

**CREENCIAS RELIGIOSAS Y VIOLENCIA  
DE GÉNERO.  
ANÁLISIS DE HISTORIAS DE VIDA DE MUJERES  
MAYORES EN CHILE (1940-2010)**

**RELIGIOUS BELIEFS AND GENDER VIOLENCE.  
ANALYSIS OF OLDER WOMEN'S LIFE STORIES IN CHILE  
(1940-2010)**

Paula SEPÚLVEDA NAVARRETE  
Universidad de Cádiz

Recibido: 30/5/2016  
Aceptado: 5/9/2016

**Para citar este artículo / To cite this article:**

Sepúlveda Navarrete, Paula. «Creencias religiosas y violencia de género. Análisis de historias de vida de mujeres mayores en Chile (1940-2010)». En Nieves Montesinos Sánchez y Beatriz Souto Galván (coords.), *Laicidad y creencias. Feminismo/s*, 28 (diciembre 2016): 315-344, DOI: 10.14198/fem.2016.28.13

**Para enlazar con este artículo / To link to this article:**

<http://dx.doi.org/10.14198/fem.2016.28.13>

**Resumen**

En el estudio de la violencia de género, generalmente la religión no ha sido uno de los elementos prioritarios que se han analizado para intentar entender la permanencia de mujeres en esta problemática, a pesar de que tradicionalmente las creencias religiosas han tenido en Chile una influencia importante en la imposición de normas y comportamientos de género. Frente a esto, el objetivo del presente artículo es analizar las creencias y expresiones religiosas de mujeres mayores que vivían violencia de género, y su relación con las barreras para la búsqueda de ayuda para superarla. Para esto se ha recurrido a las historias de vida como metodología central, realizando además un

análisis del contexto histórico, social y cultural del país en la época en que se enmarca el estudio.

**Palabras clave:** violencia de género, mujeres mayores, creencias religiosas, expresiones religiosas, barreras para la búsqueda de ayuda.

### **Abstract**

Traditionally, religion has not been a center piece on the analysis of the prevalence of gender violence, even when in Chile, religious beliefs have had great influence on the imposition of gender norms and behaviors. Based on this, our main goal in this paper is to analyze the religious beliefs and expressions of older women that had lived gender violence in their relationships, and its role as a barrier to help-seeking. Life stories is the central methodology used, although historic, social and cultural context of the period was also analyzed.

**Keywords:** gender violence, older women, religious beliefs, religious expressions, barriers to help-seeking.

## 1. INTRODUCCIÓN Y METODOLOGÍA

La religión, con sus creencias y sus prácticas, ha estado presente en la historia de Chile desde mucho antes de ser una nación, siendo la Iglesia Católica la que tuvo una marcada influencia en el proceso de colonización español (Arnold 13). Con los años, y tras el establecimiento de la República, siguió existiendo una clara relación entre Estado e Iglesia Católica (Rico 85), aunque más adelante otros cultos se fueran estableciendo poco a poco en el país.

Desde esa época hasta el periodo que nos interesa, sin embargo, una constante en la relación de las iglesias con el pueblo de Chile fue la centralidad de las mujeres, pues por una parte habían sido las principales participantes y transmisoras de las creencias religiosas, y por otra las receptoras de las normas y tradiciones de género que las iglesias buscaban mantener en la sociedad chilena. Esto se refleja, entre otros, en los constantes llamamientos al «orden» (religioso y de género) que realizaban autoridades eclesiásticas cuando las mujeres iban adentrándose en caminos que se alejaban de los mandatos tradicionales, como, por ejemplo, en la reacción de la Iglesia Católica ante la creación de sociedades obreras femeninas en Valparaíso a fines del siglo XIX (Illanes 175).

En la actualidad, y en lo que respecta a la relación entre mujeres mayores y religión, la inmensa mayoría se declara creyente de alguna religión (un 97,4%), entre las cuales la católica es la predominante con un 78,6%, seguida por la evangélica con un 14,4%. Los hombres mayores presentan, por su parte, una menor declaración de creencias con un 93,1%, así como también a la religión católica, con un 74,8% y a la evangélica con un 12,6% (Instituto Nacional de Estadísticas 253)<sup>1</sup>. En lo referido no solo a las creencias sino también a su ejercicio, un estudio sobre personas mayores en Chile expone que de la población femenina mayor de 60 años, un 37,4% participaba en algún tipo de organización social (*versus* un 32% de los hombres mayores de 60 años), y dentro de estas, las instituciones religiosas eran el principal espacio en el que

---

1. Cálculos propios. El año censo del año 2002 es el último que se encuentra disponible a la fecha.

ellas participaban (36,8%); lo cual contrastaba con la experiencia masculina, quienes en primer lugar se insertaban en organizaciones vecinales o de barrio (34,7%) y en segundo lugar los grupos religiosos (26%) (Cannobbio y Jeri 55).

La participación diferenciada de mujeres y hombres mayores estaría explicada por los roles de género que tradicionalmente se han traspasado de generación en generación en el país, de forma tal que las mujeres se vuelcan a organizaciones de carácter religioso o en las cuales se reproducen las tareas domésticas (como los denominados «Centros de madres»), donde predomina el carácter afectivo y emocional, y los hombres se motivan a estar en aquellas organizaciones relacionadas con el orden político (como las comunidades de vecinos) y de orden deportivo/recreacional, con una preocupación por el entorno y la comunidad llevando a cabo una función social (Huenchuan y Sosa 119). Esta división de tareas en la tercera edad se ejemplifica perfectamente en el pensamiento de la Iglesia Católica respecto de lo que debería ser un trabajo digno en las personas mayores: «Un profesor que ya no puede enseñar puede preocuparse del jardín o de la huerta o bien ayudar al aseo de la casa. Una mujer intelectual que tuvo cargos de importancia, puede ayudar en la cocina o demás trabajos domésticos» (Comité Permanente Conferencia Episcopal de Chile 5-6).

Por otra parte, en lo que se refiere a la violencia de género, Raquel Osborne nos recuerda que es necesario destacar el papel fundamental que juega la forma en que se establecen las relaciones de género en un sistema patriarcal. Así, según la autora, en este sistema vamos «interiorizando ideas y valores que promueven actitudes que, en ciertos casos y circunstancias, pueden propiciar la violencia que nos ocupa» (18). Puesto que en el país que estudiamos (así como en muchos otros) la religión ocupa un lugar fundamental en el orden patriarcal, nos parece que es necesario hacer frente a la poca importancia que se le ha otorgado como un factor relevante en el origen y permanencia de la violencia de género.

Dado lo anteriormente expuesto, en el presente artículo buscaremos hacer un acercamiento a la relación entre violencia de género y religión, y más específicamente aquella que vive un grupo que tradicionalmente ha quedado fuera de la investigación sobre violencia en relaciones de pareja en Chile: las mujeres mayores<sup>2</sup>. Para ello hemos recurrido a las historias de vida, pues diversos/as autores han planteado la pertinencia del uso de fuentes orales para el estudio de la historia de las mujeres, al permitirnos centrar la atención en elementos

---

2. Este artículo se enmarca dentro de una investigación mayor llevada a cabo por la autora y denominada «Historias de vida y violencia de género en la pareja a mujeres mayores en Santiago de Chile (1940-2010).

que usualmente han sido dejados a un lado, como pueden ser las actividades que estas llevaban a cabo o las emociones respecto de diferentes sucesos vividos (Folguera 14; Berger y Patai 3; Anderson, Armitage, Jack y Wittner 95). Además, su utilización para investigar la violencia de género se basa en las posibilidades que presenta para entender aspectos que van más allá de la sola constatación de los hechos o la simplificación en números en una estadística, pues «cuando las mujeres hablan por ellas mismas, cuestionan las ‘verdades’ de las cifras oficiales y siembran dudas sobre teorías establecidas» (Anderson, Armitage, Jack y Wittner 95). Para ello entrevistamos a 21 mujeres mayores de 60 años<sup>3</sup> procedentes de la ciudad de Santiago de Chile, específicamente de una zona de la capital de característica socioeconómica media-baja. Todas ellas habían realizado previamente algún proceso reparatorio (psicológico, social o legal) en un centro de atención por violencia de género.

Además de lo anterior, puesto que el trabajar las historias de vida también incluye poner en perspectiva las experiencias personales respecto de los contextos, los usos y costumbres, así como las situaciones en que la persona haya participado (Chárriez 53), hemos realizado un análisis de los contextos histórico, social y cultural de la época que estudiamos, revisando tanto lo que se ha escrito sobre estos como otras fuentes primarias que entregan información relevante, como por ejemplo diarios y revistas de la época, cartas pastorales, discursos políticos, novelas o programas de radio, entre otros.

En todo este proceso de análisis hemos ocupado el enfoque de género de forma transversal, a fin de poner en perspectiva la información, descubriendo las discriminaciones y las relaciones de poder desiguales entre mujeres y hombres. Además de esto, hemos tenido en cuenta otras categorías relevantes para nuestro estudio, partiendo por la edad (con sus propias discriminaciones, estereotipos y prejuicios), así como la clase, el origen étnico, la procedencia urbana o rural, entre otras.

## 2. MARCO CONTEXTUAL: VIOLENCIA DE GÉNERO Y MUJERES MAYORES EN CHILE

A pesar de que la violencia de género no es un problema nuevo en las vidas de las mujeres, sí ha sido reciente su reconocimiento y la puesta en marcha de acciones para entenderlo e intentar superarlo. En Chile, este proceso de visibilización y actuación respecto del tema comenzó en un período difícil para dar respuesta a las demandas de las mujeres: la dictadura pinochetista; lo que

---

3. En Chile se considera que la edad para entrar en la tercera edad es los 60 años en las mujeres.

supuso una real falta de compromiso a nivel de gobierno, en tanto que promotor de una ideología tradicional respecto de las mujeres y nula preocupación por el respeto a los derechos humanos. Así, en un estudio realizado en 1984 en barrios pobres de Santiago de Chile se consideraba que frente a la violencia de género «Callar, aguantar, creer que es un hecho aislado o individual son también respuestas que requiere un orden sustentado en la violencia. Distintos hilos que permiten entender ese silencio y desconocimiento de las dimensiones de la agresión contra las mujeres» (Marshall 84-85). En el clima de violencia generalizada que se vivía, el haber logrado sacar este tema a la luz implicó un gran trabajo por parte de las mujeres activistas de la época.

Por otra parte, se ha planteado que es posible identificar tres fases en la construcción de la violencia doméstica<sup>4</sup> como una política pública en Chile. La primera, de emergencia del proceso, se referiría a la fase inicial que surge durante la dictadura militar de Pinochet (1973-1990), en la cual se conjugaron diversos factores para dar luz a esta problemática, como la participación mayoritaria de mujeres en las organizaciones vinculadas a la Vicaría de la Solidaridad<sup>5</sup> o la recomposición del tejido social dañado, entre otras. La segunda fase, de construcción del problema y su inclusión en el debate público, comenzaría a presentarse de forma paralela a las primeras protestas sociales contra el régimen, a inicios de la década de 1980. Entre los hechos más notorios de esta fase, se puede destacar la articulación del movimiento feminista chileno y la creación de diversas organizaciones sociales que apoyaban a las mujeres que experimentaban violencia de pareja con denuncias, acompañamiento psicológico y legal. La tercera fase correspondería a la institucionalización de esta problemática en el aparato estatal, formulándose como política pública en el periodo en que Chile retoma la senda democrática con acciones que comenzaron a dar respuesta a los compromisos adquiridos por el país y participando más activamente en las conferencias internacionales (Araujo, Guzmán y Mauro 134-142).

Así, en el gobierno de Patricio Aylwin (primer presidente de la transición) se creó el Servicio Nacional de la Mujer (SERNAM), que tenía dentro de sus prioridades el dar respuesta a la violencia basada en el género, para lo cual

---

4. Si bien se respeta el término «violencia doméstica» utilizado por las autoras, y más adelante el de «violencia intrafamiliar» (utilizado en las leyes y organismos públicos), en el presente artículo utilizaremos preferentemente el concepto más usado en España de «violencia de género» para referirnos a la violencia contra las mujeres en un contexto de relaciones de pareja.

5. Organismo de la Iglesia Católica que se dedicó al auxilio de personas y grupos durante la dictadura de Pinochet.

formuló en 1992, el «Programa nacional de prevención en violencia intrafamiliar» y una «Comisión asesora interministerial», acciones que posteriormente continuaron con la implementación de los Centros de la Mujer (a partir de 2001) y las Casas de Acogida (2007), así como con campañas comunicacionales y la promoción de reformas legales sobre la materia. Por otra parte, también se promovió una legislación que tomó forma en la Ley 19.325, que «Establece normas sobre el procedimiento y sanciones relativos a los actos de violencia intrafamiliar», del 29 de agosto de 1994, la cual fue sustituida nueve años después por la Ley 20.066 que «Establece ley de violencia intrafamiliar», la cual, entre otras cosas, modificó el Código Penal, contemplando el maltrato habitual como delito.

Fruto de estas acciones, así como de las emprendidas por otros organismos de gobierno y de la sociedad civil, miles de mujeres que han vivido violencia en sus relaciones de pareja han recibido algún tipo de atención psicológica, social o jurídica; y han podido realizar denuncias por este problema, principalmente en Tribunales de Familia y Carabineros<sup>6</sup>. Por ejemplo, según el *Anuario Estadístico de Justicia de Familia 2013* (último año publicado a la fecha), ese año Carabineros de Chile recibió un total de 109.348 denuncias por violencia intrafamiliar (con una disminución del 2,6% respecto del año anterior), de las cuales un 79,7% fueron referidas a casos de violencia ejercida contra mujeres. Es importante destacar que en esas cifras no se especifica la edad de las afectadas, aunque se puede asumir que no están consideradas las mujeres mayores, pues el resto del total es dividido en un 14,1% contra hombres, un 4,4% contra niños/as y un 1,8% contra personas mayores, estos dos últimos grupos sin diferenciar el sexo (Ministerio de Justicia 18). Esta presentación de resultados sigue la tendencia de los estudios de prevalencia de la violencia de género y estudios de victimización realizados desde los años noventa hasta la actualidad en el país, los cuales solo consideran a mujeres en su etapa adulta/reproductiva.

Es importante destacar que esta situación de invisibilidad de las mujeres mayores coincide con lo planteado en la literatura que se ha escrito sobre mujeres mayores y violencia de género, en la cual se plantea que es un problema escasamente estudiado e intervenido, en detrimento de las mujeres mayores que lo viven, y quedando, en el mejor de los casos, dentro de los estudios sobre personas mayores (Dunlop, Beaulaurier, Seff, Newman, Malik y Fuster 16; Grunfeld, Larsson, MacKay y Hotch 1486; Mouton, 1465; Nägele, Böhm,

---

6. Carabineros de Chile es una de las instituciones de la policía chilena, la otra es la Policía de Investigaciones (policía civil).

Görgen y Tóth 8; Scott, McKie, Morton, Seddon y Wasoff 4; Zink, Regan, Jacobson y Pabst 1429; Hightower 1). En este sentido, Mears y Sargent exponen que esta invisibilidad se ha debido tanto a lo que podríamos considerar factores externos a las mujeres (por ejemplo, subestimaciones estadísticas o la creencia de que la violencia contra mujeres más jóvenes es un problema más relevante), como a factores internos (la autculpabilidad, la vergüenza o el temor a los agresores). Además, las autoras plantean que utilizar el enfoque de maltrato a personas mayores en estos casos puede guiar de forma errónea su tratamiento en las políticas al adoptar la visión que prevalece sobre las mujeres como dependientes, enfermas y poco cooperativas (6).

Sin embargo, a pesar de esta falta de información específica, hay otros datos que nos pueden arrojar luces sobre el problema de la violencia de género contra mujeres mayores en Chile como, por ejemplo, el hecho que entre los feminicidios que se producen anualmente en el país, aproximadamente entre un 2,5% y 9% de las mujeres asesinadas son mayores (6,7% en 2015; 5% en 2014; 2,5% en 2013; 8,8% en 2012)<sup>7</sup>. Otro dato a considerar es el recogido de las atenciones que se prestan en los centros de atención, donde en los años 2009, 2010 y 2011 se mantuvo una constante de 6% anual de ingreso de mujeres mayores de 60 años; esto a pesar del aumento considerable de atención total de mujeres en los años referidos debido a la apertura de más centros en el país en ese periodo<sup>8</sup>. Sabemos que estas cifras pueden distar mucho de lo que realmente sucede, pues los feminicidios son casos extremos y quienes buscan ayuda son solo las que han tomado algún grado de conciencia del problema, pero aun así nos permiten graficar la existencia de la problemática. Por otra parte, en los últimos años se ha comenzado a tomar conciencia de este grupo a nivel institucional, planeándose en el año 2013 colaboraciones entre el Servicio Nacional de la Mujer (actual Ministerio de la Mujer de la Equidad de Género) y el Servicio Nacional del Adulto Mayor para su abordaje de manera conjunta en los años siguientes (SENAMA 3).

El comenzar a estudiar esta problemática en la tercera edad es especialmente relevante tomando en consideración que las mujeres mayores eran el 19,2% del total de mujeres del país el año 2013 (Ministerio de Desarrollo 6) y que la esperanza media de vida ha ascendido hasta los 80 años (77 años para hombres y 83 años para mujeres) con proyecciones de seguir aumentando, por lo que se estima que será un grupo aún más importante en el futuro (Organización

---

7. Cálculos propios en base a información entregada en <<http://portal.sernam.cl/?m=programa&i=67>> consultado el 17-08-2016.

8. Estos datos han sido proporcionados por Mónica Herrera a través de un mensaje electrónico, en respuesta a petición de información sobre la materia (28/11/2012).



Mundial de la Salud 60). Con el presente artículo se pretende avanzar en este sentido, incorporando, además, el tema de la religión como un factor relevante en los obstáculos para buscar ayuda y terminar una relación de violencia.

### 3. ACTIVAS PARTICIPANTES Y CREYENTES A SU MANERA. LAS MUJERES Y LA IGLESIA CATÓLICA

[...] Yo le decía «Tú no tienes la última palabra, es Dios quien tiene la última palabra». (Jessica)<sup>9</sup>

Perdón, resignación, soledad, oportunidades, sabiduría, intercesión... son algunas de las manifestaciones del pensamiento y la expresión religiosa que gran parte de las entrevistadas fueron compartiendo en los relatos que nos entregaron de sus vidas. Siempre se ha considerado como una relación estrecha la que tienen las mujeres con la religión, especialmente en un país como Chile, el cual se asume como profundamente religioso, y pareciera que los relatos reafirman esto. Pero lo que realmente apreciamos en ellos es una gran diversidad, tanto de la creencia o fe que plantean tener estas mujeres, como de su participación en los ritos y en las comunidades en las que se practica esta fe.

Para comenzar a adentrarnos en el tema hay que partir recordando que, en Chile, hasta 1925 la Iglesia Católica era la religión oficial del Estado chileno y esta relación entre ambos poderes influyó de forma importante en los hechos acaecidos en gran parte del siglo XIX y principios del XX (Chacón 68). A partir de ese momento, como plantean Collier y Sater, a pesar de la separación formal, la Iglesia Católica continuaba contando con gran influjo, aunque la concurrencia de los/as chilenos/as a los templos era menor, si es que alguna vez fue grande, consignan los autores (254). La religiosidad popular, por otra parte, marcada por fechas y ritos especiales, es la otra cara, esa del sincretismo religioso que se desarrolló con la llegada de los españoles que se mantiene hasta nuestros días (Arnold 29).

En todo este período (siglos XIX y XX), la relación entre la Iglesia Católica y las mujeres fue muy importante. Para Salazar y Pinto, era claramente una relación desigual, pues ellas no contaban con derechos (canónicos), no tenían una carrera (eclesiástica) equiparable a la de los hombres (sacerdocio, jerarquía), y su participación tenía las características de ser pasiva (como feligresas) y/o mano de obra barata (como voluntarias para la caridad) (1999, 55-56). Esta afirmación de los autores incluye una etapa importante dentro de la historia de

---

9. Todos los nombres han sido cambiados para proteger la identidad de las entrevistadas.



Izquierda: Voluntarias de la Iglesia de Angelmó (localidad al sur de Chile), 1950. Fuente: Dirección de Archivos y Museos. <<http://www.memoriasdelsigloxx.cl/publicTemaDetalle.php?idmulti=2277&formato=JPG>>, consultada 12-07-2013. Derecha: Fiesta de Cuasimodo, Pudahuel (municipio del Gran Santiago), 1954. Celebración tradicional de la zona central de Chile, el domingo posterior a la Pascua se lleva la comunión a los enfermos, el sacerdote es acompañado por feligreses ataviados con trajes típicos, usualmente a caballo o carretas, en la actualidad también en bicicletas. Fuente: Dirección de Archivos y Museos. <<http://www.memoriasdelsigloxx.cl/publicTemaDetalle.php?idmulti=161&formato=JPG>>, consultada 11-07-2013.

la Iglesia Católica chilena, aquella que se dio entre los sesenta y los ochenta del siglo pasado y que estuvo relacionada tanto con un proceso interno de toma de contacto de sacerdotes y religiosas con la realidad del país, como con los impactos del Concilio Vaticano II. Esta época tuvo repercusiones importantes en la institución y sus seguidores, pero cambios limitados respecto de la situación de las mujeres pues, aunque pasaron a tener un protagonismo más activo en algunos ámbitos, este continuó restringido en lo que se refiere a la posibilidad de ejercer la toma de decisiones.

Un ejemplo de ello es lo sucedido durante la Misión General de Santiago llevada a cabo en 1963. Esta surge como respuesta de la jerarquía ante la llamada «descristianización» que, según sus principales dignatarios, estaba sucediendo en el mundo moderno y que se reforzaba en el mundo urbano (especialmente en una ciudad como Santiago que se estaba convirtiendo en una gran metrópolis), por lo que hacía falta una evangelización a gran escala. En este proceso, David Fernández destaca que los roles asumidos por hombres y mujeres fueron muy diferentes, puesto que «siguiendo el carácter patriarcal de la sociedad y del catolicismo, la estrategia seguida fue expresión del machismo chileno y eclesial: los hombres destinados a los roles más activos y protagónicos y las mujeres dedicadas a la catequesis» (164).

También podemos observar que el mismo año que en Medellín se celebraba la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (1968), proponiendo una activa participación del laicado y tomando opción por los «pobres»

de la Iglesia (entre ellos las mujeres), la Conferencia Episcopal de Chile planteaba en sus Orientaciones Pastorales que:

[...], no se puede concebir una auténtica catequesis que sólo prepare a la recepción de un sacramento y desconozca el carácter eclesial de todo sacramento que es acción de Cristo para integrar (Bautismo), reintegrar (Penitencia) o hacer crecer la vida de la comunidad cristiana con la variedad de dones, vocaciones y carismas del Espíritu Santo. La catequesis de iniciación para los niños ha de ser primordialmente de carácter familiar. A través de sus padres el niño se integrará progresivamente en la comunidad cristiana (a ello conduce, p. ej., la 'mamá-catequista')<sup>10</sup>. (Obispos de Chile 1968, 6)

De esta forma, vemos que mientras, por una parte, se plantea una apertura a una mayor presencia y acción femenina, por ejemplo, en las comunidades cristianas de base (Fernández 202), por otra, las mujeres nuevamente son llamadas a participar en función de su rol materno, y se les confiere la responsabilidad de formar a sus hijos/as para incorporarlos a la religión, aun cuando se hable de manera general de «los padres».

Posteriormente, luego de que la Iglesia Católica ejerciera un rol importante en la defensa de los derechos humanos durante la dictadura militar y que se hubiera mantenido, al menos en el discurso, desde los años sesenta la opción por los pobres y oprimidos, a mediados de los años ochenta se produce un cambio en las orientaciones, lo que implicó que se decidiera que «lo más importante era lo espiritual, y que 'lo social' debía lucharse por otros medios distintos a lo religioso» (Salazar y Pinto 2002, 56). Esto coincidió con la política papal de Juan Pablo II de una defensa irrestricta de la familia, volviendo a poner en una alta estima el papel más tradicional de las mujeres (Grau 129-130).

Entre nuestras entrevistadas, la adscripción a la religión católica se presentaba de diferentes maneras: desde la creencia y la participación regular en los ritos, a manifestar la fe en las creencias y mandamientos, pero no en la institución. Usualmente, el primer acercamiento a esta religión fue por medio de la familia, en especial por parte de las mujeres mayores (abuelas o madres), quienes las llevaban a la celebración de ritos como la misa dominical, a la participación en fiestas populares (vigilias, peregrinaciones, Semana Santa, etc.) y en el rezo del rosario, una actividad típicamente femenina. Jessica recuerda de esta forma sus primeras experiencias religiosas asociadas a actos familiares y también su vivencia actual:

La única diferencia era el día domingo, que mi papá no quería que hiciéramos nada, nada, solamente ir a misa [...]. Si yo aquí la única salida que hago es

---

10. El destacado es mío.

la de ir a misa, yo paso puro haciendo las cosas de la casa, porque hay una huerta, donde hay árboles, hay tanto que hacer y mi única salida es el día domingo de ir a misa.

Una vez ya fueron adultas, las mujeres encontraron distintas motivaciones para continuar ligadas a la religión, así como diferentes espacios dentro de ésta para participar. Por ejemplo, la misa dominical no era solo un rito a cumplir, sino que también un tiempo dentro de la semana en la que cambiaban la rutina y un lugar en el cual realizar una actividad que era gratificante. En otros casos, era el rol materno el que primaba al momento de relacionarse con la iglesia, transmitiendo a sus hijas/os las creencias familiares, al igual que lo habían hecho con ellas. Finalmente, en otro caso también se depositó en la iglesia las esperanzas para intentar continuar con un matrimonio que estaba presentando problemas (una relación de pareja anterior en la cual se vivió violencia), expresando con ello la fe en la religión.

No. Siempre eso sí que he ido, he ido a iglesias, así, pero reuniones de iglesia cuando mis hijos eran chicos no más, porque después no, no iba. (Elena)

No, no, no, no. Quise... porque yo hice casi todo para anular el matrimonio, eh, a propósito de iglesia, y mis hijos hicieron la primera comunión, estaban en un colegio católico, y los tres, a ver, eran dos años de preparación seguidos, entonces estuve seis años metida en la iglesia, porque eran (nombre hijo mayor), (nombre segundo hijo) y (nombre hija menor), seis años y yo trataba de llevar a mi esposo conmigo, eh, que hiciéramos oración juntos, o sea, todo como para salvar la familia, porque... ¡no sé! Pero no me resultó tampoco, nunca quiso, «No, no» –«Ven a orar con nosotros», le decía a (nombre primer esposo), quizá nos tocaba, por ejemplo, hacer una tarea que nos daban en catecismo: hay que rezar en familia, tienen que tomarse de las manos, en fin, nos daban instrucciones... No, nunca quiso nada. (Vanesa)

Otro aspecto interesante a destacar es que ninguna de las entrevistadas que había tenido algún tipo de lazo con la Iglesia Católica menciona a sacerdotes o religiosos (hombres) dentro de las personas a las que habían pedido apoyo o contado las experiencias de violencia en sus relaciones de pareja, lo cual sí fue hallado en algunas investigaciones llevadas a cabo en otros países (Dunlop, Beaulaurier, Seff, Newman, Malik y Fuster 11; Nägele, Böhm, Görden y Tóth 51). Por el contrario, dos de ellas relatan vínculos estrechos con religiosas, las cuales influyeron de manera importante en la decisión de mantener el matrimonio. Esto podría estar relacionado con el proceso de acercamiento de algunas órdenes religiosas a los barrios más pobres o marginales iniciado en los años cincuenta. En el caso de las religiosas, según las fuentes citadas por Fernández, éstas lograron una mejor inserción en la vida cotidiana de las comunidades por la posibilidad de compartir con las mujeres de las poblaciones

tareas domésticas o de cuidado que les permitían tener una mejor llegada que los sacerdotes (182). En la historia de Ana, la vinculación con una religiosa fue estrecha:

En realidad, yo lo perdoné porque fui a ver a la hermana (nombre de religiosa) y ella me preguntó, me dijo que mi opción había sido el matrimonio..., entonces yo lo pensé y claro, mi opción era el matrimonio..., entonces por eso yo lo perdoné y le permití que volviera a la casa.

Pero el pensamiento y las creencias religiosas no están presentes exclusivamente en aquellas mujeres que han participado en algún tipo de actividad religiosa católica o se han vinculado con alguno/a de sus representantes. También en los relatos nos encontramos con quien manifiesta una frase muy común en el país: «soy católico/a a mi manera». La diferencia entre el adscribir a una religión y el participar activamente en los diferentes canales de expresión que tiene la Iglesia Católica es patente en Chile. Según el Censo de 2002, por ejemplo, de un total de 11.226.309 personas mayores de 15 años, casi el 70% se declaraba católica, de las cuales un 47,4% correspondía a hombres y un 52,6% a mujeres (Instituto Nacional de Estadísticas 253)<sup>11</sup>, lo que significaría que tanto los servicios religiosos como las comunidades cristianas de base, los movimientos y cualquier otra opción de vida religiosa deberían haber contado en esa época con casi ocho millones de personas participando activamente, cosa que no sucedía. Lourdes, por ejemplo, tenía esa forma de pensar:

Yo soy católica a mi pinta<sup>12</sup>. Yo creo en Dios, en Jesucristo, la Virgen Santísima, todos los santos y las ánimas del purgatorio. Quien toca mi puerta, si yo puedo, lo voy a ayudar, yo no le cierro la puerta a nadie. Trato de no ofender a nadie, trato de no herir a nadie, pero no voy a la iglesia porque no creo en los curas. Pero sí, yo todos los días le doy gracias a Dios por amanecer, por amanecer bien, le doy gracias y le digo «Si usted me lo da, aunque sea malo yo lo acepto», porque él me está diciendo que sea así y yo lo acepto. Y siempre acepto lo que el Señor me dice, doy gracias por mi plato de comida, doy gracias por todo... Y pido por todos también. Si yo voy por la calle y veo una persona que está muy enferma o yo siento que está muy enferma yo después le rezo a Dios por esa persona. Yo siempre le pido por todos...

Así, incluso quienes manifestaban tener fe, tomaban distancia de la institución, aunque solían participar en fiestas populares, pues en éstas lo que prima no es tanto el rito marcado por la iglesia sino las creencias compartidas por la población y su expresión en forma colectiva. Sin embargo, esta lejanía también puede verse superada ante una necesidad concreta, por ejemplo, económica,

---

11. Cálculos propios.

12. «A mi pinta» quiere decir «a mi manera».

pues también existe el convencimiento de que por medio de la intercesión de la iglesia se puede obtener una ayuda mucho más «terrenal», confiando en la tradicional imagen de institución de caridad que esta ha transmitido a lo largo de los siglos.

#### 4. ENTRE LA DEVOCIÓN Y LA COMPAÑÍA. MUJERES Y LAS OTRAS IGLESIAS

La manifestación de fe en las creencias, pero no en las instituciones que veíamos anteriormente tiene otra arista, y es que hallamos que varias mujeres pasaban de una religión a otra de forma natural sin mayores problemas o complicaciones. Estos cambios no se presentaban como algo que implicara una modificación importante de sus creencias, más bien parecían estar asociados a un sentimiento de soledad, por lo que aquella religión que contara con un templo o agrupación cercana y que tuviera personas dispuestas a motivar a otras, era la escogida por las entrevistadas. En la mayoría de los casos, como Orieta y Lidia, este traspaso era de la Iglesia Católica a las iglesias evangélicas y viceversa, exceptuando una que era hacia los Testigos de Jehová, lo que llama aún más la atención, pues la literatura revisada sobre las iglesias evangélicas y la participación de mujeres en ellas nos habla de una adscripción y permanencia mucho más fuerte que lo hallado por nosotros.

(...), era una Iglesia Católica, pero era un grupo, un grupo carismático, yo había estado antes, aquí, cuando estaba aquí pertenecía a la Iglesia Evangélica. (Orieta)

No, no. Yo estoy como media alejá' de la iglesia, pero si yo creo en Dios, pero estoy alejá' de las religiones... Antes cuando más niña, cuando más jovencita iba a la iglesia, qué se yo, iba a misa, iba a los ave maría, los... en los que hacen, no clases si no que... el mes de María, el mes de María, a esas cosas iba. Pero ahora, después de mayor, no. He ido eso sí a los Testigos, pero nada muy seguido. (Lidia)

Si bien las entrevistadas no especifican a qué iglesia evangélica estaban vinculadas (de la gran variedad presente en Chile), revisaremos brevemente la historia del movimiento metodismo/pentecostal y la situación de las mujeres en él. Según Chacón, el metodismo llega a Chile en 1878 y tiene un rápido crecimiento tanto en la naciente clase media como en la clase baja. Su llegada coincide con la expansión y consolidación del Estado chileno, contribuyendo a esta tarea por medio de su trabajo tanto en el área educacional como congregacional a lo largo del país (69). Por su parte, Evgenia Fediakova sitúa el surgimiento del movimiento pentecostal en Valparaíso, en el año 1909, de la mano del metodista estadounidense W. Hoover (255-256).

La expansión de estos movimientos se ve reflejada en las estadísticas que recoge el Censo de 1952, el cual hace una comparación de los datos de la religión que profesa la población desde 1907 a 1952, en la cual los protestantes (en los que incluye a metodistas y pentecostales, entre otros) cuadruplican su presencia en la población entre esos años, aun cuando quedan muy por debajo de la católica, aun cuando ésta disminuye levemente (Servicio Nacional de Estadística y Censos 199).

Con el paso de las décadas nos encontramos que para el año 2002, quienes se declaraban evangélicos alcanzaban el 15% de los habitantes mayores de 15 años (Instituto Nacional de Estadísticas 253)<sup>13</sup>. Una de las explicaciones que se han entregado para el aumento del mundo evangélico es que las iglesias protestantes se convirtieron en un refugio para las personas que se vieron afectadas por la crisis económica de inicios de la década de los ochenta del siglo XX (Collier y Sater 319). Esto coincide con lo planteado por Chacón en relación a que fue durante las crisis sociales ocurridas a lo largo de ese siglo cuando el movimiento experimentó mayor crecimiento (73).

A pesar de ser numéricamente inferiores que quienes profesaban el catolicismo, los/as evangélicos/as fueron llamando la atención en el país y se fue generando una imagen sobre ellos/as basada en diferentes estereotipos. Usualmente fueron descritos como un «segmento social marginal, mayoritariamente pobre, de bajo nivel educacional y de actitudes políticas más bien conservadoras» (Fediakova 254). Sin embargo, el movimiento evangélico no habría quedado fuera de los cambios que se han experimentado en el país en lo político, cultural o social, entre otros, por lo que esta descripción no mostraría las complejidades y diversidades que actualmente se presentan al interior de éste.

En lo referido a la actuación política, por ejemplo, el golpe de Estado ocurrido en 1973 y el régimen militar que se instauró en el país tuvo repercusiones importantes al interior del movimiento, generando profundas divisiones al interior de este. La mayoría conservadora apoyó estos hechos y en especial la figura de Pinochet, mientras una minoría ecuménica se opuso a la dictadura, uniéndose a la Iglesia Católica en la defensa de los derechos humanos (Fediakova 259). Con el paso del tiempo, y una vez llegada la democracia, la preocupación por la actividad política se manifestó tanto en el intento de crear un partido propio como en el de distribuir su presencia en todo el espectro político-partidario, al igual que el resto de la población no evangélica (Chacón 71).

---

13. Cálculos propios.

Respecto de la participación de hombres y mujeres en el mundo evangélico, las cifras indican que más mujeres que hombres profesan esta religión (Instituto Nacional de Estadísticas 253), y al mismo tiempo diversos/as autores plantean que son ellas las que más participan activamente (Chacón 75; Montecino 2002, 98). Según María Palma, la proporción de mujeres entre quienes asisten regularmente asciende a siete de cada diez personas. Sin embargo, al igual como sucede en la Iglesia Católica, «debido a razones históricas, sociales y culturales, la enorme presencia y contribución de las mujeres en las iglesias evangélicas no se traduce en una participación reconocida y valorada en los procesos de toma de decisiones ni en visibilidad real de su aporte y su trabajo» (Palma 417).

Sonia Montecino, en base a un estudio realizado con iglesias evangélicas en un municipio del Gran Santiago, indica que el protagonismo de las mujeres a nivel público tiene algunos matices dependiendo del tipo de iglesia y de la forma de ser del pastor que la dirige. En su estudio detectó que era en las iglesias pentecostales donde existía mayor discriminación de género sobre las mujeres, quienes, por ejemplo, nunca podían predicar desde el púlpito (2002, 98).

A pesar de esta alta participación, Orellana plantea que las funciones que les competen a las mujeres siguen las normas de la división sexual del trabajo, siendo generalmente las que se entienden como una prolongación de las tareas domésticas y reproductivas, todo ello reforzado por un discurso hegemónico de la superioridad masculina, basado en relatos bíblicos que ubican al hombre bajo Dios y la mujer bajo el hombre. Un ejemplo de esto lo entregaría el grupo denominado Dorcas (que es transversal a todas las iglesias evangélicas), quienes tienen una amplia participación en diferentes aspectos de la vida religiosa, tales como asistir a los cultos vespertinos (que pueden coordinar), predicar, ser jefas de coro o de panderos; pero también son las encargadas de la limpieza y ornato de los templos, de visitar a personas enfermas, o participar en los distintos sistemas de oración. Así, los roles que asumen son de servicio, mantenidos y reforzados «cuando las mujeres se dedican a servir a Dios, a la Iglesia, a su familia y a su prójimo» (113-115).

En lo que se refiere a los motivos para participar en la iglesia, la misma autora señala que, al ser consultadas, la mayor parte de las mujeres expresa que es un acto para dar gracias a Dios por el cambio producido en ellas (salvarlas del mundo) y para pedirle que interceda para solucionar alguna necesidad que ellas y/o personas de su entorno están viviendo. Además, el sentirse cerca de Dios les permitiría afrontar de mejor manera los problemas que viven, experimentando una confianza en que estos serán superados, ante lo cual la autora



plantea que: «De alguna manera se puede observar una actitud pasiva ante los problemas que enfrentan, una actitud de resignación y/o de tolerancia» (121-122). Para Montecino, por otra parte, las mujeres encontrarían en esta iglesia sentido y dignidad para sus vidas, vidas que antes enfrentaban todo un espectro de desvalorizaciones por el hecho de ser pobres (2002, 96).

En el caso masculino, Lindhart plantea que los hombres suelen asociar su conversión con problemas individuales (al contrario de las mujeres, que lo serían con un carácter doméstico o intramatrimonial) como el desempleo, el alcoholismo, drogadicción o comportamientos agresivos tanto fuera como dentro del hogar. La autora también hace referencia a Elizabeth Brusco respecto de que los hombres que se convierten viven una suerte de domesticación o feminización, al adquirir prestigio por la valorización de una buena paternidad, así como siendo un esposo y jefe de hogar responsable y fiel, participando activamente en la esfera privada; aunque esto no les resta autoridad dentro de la familia, donde la subordinación de la mujer se justifica bíblicamente (97-98).

Sin embargo, como comentábamos anteriormente, lo que en un principio movió a nuestras entrevistadas a la participación fue la necesidad de no estar solas, de que alguien se preocupara por ellas, de salir de la casa. Ellas no manifestaron que haya sido un asunto de pedir por algo o una transformación de vida, más bien eran necesidades muy similares a las que tenían quienes participaban en organizaciones de la sociedad civil: tener un espacio donde sentirse acogidas, compartir con otras personas, salir de la rutina, olvidar los problemas por un momento, tener tiempo para sí mismas, entre otras. Así, por ejemplo, lo plantearon dos entrevistadas:

Y ahora voy a la iglesia, hay una hermana que pasa pendiente de mí, en la tarde ya me viene a buscar, ya hace un tiempo que voy ya, y me ayuda mucho porque yo no me encuentro tan sola, no como estaba antes. (Jazmín)

[...], porque hace falta salir, no quedarse en la casa lloriqueando en la casa, como digo yo. Entonces no falta la vecina que viene y me dice «Vamos a la iglesia»... Así que así me han sacado, no he ido a muchas eso sí, qué le voy a decir, si no ha sido mucho, a veces los días sábado, los días domingo. (Elena)

Eso no significa que una vez dentro pudieran participar en las actividades que ofrecían, y que una vez se sintieran miembros de una comunidad pudieran permanecer por otros motivos más relacionados con la expresión de su fe, pero de igual forma continuaban teniendo las retribuciones antes mencionadas.

## 5. DE MUJER A MUJER. EL MODELO DE SACRIFICIO DE LA VIRGEN MARÍA

Otro aspecto diferente que encontramos en los relatos es la importancia de la figura de la Virgen María, la cual tiene en el país una trascendencia importante. Según Montecino, desde los inicios de la conquista, la cultura en Latinoamérica «divinizó en la figura de la Virgen mestiza y colocó a la mujer-madre en una posición apical dentro de la familia» (1990, 287). En Chile, los cultos a la Virgen son variados y muy importantes: La Virgen del Carmen, «Madre, Reina y Patrona de Chile»; la Virgen de Lourdes; Nuestra Señora del Rosario de Andacollo; la Inmaculada Concepción, entre otras. Las peregrinaciones a los lugares donde se les rinde culto y las manifestaciones de religiosidad popular suelen tener una alta participación, como son la Fiesta de la Tirana, en el norte de Chile, para celebrar a la Virgen del Carmen, o la peregrinación a Lo Vásquez, lugar dedicado a la Inmaculada Concepción.



Izquierda: Procesión de la Virgen del Tránsito, localidad El Palqui (norte de Chile), 1961. Fuente: Dirección de Archivos y Museos. <<http://www.memoriasdelsigloxx.cl/publicTemaDetalle.php?idmulti=441&formato=JPG>>, consultada 15-07-2013. Derecha: Fiesta Grande de Virgen del Rosario, Andacollo (norte de Chile), 1967. Fuente: Dirección de Archivos y Museos. <<http://www.memoriasdelsigloxx.cl/publicTemaDetalle.php?idmulti=620&formato=JPG>>, Consultada 12-07-2013.

La celebración del Mes de María en parroquias y colegios confesionales es otra manifestación de la importancia que se le otorga. Para tal evento, la Conferencia Episcopal de Chile ha entregado en diferentes ocasiones reflexiones y directrices para dicha celebración:

El Mes de María ha llegado trayéndonos una vez más su llamado a renovar, en la devoción a la Madre del Cielo nuestra vida cristiana. No podemos ocultarnos la grave y angustiada preocupación que nos causa la crisis moral que vemos avanzar rápidamente. Un paganismo desenfrenado va invadiendo las costumbres públicas y privadas [...]. ¿Qué mejor ocasión que el Mes de María para iniciar un hondo movimiento de renovación espiritual? ¿Quién mejor que la Madre de Cristo, íntimamente asociada al plan redentor, ha de alcanzarnos las gracias de salvación, que necesitamos? [...]. ¡Que la Reina de la Paz y Auxilio de los cristianos nos alcancen esta gracia! (Obispos de Chile 1952, 1-2)

Pero la presencia de la Virgen María no solo se hace patente por medio de sus fieles y la jerarquía, también los medios sociales se encargan de transmitir el mensaje de servicio, resignación o sacrificio que la imagen conlleva. Por una parte, reproducen ampliamente las festividades que se realizan en su nombre, dándoles alta cobertura y por otro, algunos medios escriben artículos en los que se la muestra como modelo a seguir:

Sólo un sistema: servir. El servicio voluntario tiene también su voz engastada en lo antiguo; tiene su obrar humilde con efecto asombroso; tiene su gesto cálido que lo humaniza todo. [...]. María, empujada por el viento del amor al prójimo, atraviesa comarcas, montes, valles, ríos... Le espera un doméstico trabajo, modesto, banal, silencioso. Ella, que será Reina del Cielo y de la Tierra, ni por un instante olvida que alguien, en un pueblo perdido de Judea, espera de sus manos, de su agilidad y de su corazón un poco de fuerza y apoyo. [...]. Esta simplicidad evangélica tiene trasfondos para siempre. Antídoto para el terror de Caín; el canto de María. Remedio del mal que mata nuestra era; un diario y generoso servicio voluntario. («Contra la Deshumanización...» 8)

De esta forma, y recogiendo la importancia de la imagen de la Virgen María en la construcción de la identidad femenina en Chile, Montecino plantea que las mujeres quedan aisladas en el ser madre y bajo esa identidad se encargarán de todo lo que haga falta para la proteger, entregar amor a sus hijos y procurar su subsistencia. Además, continúa la autora, en la búsqueda de perfección en este rol, las mujeres se ven envueltas en una vida que no tiene descanso, con dobles y triples jornadas, en las que la soledad de ser las que lo hacen todo les va pesando en sus vidas (1990, 288-289).

Esta importancia de la Virgen María aparece en las historias de vida como la imagen que seguían; el culto a quien dedicaban las penas y sacrificios; la mujer que, al igual que ellas, las entendía y atendía sus súplicas, y el refugio donde se

protegían de los temores que las invadían. Pero el tiempo que le dedicaban al culto de esta imagen era también un momento personal, algo en lo que los hombres no podían interferir directamente, pues aun cuando ejercieran violencia (por ejemplo, violencia psicológica al reírse de la manifestación de fe), existía un límite que no podían traspasar, el cual estaba arraigado profundamente en el interior, en sus pensamientos y creencias, como les sucedía a dos entrevistadas:

Él no sabía que yo iba a la virgencita eso sí, eso era mío... cuando volví eso sí, como a los tres años después del golpe<sup>14</sup>, ya no estaba la monjita, se había ido, seguí un tiempo más, pero después estaba todo tan revuelto que no me atreví más, ahí le hice un altarcito en la casa, en el patio afuera,... le compré una imagen, no era muy grande pero muy bonita, él se reía, pero me dejó hacerlo, ahí le rezaba no más... a eso me dedicaba cuando ya tenía las cosas de la casa listas... arreglaba el jardincito, le ponía sus maceteros con plantitas, le rezaba, así me pasaba las tardes... por eso las vecinas se pasaban por el mes de María, porque comprando le conté a una lo que había hecho y le gustó tanto que me pasaban a ver, pa' callao<sup>15</sup> eso sí... (Rosario)

Aquí la tengo (muestra imagen en un pequeño altar), en mi cuarto también tengo una Virgencita, es muy bonita, se ilumina por la noche..., brilla. Yo a ella le cuento todo, le pido que me dé fuerzas... ella sufrió mucho, perdió a su hijo, se lo mataron, entonces ella sabe los dolores que pasamos las mujeres... ella me ayuda a seguir, es mi camino. (Regina)

Así, para algunas, es la imagen de Virgen María la que pretendían emular, buscando para ello ser la madre protectora a cualquier costo, incluso con sus nietos/as o con otros parientes, llegando al extremo de argumentar seguir viviendo con el esposo porque este se encontraba enfermo y necesitaba cuidados (aunque igual ejercía violencia psicológica). Al igual que ella, confiaban en lo que consideraban los designios de Dios, y seguían el camino que les parecía más cercano a éstos, y cuando creían haberse desviado mostraban sentimientos de culpa, especialmente cuando esto se refería a su rol materno. Por este motivo expresaban la intención de reparar los daños ocasionados, aunque ello fuera en detrimento de su propia seguridad, tranquilidad y/o felicidad. Veamos lo que dijo Vanesa al respecto:

Yo por eso tengo eso de proteger, me criticaban, me criticaban cuando mis cabros<sup>16</sup> estaban chicos «¡Ay! No sea tan sobre protectora», pero es que cuando uno ha pasado tantas cosas y con mis nietos soy igual, con estos chicos que me está tocando cuidar, por ejemplo, yo trato de protegerlos. Para eso Dios

14. Se refiere al golpe de estado de 1973.

15. «Pa'callao» quiere decir «en secreto».

16. «Cabros» o «cabras» es una forma de llamar a niños, niñas o jóvenes en Chile.

nos trajo, (voz entrecortada) no para sufrir cosas que te marcan para el resto de tu vida, imagínate.

## 6. DIOS PADRE Y LA IMAGEN DEL HOMBRE BUENO.

Finalmente, la expresión de las creencias religiosas también se manifestaba en el culto a Dios, lo cual aparecía en los relatos de una manera libre y espontánea en diferentes tópicos, al hablar de cualquier situación que habían vivido, poniendo en éste, por ejemplo, la justificación para las decisiones que habían tomado. En sus historias, la mayoría de las mujeres expresaban una relación con Dios en términos de padre-hijas, algo que se relaciona directamente con las enseñanzas religiosas tradicionales cristianas, donde según las escrituras bíblicas, al llamar Dios «Padre» se espera que exista una situación de gran intimidad, una especie de nueva relación donde predomina la esperanza y el amor (Soskice 66). Es por ello que consideraban que, a pesar de que algunas decisiones que realizaron iban en contra de estas enseñanzas, algunas oportunidades que las mujeres aprovecharon eran fruto de lo que ellas consideraban intervenciones divinas enviadas directamente para su bienestar, como lo manifestó Amelia:

Porque Dios me dio una oportunidad, lo que nunca me lo había dado en la vida, de los años que yo viví con él, nunca encontré una salida así [...]. Entonces fue como que se me abrió una puerta después de tantos años esperando una salida así, porque a mí nunca me gustó salir a arrendar con las niñas...

Estos hallazgos de una relación positiva de las mujeres en términos de hijas de Dios no se relacionan con lo planteado por otros autores, quienes establecen que la imagen de Dios como Padre no es vinculada por mujeres que han vivido violencia de género (y menores que han vivido maltrato infantil) con amor y devoción (Klopper 423).

Pero para que Dios pueda ser padre, su imagen ha debido ser vinculada exclusivamente con la de un varón (así como Jesucristo, el hijo que vino a restablecer la relación de los seres humanos con Dios, también es un hombre), fundando en su imagen una tradición cristiana centrada en los roles masculinos de poder. El que desde sus inicios se haya interpretado así estas relaciones hombre/mujer en las creencias cristianas estaría fundado históricamente en la cultura dominante eminentemente patriarcal desde la cual parte; y, además, porque la expresión histórica de las creencias en diferentes culturas de las que bebió el cristianismo era eminentemente masculina, donde lo masculino se consideraba más próximo a lo espiritual y por lo tanto más apropiado para representar lo divino.

En el caso de la Iglesia Católica, la figura central que se estableció y que fue ganando un poder (no solo religioso) que perdura hasta nuestros días es

la del Papa, fundamentado en el legado que Jesús habría dejado sobre Pedro para fundar su iglesia. Junto a esta figura, la jerarquía eclesial se compone de aquellos hombres nombrados como obispos y arzobispos, y en el peldaño inferior están los sacerdotes, quienes pueden ascender a otros puestos, pero aun en sus propios espacios (parroquias, escuelas, movimientos, etc.) pueden invocar el especial vínculo que los uniría con Dios: el ser hombres y poder personificar a Cristo, tal y como queda de manifiesto en la carta pastoral del año 1968 en Chile que trasmite un mensaje del Papa Paulo VI a los sacerdotes:

A vosotros, Sacerdotes de la santa Iglesia católica, a vosotros Hijos particularmente amados, a quienes el Orden sagrado hace Hermanos y colaboradores nuestros en el ministerio de la salvación, como lo sois de vuestros respectivos Pastores [...]; como hermano vuestro, desde siempre, esto es, desde cuando nos tocó la suerte misteriosa de ser ordenado sacerdote y de sentir la nueva y profunda solidaridad con todos los compañeros, elegidos para personificar a Cristo en nuestra entrega a la voluntad del Padre, a la santificación, a la guía, al servicio de los fieles y a la relación de salvación con el mundo. (Obispos de Chile 1968, 15)

Pero esta centralidad masculina puede tener en las mujeres que han vivido violencia otro significado, y es que en las tradiciones cristianas se ha buscado acercar esta imagen masculina a la bondad; por ejemplo, se le llama «el Dios de la Vida» o es considerado la fuente para la construcción de «la Civilización del Amor» (Obispos de Chile 1985, 2). Así, la imagen de Dios/padre asociada a hombre/bondad podía significar para las mujeres una alternativa frente a la imagen de hombre/agresor que tenían en su propia pareja, y que también podía haber estado ligada al maltrato que otros hombres puedan haber ejercido contra ellas en el pasado (padres, padrastros, hermanos, etc.). De esta forma los hombres, ya fuera de forma individual o colectiva, quedarían redimidos en tanto seres que han sido creados a semejanza de Dios, y por lo tanto las mujeres podrían otorgar el perdón necesario para lograr la reconciliación final que se promueve en estas creencias:

Yo siempre le pido a Dios que él me permita que cuando me llegue mi momento pueda perdonar. (Sonia)

Por otra parte, la relación que establecían las mujeres con Dios aparentemente les otorgaba compañía y refugio ante la violencia, pero creemos que, si bien por una parte ayudaba a sobreponerse de las consecuencias negativas de la violencia recibida durante años, también se transformaba en una barrera para reconocer esta problemática y buscar ayuda, pues obstaculizaban una actitud más proactiva y de autocuidado:

Mi único médico es Dios... si no fuera por él hace rato me habría ido y dejado mi casa. (Cándida).

De esta forma, el confiar en que Dios es bueno y que sabe lo que está bien para ellas implica una resignación y subordinación al poder de Dios, tal y como veremos en el apartado siguiente. Es más, según Klopper, la autora Schüssler-Fiorenza considera que muchas injusticias cometidas contra las mujeres (como la violencia de género o la explotación sexual) se pueden relacionar directamente con una religión patriarcal y un lenguaje respecto de Dios orientado hacia el poder (423).

## 7. RELIGIÓN Y VEJEZ: BARRERAS PARA LA BÚSQUEDA DE AYUDA.

Tal como en el caso de las ideas sobre la Virgen María o de Dios como padre, otros mensajes relacionados a las creencias religiosas también habían sido interiorizados y se transformaban en barreras para reconocer la violencia que vivían las mujeres mayores en sus relaciones de pareja o para, en caso de haberse dado cuenta del problema, buscar una ayuda para salir de éste.

Un ejemplo de lo anterior lo encontramos en las ideas sobre el amor y el matrimonio. En este sentido, los valores cristianos asociados a la centralidad del amor (que implica un sacrificio) y del matrimonio como una institución fundamental de la sociedad se reiteraban una y otra vez por parte de las autoridades religiosas, como vemos por ejemplo en la Declaración del Comité Permanente del Episcopado (católico) de 1971 sobre Matrimonio y Divorcio:

De las múltiples formas que los hombres han dado a la vida sexual, al amor y a la sociedad conyugal, la historia consagra al matrimonio monógamo estable como un eje privilegiado de la ascensión de la humanidad hacia formas de vida superiores. El perfeccionamiento moral de una sociedad lleva consigo una evolución del tipo familiar hacia la monogamia y la estabilidad. (1)

Este tipo de enseñanzas, que eran vertidas en misas, otros actos religiosos y medios de comunicación, lograban penetrar en el pensamiento de una parte importante de la población, siendo esto observado en el hecho de que en los relatos muchas mujeres manifestaban que a pesar de la violencia o cualquier otro problema en la convivencia, el compromiso que habían asumido era considerado más importante y, por lo tanto, debía respetarse y mantenerse. Esto también ha sido hallado en otras investigaciones internacionales, las que plantean que las mujeres mayores presentan, en comparación a mujeres más jóvenes, un comportamiento de mayor sacrificio ante las dificultades que puedan aparecer en los matrimonios y percibir como «normales» las actuaciones negativas de las parejas (Nägele, Böhm, Gorgen y Tóth 62-63; Scott,

McKie, Morton, Seddon y Wasoff 52; Zink, Regan, Jacobson y Pabst 1436; Phillips 2008, 191). Así por ejemplo lo transmitía Raquel:

Veamos, cómo se lo explico... Yo sé que no debe ser fácil de entender para una joven como usted..., pero es que a mí me criaron a la antigua... El mari'0 era el mari'0 y uno no está pa' andar poniendo problemas. (Raquel)

Además, según el análisis que hemos realizado, las mujeres que mostraban una mayor creencia en el matrimonio eran las que en sus relatos hablaban de una mayor vinculación con las religiones por medio de una participación más activa, asistiendo a servicios religiosos y/o a algún tipo de grupo perteneciente a las iglesias. Esta misma vinculación les había permitido confiar su problema a personas ligadas al ámbito religioso (principalmente monjas), quienes habían reforzado estas creencias, con el resultado de dificultar una toma de decisiones que les permitiera superar la violencia.

Por otra parte, en la experiencia de las mujeres, la relación con la religión no solo involucra las prácticas religiosas, sino que también afecta la autoimagen, las interacciones, la toma de decisiones y las actuaciones de quienes comparten creencias religiosas, orientándolas hacia la conformidad, pasividad y sumisión frente a la violencia que se ejerce contra ellas. Regina es un ejemplo de ello:

Lo que Dios une no se puede separar, así es y así será mientras siga teniendo fe. Lo pasado pasó y hay que mirar al futuro, seguir pa'lante y confiar en su misericordia.

Coincidimos en lo planteado por Carol Seaver respecto de que la aceptación del hombre como «cabeza» de la familia o la importancia de la disciplina al interior de ésta son posiblemente más fáciles de aceptar por las mujeres mayores debido a que han estado expuestas durante mayor tiempo a la socialización en estas creencias que las mujeres más jóvenes. (9) Pero, como veíamos anteriormente, también consideramos que el acercamiento a la religión en algunos de los casos se vio motivado por los sentimientos de temor a la soledad experimentados por las mujeres mayores, siendo la vida comunitaria una alternativa para superarla. De esta forma, incluso si las mujeres no estaban de acuerdo con los mensajes sobre la familia y las relaciones de pareja que se difundían en estos espacios, podían actuar de acuerdo a ellos con tal de no perder la compañía que encontraban, siendo en este caso una barrera indirecta.

Finalmente, algunas investigaciones sobre violencia a mujeres mayores indicaban que, si bien estas habían concurrido a solicitar ayuda a personas relacionadas con diversas iglesias, ellas consideraban que no habían recibido un apoyo útil, e incluso llegaron a expresar en ocasiones que no habían logrado



ningún tipo de ayuda (Dunlop, Beaulaurier, Seff, Newman, Malik y Fuster 11). Este no es el caso de las entrevistadas, pues ninguna manifestó que hubiese buscado ayuda específicamente por la violencia en su relación de pareja, sin embargo, quienes en el transcurso de sus encuentros lo dieron a conocer recibieron un mensaje de conformidad y aceptación, y de esperar una mejora «milagrosa» en el futuro, como le sucedió a Rosario:

Quando yo tenía mucha pena rezábamos juntas, me hacía tan bien... yo le conté una vez que él no era cariñoso y ella me dijo que seguramente era su forma de ser, pero que si seguía casado conmigo era porque me quería, y que los lazos del Señor no se rompen, pese a todas las dificultades..., que todos cargamos nuestra propia cruz, que esa era mi cruz y la tenía que cargar por amor a Dios. Yo así lo entendía, que era mi cruz...

De esta forma, el pensamiento y la forma en que enfoca la violencia de género el personal religioso al que las mujeres concurren puede influir enormemente en las decisiones que toman frente a la problemática que están viviendo. Un ejemplo de esto lo veíamos en la aplicación de la creencia en la santidad del matrimonio instituido por Dios, pues al ser puestos en conocimiento de casos de violencia procuran que la pareja pueda lidiar con sus problemas y salvar la relación (Phillips 2001, 49-50). El problema es que, al intentarlo, quienes afrontan el riesgo son las mujeres, pudiendo llegar a permanecer más años en la relación de violencia (si no hay desenlaces fatales), con todos los efectos negativos que esto conlleva para el disfrute de sus derechos, así como para la salud física y emocional.

## 8. CONCLUSIONES

En las mujeres mayores, violencia de género y religión están íntimamente relacionadas. Tras años de socialización en una sociedad en la cual las creencias y tradiciones religiosas tenían una fuerte influencia en el establecimiento de las normas y comportamientos de género, las ideas y actuaciones en diversas áreas de sus vidas se veían en parte condicionadas por ello.

De esta forma, en la infancia y adolescencia tuvieron como modelos y como principales transmisoras de estas ideas a las madres, abuelas y otras mujeres de sus círculos cercanos, no solo marcando las pautas para la participación religiosa, sino que en todas las esferas de la vida. Sin embargo, a medida que se hicieron mayores, dichos aprendizajes no se tradujeron necesariamente en una práctica religiosa cotidiana e institucional (ligada a alguna iglesia), sino que muchas veces se mostraban como un vínculo particular y acomodado a las propias ideas sobre la fe, pero sin dejar de influir en otros ámbitos, como el matrimonio o la maternidad.

Por otra parte, un elemento que destaca en la participación religiosa se refiere a los motivos que algunas mujeres manifestaron para acercarse a una agrupación o comunidad determinada, pasando en ocasiones de una iglesia a otra y viceversa (de la católica a la protestante, por ejemplo) dependiendo del apoyo y compañía que brindaban, y no necesariamente por la manifestación de una fe en las doctrinas de cada una. Esta situación podríamos incorporarla dentro de las estrategias para sobrellevar la violencia que las mujeres fueron elaborando a lo largo de los años de maltrato y abuso, permitiéndoles mantenerse emocionalmente más estables.

A pesar de esto, en general, las creencias religiosas tuvieron un efecto más negativo que positivo, pues las ideas, expresiones y los mensajes que personas ligadas al ámbito religioso transmitían, se transformaban en barreras para reconocer la problemática en que estaban inmersas o, en los casos que sí lo habían hecho, dificultaban el iniciar un proceso de búsqueda de ayuda para superarla. En este sentido, una constante en el pensamiento religioso transmitido en las diferentes iglesias eran las ideas de sumisión, resignación y perdón, que consideramos repercutían en la forma que enfrentaban la relación de pareja, motivando el seguir las normas impuestas por el varón sin mayores cuestionamientos, la aceptación sin condiciones de lo que ellas consideraban «la suerte que les había tocado» respecto de la pareja escogida o incluso reconociendo que el hombre estaba cometiendo actos graves, perdonarlos en tanto «hijos de Dios» y por tanto merecedores de nuevas oportunidades al igual que Dios había hecho con la humanidad.

En el caso de las ideas relacionadas con el matrimonio, nos encontramos con la importancia que daba parte de este grupo a las enseñanzas respecto de la santidad del vínculo y la necesidad de mantenerlo a cualquier costo, llegando a interiorizarlas y actuar acorde a ellas. Entre las mujeres que tenían unas creencias más fuertes al respecto (coincidentalmente las que tenían mayor cercanía a alguna iglesia), la idea del matrimonio como algo sagrado era tan marcada que aun después del proceso reparatorio prestado en el centro de atención, habían optado por continuar con sus parejas.

En estos temas, dos figuras se mostraban centrales a la hora de afirmar las creencias y justificar las decisiones que las mujeres tomaban respecto de su situación de violencia. Por una parte, estaba Dios, quien era presentado como el único confidente que las escuchaba, el padre que las confortaba, el médico que las cuidaba y el gestor de las oportunidades que ellas veían se les habían presentado, entre otras facetas. Al asignarle estas acciones positivas, iban ligando al Dios-varón con bondad, redimiendo de esta forma a otros hombres que les habían dañado, pero también dificultaba que confiaran en otras personas que

podieran ayudarlas a salir de la violencia. La otra imagen potente era la de la Virgen María, la madre que sufría en silencio y que era capaz de todo por su hijo. En ella las mujeres tenían un modelo claro de entrega a los demás y de postergación de sus propias necesidades, ejemplos que habían intentado aplicar en sus vidas ya fuera en la vida joven/adulta (al permanecer en la relación para dar estabilidad económica a sus hijos/as) o en la propia vejez (al continuar con la pareja porque este estaba enfermo).

Finalmente, como todo estudio, los hallazgos que hemos encontrado a partir de las historias de vida analizadas abren nuevos interrogantes para continuar intentando entender en toda su complejidad el problema. En este caso, al ser una investigación con carácter exploratorio por la tradicional invisibilidad que ha tenido la violencia de género en mujeres mayores y la relación de la religión con ella, quedan muchas aristas por cubrir, como la comparación de estos hallazgos con casos de mujeres más jóvenes (por ejemplo, respecto de la santidad del matrimonio en creyentes activas o el paso de una religión a otra por la cercanía de grupos religiosos que otorguen compañía), o también con mujeres de zonas rurales, quienes pueden tener otros lazos con las iglesias y la situación de verse en comunidades pequeñas, entre otros.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### Fuentes orales

Amelia, 60 años al momento de la entrevista. Ana, 64 años al momento de la entrevista. Cándida, 68 años al momento de la entrevista. Elena, 64 años al momento de la entrevista. Jazmín, 76 años al momento de la entrevista. Jessica, 75 años al momento de la entrevista. Lidia, 65 años al momento de la entrevista. Lourdes, 63 años al momento de la entrevista. Orieta, 62 años al momento de la entrevista. Raquel, 66 años al momento de la entrevista. Regina, 63 años al momento de la entrevista. Rosario, 65 años al momento de la entrevista. Sonia, 62 años al momento de la entrevista. Vanesa, 64 años al momento de la entrevista.

### Fuentes bibliográficas

Anderson, Kathryn; Armitage, Susan; Jack, Dana y Wittner, Judith. «Beginning where we are. Feminist methodology in Oral History». *Feminist research methods: Exemplary readings in the Social Sciences*. Ed. J. Nielsen. San Francisco y Londres: University of Colorado-Boulder Westview Press Boulder, 1990, 94-112.

Araujo, Kathia; Guzmán, Virginia y Mauro, Amalia. «El surgimiento de la violencia doméstica como problema público y objeto de políticas». *Revista de la CEPAL* 70 (2000):133-145.

- Arnold, Marcelo. «Perspectivas para la observación de la religiosidad popular chilena». *Revista Chilena de Antropología* 9 (1990): 15-35. 11 de junio de 2012.
- Berger, Sherna y Patai, Daphne (eds.). *Women's Words. The feminist practice of Oral History*. Nueva York y Londres: Routledge, 1991.
- Cannobbio, Liliana y Jeri, Tamara. *Estadísticas sobre las personas adultas mayores: Un análisis de género*. Santiago de Chile: Servicio Nacional del Adulto Mayor (2008).
- Chacón, Arturo. «Religión y modernidad. Protestantismo en Chile». *Revista de Ciencias Sociales* 12 (2002): 67-76. 24 de julio de 2012.
- Chárriez, Mayra. «Historias de vida: Una metodología de investigación cualitativa». *Griot* 5.1 (2012): 50-67. 30 de abril de 2015
- Collier, Simon y Sater, William. *Historia de Chile: 1808-1994*. Madrid: Cambridge University Press, 1998.
- Comité Permanente de la Conferencia Episcopal de Chile. *Carta Pastoral sobre los ancianos* (1978) <[http://documentos.iglesia.cl/conf/documentos\\_sini.ficha.php?mod=documentos\\_sini&id=193&sw\\_volver=yes](http://documentos.iglesia.cl/conf/documentos_sini.ficha.php?mod=documentos_sini&id=193&sw_volver=yes)> 16-7-2012.
- «Contra la 'Deshumanización Ambiental'. Sólo cabe la revolución de servir». *El Mercurio*, Santiago de Chile, Chile, 6 mayo 1973: 8.
- Dunlop, Burton; Beaulaurier, Richard; Seff, Laura, Newman, Fred; Malik, Neena y Fuster, Melissa. *Domestic Violence against older women: final technical report* (2005). 28 de abril de 2009.
- Fediakova, Evgenia. «'Somos parte de esta sociedad'. Evangélicos y política en el Chile post autoritario». *Política* 43 (2004): 253-284. 10 de noviembre de 2011.
- Fernández, David. *Historia oral de la Iglesia Católica en Santiago de Chile desde el Concilio Vaticano II hasta el golpe militar de 1973*. Cádiz: Servicio de Publicaciones Universidad de Cádiz, 1996.
- Folguera, Pilar. *Cómo se hace historia oral*. Madrid: Edeuma, 1994.
- Grau, Olga. «Familia: un grito de fin de siglo». *Discurso, género, poder. Discursos públicos: Chile 1978-1993*. Ed. O. Grau, R. Delsing, E. Brito y A. Fariás. Santiago de Chile: LOM – ARCIS, 1997, 129-130.
- Grunfeld, Anton; Larsson, Diane; MacKay, Kathleen y Hotch, Debora. «Domestic Violence Against Elderly Women». *Canadian Family Physician* 42 (1996): 1485-1496. 9 de julio de 2011.
- Hightower, Jill. «Violence and Abuse in the Lives of Older Women: It is Elder Abuse or Violence Against Women? Does it Make any Difference?» Documento para el foro de discusión INSTRAW *Gender Aspects of Violence and Abuse of Older Persons* (2002). 28 de noviembre de 2008.
- Huenchuan, Sandra y Sosa, Zulma. «Redes de apoyo y calidad de vida de personas mayores en Chile». *Notas de población año XXIX*, 77 (2003): 103-137.

- Illanes, María Angélica. «Faldas y sotanas. Una ruptura de fin de siglo. Valparaíso, 1892-1893». *Mujeres ausentes, miradas presentes*. Comp. P. Peña y P. Zamorano. Santiago de Chile: LOM Ediciones, 2000, 173-188.
- Instituto Nacional de Estadísticas. *Censo 2002. Resultados. Volumen I. Población. País, Región*. Santiago de Chile: Instituto Nacional de Estadísticas, 2003.
- Klopper, F. «Women, monotheism and the gender of God». *In die Skrifling* 36.3 (2002): 421-437.
- Lindhardt, Martin. «Poder, género y cambio cultural en el pentecostalismo chileno». *Revista Cultura y Religión* 3.2 (2009): 94-112.
- Marshall, Teresa. «La demanda de las mujeres». *Proposiciones* 11 (1984): 67-88.
- Mears, Jane y Sargent, Margaret. *Older Women Speak Up. Survival it's not enough! Project Two: For Professionals*. Bundeena: Australian Domestic & Family Violence Clearinghouse, 2002.
- Ministerio de Desarrollo. *CASEN 2013. Adultos mayores. Síntesis de resultados*. Santiago de Chile: Ministerio de Desarrollo, 2015.
- Ministerio de Justicia. *Anuario estadístico Justicia de Familia 2013*. Santiago de Chile: Ministerio de Justicia, 2014.
- Montecino, Sonia. «Símbolo Mariano y constitución de la identidad femenina en Chile». *Estudios Públicos* 39 (1990): 283-290.
- Montecino, Sonia. «Nuevas feminidades y masculinidades. Una mirada de género al mundo evangélico de La Pintana». *Estudios Públicos* 87 (2002): 73-103.
- Mouton, Charles. «Intimate Partner Violence and Health Status among Older Women». *Violence Against Women* 9.12 (2003): 1465-1477. 10 de octubre de 2011.
- Nägele, Barbara; Böhm, Urte; Gørgen, Thomas y Tóth, Olga. *Intimate partner violence against older women – Summary Report*. Göttingen: Daphne, 2010.
- Obispos de Chile. *Exhortación que el Episcopado envía a los fieles al comenzar el Mes de María* (1952). <[http://documentos.iglesia.cl/conf/doc\\_pdf.php?mod=documentos\\_sini&id=841](http://documentos.iglesia.cl/conf/doc_pdf.php?mod=documentos_sini&id=841)>, consultado el 16-7-2012.
- Obispos de Chile. *Orientaciones Pastorales 1968* (1968). <[http://documentos.iglesia.cl/conf/doc\\_pdf.php?mod=documentos\\_sini&id=978](http://documentos.iglesia.cl/conf/doc_pdf.php?mod=documentos_sini&id=978)>, consultado el 21-3-2013.
- Obispos de Chile. *Iglesia servidora de la vida. Orientaciones Pastorales 1986-1989 (Primera parte)* (1985). <[http://documentos.iglesia.cl/conf/documentos\\_sini.ficha.php?mod=documentos\\_sini&id=326&sw\\_volver=yes&descripcion=>](http://documentos.iglesia.cl/conf/documentos_sini.ficha.php?mod=documentos_sini&id=326&sw_volver=yes&descripcion=>)>, consultado el 21-3-2013.
- Orellana, Zicri. «La Iglesia Pentecostal: Comunidad de Mujeres». *Revista Cultura y Religión* 3.2 (2009): 112-126. 10 de mayo de 2012.
- Organización Mundial de la Salud. *Estadísticas sanitarias mundiales 2014*. Ginebra: Organización Mundial de la Salud, 2014.
- Osborne, Raquel. *Apuntes sobre violencia de género*. Barcelona: Bellaterra, 2009.

- Palma, María. «Mujeres evangélicas. El otro camino». *Mujeres chilenas. Fragmentos de una historia* (2.<sup>a</sup> ed.). Comp. S. Montecino. Santiago de Chile: Catalonia, 2009, 415-421.
- Phillips, Colin. «Equipping Religious Professionals to Engage Effectively with Domestic Violence». *Journal of Religious & Theological Information* 4.1 (2001):47-70.
- Phillips, Linda. «Domestic violence and aging women». *Geriatric Nursing* 21.4 (2000): 188-193. 21 de abril de 2008.
- Rico, Sebastián. «Republicanism en una sociedad barroca. La religión como instrumento de Estado en Chile: 1831-1843». *Pléyade* 2 (2008): 82-103.
- Salazar, Gabriel y Pinto, Julio. *Historia contemporánea de Chile I*. Santiago de Chile: LOM Ediciones, 1999.
- Salazar, Gabriel y Pinto, Julio. *Historia contemporánea de Chile IV. Hombria y feminidad*. Santiago de Chile: LOM Ediciones, 2002.
- Scott, Marsha; McKie, Linda; Morton, Sarah; Seddon, Elizabeth y Wasoff, Fran. *Older Women and Domestic Violence in Scotland, '... and for 39 years I got on with it*. Edinburgh: Health Scotland, 2004.
- Seaver, Carol. «Muted Lives: Older Battered Women». *Journal of Elder Abuse & Neglect* 8.2 (1996): 3-21.
- Servicio Nacional de Estadística y Censos. *XII Censo general de población y I de vivienda. 1952. Tomo I, Resumen país*. Santiago de Chile: Servicio Nacional de Estadística y Censos, s/a.
- Servicio Nacional de la Mujer. <<http://portal.sernam.cl/?m=programa&i=67>> consultado el 17/08/2016.
- Servicio Nacional del Adulto Mayor. «Ayudando a prevenir el maltrato en mujeres mayores». *Mundo Mayor. Una guía para el buen trato, primavera* (2013):3.
- Soskice, Jane. *The Kindness of God. Metaphor, Gender, and Religious Language*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Zink, Therese; Regan, Sandra; Jacobson, Jeffrey y Pabst, Stephanie. «Cohort, Period and Aging Effects: A Qualitative Study of Older Women's Reasons for Remaining in Abusive Relationships». *Violence Against Women* 9.12 (2003): 1429-1441. 20 de abril de 2009.