un giro en la concepción del amor, ya que más allá de verlo como un entramado de sentimientos, lo ven como una estrategia de lucha frente a lo que consideran ajeno a la moral cristiana y a los mandatos de la Iglesia Católica. Es una estrategia utilitaria, ya que permite integrar aquello que no calza con los ideales cristianos y de la Iglesia Católica, de una manera acogedora, maternal.

“Le doy gracias a dios que he sido tan imperfecta, para poder comprender las imperfecciones de los demás, y creo que todo pasa por el amor que uno pueda tener por todas las personas... Si a mi no me gustan las lesbianas, tengo que partir por amarlas para poder comprenderlas, ni si quiera comprenderlas, sino que tengo que partir amarlas, para poder hacer algo por ellas, para orar... Si no me gustan los homosexuales tengo que partir por amarlos para poder hacer algo por ellos. si voy a orar que sea a partir del amor, a partir del amor que le tenga a quienes no me quieran, o a quien ande en calle, tengo que partir por amarlo para poder hacer algo por ella” (Entrevistada 1).

Entre los relatos de las mujeres, se puede delimitar como una estrategia de resistencia reificante, el hecho de que las mujeres asuman como esencial la maternidad en las mujeres, cualidad que traería un conjunto de características asociadas con la posesión esencial del instinto maternal, que acarrearía una serie de comportamientos por parte de las mujeres, como por ejemplo, “empáticas”, “tiernas”, “cariñosa”, aseguramiento del bienestar de los y las hijos/as, “entrega absoluta a los y las otros/as”. Sin embargo, ellas como mujeres religiosas consagradas no son madres biológicas, pero aun así, se apropian de todo el conjunto de cualidades “maternales”, de cuidado, de entrega hacia otras personas.

“El instinto maternal cuando ya no es madre es abuela, cuando uno es mayor, cómo yo... eh... Esa tendencia de regalonear a uno, es más fuerte que nunca... O sea, o sea... Es, son cosas que uno quiere que el otro esté bien ¿ya? Y trata y, y, regalonea a personas, especialmente a los que tienen necesidad y todo eso” (Entrevistada 3).

“(...) Pero he experimentado esa maternidad, ese de preocuparse por alguien, yo soy muy de jugar con niños, muy de acercarme a los abuelitos, pero toda esa parte viene de lo... de la maternidad que se viva o no, no importa, pero se tiene, la mujer la tiene” (Entrevistada 1).

“... Demuestra más ternura, ehh la mujer parece ser más compasiva ehh, y puede que sea ese instinto maternal que está dentro de la mujer, o sea igual como nuestra madre tierra o sea, Dios también madre, no solamente padre... Así que está ahí en la mujeres ese instinto maternal de dar la vida, de cuidar la vida... ehh... No sé puh, no quiere decir no haya esas otras habilidades que son más racionales y todo eso, pero sería... o sea sería muy duro el mundo si no tuvieran las mujeres este... compasión, esta habilidad de ser compasiva y...no sé, tierna, empatía toda esa cosa que...” (Entrevistada 3).

“Ahora, en cuanto a en la naturaleza, que son tiernas, que son delicadas, que son compasivas, que ¿sigo? o sea, en esa

parte, así, eh, maternal, es que ellas, obviamente, viven su maternidad muy diferente a como yo vivo mi maternidad, obvio, porque tienen hijos (risa), y yo no... eh... Así que, pero, el instinto materno está. Está, o sea... eh... pero sí, en esta manera que vivimos nuestra ser mujer, es diferente, pero la cosas fundamentales están” (Entrevistada 3).

“Algo natural, ahí, en una mujer, así que... Em... Ahora no todos lo viven de la misma forma, pero uno que es madre... eh... Biológica ¿eh? Yo creo que todo su enfoque, de ahí en adelante, es el hijo ¿ah? Todo su enfoque. O sea, sus opciones... ah... Si trabaja o no trabaja, es como llega a su casa, su vida está siempre entorno al bienestar del hijo... Como protegerlo, como hacerlo crecer, como darle un buen futuro, asegurar que su futuro... Llegue a su futuro y que sea bueno, o sea, ese es su enfoque, y es capaz de sacrificar mucho... Ah... Motivado por el bienestar del hijo eh... Ese, o sea ese es como maternidad... Como maternidad de dios, capaz de sacrificar todo para el bien... Para el bien de otros...” (Entrevistada 3).

Otra estrategia de resistencia, que consideraremos reificante es que una de las mujeres entrevistadas, tiende a rechazar la vindicación de los derechos de las mujeres en la Iglesia, por considerar que es un acto que vendría a develar el machismo oculto en la Iglesia.

“Entonces yo creo que a mí me tienen que valorar por ser hija de Dios dentro de la iglesia, que ese es el mensaje nuestro,.. Afuera no sé como otra antropología e ideologías que lo verán de otra manera ¿ya? Pero adentro de la iglesia somos todos igual, entonces no necesito ponerme delante del altar y hacer cosas que hacen los varones, para que recién me digan ahhh... La mujer vale... quiere que valoren lo que yo hago, porque lo hago porque soy persona y tiene valor porque soy persona ¿te fijas? Más allá incluso de porque soy mujer porque soy persona y tiene un valor porque soy persona... yo creo que eso es lo que no entienden un poco este machismo” (Entrevistada 2).

La entrevistada 1, desliza la posibilidad de las mujeres de integrarse a los rituales en igualdad de condiciones con los hombres, aludiendo a la falta de sacerdotes en la Iglesia. Asumiendo que las mujeres pueden realizar las mismas labores pastorales que los hombres, lo cual constituye una estrategia de resistencia subversiva. Por otro lado, la entrevistada 2 visualiza ciertas prácticas machistas por parte de los sacerdotes de su comunidad religiosa, que nos les permite sentirse en igualdad de condiciones.

“Si bien se apoya en la mujer y en el trabajo lo reconoce y todo... todavía se... no sé si está bien... todavía igual se mira por debajo del hombre de las cosas que... una vez yo dije, por ejemplo, yo una vez dije “bueno si hay tanta falta de sacerdotes que hayan mujeres sacerdotisas”, pero casi me pegan (ríe)... casi me pegan no... hasta una mujer a mi me dijo... No cómo se te ocurre... o sea mi se me ocurre porque podemos así como... predicamos en colegios, en retiros no sé puh... También podría ser algo más general que la iglesia vea la necesidad que también podamos... Puede haber mujeres diaconisas...” (Entrevistada 1).

“Se debe a algo, que no solamente está en la Iglesia, es algo social, cuando hablábamos de feminismo, tiene que ver esta estructura machista, donde el hombre siempre ha estado por encima de la mujer. Entonces acá es lo mismo, se puede decir que os que están acá también son varones y son formados dentro de una sociedad, de una familia muchas veces machista y han sido formado machistamente. Entonces después esa estructura mental, la llevan en su quehacer de servicio, muchas veces consciente o inconscientemente, pero lo aplican, y si no ha habido una toma de conciencia en el camino no se dan cuenta, pienso yo... si tendrán claro el asunto o no, en ese aspecto” (Entrevistada 2).

Otra estrategia de resistencia subversiva, es la manifiesta crítica de dos de las entrevistadas a la rigidez de la jerarquía de la Iglesia Católica, delimitándola como un espacio intocable para el resto de las personas, donde solamente se permite el acceso de hombres, además de ser un espacio excesivamente estructurado y falto de diálogo.

“A ver, un ejemplo, la jerarquía de la iglesia es un ejemplo, que una organización que tiene mucho poder, y es muy fácil para las personas en una organización que tiene ese tipo de poder,

de hacer sentir su poder, considerarse como la última palabra, dejar de escuchar, aun así creerse a un por encima de la ley, o sea de repente en una organización que tiene mucho poder, no hay controles. Así que este es una organización que su base, su base fundamental es la vida de Jesús, y ahí tiene su nombre que tuvo un inmenso poder, y jamás ocupó su poder para dañar a otros, o para hacer sentir él lo más importante, así que eso es una organización así” (Entrevistada 3).

“Esa misma actitud invade a la iglesia católica, de repente los que tienen más alta posición en la iglesia se le olvidan que son servidores, no son para el prestigio ni para que den más importancia. Son servidores, o sea no había nadie más alto que Jesús y mire cómo él vivió” (Entrevistada 3).

“(…) Y sí las que no permiten el diálogo, de repente hay en la Iglesia, espacios donde no se dialoga si no que más bien se disponen las cosas y hay que hacerlas, y nosotros buscamos una Iglesia, por lo menos desde nuestro carisma, carisma dominicano, que por eso a mi me gustaba, porque es un carisma que era dialogante en su esencia, a lo mejor no lo hacemos real, pero... Tratamos de hacerlo. En la Iglesia hay muchas cosas que no se dialogan y... por ejemplo, decisiones que tienes que tomar, de repente, pasa mucho a nivel, no tanto con nosotros... A nivel eclesial, de sacerdotes diocesanos ellos están directamente bajo la autoridad del obispo, y ellos no funcionan en comunidades como nosotros, entonces muchas veces se trabaja a nivel de decisiones tomadas por ellos, pero no considerando al resto, ni a lo fieles, y a todo el mundo... Porque la Iglesia somos todos, no solamente es el cura, la monjita y el obispo, la Iglesia somos todos. Todos somos bautizados, y todos tenemos derecho a opinar, a mejorar la iglesia, de repente esos diálogos no se dan, eso es lo que no me gusta... Y también dentro de la estructura... Desde la mujer, es todavía no respetar el trabajo de la mujer en igualdad, eso, ya sea laica porque no solamente las religiosas trabajan en la Iglesia, mujeres laicas como le llamamos nosotros, que todavía no se considera ni se valora en igualdad, por ser persona, en derecho de trabajo... No sé, como decirlo, sino que todavía hay esta cosa como

que... algunos están por arriba y otros por abajo, ahí falta avance todavía, en algunos, no todos...” (Entrevistada 2).

La entrevistada 3, cuestiona la composición actual de la jerarquía más alta de la Iglesia, abriendo la posibilidad de que los hombres y las mujeres se puedan casar y puedan acceder al trabajo pastoral de la Iglesia. Cuestiona el celibato como norma explícita de la Iglesia.

“De la congregación no hay ninguna norma de cual no me identifique. Ahora con la Iglesia católica... hay ciertas estructuras que encuentro que deben cambiar, creo que hablé de eso, el otro día un poquito, de la estructura jerárquica de la iglesia sin abrirse a hombres y mujeres casadas, las mujeres... o sea, que siempre hombres, y hombres con celibato, o sea es una cosa que debe cambiar. Y en esa institución hay solamente hombres, eso también debe cambiar... también hay situaciones en las parroquias, que no están en roma, están aquí, hay parroquias donde el párroco manda. Ahora no todos lo hacen, pero todos podrían hacerlo si quieren, o sea ellos mandan y lo que ellos dicen se hace, y si no quiero considerar la gente no lo hace, obviamente no es un buen pastor...” (Entrevistada 3).

V.3.2. Objetivo específico 2:

Identificar las concepciones de libertad y sujeción de un grupo de mujeres religiosas católicas.

Concepto clave: Concepciones de libertad y sujeción

Concepción de libertad:

Definición conceptual: Foucault (1992) podemos delimitar a la Libertad como una práctica y como discurso; como un componente inherente para ejercer el poder en toda relación social, y una de sus principales preocupaciones es la posibilidad de resistencia, al parecer, la libertad se convierte en precondition al poder, sin ésta las relaciones se vuelven de esclavitud. Además, la libertad es la condición ontológica para la ética (Foucault, 2007). Según lo anterior, la libertad asume una condición estratégica, no podemos de hablar de su existencia como tal, sino que dependerá de los ejercicios de resistencias a lo impuesto por regímenes de saber y poder (Foucault, 1992, 2007).

Definición operativa: Para rescatar la concepción de libertad, pondremos atención a las prácticas que consideran “libres” las mujeres religiosas, dentro del marco normativo de la Iglesia. Propiciando observar el contraste entre su vida fuera de la congregación, como dentro de la congregación. Entendiendo a la libertad como discurso sujeto a los regímenes de verdad de un contexto histórico determinado, sus experiencias de libertad nos podrán proporcionar un panorama general de los significados que le otorgan a la libertad, ya sea que lo vean como un proceso personal, o colectivo, sus límites y sus accesos.

Concepción de sujeción:

Definición conceptual: Existe una relación de dependencia con discursos y poder impuestos, pero son la condición de inicio y mantención de la existencia, se establece lo que se denomina, una especie de sumisión primaria (Butler, 2001). Además de la importancia del devenir sujeto/a, que sólo se produce tras haber vivido la sujeción o alguna experiencia de subjetivación (Butler, 2001). Es muy paradójal que, el sometimiento se vuelva una condición de existencia para el/la sujeto/a, además considerando que la categoría de sujeto/a es sólo lingüística (Butler, 2001).

Definición operativa: Cada vez que las mujeres hagan referencia a los discursos institucionales (la Iglesia o la congregación) que regulan sus vidas como mujeres consagradas a las labores pastorales, es decir, cómo se sienten atadas o sujetadas a lo espera la Iglesia católica para ellas. Además de saber cómo viven esa sensación de dependencia, más que nada, los significados que le otorgan a esa posición.

Categorías:

Prácticas de libertad

A partir de las respuestas entregadas por las tres entrevistadas, podemos decir que las tres coinciden en que la libertad, como la posibilidad o capacidad inherente al/la ser humano/a de poder hacer efectivas sus opciones de vida. En este caso, optar por la vida consagrada. También, consideran que la libertad debe ser ejercida con cuidado, teniendo en cuenta el bienestar de los y las otros/as. Es así, que tanto para la entrevistada 1 como para la entrevistada 2, la libertad es una herramienta con fines valóricos, es decir, que puede ser usada con buenas o malas intenciones, las cuales generan efectos a mediano o largo plazo. Por otro lado, para la entrevistada 3 la libertad se despliega al momento de la toma de decisiones.

También se destaca que la libertad es un acto que se produce en un punto de inflexión, asociado por las entrevistadas cuando deben o no seguir el voto de obediencia. Por lo tanto, no es vista como un estado o como una condición permanente de existencia, si no que se hace explícita sólo al momento de la toma de decisiones.

“Libertad... es poder tomar decisiones propias, tener la capacidad de responsabilizarse de algo, esa es la libertad... después se malentiende, cuando se mal utiliza. Yo me siento libre como hija de dios, pero en esa libertad, me tengo que medir consecuencias, por lo menos la mía, porque podría dar alguna definición como general, pero como se trata de mi vivencia, de mis sentimientos, mi libertad... No quiero decir que me condiciona, tengo que ver qué consecuencias trae mi decisión, si afecta o no a otros, entonces ahora, para mi es más importante también no sólo mi entorno, no sólo mi vida, sino que mi entorno, ahí está mejor dicho” (Entrevistada 1).

“Para mi la libertad es algo indispensable en mi vida, que no significa no estar sometidos a normas o estructuras, sino que todo lo que hago no sea por imposición, si no que por propia decisión, me cuesta mucho asumir algo por lo cual no me considero de alguna manera identificada o aceptarlo porque ya lo he comprendido o entendido, aunque no esté de acuerdo es lo mejor, pero cuando es por imposición tener que hacer algo me cuesta mucho. Para mi en esa caso la obediencia, es un voto que no, toca directamente lo que es la libertad, la tengo que entender así no como una imposición porque si no, no podría estar aquí, y también las cosas externas de mi vida, para mi la libertad es algo esencial, es algo que cuido mucho” (Entrevistada 2).

“Es esa posibilidad de desarrollar mis talentos, la posibilidad y la probabilidad de seguir mi vocación, o sea lo que yo considero mi llamado o sea, volviendo atrás cuando era joven y todo eso, de que cuando yo voy sintiendo fuertemente esta llamada de estar segura, confiada, de que iba a poder hacerlo, nadie me iba a decir que no, "no tú no puedes hacer eso", por lo menos hasta donde llegara mi habilidad, poder desarrollar mis talentos... Mis cualidades, pueden desarrollarse bien, lo puedo poner al servicio del bien común de las personas, eh... sin que alguien me o algo detiene eso, ahora obviamente

libertad va en conjunto con el bien común, o sea, no es esa idea de que yo hago lo que quiero cuando quiero sin decirle a nadie... no ese, ese un idea... de libertad que... es que establece cuando uno es joven (risas) sí, pero uno después se da cuenta que la libertad es libertad es efectivamente, si está tomando en cuenta tu entorno, lo que están contigo, cuales el bien de todos... de qué modo lo que yo quiero facilita ese bien común, si lo que yo quiero va a... echar a perder o dañar el bien común seguir adelante no es libertad, es falta de respeto, o sea falta de consideración, pero No es libertad... este libertad va con la palabra liberarse, o sea..." (Entrevistada 3).

En general, aseveran cuidar y vivir su libertad en plenitud. Según las entrevistadas, ésta siempre debería estar unida al bien común. Es decir, importan más allá los y las otros/as que ellas mismas.

"Yo la vivo sintiéndome feliz en lo que hago, misionando y todo lo que se refiere a mi trabajo, a mi servicio más que un trabajo, a mi servicio espiritual, entonces yo me siento feliz porque puedo hacer muchas cosas... no hay una presión de un contrato solemne de cumplir horarios, yo tengo la libertad de las 24 horas del día para ir en ayuda de alguien, y yo me siento feliz en esta condición, porque son muchas las cosas que puedo ser, pero siempre teniendo el cuidado de no pasar a llevar a otros" (Entrevistada 1).

"La cuido tratando de tener mis propias opiniones personales, mis propios puntos de vista también acogiendo lo de otras personas cuando veo que hay verdad en otras opiniones que hay razón, que hay una experiencia mejor, más fundamentada que la mía pero no como algo, nunca me quedo con las cosas de otras personas, opiniones ideas a la primera, siempre las analizo, les doy vuelta en ese aspecto cuido mi libertad, pero que mis pensamientos y mis ideas... tengan fundamentación desde ahí te fijas, no porque otro me dijo que lo hiciera porque otro me dice que está bien, sino que yo realmente lo reflexiono, lo razono, y de ahí me adhiero, y si me tengo que adherir otras veces aunque no esté de acuerdo, lo hago voluntariamente, porque no hay otra alternativa, porque creo que es lo mejor, pero también está otra opción que es decir no, pero a veces uno tiene que ceder aunque no estés de

acuerdo... implica también no hacer lo que uno quisiera, en ese aspecto creo que cuidó mi libertad” (Entrevistada 2).

“Vivo mi libertad tratando de... estar aquí como dijera... estar conectada a lo que Dios pide de mí, o sea lo que Dios quiere de mí ya, tengo que estar bien conectada a eso primero... sintonizada con eso, y eso Dios lo manifiesta de muchas maneras, uno es esto cuales son tus habilidades, cuales son las ideas que de repente que tienes que podría, cuales es la información que te llega, que te puede hacer nacer una idea de cómo actuar en ciertas situaciones o cómo mejor esto o lo otro” (Entrevistada 3).

Por cierto, reconocen la existencia de reglamentos, estructuras y normativas, que son imposiciones institucionales que regulan sus vidas, las cuales no vendrían a limitar sus vivencias y prácticas de libertad. Pero principalmente, asumen que realizan un sometimiento a esas normas, para poder llevar a cabo de manera efectiva su misión en la congregación, que en definitiva, trae consigo un mejor trabajo con la comunidad en la cual están insertas.

“De la misma manera, porque la vida religiosa hay muchas normativas, hay organización como en cualquier otro tipo de institución, hay que ir adheriendo muchas veces a horarios... reglamentos, entonces si todo lo haces por obligación, yo estaría asfixiada te lo digo al tiro... pero como entiendo que eso me ayuda en la vida, los horarios me ayudan a ordenar el día” (Entrevistada 2).

“Yo soy miembro de una congregación religiosa, mi libertad siempre tiene que ir a... bien con las opciones, los compromisos de la congregación, porque soy miembro de la congregación...” (Entrevistada 3).

“Mi libertad aquí está ligada a las personas que llegan, a las opiniones del equipo de coordinación y como ellas ven las necesidades” (Entrevistada 3).

“Por ejemplo, mi libertad de relajarme, no voy a mandar hacer eso cuando está gente aquí esperando, uno va organizándose para hacerlo, porque es verdad que uno necesita cambiar y hacer algo que no está ligado al trabajo” (Entrevistada 3).

“Yo no me siento con falta de libertad, pero las opciones que yo hago... consigo ciertas obligaciones, yo opté libremente pero acepto el paquete, o sea, todo lo que trae y uno cuando ve que hay que cambiar opciones o algo así, uno va haciéndolo con los demás... respetar a la gente que tu vives es fundamental a la libertad” (Entrevistada 3).

“O sea si yo quiero hacer algo, siempre tengo que conversar eso con los encargados de la congregación, porque no funciona como una sogá, funciona como un miembro de un grupo, y miembro que vela por el bien común del grupo” (Entrevistada 3).

“En cosas prácticas, mi libertad está ligada... Las que, con quienes me he comprometido, en esta casa...” (Entrevistada 3).

Por otro lado, las entrevistadas reconocen seguir realizando actividades que realizaban antes de la congregación, con algunos obstáculos y facilitadores. Sin embargo, reconocen que aunque se encuentren con obstáculos, es parte del compromiso y el camino de consagración que escogieron.

“He conservado amistades que nacieron en el trabajo, me he podido seguir contactando con esas amistades/ El contacto familiar, ahora es más profundo, ahora tiene una mirada especial... pero mi visión ahora es diferente” (Entrevistada 1).

“El director del centro misionero de la sede Chillán es muy flexible así que ha sido un facilitador para seguir contactándome con algunas amistades como te decía delante” (Entrevistada 1).

“Vemos la vida muy libre, hay mucha libertad en el actuar, podría decirse que hay un grado mayor de conciencia espiritual de dios de cómo mirar la vida, pensamos todos que no nos vamos a ver afectados por cosas de afuera, no sé si

me explico bien, haciéndolas, o contactándonos con nuestras mismas amistades... no nos vamos a contaminar espiritualmente, porque ya estamos insertados en esta vida espiritual, y eso nos ayuda mirar diferente y sin maldades. Entonces si bien es cierto, mis amigas sigan siendo iguales pero yo tengo una base más sólida en la fe, puedo ser entonces algún ejemplo y testimonio de esa fe ante ellas, pero no, no me perjudica ni a mis hermanos el contacto con la gente de antes o de afuera, así que no hay obstáculos, así que facilitador para seguir conviviendo con el resto de las personas” (Entrevistada 1).

“Cuando llegué acá a Chillán se dio la oportunidad de pintar otra vez, participo en un taller, voy a pintar y sí que se puede, o sea se puede, yo trato de ahorrar lo que más se pueda... Eso sí, lo puedo seguir haciendo, de hecho es mi responsabilidad no haberlo hecho” (Entrevistada 2).

“Tocaba el órgano, pero lo dejé de hacer... pero otro tipo de trabajo no te podría decir, era estudiante y entré, y seguí estudiando otra vez” (Entrevistada 2).

“Tienes que tomar en cuenta cuando tenía 18 años, así que ni me acuerdo (risas)... ya, qué acciones, eh... bueno esa acción de vivir en comunión con otras personas, tener amistades, estar muy ligada a mi familia, buscar maneras de servir, de desarrollarme, de desarrollar mis talentos y todo” (Entrevistada 3).

“Todo la universidad y los postgrados, lo hice en el contexto en la congregación, eso de poder educarme, de elegir una profesión y seguir eso... bueno podría no haberlo hecho, no siendo religiosa pero... y también toma en cuenta que uno a los 18 no mandaba solo, menos en aquellos años” (Entrevistada 3).

“De desarrollar amistades ha sido facilitado por la congregación... eh... de hecho mis mejores amigas son

hermanas de la congregación, aunque tengo buenas amigas que no lo son, pero las mejores son hermanas de la congregación... obstáculos para seguir con mi familia, hay estos obstáculos que son obvios, obvio, viven en otro continente esas cosas prácticas que son así, la cantidad de tiempo que puedes tener con ellos es muy limitado” (Entrevistada 3).

Creencias sobre el poder

En lo que respecta al poder, en general dos de las entrevistadas, asumen al poder como una capacidad de las personas de poder realizar una acción en su entorno. No obstante, hacen la distinción binaria entre el poder como algo negativo, y como algo positivo. Es negativo cuando es instrumentalizado para beneficio propio o personal, que generalmente, es para la obtención de dinero, y por otro lado, es positivo cuando es para beneficio de los y las demás, para su bienestar. Sin embargo, poseen una representación social del poder como algo negativo o dañino, tanto para quien lo posee, como para quien es objeto de ese poder.

“El poder se manifiesta en el tener, en le poseer cosas, en el ser... alguien por lo que se tiene y no por lo que se es, entonces mientras más se tiene y me refiero al dinero, eso acarrea muchas cosas, desde mi punto de vista, muchas cosas negativas” (Entrevistada 1).

“Para mi poder, es el poder hacer algo en bien de los demás... el poder te permite hacer cosas por los demás, el positivo... porque tenemos un área, por ejemplo, yo estoy a cargo de grupos y cosas, quiera o no quiera, me significan un grado de autoridad, de decisión, para mi es justamente en bien de esas personas, no en bien mío... yo siento que el poder, tiene que siempre en bien... el poder hacer algo por los otros, tienes más herramientas que el resto, para poder hacer el bien de los humanos, no lo veo de otra forma” (Entrevistada 2).

“Es que es difícil... porque cuando lo dices tengo un contexto muy negativo de esa palabra, porque hay tantos abusos de poder en el mundo que esto, es como yo lo... cuando dices a mi poder al tiro me resalta a la mente, gente que abusa del poder... y hartos de eso en nuestro mundo así que el poder es el poder servir a amar, mejorar el mundo, o sea si cuando veo

al abuso del poder, es esa gente que no piensan en el bien común, abusan del poder porque no aman a otros, abusan del poder porque son egoístas o sea todas estas cosas, o sea que y seguramente he caído en esta trampa a veces en mi vida también, pero lo que significa para mi es al revés de eso, yo puedo, el poder, yo tengo poder de, eh... amar, yo tengo el poder de servir, yo tengo el poder de velar por el bien común, eh... yo tengo el poder de ser generoso, o sea... todo eso, la habilidad de vivir plenamente mi convicción en el evangelio, en Jesús, en mi opción... y también el poder es la habilidad de hacer cosas, o sea cada personas tiene habilidades... algunas personas tiene la habilidad de... o habilidad de desarrollo de música de algo así, y tener el poder y la habilidad y estaría desarrollando eso, o sea... es que va muy ligado con la libertad, la habilidad” (Entrevistada 3).

La entrevistada 1, hace también una distinción binaria sobre el poder, que consta, en primera instancia por el poder divino, el cual es absoluto, bueno, beneficioso y equilibrado. Y en segunda instancia, el poder humano está asociado a manifestaciones de orgullo, de querer obtener autoridad sobre el resto, es dañino y representa una aspiración cuasi-divina.

“Cuando escucho la palabra poder de buenas a primeras, yo me imagino primero a Dios, él tiene el poder, el poder de hacer milagros, el poder de sanar, el poder de hacer su voluntad sobre nosotros las criaturas, pero más fríamente el poder humano... es algo que, que daña, que daña yo digo al ser humano. El poder daña, porque significa el poder querer más, casi ser dios, querer lograr autoridad, orgullo, hay muchas cosas que el poder en manos del humano, el poder no es bueno, no es bueno, cuando no hay equilibrio. Y generalmente, se escapa de las manos de las personas que tienen poder, se escapa de las manos el equilibrio, y Dios lo tiene, tiene equilibrio y tiene sabiduría... Entonces, es totalmente distinto y totalmente opuesto cuando escucho la palabra poder cuando lo pongo en la persona de Dios y o pongo en la persona del humano. Se contradice la misma palabra, la misma palabra se contradice en cuento yo lo veo” (Entrevistada 1).

“La manifestación del poder de Dios, que el poder de dios se manifiesta a través de la misericordia, del amor, él tiene poder

sobre todos nosotros, pero... Necesitamos poder primero creer en él y tener fe, para sentir que él tiene poder, para sentir que él puede mucho, que él puede, es el único que puede lograr convertir los corazones de las personas, pueden haber predicadores fantásticos que pueden decir muchas cosas bonitas, pero él único que puede convertir a una persona en cristiana es dios, pero para ello se necesita creer en él y tener fe” (Entrevistada 1).

Algunos de los elementos y conceptos asociados al poder son el dinero, el orgullo, el egoísmo, los privilegios, la autoridad sobre otros/as, la soberbia y la tentación. Por lo tanto, podemos asumir que las tres entrevistadas conciben al poder como un objeto, como algo que se posee.

“Cuando se vuelve egoísta, cuando te pones a pensar en beneficios personales o pensar que por tener esa autoridad, tienes derecho a más cosas que el resto, porque tú estás en esa altura, tienes más privilegios que los otros no... o sea el poder no significa ni privilegios, ni derechos especiales, es un servicio no más... de todo lo que llega a tus manos, tiene que salir hacia los demás” (Entrevistada 2).

“No es por nada que es una de las tentaciones más grandes, es el poder, es una tentación, o sea a todo el mundo le gusta mandar” (Entrevistada 3).

“Los privilegios, por ser por ejemplo, la vida religiosa por ejemplo, las personas tienen privilegios y hacen uso de esos privilegios, en todas las cosas se puede ver, sobre todo la gente antigua te respeta más que la actual, por su formación... al estar cerca de la religión es casi sagrado, ellos primero, ellos acá... si te sientes bien con eso, te vas a aprovechar de esos privilegios... El dinero, el poder manipular cosas que a lo mejor otros no tienen, también te puede volver poderos, por el poder decidir por sobre otros con mucha más facilidad, puedes lograr más cosas que otros, si es negativo... Porque si tiene dinero y lo usas bien...” (Entrevistada 2).

“El dinero es una de las características, o sea el dinero acarrea poder, o sea yo casi que yo no necesito de dios para hacer cosas, porque el dinero me lo da todo, o sea colocándome en el caso de alguien que se siente así. Una de las características más grandes es el dinero...” (Entrevistada 1).

“El poder casi siempre viene unido, pienso no sé, uno percibe mucho a la soberbia, creerse superior a los demás, sobre todo cuando te encuentras con una persona, conversas con alguien, la forma de acercarse al otro, de hablarte, de mirarte, cómo se comunica cuando una persona se siente superior a otra, por su forma...” (Entrevistada 2).

Las entrevistadas relatan que en las situaciones donde se han sentido sin poder, o des-empoderadas, se sienten sin control de las situaciones, sujetas a los dictámenes de la Iglesia o de su comunidad de consagración. La entrevistada 1, admite sentirse completamente dese-empoderada frente a la existencia de Dios, admitiendo por cierto, que la Iglesia Católica se ampara bajo los mandatos divinos, y donde aparece el voto de la obediencia.

“Pero cuando no tengo el poder, es justamente... como te digo, he asumido cosas después de tiempo, pero sin deseo de realizarla, porque que en el fondo me someto a una autoridad, ahí yo al final no estoy libre de decisión, yo por ejemplo y no lo hago y no lo hago, si me pongo en esa parada mejor me voy... Porque aquí hay normativas, yo las sé, a mi nadie me engañó, yo tengo que seguir por obediencia, entonces hay veces que me cuesta asumir ciertas cosas, entonces tengo que buscarle el lado porque me cuesta y yo seguí este camino. Y no me voy a rebelar contra el sistema porque desde un principio sabía que era así” (Entrevistada 2).

“Yo... nooo, ajajaja... yo no siento que tenga poder, yo no siento que tenga poder, yo me siento feliz siendo hija de Dios, y él tiene todo el poder, pero yo no siento que tenga ningún tipo de poder. A menos si se refiere a los dones que Dios mismo me ha regalado nada más. Entonces de todas maneras cualquier gracia que pueda venir sobre mí, la gloria es para dios, yo no siento poder en cuanto a como ahora estoy

analizando el poder... Algo supremo si es Dios y algo no bueno si viene del hombre” (Entrevistada 1).

Una de las entrevistadas, hace referencia a un fenómeno de carácter psicosocial cuando hace referencia a la ausencia de poder de las personas, como es el de la naturalización. Según ella, se encuentra “internalizado” que las personas sientan que no tienen el poder y el control sobre sus vidas, aseverando además que parte de los juegos de poder hacer creer eso a la población. Esta sensación de des-empoderamiento, también es percibida por la entrevistada al momento de enfrentarse con casos de violencia, drogadicción y delincuencia, en el sector donde vive.

“Es estar sin poder que ya está internalizado, aunque te dieran la oportunidad, no vas a decirlo porque tú mismo te crees poca cosa... Así que ese también es una parte del poder” (Entrevistada 3).

“Algo sucede con eso a nivel político, es impresionante la poca gente que votó, yo creo que por ahí hay algo de eso también, que creen que, nadie va a tomar en cuenta lo que digo, qué se yo, o poder el voto qué importa, las cosas van a seguir igual, nada va a cambiar... y lo otro es como una dejación, uno entrega su poder no más” (Entrevistada 3).

“Frente a situaciones concretas de esta población, me siento absolutamente sin poder, y no sé sin poder o sin creatividad, pero encuentro que no hemos encontrado la respuesta a situaciones de familias que están en ese ciclo vicioso de pobreza, pero está muy involucrado con las drogas, con la delincuencia y todo eso, y uno ve aquí que aumenta, y los hijos de esas familias siguen la misma onda” (Entrevistada 3).

Sensación de dependencia

A modo general, las entrevistadas asumen que la dependencia es un estado que se produce en las primeras etapas del desarrollo, donde no se tienen las suficientes herramientas para subsistir de manera autónoma. Por lo mismo, en general es visto como algo negativo, no obstante, dos de las entrevistadas creen

ser dependientes de Dios directamente, entidad que les permitiría vivir de manera más autónoma e independiente. También es asociada a la libertad, pero en sentido de que en un estado de dependencia, no hay libertad.

“Depender de algo, de alguien... (Qué es depender) Depender, es necesitar... de alguien” (Entrevistada 1).

“Si lo atribuyo a la necesidad, yo tengo necesidad de Dios, constantemente de poder estar en comunión con él, para todos los días, para el diario vivir. Necesitar de Dios para hablar, necesitar de Dios para actuar o depender si hablamos derechamente... depender de él para todo” (Entrevistada 1).

“Todo lo contrario a la libertad, sí, depender es complicado porque te hace una persona débil, te hace una personas incapaz de desarrollarte totalmente, la dependencia... para mi es debilidad, no en el sentido negativo, lo digo en el sentido de que no te permite tener herramientas propias para vivir, sino que tiene que esperar que otros te la den, y eso para mi es una debilidad en la vidas, porque la vida es difícil... y tener que estar esperando que el otro te esté afirmando, porque el otro no siempre va estar apara afirmar. En cambio tener tus propias herramientas, y buscar lo negativo o positivo que tengas como persona...” (Entrevistada 2).

“Bueno todos dependemos de los demás, la dependencia no lo veo, o sea hay etapas en la vida cuando es necesario, por ejemplo, niños dependen de sus padres, no pueden valer por sí mismos, pero cuando personas son adultos no deben ser dependiente en el sentido en que un niño es dependiente de sus padres. Hay una interdependencia que debe existir siempre... Este tiene que existir siempre, este ayuda mutua que yo me preocupo por ti, y tú también te preocupas por mi, si vivimos en una familia, todos buscamos depende el uno del otro, o sea hay una interdependencia entre personas adultas...” (Entrevistada 3).

“Yo dependo de Dios, me alimenta, no me muevo sin eso, en ese sentido también, no sé si dependencia es la palabra, pero eso, que yo me descanso y no vivo sin esa relación con Jesús... soplos del espíritu santo, yo dependo de mis amigas,

sin ellas mi vida sería muy pobre o sea, también sería una manera de decir que dependo” (Entrevistada 3).

En cuanto su concepción de independencia, todas las entrevistas reportan que es la posibilidad de tomar decisiones de manera autónoma, de ser auténtica, de cumplir y responder a los compromisos establecidos previamente. También sería una condición que dependerá del resto de las personas, como dice la entrevistada 2, no puede ser una independencia “avasalladora”.

“Poder realizar, poder realizar cosas sin necesitar a otros” (Entrevistada 1).

“La independencia la vivo tratando de ser yo misma con todos los atributos o los dones como ya mencionaba antes, de Dios, vivo la independencia de ser yo misma, de mostrarme siempre lo más sincera posible, siendo yo, sin tener que esconder algo, porque... creo que a estas alturas yo no podría esconder nada” (Entrevistada 1).

“Es la capacidad de, ahí entraría la libertad, de poder usar, de decidir, en enfrentarte contigo mismo en muchas cosas, con lo que puedes hacer y con lo que no puedes hacer, pero más bien desde ti mismo, pero no... Si te están diciendo lo que tienes que hacer, sino que bien o mal lo tienes que hacer solo, tomar decisiones solo... es como enfrentar tu vida solo. Tener esa capacidad muchas veces de equivocarte, aunque todos te digan que es por acá, y yo me voy por acá, me equivoqué... pero eso también es parte de la independencia, o tomar buenas decisiones también, todo. Para desarrollarte no solamente pensando en ti mismo no más solamente, justamente desarrollarte para descubrir lo que puedes hacer por ti mismo y para el resto de la sociedad” (Entrevistada 2).

“Mi libertad primeramente sale del otro, justamente es, mi independencia no puede ser avasalladora tiene que poder considerar también al otro, porque muchas veces... sobre todo cuando vives en comunidad” (Entrevistada 2).

“Pero también tiene que estar sometida a estructuras, a normas, no es correcto ir solo por la vida. Por ejemplo, si yo

soy independiente en estos momentos, lo soy, pero también estoy bajo normas” (Entrevistada 2).

“La independencia es como la libertad... Es algo de que es más como la interdependencia o sea la independencia de liberarme de todo, por un rato de vez en cuando está bien, pero en general no, o sea, pero la interdependencia sería la independencia para mí. La libertad de vivir la opción que he hecho para mi vida, es la independencia” (Entrevistada 3).

“Casi lo mismo como para la libertad, o sea la independencia, mi independencia es en el sentido de la libertad de vivir la opción que yo hice libremente en la vida trae consigo hartas responsabilidades, hartos compromisos, pero esa es parte de mi independencia es que yo soy libre de cumplir eso, yo soy libre de cumplir con esas opciones que hice” (Entrevistada 3).

Por otro lado, al momento de hablar de los mandatos de la Iglesia, todas las entrevistadas dicen cumplirlos a cabalidad, al menos los que responden a seguir transmitiendo el evangelio de Jesucristo. Estos mandatos serían los sacramentos fundamentales de la Iglesia, tales como la oración, la confesión, el bautismo, la misa y la confirmación; con estos mandatos, que serían de índole divina, no existe ningún problema u oposición al cumplirlos.

“El asistir a misa, es un mandato... el ayunar de vez en cuando también lo hacemos. También nos pide acercarnos a los distintos sacramentos, la confesión también rige mi vida, lo veo muy necesario... Bueno nombre la confesión como sacramento, pero todos los demás sacramentos, hice mi primera comunión, la confirmación... Yo creo que eso, no tengo problemas con los mandatos de la iglesia” (Entrevistada 1).

“Al consagrarme una de mis promesas ha sido ser obediente al centro misionero, a Dios y a la Iglesia” (Entrevistada 1).

“Los mandamientos de Dios, todos los valores, las enseñanzas de la Iglesia, y desde la Iglesia ya más institucional son todas las normativas que rigen la vida religiosa. Hay con código de derecho canónico, hay normativas que regulan los institutos consagrados, con cosas que tú no puedes hacer, bueno si quieres las haces, por ejemplo si tú te quieres... En el caso de retirarte, por ejemplo,

hay normativas que te indican lo que tienes que hacer, te podrías ir y desaparecer, pero para qué hacerlo así, si hay otras formas... O sea si hay también normas que están estructuras como institución, pero evangélicamente desde la palabra de Dios, de los mandamientos de las enseñanzas de Jesús” (Entrevistada 2).

“Eso son los mandatos que enseña, lo demás pueden ser invención nuestra” (Entrevistada 2).

“Amar a Dios por sobre todas las cosas y al prójimo como a ti mismo, o sea es lo fundamental, y para vivirlo uno...” (Entrevistada 2).

“Uno tiene como mandato y como guía lo que es el evangelio, o sea la vida de Jesús por sobre todo” (Entrevistada 2).

También como aspecto relevante de los mandatos de la Iglesia Católica, las entrevistadas relatan los votos de castidad, pobreza y castidad, como normativas que rigen sus vidas en la consagración.

“Fuera de eso hay otras cosas que son reglas de la congregación algo así que va junto, o sea por ejemplo, para hacerse religioso uno hace votos, y esos votos es estar de acuerdo con las reglas de la Iglesia para religiosas, así que es algo que en mi vida, o sea rigen mi vida, esos votos que he hecho...” (Entrevistada 3).

V.3.3. Objetivo específico 3:

Reconocer los significados de los espacios institucionales de un grupo de mujeres religiosas católicas.

Concepto clave: Significados de los espacios institucionales

Significados de espacios institucionales:

Definición conceptual: Las instituciones sociales, como es este caso, son una especie de orden social que posee normas, valores y pautas de comportamiento, de cierto modo estandarizadas, que limitan los fenómenos sociales que se dan en determinados espacios (Cabruja, 2002). No obstante, según la misma autora, los/as sujetos/as tienen la capacidad de recrear los significados de los espacios en

los cuales interactúan, es decir se vuelven dinámicos y agénticos (Cabruja, 2002). Según la misma autora, las instituciones sociales tienden a formar lazos con otras instituciones, que van desde los ámbitos educativos, estatales o punitivos (Cabruja, 2002).

Definición operativa: Las mujeres religiosas católicas, entran en un juego de reglas y normas, previamente desconocidas sobre los espacios eclesiales; de alguna u otra forma, estas reglas ofrecen un prototipo de mujer que responda a ciertas características de cómo ser y comportarse en el lugar, por lo tanto, cada vez que se haga referencia a institución social o Iglesia, se podrán reconocer de forma preliminar los significados que le otorgan al sistema. Otro aspecto importante, es el cómo viven sus relaciones interpersonales e intergrupales dentro de la institución, como las afecta o constriñe estar supeditadas a los espacios eclesiales. En general, cuando distinguen algunos tipos de comunicación, roles y estatus, conflictos, relaciones de poder y de sumisión, en base muchas veces a desigualdades de género, que van moldeando las interacciones dentro de esos espacios.

Categorías

Definición de institución social

Todas las entrevistadas coinciden en que una institución social, es ante todo una organización que posee una estructura organizativa que está orientada en beneficio de otros/as. Como es social, recurren a conceptos como de los/as más “necesitados/as”, “mujeres en riesgo”, “los más pobres”, población donde se necesita subsanar ciertas problemáticas de la sociedad. Por otro lado, no cuestionan el hecho de que estas instituciones sociales poseen o no fines de lucro, ya que si van en beneficio de los/as demás, sería una forma de recibir de recursos para autofinanciarse.

“Institución social donde participan personas laicos... o personas consagradas puede ser también, habíamos dicho en otra entrevista que la Iglesia es una institución social, así es que donde participen un grupo de personas con objetivos claros, que van en ayuda de los demás” (Entrevistada 1).

“Sí, una institución social que va en ayuda de los demás... no voy a poner en cuestionamiento sus fines de lucro, porque se tiene que autofinanciar también, entonces no me corresponde a mí analizar esos aspectos, pero si es una institución que presta una gran utilidad” (Entrevistada 1).

“Tiene que ver con organización, participación de muchas personas en favor de un mismo fin, promovidos por un mismo fin no, social tiene que ver con un fin que vaya en beneficio de otros, porque aunque se pueda sacar provecho igual tiene que ir en beneficio de otros, y si es social va dirigido hacia a otros. Sí, una organización que tiene una finalidad, o sea todos están trabajando para un mismo fin, pero no un fin para la organización sino que destinado a otros y también tiene que haber una estructura, una estructura organizativa que permita el trabajo, que la distribución de los roles, quién hace una cosa y quién hace otra... también de qué institución será, si es remunerada, trabajo de cada persona, justa para el trabajo de cada persona. Pero es en sí es una organización orientada para una meta común” (Entrevistada 2).

“Principalmente eso, que se ayude a los más necesitados, se me viene a la cabeza, María Ayuda, el Hogar de Cristo, la Teletón, entonces hay personas que la necesitan esas organizaciones, esas instituciones. Entonces si va en ayuda de personas necesitadas o las personas afligidas de la sociedad, las menos favorecidas y que estas instituciones sociales presten ese servicio, creo que es una característica que en toda debiera regir” (Entrevistada 1).

“Bueno bastante, una institución social debe ser algo que existe para atender o enfocar en algún aspecto de la sociedad, no hay ninguna que puede enfocar en todo, pero un aspecto de la sociedad y tratar de ayudar, mejorar esa situación. Hay instituciones sociales que se dedican a niños en riesgo, por ejemplo, o sea que esa institución tiene un enfoque específica una tarea específica y debe tener una visión, o sea cómo debe ser la vida de esos niños, y dentro de su realidad tiene que haciendo una serie de cosas que se organiza, y que está bien planificado y ejecutado para que los niños se va acercando a ese ideal que tienen... para eso es una institución social, algo así con una calidad específica” (Entrevistada 3).

En cuanto a la Iglesia Católica, también la definen como una institución social, pero que se encarga principalmente de transmitir el reino de Dios y de evangelizar a las personas. Si bien es cierto, es también una institución social, tiene un

carácter distinto de las demás, al poseer un objetivo más espiritual, ya que se habla de ajustarse a lo que Dios quiere como sus “hijos/as” para en algún momento estar en el más allá, es decir, ser íntegro/a acá en la tierra, para poder acceder a la vida eterna. No obstante, a pesar de poseer un objeto de corte espiritual, no se descartan la posesión de fines de lucro para poder autofinanciarse.

“Sí, una institución social que va en ayuda de los demás... no voy a poner en cuestionamiento sus fines de lucro, porque se tiene que autofinanciar también, entonces no me corresponde a mi analizar esos aspectos, pero sí es un i que presta una gran utilidad. Pensemos en lo que es bueno, no las cosas negativas que vemos en la noticias, un pueblo sin sacerdote es un pueblo muerto. Si bien es cierto hay otras religiones que pueden ayudar a la población, todavía en Chile es un país más bien católico, con alto porcentaje. Un pueblo que no tenga una capilla, que no haya sacerdote, realmente es un pueblo que le falta vida espiritual. Yo sé que hay otras religiones, las respeto y la ayuda que prestan los hermanos evangélicos es muy valiosa también, yo creo que para dios todo es válido, pero si me refiero exclusivamente a la iglesia católica, presta una gran ayuda” (Entrevistada 1).

“Es una institución también, porque también está organizada con un fin común, tiene una estructura, claro que esa estructura está orientada a la transmisión del reino de dios, no tiene otra visión, que a lo mejor... económica, en el sentido de dar un servicio y obtener un beneficio, como otro tipo de organizaciones, por ejemplo, comercial... ella está orientada al reino de dios, a la transmisión del reino de dios pero sí es una institución que tiene organización, tiene estructura, también hay roles distintos que cumplir y humanamente hablando es una organización” (Entrevistada 2).

“El fin de todas maneras, porque la iglesia católica no tiene otra finalidad que el anuncio del reino de dios, fue fundada por cristo para eso, puede que hayan personas que puedan usarla para otros beneficios, pero se salen del proyecto común, eso ya, desviaciones del proyecto, pero eso, es transmitir el reino de dios para vivirlo obviamente aquí en este mundo ya desde

ahora, pero también proyectada hacia la vida futura, no solamente es un trabajo pensado desde el más allá, sino también desde aquí...” (Entrevistada 2).

“Distinto de otra organización que será prestar un servicio, para un bien social porque a lo mejor es algo del estado que lo tiene que entregar a la comunidad, es distinto” (Entrevistada 2).

“Ha pasado siglos tratando de definirla... la iglesia católica debe ser la organización que hace presente, visible y en hechos concretos el evangelio de Jesús, aquí en esta tierra, o sea, por medio de la iglesia católica y en larga medida, eso es lo que ha hecho... o sea, nadie es perfecto, hay muchas fallas y todos, pero yo conozco a Jesús gracias a la iglesia católica. Yo tengo todas las maravillas y espirituales es gracias a la Iglesia Católica... las personas que me han inspirado, las personas que han puesto en este camino, han sido de la Iglesia católica. Así que la iglesia católica es la presencia de dios, Jesús aquí en medio de nosotros. Y es la institución que por su fe, va como haciendo a Jesús personal, presente... la iglesia católica son todas las personas que son miembros, no es solamente la jerarquía esa es la minoría, son todas las personas que profesan esa misma fe, e intentan como pueden vivir esa fe, y promover esa fe” (Entrevistada 3).

Normas y códigos

Dentro de las normas y códigos, las tres entrevistadas recurren a los votos que hacen para consagrarse a la Iglesia y a Dios, que son la castidad, la obediencia y la pobreza. También recurren a ciertas especificaciones de su labor pastoral, que responde principalmente a los horarios, la rutina, las misiones, etc. También hablan de que su principal norma, es seguir el evangelio de Dios.

“Por ejemplo la obediencia está dentro de las normas que identifican al centro misionero, y también a la iglesia, el ser obediente ya lo había mencionado antes en otra entrevista. No sé, como misioneros somos austeros en nuestra forma de vivir, no sé si eso lo refleja bien o no la Iglesia Católica, pero

sería el ideal, así debiera ser... Los horarios quizás también debiesen ser una norma, de participar en las eucaristías, los horarios a lo mejor refiriéndome también a un esquema de nuestro centro misionero la hora de levantarnos y acostarnos, todo dentro del horario... La forma de expresarse también debiera caracterizar a la Iglesia, porque nosotros como centro misionero nos cuidamos mucho de la forma de hablar” (Entrevistada 1).

“Bueno los mandamientos de la biblia que la iglesia enseña como base. La doctrina de la iglesia que es la enseñanza de Jesús sacada del evangelio del nuevo testamento, en eso, porque en nuestra congregación, todas las hermanas están basadas en el evangelio, y como la Iglesia todas las enseñanzas están basadas en el evangelio, entonces no hay ninguna cosa que no coincida, estamos en las misma...e en el mismo tema, entonces sí, los mandamientos de Jesús y la doctrina de Jesús en eso coincidimos totalmente” (Entrevistada 2).

En cuanto a la adaptación a estas normas, la entrevistada 1, dice que si mantiene la mirada puesta en Dios, no le costará nada sobrellevar las normas de la Iglesia. La entrevistada 2, recurre constantemente a su capacidad consciente de discernimiento para aceptar y acatar las normas, y en el caso, de no estar de acuerdo con alguna de ellas, dice igual aceptarlas bajo su voto de obediencia. A partir de lo anterior, las entrevistadas adoptarían una actitud sufriente y sacrificada por el fin último que es seguir a Dios.

“No es difícil, cuando uno da ese paso... Porque no es una imposición, primero para dar el paso, ni siquiera es libre, es decir, sí quiero dejar atrás el mundo que vivía para consagrar mi vida a Dios. Entonces la mirada está puesta en Dios, a nadie se le va a hacer difícil si la mirada se sigue manteniendo en Dios... Cuando desviamos la mirada, y la ponemos sobre los hombres y las cosas, por hombre me refiero a hombre mujer... Ahí cometemos errores, pero si la mirada está siempre puesta en Dios, no se hace difícil ni los mandamientos, ni las normas, yo acepto nada más. Acepto, porque estoy aquí, porque Dios me ha escogido, porque Dios me ha llamado, fui libre en decirle que sí... Entonces, todo eso

me ayuda a aceptar lo demás, a no verlo como una imposición. Yo pienso que si no estuviera consagrada, y conociera esto diría “Es medio complicá la cosa”, pero como cuando digo consagrada es que uno ha aceptado esta vida, que uno la ha conocido, se la han presentado, uno ha dicho sí, y lo ha dicho de corazón... Pero tiene la mirada puesta en Dios” (Entrevistada 1).

“Me adapto como... siempre, reflexionando, a algunas me adhiero y a otras les doy más vuelta, buscando un poco el sentido que tienen. Y me adapto por un asunto de obediencia que yo misma asumí, tengo que ser coherente con los compromisos que yo misma hice, nadie me obligó a hacerlo, pero no sin reflexión... muchas veces he cuestionado normativas, y me ha costado aceptarlas...” (Entrevistada 2).

“Eso de obediencia, significa estar muy atenta al espíritu santo que se expresa en la voluntad de la congregación. Eso significa que yo tengo la obligación de dar mis ideas, mis opiniones al grupo, porque el espíritu santo también funciona por medio de ti, yo tengo la obligación de escuchar las opiniones del resto...” (Entrevistada 3).

“Yo como mujer religiosa, las normas para mujeres religiosas, es vivir en comunidad, los votos que hacemos, pobreza, castidad, obediencia, y ya te expliqué lo de la instrucción, y esos votos van estableciendo lo que son las normas. La norma básica, pero de fondo, siempre es el evangelio de Jesús, siempre es eso. Estos votos son un camino que te ayudan a vivir mejor eso, pobreza significa en el fondo nada es mío personalmente, es decir, es nuestro, en la congregación tenemos bienes y tenemos maneras de cumplir con las necesidades de cada uno y eso, pero no es mío es personalmente, ni siquiera el sueldo, eso está administrado por la congregación, no es mi sueldo, es nuestro sueldo...” (Entrevistada 3).

“La castidad de no casarse, de no tener hijos, de no tener pareja... también es esa es una normas, y de las cosas que no da cierta libertad, de enfocarnos en el trabajo, de dedicarnos así a la congregación y a la misión de la congregación. Es una

opción de amar a todos, y no exclusivamente ¿me entiendes?” (Entrevistada 3).

“Hasta ahora yo lo veo como oportunidad que como norma... porque la palabra norma es como limitante o reglas, de repente uno ve eso como limitante, pero cuando yo era joven, recién entrando, y tratando de aprender y vivir en comunidad, y entender que hay reglas...” (Entrevistada 3)

Función social de la institución (Iglesia)

Como función principal de la Iglesia, todas las entrevistadas coinciden que es mostrar a Dios, anunciar el reino de Dios, predicar el evangelio de Jesús, con el objeto de las personas que no conocen a Dios, lo conozcan y lo sigan, es decir, se vuelvan cristianos/as católicos/as. Además, tiene objetivos de cambio sistémico, es decir, sociales. Partir por una arista más bien individual, y luego avanzar a algo más sistémico y global.

“La función principal es mostrar a Dios, lo que ya había mencionado es evangelizar, lo que a nosotros como centro misionero nos caracteriza, que también debe caracterizar a la Iglesia es evangelizar, es mostrar a Dios, es decir que el señor vino a este mundo, dio la vida por nosotros, que nos salvó... que nos sintamos hijos de dios, que nos sintamos libres, que llamemos a Dios padre y es eso, es evangelizar, es la función principal” (Entrevistada 1).

“Es el anuncio del reino de dios, pero no porque tenga que anunciar el reino de dios que se le antojó no. Porque la Iglesia anuncia el reino de dios que es todo lo que Jesús nos dijo, porque cree que es un anuncio positivo para el ser humano, entonces para qué perder tanto tiempo, porque la Iglesia también analiza a la sociedad, y va viendo que muchas veces va por caminos, que la misma experiencia va demostrando que llevan más al sufrimiento que la felicidad a la persona o a la realización del ser humano. Entonces por eso, trata de que el anuncio llegue, porque el hombre cuando lo acoge se da cuenta que es lo mejor pero hasta que no lo acoge no lo acepta muchas veces. Es su deber anunciarla, pero está en la libertad de cada persona de acoger el anuncio” (Entrevistada 2).

“La función principal de la Iglesia Católica, es vivir plenamente el evangelio de Jesús y enseñarlo a tal modo que produzca cambios en la sociedad. Primero produzca cambios en los que predicán, porque si uno está predicando y la gente no ve que está viviendo eso, no sirve de nada... la gente es muy rápida para ver la incoherencia entre la palabra y la acción” (Entrevistada 3).

La entrevistada 1, al preguntarle por la labor de las mujeres en la evangelización, aseguró que necesitan ser más activas, y evitar caer en la inercia de la contemplación.

“Una labor muy importante, ya se está viendo que las mismas religiosas se están dando cuenta. Yo he conversado con algunas religiosas que ha visto el hecho o la necesidad de evangelizar, de hablar más de Dios... Y no, lo que voy a decir parece va a sonar así como raro, pero no de rezar tanto pero sí de hacer más, más cosas... No digo que no deben rezar que han consagrado su vida netamente a la oración, o a la comunicación con Dios, pero se necesita que estén más ahí, hablando al público, catequizando que es una manera de evangelizar por supuesto, la catequesis, por lo tanto es muy importante la labor de la mujer para cumplir esa labor, para ayudar a cumplirla” (Entrevistada 1).

La entrevistada 2, dice que la Iglesia sólo se ha quedado con formar cristianos/as que se asumen como tal, y ha fallado en la función de pastorear, de atraer a más creyentes.

“Es quedarse muy adentro, como cuando tienes personas dentro y trabajas con esas personas no más, pero no sales afuera. Y que es una cosa que los evangélicos siempre han hecho, y nos llevan en ese aspecto mucho tiempo ganado, porque ellos salen a buscar, y la Iglesia católica se ha quedado en formar a los que están dentro” (Entrevistada 2).

Sentido de pertenencia

Las tres entrevistadas acuden a argumentos más de tipo relacional para demostrar que se sienten parte de su congregación. Acuden a sentimientos de pertenencia a una comunidad, a una familia, al establecimiento de compromisos debido a metas y objetivos comunes. La entrevistada 3, inclusive habla de una conexión espiritual y a distancia con sus hermanas de congregación por medio de la oración. También el carisma de cada congregación conforma una parte importante de su sentido de pertenencia.

“Me siento integrante del centro misionero por... por, las misiones que realizamos en conjunto, a qué me refiero, se caracteriza el centro misionero, yo decía por evangelizar sí, a través de retiros y el hecho de participar de ellos como, de distintas formas, ya sea que me tocó un día ayudar a organizarlo, en otra oportunidad a organizarlo, en otra oportunidad ser protagonista más directa en la prédica en los temas que nosotros damos, ésa es la experiencia que como que caracteriza al centro misionero que me hace sentir parte de él. El hecho de vivir una espiritualidad también, somos misioneros contemplativos del sagrado corazón de Jesús entonces parte de nuestra espiritualidad es la contemplación y la oración, entonces eso me hace sentir que pertenezco, que soy parte de una institución o de una organización de carácter religioso, porque tenemos una espiritualidad y la tratamos de conservar, la oración es a diario, nosotros no podríamos o levantarnos o acostarnos sin orar, entonces eso ya forma parte de ser misionero” (Entrevistada 1).

“El compromiso que yo hice... como te digo estas enseñanzas las puedes encontrar cualquier parte, en un grupo, de misioneros, un grupo de estudios, lo que me hace ser parte es mi compromiso porque aunque las hermanas cuando tú entras la misericordia de dios y la acogida de las hermanas, porque ellas te acogen, todas nos hemos acogido unas con otras, pero es porque cada hermana ha hecho un compromiso. Entonces si son dos cosas, mi compromiso es la acogida que las hermanas han hecho para poder que estar yo aquí, pero yo me siento parte porque yo me he comprometido con ellas... con el señor, con ellas como comunidad, eso es lo que me hace sentir parte, más allá de que no concuerde con algunas cosas como te decía, pueda tener conflictos con alguna

hermana, que de repente suceden esas cosas y te hacen cuestionarte qué estoy haciendo aquí...” (Entrevistada 2).

“Preguntas algo en particular, yo no podría pensar en algo que no me... o sea cómo no sentirme parte de esta institución... cada mañana cuando Ruth y yo vamos a rezar juntas, siento una conexión, no solamente con ella, con todas la congregación, porque sé que todas están haciendo la mismas oraciones, o sea, siento esa conexión... o sea, a veces lo siento más conscientemente que otras veces, pero me alegra... cuando uno se siente de repente como un golpe de gozo o de energía, me llena sentir eso...” (Entrevistada 3).

“El hecho de pertenecer a eso grupo, tengo la sensación de que mi mundo es muy grande esta congregación, aunque día a día no salga, pero me siento muy grande el mundo... y cada vez que pienso eso, me persigue un sentido de gratitud muy grande, por ese grupo de mujeres al cual pertenezco yo y por la vocación que ellas me dieron” (Entrevistada 3).

La entrevistada 1 posee una definición de la vida consagrada, como diferente al resto de las dos entrevistadas, con características tales como, espiritual, de oración diaria, de entrega a Dios en primera instancia, y luego entrega a los/as de más.

“Es difícil de la hacer una definición... lo definiría como ser, como ser espiritual, vivir una vida consagrada es ser una persona más espiritual, una persona de oración, una persona con la mirada puesta en Dios, creo que así definiría la vida consagrada... Así lo veo, ser misionera en este caso, es ser una persona de oración, y de una vida espiritual consagrada a dios, pero que va en ayuda de los demás... así vivo mi vida misionera, con oración diaria, con entrega a dios también en forma diaria, y con la disposición de poder ayudar a otros también en forma diaria” (Entrevistada 1).

La entrevistada 2, por su parte, define a la vida consagrada como “desafiante”, ya que le permitiría es mejorando cada día, ir superando metas personales. Para la

entrevistada 3, la vida consagrada es un regalo divino recibido gracias a la vocación de servicio que ella poseía, pero que de todas formas es un don.

“Es una vida, para mi una vida de mucha, como es la palabra... siempre me ando encontrando con muchos desafíos, es una vida desafiante... es un desafío a mi personas constantemente, porque me significa revisarme constantemente, superarme, mejorar en muchos aspectos, tener que dar... es un vida entretenida, yo la encuentro muy entretenida, porque no te puedo decir que yo me haya aburrido, porque no tengo tiempo para aburrirme, porque es tan variado lo que haces que incluso te falta tiempo, porque no te puedes quedarte en una situación, luego tienes que irte a otra” (Entrevistada 2).

“Siento que lo mismo que he dicho tal vez... que mi vida sea coherente, o sea que yo recibí gratitud, no es nada que yo hice para hacerlo, es un regalo de dios, y recibí esa vocación, así que vivir al servicio de la vida sagrada es vivir mi vida de manera sagrada que realmente sea conscientemente vivir este compromiso, sabiendo que dios me ha regalado todo lo que se hacer” (Entrevistada 3).

VI. Conclusiones

A modo de conclusión, como forma de contextualizar aún más la presente investigación es que acudiremos a nuestra pregunta principal, para así poder guiar las conclusiones del estudio, la cual fue conocer ¿Cuáles son los procesos de agenciamientos respecto del género de un grupo de mujeres religiosas católicas? Situando como concepto crítico y central de la investigación, los agenciamientos de género, concepto que fue abordado y desglosado para propiciar un análisis más exhaustivo, en tres preguntas específicas con sus respectivos conceptos claves. Por lo que el concepto de agenciamiento de género fue abordado en tres conceptos claves, tales como, las estrategias de performatividad del género, las concepciones de libertad y sujeción, por último, los significados de los espacios institucionales.

La primera pregunta específica, corresponde a interpretar ¿cuáles son las estrategias de performatividad del género de un grupo de mujeres religiosas católicas? Frente a ello, acudimos al concepto de identidad de género, que según García-Leiva (2005), es la forma con la cual nos autoclasificamos dentro de un determinado género, a partir de la diferencia sexual, este proceso de autoclasificación comienza, cuando las personas son clasificadas en niñas o niños. En ese sentido, la configuración de la identidad de género es un fenómeno complejo y pluridimensional, ya que parte de determinantes biológicos y materiales, determinantes que son leídos en un contexto histórico y de socialización de género (García-Leiva, 2005). Por otro lado, Butler (2007) expone que las personas se vuelven inteligibles para lo social, cuando se les determina su identidad de género, por lo mismo, no iría primero la obtención sola de la identidad, sino que tendría que ir acompañada por una clasificación de género. Continúa argumentando que el resultado de esa asociación no sería cualquier identidad, sino que debe ser continua, estable y coherente a lo largo de la vida de una persona. Entonces para lograr una identidad de género inteligible debería producirse un continuo coherente entre el sexo, el género, la práctica sexual y el deseo (Butler, 2007). No obstante, hay que tener en cuenta, que este continuo lógico y estable que conforma a la identidad de género, no sería una propiedad intrínseca de cada persona, sino que más bien es sólo producto de las normas establecidas y sostenidas de análisis de la inteligibilidad de lo social, derivadas de sociedad en un contexto histórico y culturalmente determinado (Butler, 2007). En relación a lo anterior, se puede decir que, las personas entrevistadas se definieron como mujeres, no obstante, resulta relevante mencionar, que siempre aquella definición presentaba la tendencia a trascender su identificación con algún género, ya sea masculino o femenino, sino que tendían a establecer una autoclasificación

identitaria bajo la etiqueta de religiosas. Con esto, se produce una interacción entre sus identidades de género, con su identidad religiosa, la cual evidencia, de acuerdo a lo relatado en las entrevistas realizadas, una sobrevaloración existencial, sustentada en el diálogo constante con Dios y en la relación particular derivada de esto. Algo destacable es la configuración identitaria de las mujeres consagradas entrevistadas, es que su nivel de identificación es principalmente, supraordenado y de carácter espiritual, ya que se produce una intersección entre su identidad de género, con su identidad social como religiosas. Por lo tanto, al parecer existirían procesos alternativos o paralelos dentro de la Iglesia, que permitirían un nivel de identificación que las acercaría más a Dios o a una posible existencia en el “más allá” o con la vida eterna.

En relación al proceso de delimitación de la identidad de género, las mujeres expresaron frente a las preguntas relacionadas con el ser mujer, enunciados que permiten verlo como algo que con un núcleo estable y consistente, o en sus propias palabras, “innato” o “natural”. Es decir, que existe una esencia inmutable independiente de la realidad particular de cada mujer. Y esta esencia sería la maternidad, núcleo esencial al cual ellas como mujeres también se suscribirían, por ser algo inexorable y completamente instintivo. Sin embargo, ya es conocido el mandato de la Iglesia Católica de que las mujeres consagradas no pueden engendrar hijos e hijas, por medio de justificaciones que ellas deben aceptar al incorporarse a las instituciones religiosas. Pero según los resultados de la investigación, se puede evidenciar que hacen una especie de renuncia a la vivencia material de la maternidad, sustituyendo esta vivencia de maternidad corporal performando acciones y actos asociados a la maternidad y que ellas los destacaron como “maternales”, por ejemplo, “tiernas”, “delicadas”, “empáticas”, “sacrificadas”, etc. Así, pueden establecer un vínculo con características maternales con el resto de las personas con las cuales se relacionan, por lo que su vivencia de maternidad es más bien simbólica, porque los significados asociados en el contexto religioso conducen a sacralizar el acto de ser madre, sobre todo, si eres madre de todos/as aquéllos/as que te rodean.

También es necesario destacar, que en la mayoría de los relatos asociados a la identidad de género, uno de los dispositivos que utilizaban para autoclasificarse es la diferenciación del Otro, del hombre, desde lo psicológico a lo biológico. Según Mouffe (1992), que utiliza el concepto de exterior constitutivo, donde toda denominación de un nosotras, en este caso, implica una denominación de un ellos. Por lo tanto, la existencia de sí mismas como mujeres es proceso de sentirse de diferentes del resto, a partir de diferencias netamente anatómicas. Lo anterior provoca una concepción de que el cuerpo es una tabula rasa que está sujeto a las inscripciones culturales. No obstante, según Butler (2007), el cuerpo

en sí también es una construcción social, que está determinado por los discursos analíticos del sexo y del género de una sociedad determinada.

De esta forma, la existencia o no, de más géneros y de todos los posibles estará siempre limitado por los discursos que analizan al género dentro de una cultura. Este es el caso de la cultura occidental, que asume la existencia binaria y coherente del género, a partir de la existencia material de la diferencia sexual (Butler, 2007). Es decir, el género se ha transformado en un sinónimo de sexo, dando cuenta de la reificación de la categoría biológica como una entidad estable y natural, o se asume que hablar de género, es sólo hablar de mujeres (Lamas, 1996). Un modo de resistencia, acto que rompería con el sistema sexo-género, sería cuando por ejemplo, el cuerpo anatómico de los/as recién nacidos/as no coinciden con las preconcepciones identitarias proyectadas que poseen los padres y madres, porque por medio del deseo parental es el que prevalece y determina la elección de sexo (Burin y Meler, 2000). De esta forma, el género se perfilaría como una construcción subjetiva e individual, excluyendo a lo social como corpus agente también en la construcción (Burin y Meler, 2000). De acuerdo a todo lo anterior, las diferencias entre hombres y mujeres están reguladas por cánones naturales e inmutables y, sobre todo, las mujeres son asociadas al polo más natural por su función reproductora, que es visto como un hecho natural y de expresión máxima de la biología (Lamas, 2003). Es relevante cuestionar el carácter natural que posee la función reproductiva asociada a la mujeres, sin embargo, también los varones poseen la posibilidad de reproducir. Entonces, a pesar de que se considere al género como una producción cultural y plástica, y el sexo a algo natural e inmutable, las transformaciones culturales son menos susceptibles de cambio, lo que solidifica las construcciones de género independiente del tiempo y el contexto (Lamas, 2003).

Según los resultados de esta investigación, ser mujer involucraba ser femenina, y para hablar de la conexión que establecen estas mujeres son su “esencia femenina” y su respectiva “manera de ser” femenina, de su actuación. Por lo mismo, recurriremos al concepto de performatividad. Según Butler (2007), a partir de la performance, se crea una serie de actos y series organizados y reiterados, con el objeto de regular la coherencia del binario sexo-género. Esta performance se vuelve un acto con una posición ontológica, una esencia interior, que es expresada mediante la actuación de género. Para las mujeres religiosas estaría la “expresión” del instinto maternal, el cual les implicaba ser: “compasivas”, “maternal”, “empáticas”, “tiernas”, “delicadas”. Dichas cualidades se expresaban desde la gestualidad y fueron atribuidas al instinto maternal. De esta manera y teniendo en consideración que ellas no son madres biológicas y tampoco se les está permitida la vivencia material de la maternidad, pero no por ello se dejan de

identificar con el rol materno. Pero como decíamos anteriormente, es una maternidad simbólica y espiritual, que es producto de la renuncia a la vivencia material de la misma, pero no por ello no son madres, sino que se transforman en madres de todos/as aquéllos/as que ellas consideran “indefensos/as”, “afligidos/as”, “las mujeres débiles”, “los/as más necesitados/as”. Lo anterior, se relaciona con lo descrito por Butler (2002), cada enunciado performativo funciona encubriendo y recurriendo de manera permanente a las convenciones constitutivas que lo activan; se ritualiza. Por lo que todos los actos de estas mujeres, asociados al instinto maternal que ellas también poseen por ser mujeres, sería la manifestación performativa del género femenino, mediante la repetición reiterada de una serie de actos de cuidado, acompañamiento, empatía y amor, los cuales dan impresión de ser acciones intrínsecas e instintivas de estas mujeres.

Por lo mismo, Butler (2007) cuestiona la existencia de este núcleo interior, de esta esencia maternal, ya que no tenemos forma de medir el cómo y cuánto se ajusta un determinado acto de género con una esencia de género, pues si no existe, no hay forma de expresar esta esencia. Entonces lo que sucede con la identidad de género de estas mujeres religiosas, pues si creemos efectivamente que no nada que expresar, el despliegue de género sería sólo una actuación reiterada compuesta por distintos actos, donde éstos se vuelven performativos, ya que dependen de una serie de actos anteriores y una reiteración de los mismos actos, como una especie de cadena de enunciados (Butler, 2002).

Cuando Butler (2002) hace referencia a la existencia de un yo, que enuncia y provoca efectos en el discurso, hay que tener en cuenta que existen discursos que preceden o posibilitan a ese “yo”. Por lo mismo, muchas veces se confunde al género como una elección, como si cada mañana el/a sujeto/a escogiese un género dentro de una gran gama a elección, y lo actúe regularmente, por lo tanto, se asume que existe “alguien” que precede al género (Butler, 2002). Sino que, en palabras de Butler “el sujeto (sic) es precisamente el efecto de esa repetición” (Butler, 2002, p. 64). Digamos que, permite hacer la distinción entre expresividad y performatividad, pues donde se asume que no existe un yo que preceda a la acción. Acá, sale a relucir los procesos de sujeción que viven las mujeres religiosas entrevistadas frente a las regulaciones institucionales de la Iglesia, que tiene predefinidos, antes de la acción, una serie de conductas y actuaciones ideales para las mismas.

Situándonos desde una concepción del género como una performance (actuación) y, como un dispositivo de poder, podemos suponer que los despliegues de feminidad de las mujeres, en este caso, de religiosas católicas, es regulado por disposiciones y regímenes de saber/poder (moral judeocristiana, jerarquía sacra de la Iglesia, patriarcado) de qué es considerado o no femenino, y prácticas

adecuadas para una mujer religiosa. En este caso, lo adecuado para una mujer consagrada, es ajustarse a su identidad de género femenina, responder a la manera de ser correspondiente a ésta, guiada por la esencia maternal, que se performa mediante la repetición ritual de un conjunto de actos consistentes que dan la impresión y asignan la cualidad intrínseca de cuidado y sacrificio constante a la identidad construida por las mujeres religiosas católicas.

Además estas características atribuidas a las mujeres serían dicotómicas respecto de las características atribuidas a los hombres, produciéndose el espacio para justificar el ideal de complementariedad entre las acciones, sentimientos y gestos de ambos géneros. Esto se ve manifestado, cuando estas mujeres en contexto religioso, también establecen una alteridad con los hombres consagrados, quienes en su mayoría son sacerdotes, los cuales según los relatos de las mujeres, se dedican a cultivar la intelectualidad y al estudio, tiempo que se les está permitido y que por lo demás, ellos asumen que es tarea propia de los hombres producir conocimiento y reflexión. Por su parte, de acuerdo a las actividades que ellas relatan, tienden a ser actividades reproductivas, asociadas al ámbito doméstico y que no requieren mayor reflexión, siendo relegadas a polo de la pasividad y la reproducción. Con lo anterior, se deja en evidencia el binario de producción/reproducción desde el cual se fundan las pautas de acción de las identidades de género masculina/femenina

En lo referente al ámbito material del género, el cuerpo es significado como un instrumento, un espacio material, el cual les permite desplegar los dones y cualidades que Dios les dio para hacer el bien a los/as demás, por medio del ejercicio de vocación de servicio religioso. En cierta medida, ellas se consideran a sí mismas como “administradoras” de un cuerpo que no es suyo, sino de un ser supremo. De acuerdo a lo anterior, se puede inferir de sus relatos, que subyace una concepción del poder de características jerárquicas y regulatorias, ejercido por un ente que superior, lo cual, es homologable a la expresión del poder a nivel estatal y macro-social. No obstante, el poder opera de manera más minuciosa y cotidiana, y qué más material que el cuerpo (Foucault, 1979, 2007).

En definitiva, la performatividad es reiterar y repetir ciertas normas establecidas, nunca es algo radical ni permanente, que está sujeto a estas normas obligatorias, y que, en la mayoría de las veces no son seguidas por voluntad propia (Butler, 2002). Pero esa misma repetición, es la que da el pie para el agenciamiento de género, es en esa repetición y reiteración de normas donde cabe la posibilidad de resistencia y subversión micropolítica del género (Butler, 2002). Es aquí donde aparecen las prácticas de resistencia a lo impuesto, como ya se plasmó en el marco teórico de la investigación, un agenciamiento está compuesto por un núcleo, una estructura y movimientos de territorialización, pero también convive

con movimientos de desterritorialización, desviaciones y líneas de fuga (Deleuze y Guattari, 2005). Esto último, propicia constantemente que lo establecido pueda ser re-creado y subvertido, completamente o parcialmente, proceso que es dinámico y constante. Las performances de género al ser una repetición reiterada de actos también constituyen agenciamientos, porque están sujetas a cambios, re-estructuraciones, líneas de fuga, que lo vuelven algo plástico, claro está, por tanto, que una repetición no será igual a la anterior, en las performances hegemónicas siempre se producen las fallas en la actuación.

Para seguir ahondando en las prácticas de resistencia al analizar los datos de la investigación, se hizo la distinción entre las estrategias de resistencia reificantes y las estrategias de resistencia subversivas. En cuanto a las primeras, podemos decir que son cuestionamientos a lo hegemónico o a lo institucional, pero que de alguna forma sirven para solidificar los estereotipos de género. En este sentido, señalamos que las estrategias identificadas son muy dispares de una entrevistada a otra, por lo que el espectro de divergencia será amplio de un tópico a otro, que mencionaremos a continuación.

Es llamativa la concepción del amor que poseen, ya que se despliega como una estrategia que serviría para relacionarse con los y las demás, pero verticalmente, ofreciendo un servicio, debido a que es regulado por la institución a la cual ellas pertenecen. La relación servicial no sería con cualquier persona, sino con aquellas que la Iglesia considera que están fuera del redil, o bien, éstas necesitan ayuda para vivir una vida íntegra y con Dios como pastor, es decir, según los criterios traspasados por la Iglesia Católica, serían personas homosexuales, lesbianas, pobres, desvalidos/as, mujeres “en riesgo”, etc. Entonces su labor en la Iglesia, específicamente en sus congregaciones, crean un perfil sobre quiénes y cómo intervenir para subsanar problemáticas que aquejan a estas personas, pero también como las entrevistadas aseguraron, se trata de un acompañamiento que es distinto al seguimiento que realizan otras organizaciones, sino que más bien es de índole espiritual, lo que caracterizaría la misión pastoral y evangelizadora de la Iglesia Católica. Este acompañamiento se ve resaltado por la figura femenina de la Iglesia, la Virgen María, quien como imagen del catolicismo, se le debe veneración por el ser la madre de Cristo, la cual se ha instalado como prototipo ideal de comportamiento y entrega a Dios (Sanfuentes, 2010). Este prototipo, ya sea de manera consciente o inconsciente, ha permeado los imaginarios de las personas, en este caso, de las mujeres entrevistadas, como ideal de femeneidad que se manifiesta con conjunto de características asociadas a la maternidad, pero no cualquier maternidad sino que aquella que es simbólica, ya que trasciende la vivencia material del ser madre biológica. Por lo tanto, ellas se ajustan a este prototipo de madre protectora, que es capaz de suplir las necesidades de los/as

otros/as, sin recibir o esperar nada cambio, es una entrega total y unidireccional. El mismo antecedente, de que María fue madre siendo virgen, sería una forma de reafirmar su voto de castidad, y su vivencia simbólica y espiritual de la maternidad.

Por otro lado, las mujeres entrevistadas manifiestan críticas conscientes sobre la organización funcional de la Iglesia, sobre todo haciendo énfasis en la jerarquía más alta de la institución, caracterizándola como una plataforma rígida y con ausencia de diálogo en la toma de decisiones sobre la labor y el futuro de la Iglesia. Como también, una jerarquía que está compuesta sólo por hombres, afirmando nuevamente el poderío masculino y androcéntrico de la Iglesia, que sólo considera como interlocutores válidos a los hombres y excluye a las mujeres de los espacios de toma de decisiones. Señalan como cambio posible, el hecho de poder dirigir rituales religiosos, como la misa, en igualdad de condiciones que los varones, teniendo en cuenta que la población sacerdotal es muy baja, consideran que la Iglesia debería hacerse de mujeres diaconisas o sacerdotisas para realizar las labores pastorales en igualdad de acceso y condiciones. Una de las entrevistadas asegura que no hay necesidad de que las mujeres religiosas realicen las mismas labores que los hombres religiosos, reconociendo la diferencia sexual entre las personas, creyendo que se debiesen respetar las funciones distintas y quienes las realizan, de alguna forma cree que la intención de integrar y visibilizar más a las mujeres, develaría el machismo oculto en la Iglesia.

En lo que respecta a la sexualidad, una de las entrevistadas se mostró crítica frente al celibato, norma que deben acatar para poder consagrarse a la vida religiosa y poder ejercer las labores pastorales, a diferencia de otras religiones, donde a los y las servidores/as de la institución se les está permitido tener contacto sexual, eso sí, no cualquier contacto sexual, sino que es un acceso limitado por la hetero-normatividad visto como mandato del evangelio de Dios.

Luego de dar respuesta a la primera pregunta específica, comenzamos a responder la segunda pregunta específica que consistió en identificar ¿cuáles son las concepciones de libertad y sujeción de un grupo de mujeres religiosas católicas?

Podemos decir que para las entrevistadas, la libertad consiste en una herramienta que posee fines valóricos, es decir, que puede ser utilizada con buenas o malas intenciones, por lo tanto, su utilización genera efectos en su entorno y en las personas que lo componen. A partir de esto, nos hace sentido el cómo describe Foucault (1992) la libertad, la cual sería una producción discursiva que está sujeta a los regímenes de verdad y de saber de una sociedad determinada. En este caso, se destaca el hecho de que las mujeres tomen en consideración los efectos que sus decisiones en libertad en su entorno y en otras personas.

Sin embargo, como ellas conciben la libertad, ésta estaría circunscrita exclusivamente al momento de la toma de decisiones, después ésta es invisibilizada como condición permanente de su existencia. La libertad, por lo tanto, es vivida como una renuncia consciente y permanente de estas mujeres, para ajustarse al bienestar de los y las otros/as, como también a las regulaciones institucionales. Esto se ve reflejado cuando hablan del voto de obediencia, como un mandato frente al cual deben decidir si acatar o no, para poder suscribir a la vida religiosa consagrada, donde reconocen que hay muchas instancias y decisiones de su congregación y de la Iglesia con las cuales no están de acuerdo, pero las asumen por obediencia y porque creen que es para bien propio y de los/as demás. Por lo mismo, no cuestionan los mandatos de la Iglesia mientras éstos sigan basados en el evangelio de Jesús, porque así la obediencia le hacen sentirse más cercanas a Dios.

En cuanto al poder y su relación con la libertad, lo conceptualizan como una capacidad de las personas de realizar una acción en su entorno. Lo que es congruente, cuando acudimos a la conceptualización de libertad de Foucault (1992), quien asegura que sin libertad no es posible el ejercicio del poder en las relaciones. No obstante, hacen la distinción binaria entre poder negativo y el poder positivo. El poder es negativo cuando es instrumentalizado para beneficio propio o personal, que generalmente, es para la obtención de dinero, estatus o autoridad, y por otro lado, es positivo cuando es para el bienestar y el beneficio de los y las demás. No obstante, sobresale su definición del poder como algo negativo o dañino, sobre todo para quien “posee” o hace uso de ese poder. A partir de lo anterior, es que podemos decir que las mujeres religiosas poseen una concepción estructural del poder, al definirlo como un objeto que se posee. Por lo mismo, es asociado a conceptos, como el dinero, el orgullo, el egoísmo, los privilegios, la autoridad, la soberbia y la tentación, que según la moral judeo-cristiana, se ajustan a personas que viven su vida alejada del evangelio de Jesús.

En lo que respecta a la dependencia, este es estado o condición que sólo es vivenciado por estas mujeres en su relación directa con Dios. Aquí la concepción estructural del poder toma sentido, debido a que las entrevistadas asumen una relación unidireccional con el resto de las personas, abstrayéndose completamente de lo terrenal, como si esto fuese malo y contaminante, pero se subordinan ante la existencia de Dios. Por lo mismo, se enmarcan en una escala jerárquica donde Dios se encuentra en el escalafón supremo, aquí y en el más allá, ellas están en el rango intermedio, y el resto de las personas en los escalafones más bajos. Sobre todo por la vivencia de maternidad absoluta que establecen con el resto de las personas, pero no cualquier tipo de personas, sino que aquéllas que están “faltas de poder”. En este punto, quisiésemos hacer

referencia al concepto de poder pastoral desarrollado por Foucault (2007), donde en este caso las mujeres religiosas desempeñarían el papel de pastor/a en relación con los/as demás individuos/as, que son para ellas como sus corderos o su rebaño. Para estas mujeres, Dios es su pastor y reciben de él la tarea de ser pastoras de su pueblo o con quienes son objeto de su misión. Es un poder que opera no sobre un territorio, sino que por reinar sobre una multiplicidad de individuos/as y velar por subsistencia de esta población, es decir, es un poder benefactor (Foucault, 2007). Otra característica fundamental, entra en el ámbito moral y ético, donde es esencial sacrificarse por las necesidades de este rebaño, lo que es replicado por las mujeres religiosas entrevistadas, al poner en ejercicio su maternidad simbólica y espiritual con todas las personas con las cuales se relacionan.

Se quisiera destacar en particular a una de las entrevistadas, que se caracterizó por demostrar que el abordaje del entorno lo realiza por medio de la toma de decisiones, mediante reflexiones conscientes sobre lo que es bueno, lo que es malo, lo correcto, lo incorrecto, pero teniendo siempre en consideración al resto de las personas y que éstas no se vean afectadas por sus decisiones. Claro está, que sus determinaciones personales siempre se ven reguladas por el mandato de obediencia, el cual ella reconoce hacerse sometido en libertad.

Cuando hacemos referencia otros ámbitos de sus vidas en la congregación, reconocen la posibilidad real de desarrollar, tanto con obstáculos como facilitadores, muchas prácticas de desarrollo personal que les permite distenderse de las rutinas y cultivar su vida e intelectualidad. Es importante resaltarlo, ya que las mujeres subordinadas al ámbito doméstico se ven restringidas en sus actividades que en su mayoría resultan ser reproductivas y rutinarias en el contexto de una sociedad patriarcal, que delimita los roles de las mujeres a su conveniencia, lo que acarrea privilegios a los varones.

Ahora pasamos a la tercera y última pregunta específica, cual era reconocer ¿cuáles son los significados de los espacios institucionales de un grupo de mujeres religiosas católicas?

En general, este grupo de mujeres conceptualiza a las instituciones sociales, entre ellas, las Iglesia Católica, como estructuras organizativas que deben velar por subsanar las problemáticas que aquejan a la sociedad en su conjunto. Esto tiene estrecha relación con lo que describe Cabruja (2002), quien dice que lo definitorio de una institución es la organización que la constituye, la cual se transforma en la plataforma principal donde se despliegan los objetivos, los tipos de comunicación, los roles y el estatus, las relaciones de poder, etc

A esto se le suma, que estas instituciones deben poseer un perfil de la población que las personas que componen la institución, consideran que necesitan ayuda y proyectar un ideal de futuro para las mismas personas. Esto resulta congruente con la visión de la Iglesia Católica como un organismo regulador de la moral y del desarrollo íntegro de las personas que son parte de su redil (Foucault, 1998). Sin embargo, la Iglesia Católica se diferenciaría del resto de las instituciones sociales, ya que éstas velarían por solventar problemas terrenales y materiales, a diferencia de la Iglesia que se encargaría a parte de subsanar sufrimientos terrenales, hacer que las personas hagan ajusten a su proyecto de vida para así tener acceso a la vida eterna, es decir, se preocupa de cuestiones de corte espiritual y personal. Por lo tanto, y según la perspectiva de Cabruja (2002), las instituciones sociales no sólo se limitan a constituir un marco regulatorio en el lugar de interacción, en este caso, tanto de la Iglesia como de las congregaciones a las cuales pertenecen las mujeres entrevistadas, sino que también desde esos espacios de interacción se transmiten una serie de códigos, representaciones, roles, rituales, que permiten facilitar las relaciones sociales. Claro, pero siempre teniendo en consideración, que las personas también tienen capacidad de acción y decisión frente a los funcionamientos de las instituciones.

En cuanto a las normas y códigos de la institución, se reitera una actitud de renuncia y sacrificio para poder acatarlos, sobre todo, porque accedieron a respetar el voto de la obediencia, todo sea por mantener un contacto más directo con la figura de Dios.

Como práctica de resistencia, se resalta que su sentido de pertenencia a la Iglesia y a la congregación es más bien de índole relacional, pues se establecen compromisos y lazos fraternos con el resto de las mujeres de sus respectivas congregaciones, las cuales en su conjunto son concebidas como comunidades o familias. Y como ya sabemos, los grupos y comunidades son instancias catalizadoras de cambio y de procesos de identificación grupal de carácter más situado.

Para dar término a las conclusiones, pasaremos a responder nuestra pregunta general de investigación que fue ¿Cuáles son los procesos de agenciamiento respecto del género de un grupo de mujeres religiosas católicas? Pues bien, los procesos de agenciamiento respecto del género de las mujeres religiosas católicas, resultaron no estar tan asociados sus performances como mujeres, puesto que pudimos caracterizar a la Iglesia Católica como un organismo reproductor del orden patriarcal existente en la sociedad actual, ya que tiende a la alterización social, donde el polo del privilegio, lo Uno es encarnado por hombres, y el polo de lo Otro, de la subordinación, es encarnado por las mujeres, viéndose éstas últimas invisibilizadas como actrices relevantes de la Iglesia Católica. Por lo

tanto, estas mujeres al encontrarse insertas en una sociedad patriarcal, tienden a repetir los patrones culturales de género rígidos y binarios, que las hace asumir ciertas esencias en las personas.

En general, los procesos agénticos de estas mujeres los podemos dividir en dos, las estrategias de resistencia reificantes y las estrategias de resistencia subversivas, ya explicadas anteriormente. Se logran apreciar varias estrategias de resistencia que tienen a solidificar los estereotipos de género y las concepciones hegemónicas sobre la sexualidad, como cuando hacen una crítica explícita al celibato de los y las integrantes de la Iglesia, aludiendo a que sí se pueden casar, tener hijos/as y familia. Claro, por un lado se cuestiona al celibato como régimen de cuerpo y la sexualidad, pero por el otro lado, se reafirma al matrimonio como régimen de monogamia asociado a la hetero-normatividad que regularía las relaciones entre los géneros.

También, los procesos de agenciamiento se caracterizaron por ser manifestaciones micro-políticas, las cuales hacían alusión principalmente a cuestiones de autoridad y normativas institucionales, en ningún momento se pronunció alguna crítica a la imagen simbólica y abstracta de Dios. Por lo mismo, establecían un vínculo de dependencia con esta figura divina, quien les alimentaba en su fe, en su espiritualidad y en su lucha por alcanzar una vida íntegra en la tierra, y posteriormente, la vida eterna.

Es necesario destacar, que la reflexión general que subyace a los resultados de esta investigación permiten considerar que seguir el camino de la vida consagrada se transforma en una alternativa a los roles predeterminados a las mujeres antes de nacer, ya sea madre, hija o esposa, donde las performances de femeneidad tienden a replicarse sin mayor dificultad, pero también es una alternativa de vida donde las mujeres pueden potenciar su desarrollo personal sin mayores obstaculizadores, como por ejemplo, estudiar en la Universidad, postGraduarse, desarrollar creaciones artísticas, etc.

VI. 1. Proyecciones y limitaciones

A partir de los resultados y conclusiones obtenidos en esta investigación, se presentaron algunas interrogantes, que a nuestro parecer, merecen ser investigadas para ahondar aún más en la vida de las mujeres en la Iglesia.

Como punto fundamental, nos llamó la atención la relación que establecen estas mujeres con la figura de Dios, que no es cualquier figura, sino que es una figura

abstracta y simbólica, pero inexistente materialmente, por lo que sería interesante indagar en el tipo de relación, sus características, canales de comunicación, etc.

También, debido a que resultó muy significativo para las entrevistadas, conocer más en profundidad el ajuste o subordinación al voto de obediencia a la Iglesia y a Dios Siendo descrito como un mandato que es incuestionable, donde la obediencia es una característica del despliegue del poder pastoral trabajado por Foucault, sería interesante saber cómo opera a nivel de la subjetivación.

Quizás a largo plazo, puede ser interesante generar un manuscrito sobre los resultados y las conclusiones de la investigación, que sea difundido en los círculos y organizaciones de mujeres religiosas en la Iglesia, como una forma de visualizar ciertas prácticas institucionales (eclesiales) que afectan directamente a las mujeres, puede que no de la misma forma que a las participantes, pero sí una manera de atraer la atención y debate de estos grupos.

En cuanto a las limitaciones de la investigación, se parte por afirmar que debido a que el análisis de las entrevistas fue en su mayoría realizado artesanalmente, el acceso a los datos no fue muy exhaustivo, lo que trajo por consecuencia unos resultados no muy profundo sobre las realidades particulares de cada mujer religiosa participante de la investigación.

VII. Referencias

- Alfaro, J. (2005) La retórica del poder. Miradas respecto del feminismo, las mujeres y lo social. Análisis del discurso de la iglesia católica. *Athenea Digital*, vol(7): 105-113.
- Amigot, P. (2007) Una tensa oscuridad. Interrogando el abordaje psicosocial de la subjetividad. *Psicología & Sociedade*, 19 (3): 20-25.
- Amigot, P. y Pujal, M. (2009) Una lectura del género como dispositivo de poder. *Sociológica*, vol (70):115-152.
- Barberá, E. y Martínez, I. (2004) *Psicología y género*. Madrid: Pearson.
- Bartra, E. (2010) Acerca de la investigación y la metodología feminista. En N. Blazquez, F. Flores y M. Ríos (Coords) *Investigación feminista: Epistemología, metodología y representaciones sociales*. México D.F: UNAM.
- Bellucci, M. (1992) De los estudios de la mujer. A los estudios de género: Han recorrido un largo camino. En A. Fernández (Comp.) *Imaginación colectiva. Una historia de discriminación y resistencias*. Buenos Aires: Paidós.
- Blazquez, N. (2010) Epistemología feminista: temas centrales. En N. Blazquez, F. Flores y M. Ríos (Coords) *Investigación feminista: Epistemología, metodología y representaciones sociales*. México D.F: UNAM.
- Braidotti, R. (2000) *Sujetos nómades*. Buenos Aires: Paidós.
- Burin, M. y Meler, I. (2000) Género: una herramienta teórica para el estudio de la subjetividad masculina. En M. Burin e I. Meler (2000) *Varones, género y subjetividad masculina*. Buenos Aires: Paidós.
- Butler, J. (1990) Actos performativos y constitución del género: un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista. En S. Case (Ed.) *Feminisms: Feminist Critical Theory and Theatre*. Baltimore: Johns Hopkins University.
- Butler, J. (2001) *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*. Madrid: Cátedra.
- Butler, J. (2002) Críticamente subversiva. En: R. Mérida (2000) *Sexualidades transgresoras*. Trad. María Antonia Oliver-Rotger, España, pp. 55-79.
- Butler, J. (2007) *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós.

Cabruja, T. (2002) Les institucions socials. Reproducció i innovació a l'ordre social. Resistències i canvi social. En: Dins de F. Vázquez (2002) *Psicologia del comportament col·lectiu*. Barcelona: EDIUOC.

Carballeda, A. (2002) *La intervención en lo social. Exclusión e integración en los nuevos escenarios sociales*. Buenos Aires: Paidós.

Cho y Trent (2008) *Validity in qualitative research revisited*. *Qualitative research* 6 (3): 319-340.

Coffey, A. y Atkinson, P. (2005) *Encontrar el sentido a los datos cualitativos. Estrategias complementarias de investigación*. Alicante: Universidad de Alicante.

Cornejo, M. (2006) *El enfoque biográfico: trayectorias, desarrollos teóricos y perspectivas*. *Psyche*, 15 (1): 95-106.

Cornejo, M. y Rojas, N. (2011) *Rigor y calidad metodológicos: un reto a la investigación social cualitativa*. *Psicoperspectivas*, 10 (12): 12-34.

De Barbieri, T. (1996) *Certezas y malos entendidos sobre la categoría género*. En Guzmán L. y Pacheco G. (comp.) *Estudios Básicos de Derechos Humanos IV*. San José de Costa Rica: IDH.

De Beauvoir, S. (2005) *El segundo sexo*. Madrid: Cátedra.

Deleuze, G. y Guattari, F. (2005) *Rizoma (Introducción)*. Valencia: Pre-textos.

Deleuze, G. y Guattari, F. (2006) *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-textos.

De lima, S. (2010) *Abriendo caminos, teología feminista y teología nebra feminista latinoamericana*. *Magistro*, 1 (1), 82-96.

Diócesis de Chillán (s. año) *Organismos Diocesanos. Vida Consagrada*. Extraído el 27 de junio de 2012 desde <http://www.diocesisdechillan.cl/index.php/organismos-diocesanos/instituciones-diversas>.

Evangelizadoras de los Apóstoles (s. año) Análisis: Disputa con las monjas de Estados Unidos comenzó hace décadas. Extraído el 28 de junio de 2012 desde <http://evangelizadorasdelosapostoles.wordpress.com/2012/06/12/analisis-disputa-con-las-monjas-de-estados-unidos-comenzo-hace-decadas/>.

Facio, A. y Frías, L. (2000) *Género y derecho*. Santiago de Chile: LOM.

Falcó, R. (2003) La arqueología del género: espacios de mujeres, mujeres con espacio. Alicante: Centro de Estudios sobre la Mujer.

Fernández, A., Bellucci, M., Corsi, J., Chejter, S., Dio-Bleichmar, E., Feijoo, M., Giberti, E., Hercovich, I., López, M., Martínez, E., Meler, I., Romano, G. y Tajer, D. (1992) *Imaginación Colectiva. Una historia de discriminación y resistencias*. Buenos Aires: Paidós.

Foucault, M. (1979) *Microfísica del poder*. Madrid: Ediciones La Piqueta.

Foucault, M. (1990) *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Barcelona: Paidós.

Foucault, M. (1992) *El sujeto y el poder* (trad. Santiago Cassarale y Angélica Vitale).

Foucault, M. (1998) *Historia de la sexualidad I. La voluntad del saber*. México D.F: Siglo XXI.

Foucault, M. (1999) *Las palabras y las cosas*. Madrid: Siglo XXI.

Foucault, M. (2007) *Sexualidad y poder (y otros textos)*. En M. Foucault (1994) *Estética, ética y hermenéutica*. Barcelona: Folio.

García-Leiva, P. (2005) *Identidad de género: modelos explicativos*. *Escritos de Psicología*, vol (7): 71-81.

González, M. (2002) *Aspectos éticos de la investigación cualitativa*. *Revista Iberoamericana de Educación*, vol (29): 85-103.

Gonzales, F. (1999) *Cualitativa en psicología. Rumbos y desafíos*. Sao Paulo: Educ.

Guzmán, V. (1986) *Reflexiones en torno a los estudios de la mujer en américa latina y el caribe*. Ciudad: Mimeografiado.

Haraway, D. (1991) *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.

Harding, S. (1987) *¿Existe un método feminista?* En S. Harding (eds) *Feminism and methodology*. Indianapolis: Bloomington.

Harding, S (1996) *Ciencia y feminismo*. Madrid: Morata.

Harding, S. (1996) *Ciencia y feminismo*. Madrid: Morata.

Hierro, G. (1999) *Epistemología, ética y género*. En S. Montecino y A. Obach (comp) *Género y epistemología*. Santiago de Chile: LOM.

Iñiguez, L. (1999) Investigación y evaluación cualitativa: bases teóricas y conceptuales. *Atención Primaria*. 23 (8): 496-502.

Lamas, M. (1996) Usos, dificultades y posibilidades de la categoría género. En M. Lamas (Comp.) El género: la construcción cultural de la diferencia sexual. México D.F: PUEG.

Lamas, M. (2003) La antropología feminista y la categoría de género. En M. Lamas (coord) El género. La construcción cultural de la diferencia sexual. México D.F: Programa Universitario de Estudios de Género.

López, J. (2006) La ciudad como discurso. Una deconstrucción de la ciudad como instancia de subjetivación. Santiago de Chile: Escaparate.

Martínez, S. (2009) Estereotipos, prejuicios y discriminación. Cátedra presentada en la asignatura de Psicología Social I, junio, Chillán.

Martínez, M. (2006) Validez y confiabilidad en la metodología cualitativa. *Paradigma*, 27 (2): 07-33.

Martínez, S. (2011) Diseños de Investigación Cualitativa. Cátedra presentada en la asignatura de Metodología de la Investigación II, junio, Chillán.

Mondragón, L. (2007) Ética de la investigación psicosocial. *Salud Mental*, 30 (6), 25-31.

Mouffe, C. (1992) Feminismo, ciudadanía y política democrática radical. En J. Butler y J. Scott (1992) *Feminists Theorize the Political*. Routledge: Los Ángeles.

Pérez, G (1998) Investigación cualitativa. Retos e interrogantes. II Técnicas y análisis de datos. Madrid: La Muralla.

Pérotin-Dumon, A. (2000) Género en historia. Santiago de Chile: UAH.

Preciado, B. (2004) Género y performance. Tres episodios de un cyberganga feminista queer trans. *Zehar*, vol (54): pp-pp.

Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (2010) Desarrollo humano en Chile. Género: los desafíos de la igualdad. Santiago de Chile: PNUD.

Rodríguez, G., Gil, J. y García, E. (1999) Metodología de la investigación cualitativa. Málaga: Aljibe.

Rosado, M. y Melano, B. (2001) Palabras de mujeres: juntando hilos de teología feminista (Cuaderno 1). Buenos Aires: Católicas por el Derecho a Decidir.

Rubin, G. (1986) El tráfico de mujeres: notas sobre la “economía política del sexo”. *Nueva Antropología*, 8 (30): 95-145.

Scott, J. (1990) El género: una categoría útil para el análisis histórico. En I. Amelang y M. Nash (Eds) *Historia y género: las mujeres en la Europa moderna y contemporánea*. Valencia: Alfons el Magnanim.

Scribano, A. (2008) *El proceso de investigación social cualitativo*. Buenos Aires: Prometeo.

Taylor, S. y Bogdan, R. (1992) *La Entrevista en Profundidad*. En S. Taylor y R. Bogdan (Eds) *Introducción a los métodos cualitativos de investigación*. Barcelona: Paidós.

Weeks, J. (1998) *Sexualidad*. México D.F: Paidós.

Wittig, M. (1992) *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*. Barcelona: EGALES, S.L.

VIII. Anexos

Anexo 1: Consentimiento Informado

Consentimiento Informado

A continuación, se detallan los aspectos más relevantes del incipiente proceso de investigación denominado “Agenciamientos de género de Mujeres religiosas católicas”, y que le permitirá tomar la decisión de participar o no del estudio. Se ruega leer atentamente el documento y ante cualquier duda consultar a la responsable de la investigación.

Para mayor transparencia, se desglosarán los objetivos de la investigación desde el general a los específicos. Estos guiarán la investigación y se espera se vean reflejados en los resultados y conclusiones del estudio.

Objetivo General:

- Conocer los procesos de agenciamiento respecto del género de un grupo de mujeres religiosas católicas.

Objetivos Específicos:

- Interpretar las estrategias de performatividad de género de un grupo de mujeres religiosas católicas.
- Identificar las concepciones de libertad y sujeción de un grupo de mujeres religiosas católicas.
- Reconocer los significados de los espacios institucionales de un grupo de mujeres religiosas.

Para la recopilación de información, se pretenden utilizar una serie de técnicas de corte cualitativo. La duración de la aplicación de cada técnica o sesión de ésta, es flexible y contingente y se registrará mediante una grabadora de audio, en el caso de que alguna de las participantes no quiera que aparezca algún fragmento de la entrevista, la investigadora detendrá la grabación y la reanudará cuando la participante así lo autorice. Para mayor detalle sobre el procedimiento de las técnicas de investigación:

- Entrevista semiestructurada en profundidad: Consistirán en encuentros presenciales entre investigadora y persona participante. Serán de carácter individual, y toda la información emergente de cada entrevista estará bajo un estricto régimen de confidencialidad, y si es necesario, se mantendrá el nombre de cada participante en el anonimato.

Se es enfática en recalcar que toda la información obtenida durante todo el proceso de investigación, estará sujeta a un estricto régimen de confidencialidad y anonimato, donde sólo la investigadora, la guía de tesis y una persona encargada de la transcripción de las entrevistas, tendrán acceso a los datos. Respecto al uso de la información, ésta será exclusivamente utilizada en la presente investigación, en el caso de requerir de ella para otro estudio, se deberá pedir autorización a cada una de las participantes y firmar un nuevo consentimiento informado.

Se deja abierta la posibilidad de abandonar la investigación en cualquiera de sus etapas. En caso de hacerse efectivo el abandono, toda la información recopilada deberá ser omitida y eliminada de la investigación. Además, se asegura que el abandono no traerá ningún perjuicio a la persona en cuestión.

Se requerirá de los datos personales de cada participante, su nombre, apellidos, dirección, teléfono y correo electrónico, principalmente para mantener contacto con cada una de las participantes ante cualquier duda o sugerencia de ellas, y para concertar los detalles de cada encuentro con la investigadora responsable del estudio.

Ante la aceptación integral del presente documento, queda en acuerdo:

Nombre

Dirección

Teléfono

Correo Electrónico

Marisol Torres Jiménez. Estudiante Tesista de Psicología de la Universidad del Bío-Bío. Investigadora responsable del estudio.

Teléfono (s) de Contacto: (42) 266052 – (09) 73839230

Correo Electrónico: marisoltorres90@gmail.com

Firma participante de investigación

Firma investigadora

Anexo 2: Instrumentos de la investigación

Construcción de instrumentos 1

Objetivo escogido 1: Interpretar las **estrategias de la performatividad del género** de un grupo de mujeres religiosas católicas.

Concepto clave: Estrategias de la performatividad del género

Conceptos extraídos de marco teórico:

1. Identidad de género
2. Reiteración de actos y gestos
3. Expresión corporal
4. Prácticas de resistencia

Preguntas:

Identidad de género:

- ¿Qué significa para usted ser mujer?
- ¿Qué se espera, según los mandatos de la Iglesia Católica o de su congregación, para una mujer?
- ¿Usted encuentra alguna diferencia entre una mujer religiosa y/o monja y otra que no lo es? Si, es sí ¿Cuáles y por qué?

Reiteración de actos y gestos

- Si pudiese establecer una diferencia entre su vida de mujer fuera de la congregación y dentro de ésta, ¿Cómo se diferencian ambas? ¿Por qué?
- ¿Cómo es la rutina de mujer en la vida consagrada?
- ¿qué acciones y gestos considera usted que son particulares de las mujeres en este ámbito?

Expresión corporal

- ¿Qué aspectos del cuerpo caracterizan a una mujer religiosa?
- ¿Cómo vive su corporalidad como mujer religiosa?
- ¿Qué opiniones cree que genera el uso de hábito en el resto de las personas? ¿Y qué significa para usted usar hábito (según corresponda)?

Prácticas de resistencia

- ¿Qué partes de su vida como mujer religiosa le parece que podrían mejorar? ¿Qué hace usted para mejorarlas?
- ¿Qué acciones realizan las diversas colectividades de mujeres religiosas para mejorar las vidas de las religiosas?
- ¿Qué la motivó a seguir la vida consagrada?
- Antes de entrar a la congregación ¿Qué opinión tenía de las mujeres religiosas y/o monjas?
- ¿Qué opinión tiene de los movimientos feministas? ¿Qué le parecen sus reivindicaciones?

Construcción de instrumentos 2

Objetivo específico: **Identificar** las concepciones de libertad y sujeción de un grupo de mujeres religiosas católicas.

Concepto clave: Concepciones de libertad y sujeción

Conceptos extraídos del marco teórico:

- Prácticas de libertad
- Creencias sobre el poder
- Sensación de dependencia

Preguntas:

Prácticas de libertad:

- ¿Qué es para usted la libertad?
- ¿Cómo vive usted su libertad?
- ¿Qué acciones y actividades realizaba antes de ingresar a la congregación que aún puede seguir realizando? ¿qué obstáculos y facilitadores ha tenido para continuar realizándolas? ¿Por qué?
- ¿Qué actividades realizaba usted antes de ingresar a la congregación, que usted considera “libres”? ¿y hoy? ¿Por qué?

-

Creencias sobre el poder:

- ¿Qué es para usted el poder?
- ¿Qué características vuelven a una persona, un grupo de éstas, o una organización y/o institución, como alguien o “algo” poderoso?

- ¿Cómo diferencia a alguien o “algo” poderoso de alguien o “algo” que no es poderoso?
- ¿En qué situaciones usted ha sentido que tiene o no tiene el poder?

Sensación de dependencia:

- ¿Qué es para usted la dependencia?
- ¿Cómo experimenta usted la dependencia?
- ¿Qué es para usted la independencia? ¿Cómo la experimenta?
- ¿Qué mandatos de la Iglesia rigen su vida actual? ¿con cuáles se encuentra en acuerdo y con cuáles en desacuerdo?

Construcción de instrumentos 3

Objetivo específico: **Reconocer** los significados de los espacios institucionales de un grupo de mujeres religiosas católicas.

Concepto clave: Significados de los espacios institucionales.

Conceptos extraídos del marco teórico:

- Definición de institución social
- Normas y códigos
- Función social de la institución (Iglesia)
- Sentido de pertenencia.

Preguntas:

Definición de institución social:

- ¿Qué es para usted una institución social?
- ¿Cómo define usted a la Iglesia Católica?
- ¿Cómo define usted a su congregación?

Normas y códigos

- ¿Cuáles son las normas que la identifican con la Iglesia Católica y con su congregación?
- ¿Cómo usted se adapta a las normas de la congregación y/o la Iglesia?
- Podría relatarme, ¿cómo es su día acá en la congregación?

Función social de la institución (Iglesia)

- ¿Cuál es, según su visión, la función principal de la Iglesia Católica en nuestra sociedad?
- ¿Cuál es la función de su congregación en la comunidad en la cual está inserta?

Sentido de pertenencia

- ¿Qué experiencias y sensaciones le hacen sentir una integrante de la congregación?
- ¿Cómo definiría vivir al servicio de la vida consagrada? ¿por qué?