

Religiosidad feminista de una colectiva universitaria en México

Feminist religiosity of a university *colectiva* in Mexico

GUILLEM COMPTE NUNES*
PAULINE CAPDEVIELLE**

Resumen

Estudiamos una colectiva universitaria mexicana con el propósito de comprender cómo puede mantenerse en su compromiso feminista pese a la resistencia y los embates del patriarcado. Desde el marco teórico de la religiosidad, entendida como la construcción social de lo-trascendente, indagamos de qué manera la colectiva sacraliza a la(s) mujer(es) y la igualdad

* Instituto de Investigaciones Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), guillem@sociales.unam.mx, <https://orcid.org/0000-0002-7536-1594>.

** Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM, pcapde@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-7298-8850>

de género frente a diferentes valoraciones del mundo, en el contexto del pluralismo normativo propio de las sociedades occidentales contemporáneas. Empleando los métodos de estudio de caso y análisis del discurso, realizamos entrevistas semiestructuradas a diez jóvenes universitarias. Identificamos en su discurso cinco facetas religiosas –sacralizaciones, experiencias trascendentales, doctrinas, ritos y lazos comunitarios– que vehiculan un feminismo que denominamos incluyente, junto a absolutizaciones de los seres queridos y el proyecto de vida personal. Visibilizar estas reificaciones posibilita reencauzar el compromiso feminista cuando éste se relativiza por contacto con otras sacralizaciones; también evidencia que son construcciones sociales que evolucionan conforme a las siempre cambiantes necesidades. El enfoque de la religiosidad permite centrarnos en las motivaciones intangibles que inspiran el activismo feminista, mostrando las complementariedades y tensiones con otras sacralizaciones con las que compete.

Palabras clave: activismo, feminismo incluyente, religiosidad, estudiantes universitarias.

Abstract

We study a Mexican university *colectiva* with the purpose of understanding how they can maintain their feminist commitment despite the resistance and attacks of patriarchy. From the theoretical framework of religiosity, understood as the social construction of the-transcendent, we investigate how the collective sacralizes woman/women and gender equality in the face of different valuations of the world, in the context

of normative pluralism typical of contemporary Western societies. Using case study and discourse analysis methods, we conduct semi-structured interviews with ten university students. We identify in their speech five religious facets –sacralizations, transcendental experiences, doctrines, rites and community ties– that convey a feminism which we call inclusive, along with absolutizations of loved ones and the personal life project. Making these reifications visible makes it possible to recenter the feminist commitment when it is relativized by contact with other sacralizations; it also shows that they are social constructions that evolve according to ever-changing needs. The religiosity approach allows us to focus on the intangible motivations that inspire feminist activism, showing the complementarities and tensions with other sacralizations with which it competes.

Key words: activism, inclusive feminism, religiosity, university students.

1. Introducción

El movimiento de mujeres¹ por la igualdad de género –el feminismo, en sentido amplio–, responde a la injusticia histórica de la subyugación de la mujer por el hombre bajo el patriarcado, esa relación de poder entre géneros que estructura las sociedades desde la antigüedad (Villarreal 2003). Las sucesivas olas feministas han conseguido avances sustantivos en la afirmación de la dignidad y los derechos de las mujeres (Gómez et al. 2019), hoy amparados por el paradigma de los derechos humanos, pero continúa habiendo desigualdades

significativas de género a nivel global y en cada país (OECD 2023), por lo que incumbe estudiar la (re)producción del feminismo con el fin de comprender su viabilidad a futuro, para que sigan lográndose mejoras (sin obviar la responsabilidad de los varones al respecto).

Los grupos de mujeres organizadas, llamados colectivas por ellas mismas (Cerva 2020: 143-146) o por su entorno, constituyen un vector de movilización determinante, ya que a través de ellas se socializa, despliega y transmite la sensibilidad feminista con vocación transformadora (Brito et al. 2022). Sin embargo, las colectivas enfrentan una serie de retos internos y externos que pueden erosionarlas y desarticularlas. Entre los segundos, destaca el contexto social de pluralismo normativo posmoderno propio de las sociedades occidentales contemporáneas (Bermejo 2011). La coexistencia de sistemas de valores –no necesariamente compatibles entre sí– establece una especie de politeísmo en el que distintas sacralizaciones sociales compiten por la devoción de las personas (Weber, citado en Beriain 2014: 44-45). De este modo, el feminismo –como cualquier causa social– debe reafirmarse ante la presión de otras formas de valorar el mundo, singularmente la visión patriarcal, pero también otros idearios atractivos, como el neoliberalismo (asociado al consumismo, mercantilismo, individualismo, etc.) (Vergara 2003), el familismo (Garzón 1998), los imaginarios políticos (ideologías, partidismo, nacionalismo, etc.) o las identidades socioculturales (más allá del ser mujer). Además, muchos de estos sistemas de valores están impregnados por la mentalidad patriarcal, la cual, a través de ellos, frecuentemente opera sobre sus participantes sin que adviertan que también se les está inculcando el machismo. En consecuencia, al igual que Chaves (2022)

¹ Entendemos mujer (y hombre) como una representación social usualmente ligada a un cuerpo sexuado.

en relación con la reproducción del Movimiento de los Trabajadores Rurales Sin-Tierra (MST), nos preguntamos cómo puede el feminismo, y las colectivas en particular, mantenerse en su compromiso con la igualdad de género pese a la resistencia y los embates del patriarcado. Una manera de contestar esta interrogante consiste precisamente en dar cuenta de cómo las mujeres organizadas sacralizan a la mujer –categoría social– y a la igualdad de género –estado ideal–, generando así una religiosidad feminista capaz de imponerse a otros sistemas de valores, o al menos competir vigorosamente con ellos. El MST, por ejemplo, ha desarrollado una “mística”² que trascendentaliza su acción colectiva (Chaves 2022). Pero la construcción social de un espacio sagrado por parte del activismo, aquí feminista, no requiere la autoadscripción a una mística u otra designación aparentemente religiosa; lo más relevante no es la etiqueta que se ponga, o no, al proceso de sacralización de mujer e igualdad de género, sino si y de qué forma ocurre esa absolutización.

Ahora bien, el análisis de la religiosidad feminista ha estado marcado por la desconfianza de la vanguardia feminista hacia lo religioso, en parte por la complicidad histórica de las instituciones religiosas con el patriarcado, pero también por un sesgo materialista en el feminismo académico, que irónicamente reafirma el colonialismo patriarcal (Arora 2018). bell hooks, en su obra *El feminismo es para todo el mundo* (2017), explicita cómo el dualismo metafísico occidental, al establecer categorías binarias jerarquizadas, ha fungido como la base ideológica de todas

las opresiones, en particular, de índole sexista y racista. Ha llamado a una regeneración del movimiento feminista con base en una ética del amor y un acercamiento espiritual, que restaure el respeto por una “feminidad sagrada” (140).

Aparte de los espacios que se asumen religiosos (p. ej. feminismo cristiano, neopaganismo), la religiosidad feminista ha sido estudiada en la “teología” (Simonis 2012), el ecofeminismo (Rojas 2021) y el movimiento de autocuidado (Ramírez 2019). Aun tomando en cuenta los estudios sobre ecofeminismo, escasean las investigaciones de la religiosidad de colectivas activistas, sobre todo cuando las participantes no se identifican con lo religioso. En general, el estudio de religiosidades de corte político ha sido descuidado debido al supuesto acrítico de que lo político es secular.

La presente indagación contribuye a remediar esta deficiencia teórico-empírica con el modesto aporte de un estudio de caso de la religiosidad de una colectiva universitaria en México. La pregunta de investigación es: ¿de qué manera se sacraliza a la mujer y la igualdad de género en una colectiva universitaria? Organizamos la exposición de la siguiente manera: primero, contextualizamos la colectiva en el movimiento contemporáneo de mujeres universitarias en México; a continuación, presentamos el marco teórico y la metodología; luego, exponemos los resultados y los discutimos; y, finalmente, cerramos con una conclusión.

2. Antecedentes

La politización feminista de los espacios universitarios mexicanos ocurrida en los últimos años ha de leerse en el marco de un movimiento

² Empleamos comillas dobles para citar términos o textos de autoras, o de las informantes de la colectiva estudiada. Para no sobrecargar la lectura, las citas textuales de las transcripciones de las entrevistas solo están acompañadas por el nombre anonimizado de la informante.

global de revitalización del feminismo en la segunda década del siglo XXI (Tapia 2020), que surge como rechazo de la violencia machista que persiste en diferentes partes del mundo (Lamas 2021: 29). Esta llamada Cuarta ola del feminismo se caracteriza por ser un movimiento masivo, de gran amplitud geográfica, intergeneracional, anclado en una cultura de la diversidad y alimentado por la utilización de las redes sociales como herramienta de concientización, organización y protesta (Cerva 2020; Cobo 2019; Varela 2023). Se inscribe en la genealogía del movimiento histórico feminista al retomar y reflexionar en torno a sus demandas emblemáticas –emancipación e igualdad–, además de plantear una nueva agenda para responder a los desafíos del siglo XXI en materia de medioambiente, avances biotecnológicos, politización del lenguaje o capitalismo neoliberal, con base en marcos teóricos renovados, en particular, desde una visión interseccional que enfatiza las dimensiones de género, clase y raza (Varela 2023).

América Latina es uno de los centros neurálgicos de este “feminismo 4.0” (Varela 2023), siendo una región marcada por una violencia estructural en contra de las mujeres e históricamente restrictiva en materia de políticas sexuales y reproductivas. El movimiento Ni Una Menos, nacido en Argentina en 2015 para denunciar el fenómeno masivo de los feminicidios, suele considerarse el punto de inicio de la expansión de un amplio movimiento feminista latinoamericano que logró visibilizar la problemática de la violencia en contra de las mujeres en el escenario político e instalar durablemente la cuestión del género en el imaginario social (Castro 2018; Félix de Souza 2019). Permitió igualmente reactivar las demandas históricas en torno al derecho al aborto, consiguiendo avances legales en diferentes

países de la región. Estas movilizaciones se han acompañado de una intensa reflexión teórica, revitalizada por las aportaciones de la teoría *queer* y la crítica decolonial, que dotaron al feminismo latinoamericano de una voz propia (Castro 2018).

Desde los años 2000 el feminismo mexicano se había enfocado en los ámbitos institucionales, consolidando un marco jurídico para la protección de las mujeres. Sin embargo, encontró un nuevo impulso en este marco global de reavivamiento de la lucha feminista, como lo ilustran el incremento de las movilizaciones callejeras y digitales a partir de 2016 (Lamas 2021) y el protagonismo importante que adquirieron las mujeres en el escenario político nacional (Cerva 2020). Si bien el activismo de las mujeres mexicanas se ha desarrollado en una multiplicidad de escenarios, uno de los espacios más importantes de la protesta en los últimos años ha sido la universidad, frente a lo que se advirtió como la negligencia o incluso la complicidad de las autoridades universitarias ante la violencia de género que padecen las estudiantes por parte de sus compañeros y profesores (Cerva 2020; Tapia 2020). Así, la conformación de grupos a partir de una identidad feminista en las universidades se presenta como una consecuencia de la política de transversalización del género a nivel nacional en los últimos veinte años, que termina paradójicamente denunciando sus insuficiencias (Cerva 2020).

Diferentes estudios han mostrado la singularidad de las colectivas –nótese la apropiación y feminización del lenguaje– respecto al activismo estudiantil tradicional, masculinizado y caracterizado por la presencia de liderazgos visibles y afín al sistema partidista nacional

(Cerva-Cerna 2021). En cambio, la protesta universitaria de corte feminista destaca por su organización horizontal, su autonomía respecto a las estructuras tradicionales de la acción social, la importancia dada al autocuidado y a los vínculos afectivos, y su pragmatismo a la hora de exigir medidas concretas para eliminar las situaciones de violencia experimentadas de manera cotidiana por las universitarias (Cerva 2020). Igualmente, diferentes trabajos han indagado la identidad colectiva y los repertorios de acción, los cuales, si bien muestran importantes similitudes con el activismo feminista de los años 70, se caracterizan por nuevas políticas de confrontación y protesta que transitan de lo virtual a lo real y de regreso: escraches, tendedores, conmemoración de feminicidios, performances, raya y pinta del mobiliario, por mencionar algunos (Almazán y Cassab 2020; Cerva-Cerna 2021). Asimismo, estos trabajos se centran en mostrar cómo las colectivas intervienen el espacio universitario, desnaturalizando sus relaciones sociales y politizando el género (Blanco 2017: 62), el cual se ha vuelto uno de los ejes de resistencia política más importante de las últimas décadas (Castro 2018; Félix de Souza 2019).

Si bien el enfoque teórico de la acción colectiva permite comprender los recursos, las formas organizacionales, las identidades y los logros de las feministas, implica premisas que limitan su alcance explicativo. De entrada, presupone una racionalidad instrumental de los grupos sociales, a los que, además, considera protagónicos (Estrada 2015). Cuando a estos supuestos se le aúna el compromiso político de quienes los investigan, se tiende a desestimar las tensiones y contradicciones presentes en aras de visibilizar el progreso emancipador. Igualmente, se está en riesgo de esencializar a los actores,

atribuyéndoles como propios rasgos que en realidad pertenecen a procesos sociales que cruzan a las personas y los colectivos.

En lugar de insistir en una lectura del movimiento feminista universitario desde la teoría de la acción colectiva, proponemos el proceso de la religiosidad como clave analítica para comprender el fundamento motivacional de este feminismo y apreciar cómo compite con otros tipos de valorización del mundo, propios del pluralismo social contemporáneo.

3. Marco teórico

El estudio contemporáneo del fenómeno religioso parte de la crítica a la teoría de la secularización moderna, en particular, por su eurocentrismo (Beckford 2003); pero hay consenso en que la modernidad se caracteriza por una diversificación de las esferas de actividad social y, al menos en Occidente, un descentramiento existencial de la religión tradicional, concebida ésta de manera dogmática e institucional (Garzón 2014: 106). Las sociedades occidentales contemporáneas exhiben un pluralismo normativo, facilitado por la ideología liberal y, recientemente, los derechos humanos, aunque sometido a la hegemonía tripartita de Estado-nación, democracia electoral y capitalismo neoliberal (Vidal 1995). En América Latina este marco se ha concretado en una progresiva desidentificación social con la Iglesia Católica, aunque según las estadísticas sigue siendo dominante, y un auge de las denominaciones protestantes, así como de otras prácticas y movimientos religiosos de reciente cuño (Bastian 2007). Dicho esto, la pregunta es si el fenómeno religioso se ciñe a las autoadscripciones de personas y grupos

sociales a lo que ellos consideran religioso, o si en realidad la religiosidad desborda e inunda esferas seculares, que culturalmente se han construido como no religiosas. Ello remite al debate inconcluso sobre la definición de religión (Cornejo 2016), que no intentaremos resolver aquí; pero sí pretendemos delinear las posturas y argumentar nuestro posicionamiento teórico.

De entrada, denominamos *religiosidad* al fenómeno (o proceso social) religioso, para distinguirlo de religión, un término controvertido que tiende a utilizarse para determinadas formas religiosas. Una *forma religiosa* (o de religiosidad), o caso, constituye una manifestación empírica de religiosidad. Una revisión de la literatura evidencia cuatro ejes binarios de religiosidad, los cuales permiten establecer una tipología de dieciséis tipos, donde un *tipo religioso* es una clase ideal formada por una combinación de categorías de los ejes, y los casos suponen una mezcla de tipos (Sánchez 2006). Los ejes son: institucionalización, sacralización, identificación y alcance.

La institucionalización comprende las categorías desinstitutionalizada e institucionalizada (Gutiérrez-Martínez 2016), que se asocian a un locus de autoridad interno y externo, y a los conceptos espiritualidad y religión, respectivamente (Heelas y Woodhead 2005). La sacralización se desdobla en mundana y sobrenatural, de acuerdo con la asignación del objeto de culto a una dimensión empíricamente observable o no. Al respecto, numerosos analistas estiman una colonización moderna por lo sagrado del espacio supuestamente secular, estableciéndose una “trascendencia inmanente” (Carretero 2009) que contrasta con las sacralizaciones premodernas, orientadas

a divinidades y otros entes sobrenaturales. El tercer eje, de identificación, diferencia entre reconocimiento y desconocimiento del fenómeno religioso en el que se participa. Pese a la división moderna religioso versus secular, no puede descartarse *a priori* la vehiculización inadvertida de la religiosidad en espacios presumiblemente no religiosos; en este sentido, los estudios sobre la naturalización de ideologías –siendo la religiosidad una forma ideológica– no parten de las identificaciones *prima facie* de las y los nativos, sino que examinan su comportamiento para determinar si efectivamente, y de qué manera, están ideologizados, aunque no lo reconozcan. Por último, la religiosidad puede expresarse a nivel personal (que no individual, porque las personas se configuran socialmente) o colectivo.

Desde una definición sustantivista de religiosidad su estudio se centra en aquellas religiosidades reconocidas por sus adherentes; es decir, se tiende a equiparar el fenómeno religioso a las construcciones culturales de la religión y términos afines, como espiritualidad o mística. En contraposición, las movilizaciones en torno a objetos de culto seculares con frecuencia se excluyen del análisis religioso o, si se consideran, se las juzga como formas religiosas no genuinas, por espurias (Kelsen 2012) o metafóricas (Teixeira 1999) en comparación con un hipotético tipo canónico de religiosidad.

Aquí nos inclinaremos por un enfoque de forma, desligado de la perspectiva emic. Este posicionamiento remite a los abordajes de la *religión implícita* (Bailey 1997) y del *sistema de significados últimos* (Murphy 2017), que definen la religiosidad en términos de la gestión cognitiva-afectiva-conductual de compromisos

últimos, o sea, de aquellos objetos que fundamentalmente motivan la experiencia vital de personas y grupos. Dicho de otra manera, la religiosidad es la construcción social de lo trascendente (Compte 2022). Este acercamiento abre el fenómeno religioso a cualquier tipo de sacralización y a manifestaciones inadvertidas, cuando sus participantes han sido socializados para comprenderse en clave secular. También posibilita la comparación transcultural, dado que la religiosidad consiste en una forma relacional, en lugar de atarse a sacralizaciones u organizaciones vinculados a contextos culturales particulares (Murphy 2017).

A partir de esta comprensión de la religiosidad se han propuesto cinco facetas para su estudio; facetas en efecto transculturales, observadas tanto en casos de autoadscripción religiosa como en otras expresiones aparentemente seculares. De acuerdo con Schnell (2012), la religión implícita –religiosidad, en nuestros términos– puede estudiarse atendiendo a tres niveles de análisis: contenido (en concreto, las sacralizaciones), estructura y efectos (o función, sin connotación funcionalista), donde la estructura a su vez se desdobra en mito (o enseñanzas/doctrinas), rito (o liturgia/prácticas de relación trascendental) y experiencia trascendental.

Caben dos precisiones. Primero, la sacralización es un proceso dinámico y sociorrelacional que entraña totalizar (o absolutizar, reificar) un determinado elemento. Significa entronizar algo como Algo, atribuyéndole rasgos, operaciones y efectos extremadamente positivos, de modo que se convierte en centro existencial o polo de orientación vital para las y los creyentes. Segundo, mientras que el contenido y la estructura muestran variabilidad entre formas

religiosas, se han apreciado efectos comunes, específicamente, una elaboración de sentidos, apegos y (a)filiaciones, y una estructuración de subjetividad, conducta e instituciones (Schnell 2012: 416). En todo caso, estas regularidades funcionales deberán verificarse en cada expresión religiosa, así como evidenciarse sus idiosincrasias.

Ahora bien, a diferencia de la premodernidad, en que predominaban las hegemonías religiosas, el periodo moderno y, sobre todo, contemporáneo comporta una fragmentación normativa que enfrenta, combina e hibrida una miríada de religiosidades de distintos orígenes, características e incidencia social; por lo que las personas y los grupos pueden participar, a sabiendas o no (tanto), en diversas corrientes religiosas de manera simultánea, especialmente cuando actúan en nombre de valores culturalmente sacralizados, como la igualdad, la justicia o la libertad. Este ejercicio social ubicuo de la libertad religiosa, como el de otras libertades, genera una impresión individual de autonomía, pero también propicia tiranteces intra-e intersubjetivas entre elementos religiosos contrapuestos (Guilló 2020); en consecuencia, el estudio de una religiosidad debe abordar las posibles afinidades, complementariedades, tensiones o contradicciones con otras y, en general, con procesos sociales relevantes para contextualizar esa religiosidad.

Aterrizando este marco teórico al movimiento de mujeres universitarias en México, hipotetizamos, primero, que el feminismo configura una religiosidad; segundo, que cada colectiva universitaria la vehicula a su manera; y, tercero, que debido al pluralismo normativo contemporáneo esa religiosidad feminista particular coexiste, compite y se mezcla con

otras religiosidades más o menos compatibles, tanto a nivel personal como colectivo.

4. Metodología

Esta investigación se ubica en la confluencia de los paradigmas constructivista y de la teoría crítica (Guba y Lincoln 2002). Combina dos métodos, el estudio de caso y el análisis del discurso. El caso se circunscribe a una colectiva universitaria; representa un sistema empírico diferenciado, claramente observable (Ragin 1992: 9). El discurso es una práctica constituyente de personas y grupos sociales, incluyendo los que despliegan una religiosidad (Wuthnow 2011).

Dado el énfasis previo en colectivas de universidades públicas (Almazán y Cassab 2020; Ruiz 2022), seleccionamos una de una institución privada, gestionada por la Compañía de Jesús. Desde su surgimiento en 2020 ésta se ha consolidado como único grupo que aglutina y organiza a las estudiantes. No revelamos su nombre, excepto decir que no incluye el término colectiva ni sus integrantes se identifican de esa manera. Está conformada por una “Mesa Directiva”, de siete participantes comprometidas que dirigen la iniciativa, y un grupo de “voluntarias”, más o menos participativas en las actividades organizadas por la Mesa. Entrevistamos a diez mujeres autoseleccionadas, cinco de la Mesa y cinco voluntarias implicadas. Recogimos su discurso mediante entrevistas semiestructuradas (Vela 2013) enfocadas a la experiencia grupal.

Condujimos las entrevistas entre septiembre y octubre de 2023. Los nombres de las informantes han sido cambiados para proteger su identidad

y mantener la confidencialidad. Las entrevistas fueron transcritas por dos asistentes, quienes revisaron las transcripciones de manera cruzada para incrementar la confiabilidad.

El análisis implicó un análisis de contenido y un análisis crítico del discurso. El primero consistió en un proceso iterativo de codificación de las transcripciones hasta consensar una serie de categorías vinculadas al modelo analítico del estudio de la religiosidad (Badzinski et al. 2022). A partir de la consideración de los fragmentos textuales asignados a cada categoría, se infirieron las principales regularidades discursivas (sección 5). A continuación, a través del análisis crítico examinamos cómo este discurso se inserta en las relaciones y estructuras de poder que configuran la sociedad, reforzando la hegemonía y/o retándola (Hjelm 2022: 234-236). En otras palabras, tomamos las inferencias producto del análisis de contenido como base discursiva sobre la cual interpretar el posicionamiento político de la colectiva en su universidad y en la sociedad mexicana. Nos interesa examinar qué tipo de feminismo promueve esta colectiva y, segundo, de qué manera compite su sacralización de la mujer y la igualdad de género con otras sacralizaciones sociales, manifestadas en discursos hegemónicos (secciones 5 y 6).

5. Resultados

5.1. Sacralizaciones

La religiosidad se manifiesta lingüísticamente cuando se recurre –sin necesariamente advertirlo– a tonos, expresiones y fórmulas verbales que absolutizan aquello considerado trascendental. Los testimonios de la muestra

de universitarias pertenecientes a esta colectiva revelan una constelación de sacralizaciones que fundamentan y articulan su particular religiosidad feminista. Estas reificaciones se estructuran en tres núcleos interrelacionados, que pueden denominarse feminismo humanista y de derechos, familismo y proyecto de vida personal. Los tres nodos dialogan dialécticamente con la matriz institucional y cultural preexistente, en la que se inscribe la colectiva.

Su feminismo abreva de la “pedagogía ignaciana”, caracterizado por un “humanismo social” (Compañía de Jesús 1993) que, como muestra Patiño (2018), incide en el desarrollo psicosocial del alumnado; asimismo, se nutre de la cultura transnacional de los derechos humanos (Hernández 2016), desde la que se ha ido conformando un discurso de los derechos de las mujeres (Duarte y Baltazar 2016). De otra parte, la presencia del segundo y tercer núcleos coincide con los hallazgos de la Encuesta Nacional de Valores en Juventud 2012 (UNAM 2012: 177) y de Sarrazin (2021), de que lo más importante en las vidas de universitarios es la familia y las metas personales, cosa que el segundo autor relaciona con la conjugación de procesos (hiper)modernos de sacralización del yo y el progreso. Veamos.

Las jóvenes parametrizan su feminismo en tres facetas irreductibles e inseparables: comunidad, identidad y valores. Comunidad significa el espacio de encuentro entre mujeres, calificado con valores relacionales: “sororidad”, “sanación y apoyo”, “acompañamiento”. Este lugar “seguro” –un santuario– constituye una instancia local de un ágora global, el feminismo mundial, que convoca a todas las mujeres a promover sus derechos, como indica Alma: “todas las mujeres deberíamos de ser

feministas, porque estamos todas metidas en esto”.

Esta movilización local-global genera una identidad “feminista” comprometida, que ellas afirman que tendrá continuidad de por vida, por ejemplo, “[el feminismo] siempre va a formar una parte muy importante de mí, la verdad, no creo que nunca se me quite” (Julieta). La causa feminista supone “luchar” por la “justicia” y la “equidad” de género, y la relación personal-colectiva con estos ideales generizados configura una fe: “yo me considero feminista porque yo sí creo en el movimiento feminista” (Vera). Así, el feminismo se erige como espacio trascendental que da sentido a la vida de estas universitarias: “es lo que me ayuda a darme cuenta de mi valor como persona y como mujer en la sociedad en la que vivo actualmente” (María).

Este feminismo está arropado por el humanismo jesuítico, con el que se identifican plenamente; escogieron estudiar ahí por ese motivo o, en todo caso, les agrada esa perspectiva, que Regina resume en “ser para los demás, siempre”, o sea, contribuir a mejorar a las personas y la sociedad; esto desde un enfoque de derechos. Ambas ópticas las vinculan al feminismo: “desde siempre me han llamado la atención los derechos humanos, los derechos de la mujer, (...) y me gustó mucho que en la [Universidad] siempre han tenido ese enfoque de derechos humanos y ese enfoque humanista” (Lisa).

Junto al feminismo, el familismo se aprecia en el discurso de varias informantes, que no dudan en colocar a su familia y amistades como “lo más importante en la vida”. Esta exaltación puede estar ocasionada tanto por su temprana edad, que las sitúa todavía en una

órbita próxima a la familia de origen, como por una socialización en el rol de género femenino tradicional, orientado al cuidado y la familia. Al respecto, Ochoa y Uribe (2015) destacan que, en comparación con los varones, las jóvenes expresan mayor cercanía a sus familias.

Por último, la sacralización feminista convive con el enaltecimiento del proyecto de vida personal, que a su vez se desdobra en la carrera estudiantil-profesional y la autorrealización (Rusu 2019). Algunas estudiantes señalan la centralidad del “crecimiento” psicológico para poder sentirse satisfechas de su propio curso vital; otras destacan la complementariedad o incluso integración del feminismo con sus futuras vidas profesionales. En fin, el feminismo vigoriza el proyecto de vida, porque participar en la colectiva produce bienestar –“la conexión y la relación con otras mujeres me gusta mucho” (Sabina)– y, además, sugiere nuevos caminos postuniversitarios. Ahora bien, en línea con el individualismo posmoderno que distingue al “universitario de ‘ahorita’” (López 2011), estas mujeres entienden que la vida colectiva debe supeditarse a las necesidades personales, y no al revés; por ejemplo: “cuando llegue el momento en el que yo no sienta crecimiento continuo y aprendizaje continuo, y paz continúa (...) creo que será el momento en el que yo me retire de la Mesa Directiva” (Silvia).

5.2. Experiencia trascendental

A priori puede esperarse una correspondencia entre las sacralizaciones y las experiencias trascendentales, dado que éstas confieren a aquéllas su plano vivencial en máximo grado, cuando la persona siente fusionarse de alguna manera con el objeto trascendental. Los relatos de las informantes confirman este supuesto,

estableciéndose una correspondencia entre momentos vitales intensos y las tres reificaciones apuntadas con anterioridad; asimismo, en esta dimensión se evidencia el conflicto abierto con el patriarcado.

Con el propósito de explorar estas vivencias, preguntamos a las jóvenes por su comprensión de ser mujer y su participación en la colectiva. De entrada, resulta sobresaliente que la mayoría se mostraron desconcertadas ante “para ti, ¿qué es ser mujer?”. Tras quejarse de la dificultad de la pregunta, tuvieron que recurrir a su imaginario afectivo-experiencial, porque no habían teorizado sentirse mujer previamente. Las respuestas reflejan una vivencia identitaria ambivalente, fruto del choque entre la sacralización contrahegemónica de la mujer, propia del feminismo, y la sacralización hegemónica del hombre, que subyace tras el patriarcado³. Ser mujer presenta tres aristas: una relacionada con la socialización en el rol estereotípicamente femenino; otra de carácter psicosocial, divorciada del cuerpo; y una tercera antipatriarcal.

Según Regina –y otras integrantes, en la misma línea–, ser mujer “es compartir con ellas cosas ... desde llorar ... por alguna cosa juntas, o enojarnos por una cosa juntas, o sentarnos horas en la cafetería”. En este nivel las informantes se ajustan al mandato cultural femenino de ser emocional, sociable y cuidadora, pero sin sentirse oprimidas; al contrario, les agrada.

³ Proponemos que el patriarcado comprende un entramado simbólico-material fundamentado en la sacralización del varón; queda para otro trabajo desarrollar esta conceptualización. Por otro lado, debe subrayarse que el contraste entre sacralizaciones femenina y masculina no supone una igualación de sus implicaciones sociales; la magnificación de la mujer no conlleva una necesaria disminución del hombre.

En su discurso emerge una segunda faceta, que rebasa la norma social y manifiesta una experiencia trascendental propiamente feminista. Como “mujeres”, declaran su “valentía”, “libertad”, “solidaridad”, “inteligencia” y “valor”. Estas expresiones de empoderamiento y autoestima empatan con los testimonios sobre la participación en la colectiva, que abundan en procesos de bienestar, sororidad, aprendizaje feminista y desaprendizaje machista; por ejemplo: “[la colectiva] es como muy alegre, como en paz; [estoy] muy feliz de compartir algo con varias chicas (...) de mi edad, (...) [lo cual] te da como esta conexión humana, de personas muy amables, muy lindas, que están felices también, al mismo tiempo que tú lo estás” (Sara).

Este anclaje afectivo interactúa con tres vivencias trascendentales. Primero, la épica (desde la) colectiva de “luchar” por el Bien, en concreto la “justicia” y la “equidad” de género y, en general, los derechos humanos. La mayoría vincula esta contienda feminista tanto con su escolaridad previa y/o actual, como con sus carreras profesionales a futuro –el proyecto de vida personal–. Ahora bien, en contraposición a una noción masculinista, caracterizada por la violencia, asocian “luchar” con “empatía”, o sea, la comunión o el estar con otras personas, particularmente las mujeres (sin exclusión de los varones). Silvia lo sintetiza así: “una de las cosas más importantes que [la colectiva] me ha enseñado es la empatía y es el poder entender que vienen muchas cosas por detrás que solamente la acción; (...) al final del día, justo, las cosas no son fáciles, la lucha no es fácil, la lucha no es relajada, es una lucha constante, todos los días es muy emocional, muy espiritual, muy física”. Finalmente, vinculado a esta lucha empática, aparece un componente de clase-

raza: el reconocimiento expreso del “privilegio” social del que gozan estas universitarias blancas y de clase alta, en comparación con la inmensa mayoría de mujeres en México, mestizas y de clase subalterna, que les conmina a “luchar” por la justicia social.

Paradójicamente, parece que el cuerpo no forma parte del ser mujer ni del feminismo de este grupo; “no quiero decir que [ser mujer] es como determinada genéticamente o que hay un cromosoma específico, porque no lo creo”, asevera Lisa. Esta escisión cuerpo-mente deriva de su creencia colectiva en un “feminismo incluyente” (Romero 2022), que aboga por la integración de las mujeres trans (además de la interseccionalidad y la cooperación con hombres), por lo que no debe asumirse ninguna configuración biológica; sin embargo, también podría estar relacionada con una socialización de clase alta que tiende a reprimir la sexualidad antes del matrimonio (Franch 2008). En todo caso, una revisión de los carteles elaborados por la colectiva, difundidos en Instagram, confirma esta disociación: sólo un 5% conciernen al cuerpo⁴.

Por último, las jóvenes experimentan ser mujer desde la crispación entre su feminismo y la hegemonía machista-patriarcal. A nivel biográfico padecen la contradicción de venerar a la familia y sufrir sus actitudes machistas; por el lado institucional desafían el conservadurismo selectivo de la universidad jesuita (p. ej. aborto); y en el marco social enfrentan estereotipos y demás violencias de género, como sentirse “sexualizada (...) como un objeto”, “ser vulnerada”, apreciar que “todavía no tenemos

⁴ A 31 de enero de 2024 se encontraron diecisiete de 363 imágenes: siete sobre menstruación, cuatro sobre estándares de belleza y seis sobre sexualidad.

esa completa libertad”, o “ir en contra de la sociedad todos los días”. De nuevo, se sienten involucradas en una lucha épica-trascendental.

5.3. Doctrina

Doctrina es la construcción simbólica compartida que filtra, explica y legitima la realidad, erigiéndose como verdad conceptual que articula la comprensión de las demás facetas religiosas. En este sentido, las coordenadas simbólicas de la colectiva evidencian una tensión estructurante entre el proyecto feminista y el patriarcado, entendido éste como marco cultural machista. Frente a una sociedad mexicana que las informantes perciben como violenta hacia las mujeres e impregnada de mandatos y estereotipos de género, ellas conciben su compromiso feminista como un proceso contrahegemónico de aprendizaje y concientización, en el que las universitarias pueden “deconstruirse” respecto al patriarcado.

Definen el feminismo como “la lucha para la equidad entre mujeres y hombres, contra el sistema patriarcal y las violencias que éste implica” (Vera) con el fin de construir “una comunidad de donde [sic] las mujeres se sientan felices, seguras y empoderadas” (Regina). Varias distinguen entre equidad e igualdad, porque la segunda la asocian al uniformismo –lo mismo para todos–.

La colectiva apuesta por un feminismo “incluyente”, sin respaldar dicho atributo con referencias teóricas. En todo caso, esta inclusión, que para varias surge a partir de la “empatía”, se refiere, en primer lugar, a la aceptación de mujeres trans y personas no binarias como sujetas del feminismo (Barrera et al. 2010; Guerrero 2019), y a la necesidad de

emplear un lenguaje incluyente, que visibilice la diversidad sexo-genérica (Ocaña Vallecillo 2021, por ejemplo, empleando “todes” o “les alumnes”. Igualmente, el carácter “incluyente” de su proyecto se manifiesta en una postura no separatista, que permite e incluso alienta la participación de “hombres cis[género]” en espacios de la colectiva, lo cual parece ir a contracorriente del activismo universitario mexicano (Cerva 2020).

Esta doctrina de la inclusión implica, tercero, un rechazo del punitivismo, salvo para los casos más graves. Se trata de educar a todas las personas para, por un lado, reformar las estructuras que perpetúan las subordinaciones basadas en el género y, por el otro, facilitar procesos de sanación. A la par, la colectiva defiende un enfoque intercultural y anticolonial que va de la mano con el reconocimiento de la situación de “privilegio” de sus integrantes, a la que Sabina y Regina relacionan con el “feminismo blanco” (Cuero 2019). En efecto, estas jóvenes saben que su acceso a una universidad privada, orientada a la educación de personas blancas y/o de clase alta, se debe en parte a beneficiarse de estructuras socioeconómicas que rigen el país.

La reivindicación de este feminismo incluyente en sus diferentes facetas constituye un factor cohesivo del grupo y, a su vez, lo distingue de otras ideologías feministas, en particular, el feminismo “radical”, apreciado por ellas como separatista, transfóbico y punitivo, y que incluso promueve la superioridad de las mujeres. Según una integrante de la Mesa, éste sería el sello doctrinal de la dirigencia actual, frente a las precedentes. Ciertamente, el posicionamiento (trans)incluyente se inscribe de pleno en los debates feministas contemporáneos a nivel

nacional y global sobre la noción de ser mujer (García et al. 2023).

Por último, la tensión doctrinal estructurante entre el ideal feminista y la realidad patriarcal se manifiesta particularmente en la construcción de un conflicto entre la “espiritualidad” y la “religión”. La primera se entiende y se vive como un espacio de libertad y crecimiento personal. Permite dar sentido a la vida, tener un soporte emocional y conectar con un “poder interno” o un “espíritu”. En contraste, la religión se concibe ligada a dinámicas patriarcales caracterizadas por la uniformidad, el dogmatismo, la verticalidad, el conservadurismo respecto a los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres, y la oposición a la diversidad sexo-genérica. Estas apreciaciones, coincidentes con estudios empíricos previos (Gómez et al. 2020; James y Ward 2019), alertan de que el significado de constructos ampliamente difundidos depende de la posición psicosocial de las personas y, por tanto, sus definiciones analíticas deben desligarse de tales condicionamientos culturales.

5.4. Ritos

Los ritos son coreografías colectivas simbólico-materiales que estructuran y estabilizan el sistema de significados últimos, al conjugar y retroalimentar sus otras cuatro facetas –sacralización, experiencia trascendental, doctrina y comunidad–. Esta colectiva realiza tres tipos de ritos: los que le son propios y están consolidados; aquellos que, siendo propios, todavía no se han sedimentado; y otros en los que participa, sin haberlos organizado. En la primera categoría se hallan las reuniones de la “Mesa Directiva”, los “picnics” y la “marcha del 8M”.

Como indica su nombre, la Mesa es el órgano director de la colectiva; actualmente cuenta con siete mujeres y su membresía va rotando voluntariamente, sin que haya un periodo de mandato. Este comité se reúne semanalmente durante una hora, alternando entre reuniones cerradas y otras que incluyen a una persona que hace de enlace con las autoridades universitarias. Su cometido principal es decidir qué actividades organizan y cómo se llevan a cabo; para ello se han distribuido las tareas: comunicaciones (chats de WhatsApp de “Mesa Directiva”, “voluntarias” y “comunidad” de mujeres, y difusión en cuenta de Instagram), tesorería, logística, organización de picnics, y coordinación con otros grupos activistas dentro y fuera de la universidad. Las integrantes de la Mesa entrevistadas apuntan una dinámica de diálogo, deliberación y consenso, es decir, se practica la “empatía”; asimismo, convienen en que la interacción y decisiones resultantes se encuadran en la doctrina del feminismo incluyente, por ejemplo: “en todos los (...) posts [de difusión elaborados por la Mesa] intentamos poner qué somos, o sea que el post no es sólo para mujeres, que el pícnic está abierto a quien sea que quiera venir de la comunidad, seas hombre o mujer, no binario, etcétera” (Regina).

Los picnics son reuniones abiertas a toda la comunidad universitaria, aunque en la práctica únicamente asisten mujeres cis estudiantes. Tras la pandemia de la Covid-19, se efectúan presencialmente cada dos o más semanas, con una duración de unas dos horas. Si el tiempo climático lo permite, ocurren al aire libre y las participantes se sientan en círculo sobre el pasto; y, a veces, comparten comida. Se discute algún tema de interés para las universitarias; desde agosto de 2021 se han realizado diecinueve

eventos con estos tópicos: “de bienvenida” para dar a conocer la colectiva (siete), feminismo (cinco), machismo (tres), relaciones con hombres (tres) y sexualidad (uno). Inicia una organizadora, pero a continuación se dialoga sin necesidad de moderación, atendiendo a la “empatía”; no se llega a ninguna conclusión, simplemente consiste en escuchar y, si se quiere, opinar. La asistencia ha variado entre diez y hasta cincuenta estudiantes. Dice Julieta, “creo que la belleza de ese espacio es sentirte acompañada”.

El gran acontecimiento anual a cargo de la colectiva es gestionar el contingente que participa en la marcha ciudadana del 8 de marzo (8M), Día Internacional de la Mujer. El número de universitarias en este macrorrito rebasa por mucho el de integrantes de la colectiva –llenaron 12 autobuses en 2023–, lo que les ha generado estrés organizativo; no obstante, la experiencia trascendental resulta sumamente satisfactoria: “era muy bonito ver cómo todas las chicas iban emocionadas (...) y luego, cuando salieron [de la marcha], cómo iban drenadas de emoción, pero también como querían más; querían participar más activamente en el movimiento [de mujeres]” (Lisa). Este testimonio muestra que la participación ritual sentida puede atraer a las personas a la fe ritualizada, en este caso, a una religiosidad feminista mediada por esta colectiva en su contexto universitario particular. Por otro lado, la marcha supone un rito compartido entre muchas colectivas, que más allá del 8M aprovechan el “calendario feminista” anual (PNUD 2024) para organizar o participar en rituales corporativos de promoción de las mujeres. Por ejemplo, la colectiva organiza el “paro activo” del 9M y participa, como invitada, en la “aniversaria de la Glorieta de las mujeres que luchan” y en la “ofrenda a víctimas de feminicidio”.

En cuanto a ritos en evolución, destacan dos: “tendedero” y “círculo de lectura”. Ambos surgen en 2020. El tendedero, inspirado en el movimiento Me Too, tiene lugar por primera vez tras el 8M, pero no se consolida por dos motivos. De una parte, por las amenazas (verbales, legales) de algunos de los varones acusados y la presión institucional para encauzar las posibles denuncias por otras vías (p. ej. protocolo de género); de otra parte, por la doctrina del feminismo incluyente, que exige practicar formas menos punitivas y más rehabilitadoras para enfrentar la violencia de género. Ahora bien, la colectiva no ha decidido descontar este ritual, sino que está en proceso de reimaginarlo. En contraste, el círculo de lectura, que aborda textos específicamente feministas, comenzó en pandemia, luego se desbarató y recientemente ha reiniciado. Estos ritos en construcción evidencian que, si bien las liturgias estabilizan los grupos, también responden a sus necesidades cambiantes y, en consecuencia, deben ser periódicamente reinventados.

5.5. Comunidad

La colectiva estructura sus lazos socioafectivos en tres esferas: ella misma, la comunidad universitaria y los seres queridos. Estos núcleos se relacionan de manera constante –conscientemente o no– con el patriarcado.

Amén de constituir un vehículo organizativo de la “lucha” y un lugar de aprendizaje y crecimiento personal, la colectiva representa un espacio de amistad, compañerismo, sororidad y cuidado, como señala Vera: “el primer semestre me sentía muy perdida (...), y ahora que he estado con [la colectiva] sí siento que, además de que son unas mujeres increíbles las de la Mesa, también he visto que se han vuelto mis amigas”.

Esta vocación comunitaria se cultiva tanto en espacios presenciales (picnics, reuniones de la Mesa) como digitales (WhatsApp e Instagram). Es un grupo de escucha y de apoyo en el que las jóvenes pueden compartir sus inquietudes y experiencias como mujeres en una sociedad machista (Cerva-Cerna 2020; La Greca 2021); y no se circunscribe a las estudiantes más comprometidas, sino que procura abrirse a toda la comunidad estudiantil.

Respecto a la dimensión organizativa, las entrevistadas enaltecen el carácter colaborativo, horizontal y dialógico de la colectiva, en concreto la Mesa (Flesler et al. 2021). Con todo, si bien ser parte de la Mesa es muy gratificante, sus integrantes reconocen dificultades para equilibrar este compromiso con los estudios, por lo que algunas de ellas le dan fecha de caducidad.

Las relaciones con las autoridades universitarias entrañan algunas tensiones. Aunque las jóvenes reconocen el apoyo institucional brindado a sus actividades, señalan limitaciones a la libertad de expresión y movilización, especialmente tratándose de acciones potencialmente disruptivas. Vera, por ejemplo, explica que para que “no nos quiten el presupuesto (...) tratamos justo de ser muy dentro de la línea (...) pues sabemos (...) que tenemos muchas cosas en la Universidad detrás que podrían como estar en peligro”. Lo anterior no impide que algunas de ellas sean muy críticas respecto a las políticas universitarias sobre violencia de género, denunciando una “negligencia institucional” o una “simulación”.

En cuanto a la comunidad estudiantil, perciben un creciente interés por temas de género, que se expresa en un acercamiento a la colectiva, particularmente de las mujeres. En contraste,

manifiestan la indiferencia y la pasividad de la mayoría de los varones –reflejadas en la Encuesta Nacional de Valores en Juventud 2012 (UNAM 2012: 131)–, la persistencia de micromachismos en las aulas, e incluso actitudes hostiles o de burla, por ejemplo, en el marco de las conmemoraciones del 8M.

Las relaciones familiares no son menos complejas, con ambivalencias que se inscriben en la tensión entre la inercia patriarcal y el feminismo como fuerza transformadora. En su discurso evidencian la incompreensión y la preocupación de familiares respecto a su compromiso feminista, lo cual puede generar disputas: “una vez se habló [sobre feminismo] y terminó muy mal, (...) han sido años y años de hablarlo y, por ejemplo, respecto a los momentos en los que se acuerpa como ésta [marcha del 8M] (...) es horrible, es pelea eterna el sí voy o no voy” (Aurora). En otros casos, sin embargo, han surgido espacios de diálogo y apoyo, incluso conversiones en los ambientes familiares más conservadores: “mis papás toda la vida han sido muy de derecha, muy conservadores, pero poco a poco se han estado abriendo un poco más por lo que yo les he contado” (Vera).

6. Discusión

Iniciamos este trabajo con el propósito de averiguar si y de qué manera una colectiva feminista universitaria construía su propia religiosidad. El análisis de las entrevistas ha mostrado cómo en efecto, de acuerdo con su discurso, el grupo despliega las cinco facetas de una determinada religiosidad feminista. Asimismo, la hipótesis de presencia de sacralizaciones en competencia se verifica por la manifestación de familismo y proyecto de vida

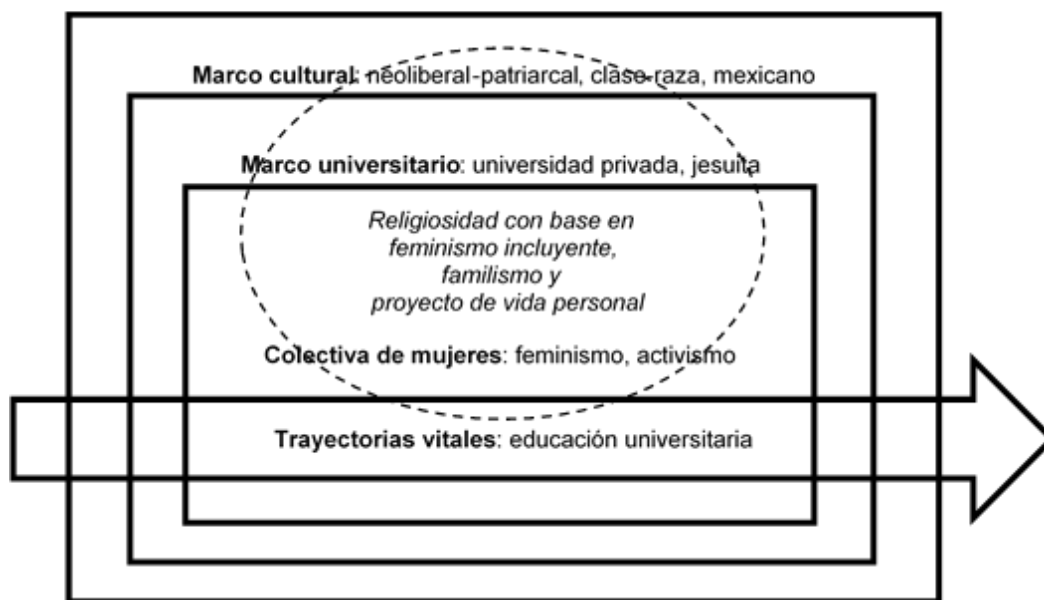
personal. La Imagen 1 sintetiza los niveles que encuadran este feminismo y sus acompañantes sacros; el diagrama permite comprender que, si bien la colectiva exalta a la(s) mujer(es), está inscrita en un marco cultural-universitario que introduce e hibrida tres sacralizaciones preexistentes: los seres queridos, centrales en la cultura mexicana; el proyecto personal, de corte moderno, actualmente neoliberal; y la masculinidad opresora, fenómeno histórico y global.

El feminismo de la colectiva se construye a través de un conflicto nuclear, una diferenciación y otras tensiones estructurantes. La disputa base implica la sacralización del hombre, que históricamente ha derivado en el régimen patriarcal. Ellas entienden estar participando en

una “lucha” épica entre el Bien feminista, de la “equidad” de género, y el Mal machista –del cual surge la religión (paradigmáticamente, católica)–, de la dominación transcultural de las mujeres. Esta pugna adquiere legitimidad objetiva por los derechos humanos e, intersubjetivamente, por su idealización del humanitarismo –“ser para los demás”–, lo que resulta comprensible dada su juventud. Abrevando del marco universitario jesuita, la colectiva elabora un feminismo de corte humanista.

Es un feminismo “incluyente”, porque se diferencia del feminismo “radical”, cuya radicalidad se interpreta de forma negativa, como punitivo y excluyente de personas trans y varones. Paradójicamente, esta visión socialmente inclusiva margina el cuerpo, que

Imagen 1. Marcos sociológicos de la religiosidad de la colectiva



Fuente: elaboración propia.

apenas figura en los planteamientos de estas universitarias. Sospechamos que ello se debe a la conjugación del ideario trans con cierta represión sexual, tanto por parte de la clase alta, proclive a controlar la sexualidad de jóvenes solteras, como por un entorno (pre)universitario confesional que la censura fuera del matrimonio.

Una tercera tirantez –tras la radicalidad y el cuerpo– concierne la relación con las autoridades universitarias, con las que se negocia para obtener recursos (presupuesto, espacios, apoyo); por tanto, supone tener que ajustarse al marco ideológico institucional. En concreto, el feminismo radical no concuerda con la sensibilidad de la universidad, que prefiere uno no estridente, acaso dócil. La colectiva es consciente de estos límites y los asume: “si a lo mejor queremos hacer un *performance* en el que va a involucrar nosotras (...) con casi nada de ropa, o a lo mejor con pintura roja, o cosas así, (...) dicen ‘oigan, no, eso ya es demasiado’” (Vera).

La impresión de un feminismo *light* se incrementa con ese reconocimiento suyo de estar en situación de “privilegio”, hecho directamente asociado a sus biografías y a la universidad en la que estudian –burbujas que reducen significativamente el riesgo de violencia de género al que están sometidas la mayoría de mujeres mexicanas (y latinoamericanas)–. En positivo, son conscientes de su posición acomodada y, aprovechándola, buscan protagonizar el cambio social en favor de todas las mujeres; sus breves encuentros con ‘la otra’ (mujer) subalterna reafirman esta convicción de salvadoras, que parece estar desprovista de narcisismo. No obstante, su discurso no incluye un análisis de clase capaz de advertir la necesidad de un esfuerzo colectivo y sistémico, más allá de las buenas intenciones individuales.

Por ejemplo, la preferencia lingüística por la equidad, aquello que le corresponde a cada persona, diluye la fuerza de la igualdad, lo que se le debe a todas (Briceño 2011).

A pesar del trabajo grupal de la colectiva, sus integrantes no escapan, como en otros activismos (Marsi 2016), al individualismo que caracteriza el *ethos* de las sociedades neoliberales contemporáneas, donde la competitividad, la autonomía y el desarrollo unipersonal priman sobre consideraciones colectivistas. Esta cosmovisión hegemónica surge de valores de las élites de las que ellas forman parte, en particular la priorización de la familia –que reproduce las clases–, la promoción de una meritocracia individual –que perpetúa las desigualdades estructurales, ocultas mediante un discurso de iguales oportunidades entre individuos–, y la exaltación de la libertad personal –siempre acorde al poder adquisitivo–.

Este ambiente social individualista fabrica una mentalidad de conveniencia normativa, según el juego (inter)subjetivo en cada coyuntura entre sacralizaciones consolidadas y/o en construcción, fenómeno que Schlegel (1995) ha denominado religión a la carta. Cual portafolio inversionista, la persona gestiona sus inversiones morales a modo, proceso que frecuentemente obvia las contradicciones, produciéndose una relativización de los absolutos alrededor de la sacralización primaria, el yo. En este sentido, el empoderamiento femenino fomentado por la colectiva encaja con el neoliberalismo cuando se interpreta como mecanismo de liberación individual respecto a las estructuras sociales, de manera que la igualdad de género se convierte en otra mercancía objetivada por el aspiracionismo economicista (Arruzza et al. 1999; Lamas 2021: 22).

A nivel teórico-metodológico, abstrayéndonos del caso, queremos señalar, finalmente, qué aporta el enfoque de la religiosidad al estudio de los activismos. Primero, permite centrarnos en las motivaciones intangibles, con frecuencia escasamente racionales, que inspiran y orientan la acción social con arreglo a valores. Segundo, posibilita considerar y relacionar diversas sacralizaciones personales, colectivas y/o (trans)culturales, atendiendo a sus complementariedades, tensiones y antagonismos, como hemos mostrado. Y, tercero, facilita desarrollar una visión integral del sistema ideológico-afectivo-conductual, puesto que las sacralizaciones entrañan doctrinas, experiencias trascendentales, ritos y lazos comunitarios.

Es importante señalar, por último, que persisten aún fuertes resistencias a la inclusión de un enfoque religioso o espiritual a la lucha feminista. Para diversas corrientes históricas, la intersección entre el feminismo y la religión sigue percibida como una despolitización del movimiento y una forma de complicidad con estructuras patriarcales. Sin embargo, como hemos señalado, esta tensión ha sido superada en gran medida por el desarrollo de acercamientos feministas hospitalarios hacia lo religioso e incluso de corrientes religiosas más abiertas al feminismo.

7. Conclusión

Las contiendas emancipadoras actuales no son ajenas al proceso religioso, pese a concepciones culturales sobre lo que debe ser la religión. Al contrario, a través de esta investigación argumentamos que la movilización sociopolítica basada en la promoción de determinados valores desarrolla una religiosidad en torno a la sacralización de estos, ya que sólo tal

entronización puede generar el suficiente apego personal y colectivo a una causa como para sostenerla en esfuerzo y tiempo. Aquí se evidencia la construcción de un feminismo incluyente, derivado del humanismo jesuítico que permea la institución en la que se inserta la colectiva.

En todo caso, estas sacralizaciones emancipadoras –en concreto, la(s) mujer(es)– deben competir con otras, particularmente aquellas con estatus hegemónico que tienden a dominar la socialización normativa (familismo, patriarcado, neoliberalismo, etc.). Una mayor conciencia activista de la importancia de las reificaciones que motivan la acción colectiva puede reencauzar la lucha cuando ésta se relativiza por contacto con otras sacralizaciones; pero, paradójicamente, también puede recordarnos que son construcciones sociales y que deben ir evolucionando conforme a las siempre cambiantes necesidades.

Dicho lo anterior, esta indagación está condicionada por las limitaciones propias de un estudio de caso centrado en el discurso, de las que destacan las idiosincrasias del recorte realizado (México, clase acomodada, ámbito universitario privado) y el posible desajuste entre la retórica ofrecida y prácticas colectivas no directamente observadas. En consecuencia, para comprobar la robustez y alcance de estas hipótesis sobre religiosidad feminista deberán estudiarse colectivas con otros registros en las variables (país, clase, ámbito social).

Agradecimientos

Queremos agradecer a Raquel Sánchez Arrazola y Miguel Ángel Albarrán Mora por su labor de transcripción.

Bibliografía

- Almazán Zuñiga, M. G., y Cassab Balbuena, F. V. 2020. "Ciberactivismo feminista en las estudiantes de la Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Xochimilco". *Reencuentro* 32 (80): 99-114. Recuperado de <https://reencuentro.xoc.uam.mx/index.php/reencuentro/article/view/1060>
- Arora, A. 2018. "Re-enchanting feminism: challenging religious and secular patriarchies". *Postsecular feminisms. Religion and gender in transnational context*. Nandini D. (Ed.). Londres: Bloomsbury. 32-51.
- Arruzza, C., Bhattacharya, T., y Fraser, N. 2019. *Manifiesto de un feminismo para el 99%*. Barcelona: Herder.
- Badzinski, D. et al. 2022. "Content analysis". *The Routledge Handbook of research methods in the study of religion*. Engler, S. y Stausberg M. (Eds.). Nueva York: Routledge. 180-193.
- Bailey, E. 1997. *Implicit religion in contemporary society*. Kampen: Kok Pharos.
- Barrera, L. et al. 2010. "De 'El feminismo' a 'Los feminismos': propuesta incluyente para grandes luchas". *Debate Feminista* 41: 649-74. Recuperado de https://debatefeminista.cieg.unam.mx/index.php/debate_feminista/article/view/792
- Bastian, J. 2007. "Pluralización religiosa, laicidad del Estado y proceso democrático en América Latina". *Historia y Grafía* 29: 167-194.
- Beckford, J. 2003. *Social theory and religion*. Cambridge: Cambridge.
- Beriain, J. 2014. "Imaginarios postaxiales y resacralizaciones modernas". *Revista Latina de Sociología* 4: 31-52. <https://doi.org/10.17979/relaso.2014.4.1.1220>
- Bermejo, D. 2011. "Identidad, globalidad y pluralidad en la condición posmoderna". *La identidad en sociedades plurales*. Diego B. (Ed.). Barcelona: Anthropos. 15-76.
- Blanco, R. 2017. *Lenguajes, identidades políticas y nuevas agendas del activismo estudiantil universitario*. Buenos Aires: CLACSO.
- Briceño, A. 2011. "Justicia: ¿igualdad o equidad en la educación superior?". *Revista Educación y Desarrollo Social* 6 (2): 70-83. Recuperado de <https://revistas.unimilitar.edu.co/index.php/reds/article/view/847>
- Brito, S. et al. 2022. *Mujeres universitarias y colectivas feministas. Un estudio desde las transformaciones sociopolíticas de las sujetas*. Santiago: Añ Creemos En Los Sueños.
- Carretero Pasin, A. 2009. "La trascendencia inmanente: un concepto para comprender la relación entre lo político y lo religioso en las sociedades contemporáneas". *Papeles del CEIC* 48: 1-27. Recuperado de <http://www.identidadcolectiva.es/pdf/48.pdf>
- Castro, L. 2018. "La acción colectiva feminista, ¿de la lucha de clase a la lucha de géneros? Aportes para la comprensión práctica de los movimientos sociales: el caso 'Ni Una Menos'". *Ciencia Política* 13 (26): 19-61. <https://doi.org/10.15446/cp.v13n26.67977>
- Chaves, C. 2022. "Rituais da Mística. A mística do MST e as aporias da ação coletiva". *Rev. antropol.* 65 (3): 1-33. <http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2022.197973>
- Cerva Cerna, D. 2020. "Activismo feminista en las universidades mexicanas: la impronta política de las colectivas de estudiantes ante la violencia contra las mujeres". *Revista de la educación superior* 49 (194): 135-155. Recuperado de <http://resu.anuies.mx/ojs/index.php/resu/article/view/1128>
- _____. 2021. "Criminalización de la protesta feminista: el caso de las colectivas de jóvenes en México". *Investigaciones feministas* 12 (1): 115-125. <https://doi.org/10.5209/infe.69469>
- Cobo Bedia, R. 2019. "La cuarta ola: la globalización del feminismo". *Servicios sociales y política social*, 36 (119): 11-20. Recuperado de <https://www.serviciosocialesypoliticassocial.com/-40>
- Compañía de Jesús. 1993. *La pedagogía ignaciana en América Latina. Aportes para su implementación*. Compañía de Jesús.
- Compte Nunes, G. 2022. "Utopía y religión: la construcción social de lo-trascendente". *Diferencia(s). Revista de teoría social contemporánea* 14: 135-159. Recuperado de <http://www.revista.diferencias.com.ar/index.php/diferencias/article/view/273>
- Cornejo Valle, M. (2016). "Las definiciones de lo religioso en la antropología social. Conceptos y discusiones clave en la búsqueda de un universal cultural". *Bandue* 9: 67-88. Recuperado de <https://hdl.handle.net/20.500.14352/23397>
- Cuero Montenegro, A. 2019. "¿Es posible una intervención feminista descolonial? Una reflexión desde la experiencia y la práctica política antirracista". *MILLCAYAC. Revista Digital de Ciencias Sociales* 6 (10): 21-40. Recuperado de <https://revistas.uncu.edu.ar/ojs3/index.php/milca-digital/article/view/1722>
- Duarte Cruz, J., y Baltazar García-Horta, J. 2016. "Igualdad, Equidad de Género y Feminismo, una mirada histórica a la conquista de los derechos de las mujeres". *Revista CS* 18: 107-158. <https://doi.org/10.18046/recs.i18.1960>
- Estrada Saavedra, M. 2015. *Sistemas de protesta: esbozo de un modelo no accionista para el estudio de los movimientos sociales*. México D. F.: El Colegio de México.
- Félix de Souza, N. 2019. "When the Body Speaks (to) the Political: Feminist Activism in Latin America and the Quest for Alternative Democratic Futures". *Contexto Internacional* 41 (1). <https://doi.org/10.1590/S0102-8529.2019410100005>
- Flesler, G. et al. 2021. "Buenas compañeras: genealogía de un modo de trabajo colaborativo y feminista en la universidad". *Acciones y debates feministas en las universidades*. Losiggio, D. y Solana N. (Eds.). Buenos Aires: Universidad Nacional Arturo Jauretche. 85-112.
- Franch, C. 2008. *Identidad y prácticas alimenticias: construcción cultural del cuerpo en mujeres de clase alta de la ciudad de Santiago*. (Tesis de maestría). Universidad de Chile, Chile. Recuperada de <https://repositorio.uchile.cl/handle/2250/141465>
- García González, L., Iturralde Chaparro, E., y Ramos Yebra, J. 2023. "Polarización del movimiento feminista en México a partir de los métodos digitales, el análisis de sentimientos y los hashtags #UNAMFeminista y #UNAMSinTransfobia". *Paakat: Revista de*

Tecnología y Sociedad 25 (13): 1-24. <http://dx.doi.org/10.32870/Pk.a13n25.800>

Garzón, A. 1998. "Familismo y creencias políticas". *Psicología Política* 17: 101-128.

Garzón Vallejo, I. 2014. "Postsecularidad: ¿un nuevo paradigma de las ciencias sociales?". *Revista de Estudios Sociales* 50: 101-112. <http://dx.doi.org/10.7440/res50.2014.11>

Gómez Yepes, T. et al. 2019. "Feminismos y activismo de mujeres: síntesis histórica y definiciones conceptuales". *Calidad de Vida y Salud* 12 (1): 48-61. Recuperado de <http://revistacdvs.uflo.edu.ar/index.php/CdVUFLO/article/view/173>

Gómez Veloz, G., Morales Arencibia, J., y Veitia Acosta, A. 2020. "Percepción social de la espiritualidad en estudiantes de carreras pedagógicas". *Mendive. Revista de Educación* 18 (3): 559-572. Recuperado de <http://scielo.sld.cu/scielo.php?script=sciabstract&pid=S1815-76962020000300559>

Guba, E. y Lincoln, Y. 2002. "Paradigmas en competencia en la investigación cualitativa". *Por los rincones. Antología de métodos cualitativos en la investigación social*. Denman C, y Haro J. (Comps.). Hermosillo: El Colegio de Sonora. 113-145.

Guerrero Mc Manus, S. 2019. "Lo trans y su sitio en la historia del feminismo". *Revista de la Universidad de México* 2: 47-52. Recuperado de <https://www.revistadelauniversidad.mx/articulos/20b8e538-f1a5-477c-8f9d-714d98c98c5b/lo-trans-y-su-sitio-en-la-historia-del-feminismo>

Guilló Arakistain, M. 2020. "Una aproximación etnográfica a las relaciones entre espiritualidad, género y salud". *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia* 36 (1): 21-36. Recuperado de <https://publicacions.antropologia.cat/quaderns/article/view/228>

Gutiérrez-Martínez, D. 2016. "El eclesiocentrismo de las definiciones sociológicas de la religión: hacia una sociología de las creencias". *Artículos y Ensayos de Sociología Rural* 21: 7-29.

Heelas, P., y Woodhead, L. 2005. *The spiritual revolution: why religion is giving way to spirituality*. Oxford: Blackwell.

Hernández Ortiz, J. 2016. "La cultura de los derechos humanos, un breve acercamiento desde la antropología". *Letras Jurídicas* 23: 1-22.

Hjelm, T. 2022. "Discourse analysis". *The Routledge Handbook of research methods in the study of religion*. Engler, S. y Stausberg, M. (Eds.). Nueva York: Routledge. 229-244.

hooks, b. 2017. *El feminismo es para todo el mundo*. Madrid: Traficantes de Sueños.

James, A., y Ward, R. 2019. "Temporal Relation Between Youths' Perceived Spirituality and Indicators of Positive Development". *Journal of research on Adolescence* 29 (2): 345-356. <https://doi.org/10.1111/jora.12448>

Kelsen, H. 2012. *Secular religion. A polemic against the misinterpretation of modern social philosophy, science and politics as "new religions"*. Nueva York: Springer.

La Greca, M. 2021. "Acciones y debates feministas en las universidades". *Acciones y debates feministas en las universidades*. Losiggio, D. y Solana, M. (Eds.). Buenos Aires: Universidad Nacional Arturo Jauretche. 113- 132.

Lamas, M. 2021. *Dolor y política. Sentir, pensar y hablar desde el feminismo*. México: Océano.

López Calva, J. 2011. "Educar al universitario de "ahorita". Los desafíos de la formación ética de los universitarios mexicanos en la cultura individualista posmoderna". *Sinéctica. Revista electrónica de educación* 37: 1-16. Recuperado de <https://sinectica.iteso.mx/index.php/SINECTICA/article/view/103>

Marsi, L. 2016. "Nuevas formas del militanismo en la época neoliberal". *Historia Actual Online* 39: 143-152. <https://doi.org/10.36132/hao.v0i39.1246>

Murphy, J. 2017. "Beyond 'religion' and 'spirituality': extending a 'meaning systems' approach to explore lived religion". *Archive for the Psychology of Religion* 39: 1-26. <https://doi.org/10.1163/15736121-12341335>

Ocaña Vallecillo, K. 2021. "Lenguaje, identidad y feminismo: reivindicación del lenguaje neutro-inclusivo desde la teoría feminista". *RAUDEM. Revista De Estudios De Las Mujeres* 9 (1): 23-37. <https://doi.org/10.25115/raudem.v9i1.6449>

Ochoa Gutiérrez, P. y Uribe Alvarado, J. 2015. "Sentido de la interacción social mediada por Facebook en un grupo de adolescentes, estudiantes de bachilleratos públicos de Colima, México". *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas Época III* 21 (42): 9-37. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5278306>

OECD. 2023. *SIGI 2023 Global Report. Gender Equality in Times of Crisis*. OECD. <https://doi.org/10.1787/4607b7c7-en>

Patiño Domínguez, H. 2018. "¿Cuál es el legado de la Universidad Jesuita? Percepciones de los egresados sobre la formación humanista". *Revista Latinoamericana de Estudios Educativos* 48 (2): 291-330. <https://doi.org/10.48102/rlee.2018.48.2.56>

PNUD. 12 de enero de 2024. "Calendario feminista 2024, oportunidad para generar agentes de cambio por la igualdad de género". Naciones Unidas México. Recuperado de <https://mexico.un.org/es/257753-calendario-feminista-2024-oportunidad-para-generar-agentes-de-cambio-por-la-igualdad-de>

Ragin, C. 1992. "Introduction: cases of "What is a case?". *What is a case? Exploring the foundations of social inquiry*. Ragin, C. y Becker, H. (Eds.). Cambridge: Cambridge. 1-17.

Ramírez Morales, M. 2019. "Espiritualidades femeninas: el caso de los círculos de mujeres". *Encartes* 3: 144-162. Recuperado de <https://encartes.mx/espiritualidades-circulos-de-mujeres/>

Rojas Salazar, M. 2021. "La emergencia del género y la erótica en la espiritualidad ecofeminista latinoamericana". *Religión, género y sexualidad. Entre movimientos e instituciones*. Bárcenas Barajas, K. Delgado-Molina, C (Coords.). México: IIS-UNAM. 107-139.

Romero Bachiller, C. 2022. "Interseccionalidad en tiempos de transfobia, o los peligros de leer las luchas feministas como olimpiadas de la opresión". *La praxis feminista en clave transformadora*. Reverter Bañón, S. y Moliní Gimeno, A. (Eds.). Castelló de la Plana: Universitat Jaume I. 81-99.

Ruiz Coutiño, M. 2022. "Nosotras queríamos justicia, pero también tener clases y seguir viendo a nuestras amigas...".

Resistencias de feministas universitarias en Chiapas, México". *Descentrada* 6 (1): e170. <https://doi.org/10.24215/25457284e170>

Rusu, M. 2019. "The process of self-realization – from the humanist psychology perspective". *Psychology* 10: 1095-1115. <https://doi.org/10.4236/psych.2019.108071>

Sánchez de Puerta Trujillo, F. 2006. "Los tipos ideales en la práctica: significados, construcciones, aplicaciones". *Empiria. Revista de Metodología de Ciencias Sociales* 11. 11-32. <https://doi.org/10.5944/empiria.11.2006.1107>

Sarrazin, J. 2021. "Trascendencia y sacralidad implícitas en el lenguaje secular". *Folios* 54: 61-74. <https://doi.org/10.17227/folios.54-12594>

Schlegel, J. 1995. *Religions à la carte*. París: Hachet.

Schnell, T. 2012. "On Method: A Foundation for Empirical Research on Implicit Religion". *Implicit Religion* 15 (4): 407-422. <https://doi.org/10.1558/imre.v15i4.407>

Simonis, A. 2012. "La diosa feminista. El movimiento de espiritualidad de las mujeres durante la segunda ola". *Feminismo/s* 20: 25-42. <http://dx.doi.org/10.14198/fem.2012.20.02>

Tapia Fonllem, M. 2020. "Jóvenes feministas universitarias: protestas contra las violencias hacia las mujeres desde sus

narrativas". *Reencuentro. Análisis de problemas universitarios* 2 (89).

Texeira, A. 1999. "O fascínio da metáfora religiosa: desporto e saúde". *Communio* 16: 74-85.

UNAM. 2012. *Encuesta nacional de valores en juventud*. México: UNAM, IMJUVE.

Varela, N. 2023. *Feminismo 4.0. La cuarta ola*. Penguin Random House.

Vela Peón, F. 2013. "Un acto metodológico básico en la investigación social: la entrevista cualitativa". *Observar, escuchar y comprender. Sobre la tradición cualitativa en la investigación social*. Tarrés, M. (Coord.). México: El Colegio de México. 63-92.

Vergara Estévez, J. 2003. "La utopía neoliberal y sus críticos". *Polis* 6: 1-25. <https://doi.org/10.32735/S0718-6568/2003-N6-252>

Vidal, M. 1995. "La ética civil: paradigma moral de la sociedad democrática". *Almogaren* 15: 121-141.

Villarreal Montoya, A. 2003. "Relaciones de poder en la sociedad patriarcal". *Espiga* 7: 75-90. <https://doi.org/10.22458/re.v4i7.787>

Wuthnow, R. 2011. "Taking talk seriously: religious discourse as social practice". *Journal for the Scientific Study of Religion* 50 (1): 1-21. <https://doi.org/10.1111/j.1468-5906.2010.01549.x>

