



El trabajo de cuidado espiritual: propuesta conceptual para el análisis de las desigualdades de género en la vida religiosa

*Care and religion. A conceptual framework for the analysis of religion
and gender inequalities*



Verónica Gimenez Beliveau

Sol Prieto

Ana Mallimaci Barral

Contacto/Filiaciones:

Verónica Gimenez Beliveau (CONICET-CEIL/UBA)

Email: vgimenezbeliveau@udesa.edu.ar

ORCID 0000-0002-8724-8978

Sol Prieto (CONICET-CEIL/UBA)

Email: sprieto@udesa.edu.ar

ORCID 0000-0003-3179-4627

Ana Mallimaci Barral (Conicet-CEIL/ UNAJ)

Email: anamallimaci@gmail.com

ORCID 0000-0001-9007-895X

Citar como:

Gimenez Beliveau, V. et al. (2026). El trabajo de cuidado espiritual: propuesta conceptual para el análisis de las desigualdades de género en la vida religiosa. *La Magnolia*, 2(1), 15-35.

Resumen

La sociología de la religión ha analizado los mayores niveles de afiliación y religiosidad de las mujeres en las sociedades de mayoría cristiana. Sin embargo, las explicaciones disponibles permanecen insuficientemente atentas a las dimensiones del trabajo, el cuidado y la reproducción social. Este artículo introduce el concepto de trabajo de cuidado espiritual como herramienta analítica para reencuadrar este problema. Entendemos el trabajo de cuidado espiritual como un conjunto de actividades en gran medida invisibilizadas, mayoritariamente no remuneradas y feminizadas, orientadas a sostener el bienestar moral, espiritual y trascendente de otras personas. Apoyándonos en el marco de la ética del cuidado y la economía feminista del cuidado, distinguimos cuatro dimensiones analíticas del trabajo de cuidado espiritual: la atención a las necesidades espirituales, la asunción de responsabilidad, la competencia en el cuidado espiritual y la evaluación del cuidado recibido. Estas dimensiones permiten releer las principales hipótesis sobre las brechas de género en la religiosidad, socialización, seguridad existencial, secularización diferida, patriarcado y proximidad a los eventos del curso de vida, como



descripciones indirectas de un proceso subyacente compartido: la feminización de la responsabilidad por el sostenimiento del bienestar, incluido el espiritual. La contribución del artículo es primariamente conceptual y de carácter exploratorio.

Palabras clave: trabajo de cuidado espiritual, género y religión, cuidado, desigualdad de género, economía del cuidado

Abstract

The sociology of religion has consistently documented higher levels of affiliation, practice, and subjective religiosity among women in Christian-majority societies. Yet available explanations remain insufficiently attentive to the dimensions of work, care, and social reproduction. This article introduces the concept of spiritual care work as an analytical tool for reframing this problem. We understand spiritual care work as a set of largely invisible, mostly unpaid, and feminized activities oriented toward sustaining the moral, spiritual, and transcendent well-being of others. Drawing on the ethics of care framework and feminist care economy, we distinguish four analytical dimensions of spiritual care work: attentiveness to spiritual needs, assumption of responsibility, competence in spiritual care-giving, and evaluation of care received. These dimensions enable a rereading of the main hypotheses about gender gaps in religiosity as indirect descriptions of a shared underlying process: the feminization of responsibility for sustaining spiritual well-being. The contribution is primarily conceptual and exploratory.

Keywords: spiritual care work, gender and religion, care, gender inequality, feminist care economy





El trabajo de cuidado espiritual: propuesta conceptual para el análisis de las desigualdades de género en la vida religiosa

Care and religion. A conceptual framework for the analysis of religion and gender inequalities



Verónica Gimenez Beliveau

Sol Prieto

Ana Mallimaci Barral

Introducción

¿Qué parte de lo que las encuestas sobre vida religiosa miden como «mayor espiritualidad de las mujeres» es, en realidad, trabajo? La pregunta puede resultar extraña. Sin embargo, formulada así, pone en evidencia una vacancia analítica que ha acompañado por décadas el estudio de la religión: la intersección entre prácticas y creencias religiosas y cuidados. Así, la brecha de género en la participación religiosa –mayor nivel de creencias, prácticas, asistencia al culto, portación de objetos con sentido religioso, entre otras dimensiones– ha sido explicada como diferencia de creencias, disposiciones o identidades, pero raramente como el resultado de una distribución desigual del trabajo. El presente artículo propone avanzar en esa relectura.

La mayor presencia de las mujeres en la vida religiosa –en las iglesias, en las misas de sanación, en los altares domésticos, en las redes de oración– es uno de los hallazgos más recurrentes de la sociología de la religión, por lo menos desde la década del 60 (Prandi, 1996; Campiche, 1997; Mallimaci, 2013; Patiño López, 2017; Béraud y Portier, 2015; de la Torre, Gutiérrez Zúñiga y Hernández, 2021). Es que, como señala una amplia literatura, las mujeres reportan niveles más altos de afiliación, práctica y espiritualidad subjetiva en prácticamente todos los contextos donde esta pregunta ha sido formulada (Pew Research Center, 2016; Walter y Davie, 1998; Trzebiatowska y Bruce, 2012; de la Torre y Gutiérrez Zúñiga, 2020; Prieto, Giménez Béliveau y Mallimaci Barral, 2025). Las explicaciones de este patrón han apelado a la socialización de género, al mayor riesgo existencial que enfrentan las mujeres, a los efectos diferidos de la secularización, al papel que la religión cumple como sostén de la moral familiar, entre otras. Todas estas hipótesis capturan algo. Pero ninguna ha formulado con suficiente claridad la pregunta que se impone cuando se mira el fenómeno desde otro ángulo: ¿quién hace el trabajo que sostiene la vida religiosa cotidianamente, para quién lo hace, y por qué ese trabajo recae mayoritariamente sobre las mujeres?

Para responder a esa pregunta, en este artículo introducimos el concepto de *trabajo de cuidado espiritual*. Entendemos este trabajo como un conjunto de actividades



en gran medida invisibilizadas, mayoritariamente no remuneradas y feminizadas, orientadas a sostener el bienestar moral, espiritual y trascendente de otras personas. Estas actividades -la oración intercesora por familiares, el mantenimiento de rituales domésticos, la transmisión de saberes religiosos a hijos/as y nietos/as, el acompañamiento espiritual en situaciones de enfermedad o muerte, la gestión de los objetos materiales de la vida religiosa, el trabajo de organización de los grupos en instituciones e iglesias- raramente son reconocidas como trabajo. Sin embargo, requieren tiempo, saberes especializados, esfuerzo emocional y coordinación, y son indispensables para el funcionamiento de comunidades e instituciones religiosas.

El concepto surge de poner en diálogo dos campos que han permanecido mayormente separados: la sociología de la religión y la economía feminista del cuidado. Tal como ha argumentado la economía feminista, el trabajo de cuidado es un pilar de la reproducción social que sostiene las economías y las sociedades, pero cuyo reconocimiento es sistemáticamente negado (Rodríguez Enríquez, 2015; Paura y Zibecchi, 2014). Extender esta perspectiva hacia el dominio de lo espiritual y lo religioso permite argumentar que las mujeres participan más intensamente en la vida religiosa no porque sean inherentemente más creyentes, sino porque el cuidado espiritual constituye una extensión de las responsabilidades de cuidado que les son socialmente asignadas (Zibecchi, 2014).

Este artículo tiene un carácter exploratorio y apunta a hacer una contribución teórica: nace de una reflexión en torno a nuestros hallazgos previos (Mallimaci, Esquivel y Gimenez Béliveau, 2020; Giménez Béliveau et al., 2024; Prieto, Giménez Béliveau y Mallimaci Barral, 2025), y propone un marco analítico para releer un problema clásico desde otra perspectiva. De este modo, en la primera sección se recorre críticamente el estado del debate sobre las brechas de género en la religiosidad, identificando aportes y limitaciones de las principales líneas explicativas. En la segunda, se presenta la propuesta del trabajo de cuidado espiritual, sus fundamentos teóricos y su distinción respecto del uso del término en las ciencias de la salud. En la tercera, se desarrollan las cuatro dimensiones analíticas del concepto a partir del marco de Joan Tronto (1993, 2015). En la cuarta, se propone una relectura de las principales hipótesis sobre las brechas de género a la luz de la noción de trabajo de cuidado espiritual. El artículo cierra con reflexiones sobre el alcance y las implicaciones de la propuesta.

Las brechas de género en la religiosidad: un problema teórico persistente

La mayor religiosidad femenina es uno de los hallazgos más sólidos en la sociología de la religión. Desde los primeros estudios estadísticos sobre práctica religiosa en Europa (Le Bras, 1955) hasta los relevamientos globales de las últimas décadas (Pew Research Center, 2016), los datos convergen: las mujeres reportan niveles más altos de afiliación, asistencia a servicios, oración, lectura de textos sagrados y espiritualidad autopercebida. Este patrón se verifica en distintos grupos religio-



sos, clases sociales y contextos nacionales, con mayor consistencia en las sociedades de mayoría cristiana de Europa, América del Norte y América Latina (Walter y Davie, 1998; Stark, 2002; de la Torre y Gutiérrez Zúñiga, 2020; Giménez Béliveau et al., 2024; Bispo y Pereira, 2025).

Con el correr del tiempo, se ha elaborado un conjunto diverso de explicaciones. El trabajo de Marta Trzebiatowska y Steve Bruce (2012) constituye la síntesis más sistemática disponible: los autores organizan la literatura en cinco dimensiones interrelacionadas que merecen ser revisadas con cierto detenimiento, porque en ellas se apoya buena parte del argumento que aquí desarrollamos.

La primera dimensión es la de los efectos diferidos de la secularización. Dado que los procesos de secularización transformaron primero la esfera pública -el trabajo asalariado, las instituciones educativas y políticas-, donde los varones estaban históricamente sobre-representados, éstos se desvincularon de la religión organizada de manera más temprana. La persistencia de la religiosidad femenina se interpreta entonces como un desfase temporal: a medida que las mujeres se incorporan al mercado laboral y la brecha de género se reduce, la diferencia en religiosidad tiende también a achicarse, aunque rara vez desaparece del todo (Norris e Inglehart, 2011). Esta hipótesis tiene la virtud de vincular la religiosidad con la posición diferencial de varones y mujeres respecto de la esfera pública. Pero tiende a leer la persistencia religiosa femenina como inercia cultural o adaptación rezagada, sin dar cuenta de los mecanismos concretos que la sostienen.

La segunda dimensión refiere al patriarcado, y a lo que Trzebiatowska y Bruce (2012), retomando a Grace Davie (1994), denominan religión vicaria: en muchas sociedades, los varones pueden distanciarse de la práctica religiosa mientras esperan que las mujeres la mantengan en nombre de la familia, operando como proxy moral que confiere respetabilidad y legitimidad social a hogares y comunidades. Esta formulación es sugerente porque señala una dimensión relacional del fenómeno. Las mujeres no serían simplemente más creyentes, sino que gestionarían la continuidad religiosa del grupo familiar. Sin embargo, el concepto de religión vicaria alude a una función simbólica de representación sin explorar suficientemente el trabajo concreto -el tiempo, los saberes, el esfuerzo- que implica asumir esa función de manera cotidiana.

La tercera dimensión concierne al control social sobre la sexualidad de las mujeres. Las instituciones religiosas han enmarcado históricamente a las mujeres como guardianas de la moralidad sexual y el honor familiar, aunque, como señalan los propios autores, el compromiso religioso puede funcionar también como estrategia a través de la cual las mujeres negocian límites sexuales y afirman un grado de control dentro de contextos patriarcales.

La cuarta dimensión se refiere a la proximidad a los eventos del curso de vida: las mujeres están más próximas a situaciones de nacimiento, enfermedad y muerte, y son con mayor frecuencia quienes gestionan los rituales religiosos asociados a esos momentos. Es precisamente en esta dimensión donde la idea de trabajo aparece por primera vez de manera implícita, al vincular la participación religiosa



con responsabilidades concretas de cuidado. Sin embargo, Trzebiatowska y Bruce (2012) no la desarrollan en esa dirección sino que lo toman –al igual que toda la literatura sobre el tema– casi como una orientación “natural”, no solo para las mujeres que asisten a estos eventos liminares, sino también para los propios autores.

La quinta dimensión señala la mayor participación femenina en espiritualidades orientadas a la salud y el bienestar, lo que se interpreta como reflejo de una mayor implicación femenina en la disciplina corporal y la autorregulación moral. Pero, nuevamente, el origen de esta orientación y su conexión con las tareas de cuidado no está problematizado, sino que se explica a partir de la participación de las mujeres en nuevos movimientos religiosos.

En conjunto, estas cinco dimensiones capturan aspectos del fenómeno que ciertamente pueden estar presentes en la religiosidad diferencial de varones y mujeres. Sin embargo, no logran articular de manera sistemática un hecho fundamental al que todas remiten, de forma más o menos directa: son las mujeres quienes realizan el trabajo que sostiene la vida religiosa.

La literatura feminista ha ofrecido, en paralelo, aportes relevantes para cuestionar las lecturas reductivistas de la religiosidad femenina. Los trabajos de Saba Mahmood (2001, 2006) y Sarah Bracke (2008) muestran que las prácticas religiosas de las mujeres no pueden comprenderse desde nociones ideológicas como emancipación o resistencia. En muchos contextos, las normas religiosas proveen gramáticas a través de las cuales las mujeres actúan, dan sentido a sus obligaciones morales y cultivan subjetividades éticas. Esta perspectiva resuena con los argumentos de Scott (1986), quien conceptualiza el género como proceso relacional e históricamente situado que estructura las condiciones bajo las cuales se ejerce la agencia. Desde este enfoque, prácticas cotidianas como la oración, el mantenimiento ritual y la mediación espiritual pueden abordarse como formas de acción significativa, y no como expresiones residuales de la creencia o el sometimiento. El énfasis en la agencia y la competencia de las mujeres en el campo religioso es un punto de partida importante; lo que agrega la perspectiva que aquí desarrollamos es la pregunta por la carga y la responsabilidad que esas mismas prácticas comportan.

En América Latina, los estudios de género y religión se han centrado principalmente en la participación femenina en movimientos religiosos (Campos Machado, 2005; Bandini, 2015; Bandeira, García Somoza y Mazo, 2021; Bárcenas Barajas y Delgado Molina, 2023) el papel de las Iglesias en las políticas sexuales y reproductivas (Bárcenas Barajas, 2014; Peñas Defago y Faundes, 2014), y el desarrollo de las teologías feministas y de la liberación (López, 2005). Estas contribuciones han sido fundamentales para el campo, pero han prestado menos atención a las prácticas mundanas, ordinarias, repetitivas y frecuentemente invisibilizadas a través de las cuales la vida religiosa se reproduce en la cotidianidad. La investigación empírica en la región confirma los patrones identificados en otros contextos y subraya, además, la centralidad del trabajo religioso femenino en la transmisión y reproducción de la vida religiosa (Giménez Béliveau et al., 2024). Las mujeres son más proclives a introducir a hijos/as y nietos/as en las prácticas religiosas, a

organizar rituales familiares y a mantener los vínculos con las instituciones religiosas. Estas brechas se verifican incluso entre las personas sin religión (Prieto, Giménez Béliveau y Mallimaci Barral, 2025), lo cual contribuye a sostener la idea de la prevalencia de la división sexual del trabajo y la distribución del trabajo de cuidados por sobre las orientaciones intramundanas provistas por los marcos religiosos. Al mismo tiempo, las sociedades latinoamericanas se caracterizan por altos niveles de trabajo de cuidado no remunerado realizado por mujeres, lo que hace particularmente visible la superposición entre participación religiosa y pautas generizadas de cuidado (Zibecchi, 2022).

Esta brecha tiene consecuencias concretas para la investigación. Cuando la mayor religiosidad femenina es pensada exclusivamente como diferencia de disposición subjetiva, las preguntas que se abren giran en torno a la formación y el mantenimiento de las creencias, los efectos de la socialización o los procesos de cambio actitudinal. Cuando se incorpora la dimensión del trabajo, en cambio, emergen preguntas distintas: qué prácticas realizan concretamente las mujeres –quienes aparecen como “más religiosas” en las encuestas–, para quiénes las realizan, con qué frecuencia y bajo qué condiciones, quién las reconoce y quién las compensa. Estas preguntas conectan la sociología de la religión con debates más amplios sobre la economía política del cuidado y las desigualdades de género, y revelan que la vida religiosa no se sustenta a sí misma sino que es producida por un conjunto de actividades que tienen costos, requieren saberes y tienen responsables identificables.

Tomado en conjunto, el estado del debate evidencia una paradoja productiva. Por un lado, las brechas de género en la religiosidad son un fenómeno empíricamente sólido y teóricamente relevante. Por otro, los instrumentos conceptuales disponibles para explicarlas permanecen insuficientemente atentos a las dimensiones del trabajo, el cuidado y la reproducción social. Las hipótesis existentes tienden a conceptualizar el involucramiento religioso femenino como orientación, disposición, creencia o identidad antes que como trabajo socialmente necesario. Es decir, se orientan a responder quiénes creen y no quiénes trabajan efectiva y cotidianamente para sostener la vida religiosa de otros/as. El concepto de trabajo de cuidado espiritual pretende enfrentarse analíticamente a esta última pregunta. No se trata de una variable adicional dentro del mismo paradigma, sino de un reencuadre del problema.

El trabajo de cuidado espiritual: propuesta conceptual

La noción de trabajo de cuidado espiritual se asienta en el diálogo entre dos tradiciones que han permanecido por mucho tiempo separadas: el cuidado y la economía feminista con la sociología de la religión.

Para comprender los vínculos posibles entre ambos campos, consideramos particularmente útiles los aportes de Joan Tronto (1993). La autora retoma la idea de una ética del cuidado, pero es pionera en conceptualizarlo no como una virtud femenina, ni como una inclinación natural, sino como una actividad de manteni-

miento, reparación y continuación del mundo, indispensable para la reproducción de la vida social y organizada de manera inseparable en relación con estructuras de poder, desigualdad y reconocimiento (Tronto, 1993). En el desarrollo posterior del concepto (Tronto, 2015) extiende su perspectiva hacia la dimensión política del cuidado: la distribución del trabajo de cuidado no es un dato de la naturaleza sino el resultado de arreglos sociales e institucionales que pueden ser cuestionados y transformados. Esta perspectiva tiene dos implicaciones centrales para el argumento que aquí desarrollamos: por un lado, el cuidado es trabajo, y como tal consume tiempo, requiere competencias específicas y recae desproporcionadamente sobre las mujeres, naturalizándose como responsabilidad femenina; por otro, el cuidado no es solo el acto de cuidar e implicar el cuerpo en dicha acción, sino una ética que implica, entre otras cosas, estar disponible a la demanda de cuidado y poder captar qué es lo que los otros necesitan.

La economía feminista, por su parte, trabaja consistentemente para incorporar el cuidado al campo de la economía política. Tal como señala Rodríguez Enríquez, se trata de “una corriente de pensamiento heterodoxo preocupada por visibilizar las dimensiones de género de la dinámica económica” (2015, p. 30). Desde esta perspectiva, el cuidado constituye un pilar fundamental de la reproducción social que sostiene las economías y las sociedades, pero cuyo reconocimiento -económico, político, cultural- es sistemáticamente negado (Rodríguez Enríquez, 2015)¹. Las mujeres, en tanto principales proveedoras de cuidado no remunerado, absorben una parte desproporcionada de este trabajo invisibilizado. Esta tradición ha contribuido también a ampliar la noción de trabajo más allá de los límites del empleo formal, incluyendo formas de actividades socialmente necesarias que permanecen fuera de los sistemas de medición convencionales.

Ambas tradiciones comparten una orientación que adoptamos aquí: el desplazamiento del foco analítico desde los atributos individuales hacia las prácticas organizadas colectivamente a través de las cuales el bienestar es producido y reproducido. Esta orientación permite reformular la pregunta que ha dominado el campo de la sociología de la religión: antes que comprender razones identitarias y culturales de por qué las mujeres son más religiosas, es necesario analizar quién realiza el trabajo necesario para sostener los mundos espirituales y morales de familias, hogares y comunidades, bajo qué condiciones lo hace y con qué grado de reconocimiento. La mayor religiosidad de las mujeres es una expresión de la distribución desigual del trabajo de cuidado, y no al revés.

Definiendo el trabajo de cuidado espiritual

Conceptualizamos el trabajo de cuidado espiritual como una forma de trabajo de cuidado socialmente necesario, orientado a sostener, reparar y reproducir el bienestar espiritual, moral y existencial de otros/as, incluso cuando esas prácticas son vividas por quienes las realizan como personalmente significativas o autorreferidas. Consiste, por lo tanto, en un conjunto de actividades prácticas, relacionales y simbólicas a través de las cuales las personas responden, en nombre de otros/as,

¹ Para una revisión de los debates en torno a la medición del trabajo de cuidado no remunerado en América Latina, véase Rodríguez Enríquez (2015) y Esquivel (2011).



o en anticipación de sus necesidades, a situaciones de incertidumbre, sufrimiento, enfermedad o muerte, movilizándolo repertorios espirituales, marcos morales y significados trascendentes en la vida cotidiana. Estas actividades incluyen, entre otras: la oración intercesora, el mantenimiento de rituales domésticos y comunitarios, la transmisión de saberes religiosos a hijos/as y nietos/as, la gestión de los objetos materiales de la vida religiosa -imágenes, velas, escapularios, agua bendita-, la mediación con autoridades religiosas en situaciones de crisis, el acompañamiento moral y existencial de personas en estado de vulnerabilidad y la gestión del vínculo con el más allá, entre otras actividades y preocupaciones. Además de sostener el bienestar espiritual de individuos concretos, estas prácticas contribuyen a reproducir vínculos, pertenencias, obligaciones morales y formas de comunidad, manteniendo activas las relaciones que conectan a las personas con sus familias, sus comunidades religiosas y distintos órdenes de trascendencia.

El trabajo de cuidado espiritual es trabajo en la medida en que consume tiempo; está organizado en torno a las necesidades de otras personas, es intrínsecamente relacional; tiene carácter repetitivo y estructurado; requiere conocimientos prácticos, labor emocional y coordinación con personas, objetos, deidades e instituciones; y es aprendido y transmitido a través de relaciones sociales antes que a través de formación formal. Aunque habitualmente no remunerado e informal, es indispensable para la reproducción de los mundos religiosos y para la gestión de la vulnerabilidad en contextos donde el soporte institucional es limitado, especialmente, en la cotidianidad de la vida común.

Partiendo de esta definición, este enfoque pone el acento en la práctica: lo que importa analíticamente no es por qué las personas se involucran en actividades espirituales, sino cómo el cuidado espiritual es llevado a cabo como un conjunto pautado de actividades insertas en la vida cotidiana, y organizadas según criterios organizados por el género. La espiritualidad no desaparece como objeto de análisis: se reconfigura como el horizonte de sentido a través del cual se dan forma y significado a las prácticas de cuidado. Que esas actividades sean vividas como devoción, amor o vocación no las sustrae del carácter de trabajo; como ocurre con otras formas de trabajo de cuidado, la dimensión afectiva coexiste con la laboral sin anularla.

Es importante diferenciar el uso analítico propuesto aquí del concepto de “cuidado espiritual” que se ha desarrollado dentro de la enfermería, los cuidados paliativos y las ciencias de la salud. En esa literatura, el cuidado espiritual se define como una dimensión central de la atención holística, orientada a apoyar el bienestar espiritual de pacientes y familias en situaciones de enfermedad grave y final de vida (Nolan et al., 2011; Daaleman et al., 2004). La espiritualidad es descripta allí como una dimensión dinámica de la vida humana a través de la cual las personas buscan sentido, propósito y trascendencia (Nolan et al., 2011), y el cuidado espiritual implica presencia, escucha y co-construcción de planes de atención holística. En este marco, el cuidado espiritual es conceptualizado como una competencia profesional que los/as profesionales de la salud -particularmente enfermería y medicina- deben adquirir y ejercer en contextos institucionales (van Leeuwen y Cusveller, 2004).

El concepto que proponemos difiere de este uso en tres aspectos fundamentales. En primer lugar, las definiciones del campo sanitario sitúan el cuidado espiritual en entornos profesionales e institucionales, enmarcándolo como una dimensión de la prestación de servicios regida por pautas éticas y evaluaciones orientadas a resultados. El trabajo de cuidado espiritual, en cambio, refiere a prácticas informales, mayoritariamente no profesionalizadas, que tienen lugar en entornos domésticos y comunitarios. En segundo lugar, mientras los enfoques orientados a la salud conceptualizan el cuidado espiritual como aspecto de un tratamiento holístico, nuestro foco recae sobre la organización, distribución e invisibilización de ese trabajo: el trabajo de cuidado espiritual no es examinado como intervención, sino como forma de trabajo de cuidado naturalizada inserta en la vida cotidiana y en la reproducción social. Más específicamente, mientras la literatura del campo sanitario y de la salud se pregunta cómo proveer cuidado espiritual de manera adecuada, nuestro interés radica en quién realiza ese trabajo, cómo se distribuye socialmente, por qué recae de manera desproporcionada sobre las mujeres y cuáles son las consecuencias de esa distribución para la reproducción de desigualdades de género. En tercer lugar, las definiciones del campo sanitario suelen poner en primer plano la espiritualidad como dimensión experiencial. Nuestra propuesta, por el contrario, enfatiza las dimensiones materiales, temporales y morales de las prácticas de cuidado espiritual, así como su asignación generizada y sus consecuencias estructurales. Esta diferencia resulta especialmente relevante dado que incluso en ámbitos donde el cuidado espiritual se encuentra profesionalizado -como la enfermería o los cuidados paliativos- persisten fuertes patrones de feminización del trabajo. Desde nuestra perspectiva, la cuestión analítica central no es únicamente la competencia para brindar cuidado espiritual, sino las condiciones sociales bajo las cuales se organiza, distribuye y reconoce dicho trabajo.

Cuatro dimensiones del trabajo de cuidado espiritual

Para conceptualizar el trabajo de cuidado espiritual como forma de trabajo inserta en la reproducción social, retomamos el marco analítico de la ética del cuidado y sus distintos momentos (Tronto, 1993, 2015). La ventaja central de este enfoque reside en su orientación hacia la disposición, la anticipación de las necesidades y la organización del cuidado: quién lo realiza, en qué condiciones, con qué recursos y con qué grado de reconocimiento. Al distinguir analíticamente entre distintos momentos del cuidado, el marco permite comprender este trabajo como un proceso cíclico y acumulativo antes que como conjunto de actos discretos. Cada dimensión habilita y condiciona a la siguiente, y la evaluación del cuidado recibido recalibra la obligación de seguir cuidando. Lo que resulta más importante para el argumento de este artículo es que las cuatro dimensiones, tomadas en conjunto, hacen visible la naturaleza laboral de prácticas que suelen ser leídas exclusivamente como devoción o sensibilidad moral femenina.

La atención a las necesidades espirituales (Caring about)

El cuidado comienza con el *caring about*: el reconocimiento de que existe una necesidad (Tronto, 1993). Este primer momento involucra la atención (*attenti-*

veness) entendida no como sensibilidad moral difusa, sino como una práctica interpretativa activa y situada a través de la cual la vulnerabilidad es percibida y definida como algo que requiere cuidado. Identificar necesidades no es nunca un acto neutral: está modelado por la posición social, la proximidad a otras personas y la responsabilidad asignada, y refleja relaciones de poder más amplias en la organización del cuidado.

Aplicado al trabajo de cuidado espiritual, el *caring about* refiere a la capacidad de reconocer necesidades espirituales o morales que frecuentemente son implícitas, no verbalizadas o socialmente minimizadas. Estas necesidades pueden emerger en situaciones de enfermedad, pérdida o crisis, pero no se limitan a los momentos de ruptura aguda: la vulnerabilidad espiritual puede ser también identificada de manera anticipatoria, en la preocupación por la protección, el orden moral o la armonía relacional de quienes están cerca y se desea cuidar. Reconocer tales necesidades presupone familiaridad con los repertorios espirituales, las gramáticas rituales y los marcos morales a través de los cuales la incertidumbre y el sufrimiento son vueltos inteligibles. Desde esta perspectiva, los indicadores habitualmente empleados para medir la religiosidad femenina -niveles elevados de espiritualidad autopercebida, creencia en entidades trascendentes, oración frecuente- pueden leerse no solo como marcadores de convicción o identidad, sino también como indicadores de un largo aprendizaje que predispone a una atención sostenida a la vulnerabilidad espiritual y moral: una disponibilidad para percibir necesidades espirituales antes de que se cristalicen en demandas explícitas.

Esta atención está desigualmente distribuida y se vincula de manera directa con la proximidad a la vida cotidiana de los demás. La participación desproporcionada de las mujeres en el trabajo de cuidados las ubica en posiciones desde las cuales los cambios sutiles en el estado afectivo, conductual o situacional de sus familiares, amigos, compañeros, colegas y comunidades son más fácilmente observados e interpretados como señales de malestar espiritual. Lo que frecuentemente se describe como mayor sensibilidad espiritual o moral puede así entenderse como el resultado de una responsabilidad estructuralmente asignada de monitoreo del bienestar de otros/as, antes que como rasgo constitutivo de la femineidad. En este sentido, no es casual que los fracasos del *caring about* -no advertir el malestar espiritual, no anticipar necesidades morales o existenciales- sean frecuentemente enmarcados de manera retrospectiva como fallos morales atribuibles a quien debía ejercer esa atención. Tal como ocurre con el *caring about* en general, más allá del trabajo espiritual, este mecanismo refuerza la expectativa de que la atención espiritual es un componente normal y continuo del trabajo de cuidado femenino, antes que una tarea especializada u opcional.

Asumir la responsabilidad (*Caring for*)

La segunda dimensión, el *caring for*, involucra la asunción de responsabilidad frente a una necesidad identificada. El reconocimiento de que existe una necesidad no genera automáticamente cuidado: el *caring for* marca el momento en que alguien acepta que algo debe hacerse. Esa persona que acepte la necesidad, en particular, será responsable de que ocurra. Esta asunción de responsabilidad es el

núcleo del proceso: transforma la atención en obligación y la percepción en compromiso y luego en orientación. Lo que distingue el *caring for* del *caring about* no es la naturaleza de la actividad sino la aceptación de la obligación y la continuidad: el cuidado espiritual se convierte en una responsabilidad sostenida en el tiempo antes que en una respuesta situacional. Es precisamente esta continuidad la que hace del trabajo de cuidado espiritual una forma de trabajo: no se trata de actos discretos de devoción sino de compromisos duraderos organizados en torno a las necesidades de los demás.

Al igual que para el cuidado en general, la asunción de responsabilidad para el cuidado espiritual está generizada. Las necesidades espirituales raramente son tratadas como algo que requiere una asignación formal o institucional. En cambio, son absorbidas dentro de los arreglos de cuidado existentes. La responsabilidad por el cuidado espiritual se decodifica así como parte de las obligaciones morales y relacionales de las mujeres, incluso cuando implica un trabajo emocional, temporal y cognitivo significativo. Este mecanismo de naturalización es central para la reproducción del trabajo de cuidado espiritual como trabajo invisibilizado: al no ser reconocido como trabajo, no genera demandas de redistribución ni de reconocimiento. Es importante señalar, además, que el *caring for* no implica necesariamente la provisión directa de cuidado: la responsabilidad puede ejercerse también a través de la coordinación, la delegación o la supervisión, asegurando que los rituales se realicen, que se acceda a los recursos espirituales adecuados o que se respete el calendario y la propiedad ritual. Sin embargo, cuando la responsabilidad es asumida sin la autoridad o los recursos correspondientes, el trabajo de cuidado espiritual se lleva frecuentemente a cabo bajo condiciones de restricción, invisibilidad y determinación moral.

La competencia en el cuidado espiritual (Care-giving)

Una vez asumida la responsabilidad, el cuidado debe ser llevado a la práctica. La fase del *care-giving* refiere al trabajo concreto a través del cual el cuidado espiritual es brindado y pone en primer plano, por ello, la cuestión de la competencia. La noción de competencia es analíticamente relevante porque señala que el trabajo de cuidado espiritual no es espontáneo ni instintivo: es aprendido, requiere habilidades y puede ejercerse con mayor o menor eficacia según los recursos y las trayectorias de quienes lo realizan.

La competencia en el trabajo de cuidado espiritual no descansa en credenciales formales ni en autorizaciones institucionales. Consiste más bien en la adquisición y el despliegue de conocimientos prácticos, habilidades incorporadas y juicio situacional que permiten a quienes cuidan responder eficazmente a las necesidades espirituales. La investigación etnográfica sobre religión, salud y cuidado muestra que el cuidado espiritual es realizado a través de repertorios aprendidos que combinan acción ritual, regulación emocional, interpretación moral y coordinación con otros marcos terapéuticos (Giménez Béliveau y Fernández, 2018; Olmos Álvarez, 2018; Viotti, 2018). Estas competencias se desarrollan a través de la repetición y la experiencia, con frecuencia dentro de redes devocionales o de cuida-

do de carácter informal, y son transmitidas entre mujeres a través de mecanismos de socialización que no suelen ser reconocidos como procesos de formación.

Es posible distinguir al menos cuatro dimensiones de la competencia. La primera es la ejecución de prácticas rituales y devocionales: saber cómo orar, qué oraciones o invocaciones utilizar en cada situación, cómo manejar objetos sagrados y cómo ajustar los rituales a contextos específicos de vulnerabilidad. La segunda es la movilización práctica de gramáticas espirituales en situaciones de sufrimiento: la habilidad de trabajar simultáneamente en registros espirituales, médicos y emocionales, encuadrando la enfermedad o la pérdida de maneras que sean significativas sin desplazar las explicaciones biomédicas -una capacidad ampliamente documentada en la investigación etnográfica sobre prácticas de cuidado religioso en Argentina (Giménez Béliveau y Fernández, 2018; Olmos Álvarez, 2018). La tercera es la regulación y contención emocional: sostener la calma, la esperanza y la tranquilidad moral durante períodos prolongados, bajo condiciones de agotamiento e incertidumbre propia. La cuarta es el trabajo de coordinación y logística: organizar el acceso a autoridades religiosas, alinear las prácticas rituales con los calendarios de la atención médica o el cuidado doméstico, y asegurar la disponibilidad de objetos y espacios sagrados (Carbonelli y Giménez Béliveau, 2021). En su conjunto, estas dimensiones muestran que el *care-giving* espiritual es un trabajo calificado, aunque raramente reconocido como tal. Es que, como ocurre con otras formas de trabajo de cuidado feminizadas, la habilidad que requiere tiende a leerse como atributo natural de quienes lo realizan antes que como resultado de un proceso de aprendizaje y acumulación de experiencia. Esta operación de naturalización es, precisamente, uno de los mecanismos que mantiene el trabajo de cuidado espiritual fuera del análisis del trabajo.

La competencia en el trabajo de cuidado espiritual está, crucialmente, modelada por trayectorias generizadas de aprendizaje. Las mujeres tienden a ocupar roles que involucran presencia corporal, atención sostenida al sufrimiento y responsabilidad por el bienestar de otras personas (Carbonelli y Giménez Béliveau, 2021). A través de la participación repetida en estos roles, adquieren habilidades altamente especializadas en el *care-giving* espiritual. Sin embargo, esas habilidades son frecuentemente enmarcadas como disposición moral o sensibilidad femenina antes que como competencia aprendida, lo que las naturaliza y las torna invisibles tanto para el análisis como para el reconocimiento social. Nombrar esas habilidades como competencia es, en este sentido, un gesto analítico que sitúa el trabajo de cuidado espiritual en el campo del trabajo y abre la pregunta por su valoración, distribución y reconocimiento.

La evaluación del cuidado espiritual (Care-receiving)

La dimensión final, el *care-receiving*, involucra el modo en que quien recibe el cuidado responde a él. En el marco de la propuesta de Tronto (1993), esta dimensión cierra el ciclo del cuidado: permite evaluar si las necesidades fueron adecuadamente atendidas y si las prácticas resultaron eficaces. Al mismo tiempo, permite revisar las prácticas de quienes cuidan y alimenta las futuras prácticas de cuidado.



En este contexto, los indicadores de que el cuidado espiritual fue efectivo son frecuentemente subjetivos y relacionales. La eficacia tiende a ser evaluada a través de indicadores como el bienestar, el sentimiento de paz, la tranquilidad emocional (Nolan et al., 2011; Daaleman et al., 2004). En muchos contextos, esta evaluación se realiza retrospectivamente -después de que ha pasado una crisis, una enfermedad o la muerte- cuando los miembros de una familia o comunidad reinterpretan los procesos en términos de la necesidad de cuidado, y asumen que fueron adecuadamente acompañados en lo espiritual. La investigación etnográfica sobre prácticas de sanación y escucha documenta dinámicas similares, donde la eficacia espiritual es evaluada a través de la reparación de la subjetividad, la restauración de las relaciones sociales y el realineamiento moral, antes que a través de la cura efectiva medible en términos de la bio-medicina (Giménez Béliveau, 2017; Giménez Béliveau y Fernández, 2018).

Esta evaluación es profundamente generizada y opera como un mecanismo de recalibración de la obligación. Cuando el cuidado espiritual parece haber sido efectivo, la responsabilidad de las mujeres de proveerlo se naturaliza y refuerza: si el bienestar espiritual fue logrado, el trabajo que lo hizo posible pasa a ser el estándar esperado para las situaciones futuras. Cuando el sufrimiento persiste, aparecen a menudo interpretaciones ligadas a la insuficiencia propia -escasa vigilancia, fe débil, compromiso inadecuado- antes que como limitación de los recursos disponibles o de las condiciones estructurales. En este sentido, el *care-receiving* opera como un mecanismo que profundiza la carga: los resultados positivos legitiman el trabajo espiritual no remunerado sostenido, mientras que los negativos intensifican la presión de hacer más y mejor. Importa señalar también que la evaluación en el trabajo de cuidado espiritual frecuentemente se extiende más allá del receptor o receptora inmediata: la investigación sobre altares domésticos, oración intercesora y rituales colectivos muestra que la evaluación abarca el bienestar de los familiares, la estabilización de las relaciones del hogar y la conducta moral de la familia como unidad colectiva (Giménez Béliveau, 2017; de la Torre y Salas, 2020; Semán, 2021). Cuando se perciben mejoras -menor conflicto, alivio emocional, esperanza renovada-, el cuidado espiritual brindado es validado y la responsabilidad de continuarlo se reafirma. Este carácter extensivo y recursivo del *care-receiving* refuerza la comprensión del trabajo de cuidado espiritual como proceso cíclico y acumulativo.

Una relectura de las hipótesis circulantes

Habiendo conceptualizado el trabajo de cuidado espiritual como forma de trabajo de cuidado socialmente operativo, inserto en la vida cotidiana y en la reproducción social, es posible visitar las principales hipótesis elaboradas en la sociología de la religión para explicar las brechas de género en la religiosidad. En este sentido, la propuesta de este trabajo no supone sustituirlas sino releerlas desde el ángulo del trabajo, la responsabilidad y el cuidado. Desde esta perspectiva, es posible sostener que las cinco hipótesis que revisamos en la primera sección estarían iluminando distintas facetas de un mismo proceso subyacente: la femi-

nización de la responsabilidad por sostener el bienestar espiritual de familias, hogares y comunidades. Partiendo de esta noción, se podría inferir que lo que ha permanecido implícito en todas ellas es que este proceso involucra trabajo -prácticas que consumen tiempo, requieren saberes y se inscriben en cadenas de obligación y responsabilidad duraderas.

Desde este enfoque, la hipótesis de la secularización diferida podría ser releída no como descripción de una inercia cultural femenina, sino como señalamiento indirecto de una persistente división generizada del trabajo de cuidados no remunerado. En otras palabras, lo que la secularización dejó intacto para las mujeres no fue la creencia, sino la distribución del trabajo de cuidados. Considerando, entonces, que este trabajo de cuidados existió y sigue existiendo, se podría pensar que las instituciones públicas que se secularizaron más tempranamente -el trabajo asalariado, la educación formal, la política partidaria- no absorbieron la gestión espiritual de la vulnerabilidad, la enfermedad y la incertidumbre cotidianas que permaneció anclada en los hogares, las familias y las comunidades. Pero no la absorbieron no por haber excluido a la religión, sino justamente por haber dejado simbólica y materialmente afuera al trabajo de cuidados. El involucramiento religioso sostenido de las mujeres expresa entonces, al menos en parte, su rol sostenido en reconocer, asumir y gestionar necesidades espirituales para sí mismas y para otros/as. Más específicamente, las hipótesis clásicas pueden reinterpretarse a partir de las cuatro dimensiones del cuidado propuestas por Tronto. Algunas remiten a los procesos mediante los cuales se identifican necesidades espirituales (*caring about*), otras a la asunción de responsabilidades para responder a ellas (*caring for*), otras a las competencias prácticas requeridas para sostener la vida religiosa (*care-giving*), y otras a los mecanismos mediante los cuales esas responsabilidades son reconocidas, reforzadas o naturalizadas (*care-receiving*). La hipótesis de la secularización diferida, reenmarcada a través del trabajo de cuidado espiritual, no señalaría tanto la salida más lenta de las mujeres de la religión sino la feminización persistente del trabajo espiritual: hay un trabajo realizado principalmente por mujeres que permanece en el hogar porque no tiene adónde ir.

La teoría de la inseguridad existencial, por su parte, destaca la persistencia de la religiosidad bajo condiciones de riesgo e inseguridad y señala que las mujeres están estructuralmente más expuestas a esas condiciones (Norris e Inglehart, 2011). El enfoque del trabajo de cuidado espiritual permite hacer visibles los mecanismos micro-sociales a través de los cuales esa inseguridad se vuelve religiosamente accionable: las mujeres no solo experimentan la inseguridad de manera diferencial, sino que se espera que respondan a ella en nombre de los demás, que la contengan, que la gestionen espiritualmente. La oración, el mantenimiento ritual y la mediación espiritual podrían funcionar -desde esta perspectiva- como respuestas prácticas a la incertidumbre precisamente porque las mujeres están posicionadas como responsables de contener el miedo, restaurar el sentido y sostener el orden moral en sus redes de cuidado. Esta hipótesis ilumina particularmente la transición entre *caring about* y *caring for*: reconocer la vulnerabilidad ajena y asumir la obligación de actuar frente a ella.



Los argumentos centrados en el patriarcado y la religión vicaria apuntan más directamente a la distribución desigual del trabajo religioso. Sin embargo, cuando se reinterpretan a través del trabajo de cuidado espiritual, la vicariedad refiere menos a la representación simbólica que a la delegación práctica de responsabilidad. Las mujeres no se limitan a creer por otros/as: realizan el trabajo cotidiano requerido para sostener los mundos religiosos cotidianos. Esto incluye la pericia ritual, la gestión de los objetos sagrados, la transmisión de saberes religiosos a través de redes informales y el acompañamiento espiritual en situaciones de crisis (formas de competencia y trabajo que permanecen en gran medida invisibles en los registros convencionales de la religiosidad), que miden creencias y asistencia pero no capturan el trabajo que hace posible esa asistencia ni los saberes que la sostienen. Aquí se vuelve particularmente visible la dimensión de *care-giving*: las habilidades, conocimientos prácticos y competencias relacionales necesarias para sostener la vida espiritual de otras personas y comunidades.

Las explicaciones que enfatizan la proximidad femenina a los eventos del curso de vida (nacimiento, enfermedad, muerte) pueden ser reenmarcadas de manera similar. Antes que generar una orientación existencial inherente hacia la religión, esa proximidad refleja –desde el enfoque del trabajo de cuidado espiritual– una división generizada del cuidado: las prácticas espirituales emergen en esos contextos porque cuidar a otras personas vulnerables implica atender no solo las necesidades corporales y emocionales, sino también las preocupaciones morales y existenciales. Se podría pensar entonces que el cuidado espiritual se convierte, así, en parte inherente del cuidar, en una de sus dimensiones constitutivas. En este caso, las cuatro dimensiones del cuidado tienden a converger: identificar necesidades, asumir responsabilidades, realizar tareas concretas de acompañamiento y recibir reconocimiento -o, frecuentemente, la ausencia de reconocimiento- por ese trabajo. Finalmente, los argumentos que destacan la mayor participación femenina en espiritualidades orientadas a la salud y el bienestar resuenan con fuerza con el concepto de trabajo de cuidado espiritual: ese involucramiento aparece menos como una inclinación personal que como una extensión de la responsabilidad por gestionar la salud y el bienestar dentro de los hogares y las comunidades, operando junto al cuidado biomédico y emocional como uno de los componentes de un repertorio de cuidado más amplio.

En su conjunto, esta relectura no invalida las hipótesis existentes sino que las enriquece al situar cada una de ellas dentro de un marco más amplio. El trabajo de cuidado espiritual permite pensar la existencia de un eje articulador entre las cinco hipótesis: la organización desigual del trabajo de cuidado. Las dimensiones de *caring about*, *caring for*, *care-giving* y *care-receiving* permiten, además, especificar los distintos mecanismos a través de los cuales esa organización desigual se produce y reproduce. Al situar las brechas de género en la religiosidad dentro de regímenes de trabajo de cuidado espiritual, es posible avanzar más allá de las explicaciones centradas en la creencia, la disposición o la orientación. Lo que las encuestas registran como mayores niveles de oración, participación e involucramiento espiritual podrían ser reinterpretado como la superficie visible de un proceso menos examinado: la responsabilidad desproporcionada de las mujeres por

sostener el bienestar espiritual en situaciones de vulnerabilidad, incertidumbre y transición. La persistencia de la mayor religiosidad femenina puede comprenderse no solo como expresión de una fe más profunda, sino como efecto de la asignación desigual del trabajo de cuidado a través del cual los mundos espirituales y morales son reproducidos día a día. De este modo, el trabajo de cuidado espiritual no reemplaza las hipótesis existentes sino que las lee como diagnósticos parciales de un mismo fenómeno a cuyo núcleo no se ha prestado la atención debida.

Reflexiones finales

Este artículo propuso el concepto de trabajo de cuidado espiritual como herramienta analítica para releer uno de los hallazgos de la sociología de la religión: los mayores niveles de religiosidad femenina en las sociedades de mayoría cristiana. Propusimos repensar la mayor religiosidad en las mujeres a partir del rol fundamental de éstas en el sostén de la vida religiosa en contextos cotidianos. Este desplazamiento supone trasladar la atención desde las creencias, disposiciones o identidades hacia las prácticas, responsabilidades y formas de trabajo a través de las cuales la vida religiosa se reproduce.

Al conceptualizar el trabajo de cuidado espiritual como una forma del trabajo de cuidado, el artículo comprende las brechas de género religiosas como el resultado de distribuciones desiguales de responsabilidad antes que como diferencias de creencias u orientaciones. La distinción analítica entre los cuatro momentos del cuidado -*caring about*, *caring for*, *care-giving* y *care-receiving*- permite trazar cómo el cuidado espiritual deviene una obligación duradera y cómo se naturaliza como responsabilidad femenina a través de mecanismos que involucran atención, asunción de obligaciones, competencia y evaluación recursiva. Estos cuatro momentos forman un ciclo que se retroalimenta: la evaluación positiva del cuidado recibido refuerza la obligación de seguir cuidando, mientras que la evaluación negativa intensifica la presión de hacerlo mejor. Lo que resulta analíticamente productivo de este ciclo es que permite comprender por qué la carga del trabajo de cuidado espiritual tiende a intensificarse a lo largo del curso de vida de las mujeres antes que distribuirse o aliviarse: cada nuevo contexto de vulnerabilidad en la red familiar activa una nueva cadena de cuidado que pasa, casi invariablemente, por ellas.

Esta perspectiva tiene implicaciones conceptuales que trascienden la sociología de la religión. Al poner en diálogo la sociología de la religión con la economía feminista del cuidado, el trabajo de cuidado espiritual contribuye a una ampliación del concepto de cuidado más allá de los dominios materiales y corporales hacia los ámbitos espirituales y simbólicos. En este sentido, busca participar en el proyecto más amplio de visibilización y análisis del trabajo de cuidado en todas sus formas, incluyendo aquellas que han permanecido fuera de la mirada de la economía feminista por su carácter trascendente y simbólico. Afirmar que las mujeres participan más intensamente en la vida religiosa no porque sean inherentemente más creyentes, sino porque son las principales responsables del cuidado espiritual que esa vida requiere, tiene consecuencias sobre la forma en

que se conciben la igualdad, el reconocimiento y la redistribución en el campo del cuidado.

La naturaleza exploratoria de este artículo implica también señalar sus límites y los horizontes que abre. La exploración sistemática del alcance comparativo del marco conceptual propuesto requiere investigaciones adicionales en otros contextos nacionales y religiosos, más allá del caso latinoamericano que ha informado el desarrollo de la propuesta. El trabajo de cuidado espiritual puede ser especialmente pertinente para sociedades con altos niveles de trabajo de cuidado no remunerado femenino y marcada presencia de la religión en la vida cotidiana, como las latinoamericanas, pero su alcance en contextos con configuraciones de género y religión distintas es una pregunta abierta que solo la investigación empírica comparada podrá responder.

El trabajo de cuidado espiritual requiere ser articulado, asimismo, con análisis interseccionales que atiendan a cómo el género interactúa con la clase, la etnia, la edad y la posición en los regímenes de cuidado para configurar quién realiza, bajo qué condiciones y con qué reconocimiento el trabajo de cuidado espiritual. Las desigualdades al interior del grupo de las mujeres son tan relevantes como las que existen entre varones y mujeres: no todas las mujeres asumen la misma carga de cuidado espiritual, ni lo hacen con los mismos recursos, ni reciben el mismo reconocimiento por ello. La intersección con la clase y la etnia, en particular, es un eje de diferenciación que una perspectiva de trabajo de cuidado espiritual debería incorporar de manera sistemática. En un plano metodológico, el concepto plantea también el desafío de su operacionalización: las encuestas existentes sobre religiosidad no han sido diseñadas para capturar el carácter laboral de las prácticas espirituales, su distribución entre miembros del hogar o su vinculación con otras formas de trabajo de cuidado, y el desarrollo de indicadores apropiados constituye una agenda de investigación necesaria. En este sentido, una prometedora línea de trabajo sería la incorporación de módulos sobre prácticas espirituales en las encuestas de uso del tiempo, instrumento que ha demostrado ser particularmente eficaz para visibilizar formas de trabajo no remunerado que de otra manera permanecen ocultas.

En definitiva, atender al trabajo de cuidado espiritual permite conectar los patrones generizados de participación religiosa con la organización más amplia de la desigualdad: cómo las responsabilidades de cuidado configuran no solo la vida familiar y la salud, sino también la organización y la persistencia de los mundos religiosos. En este sentido, el trabajo de cuidado espiritual es una invitación a mirar de otro modo un fenómeno que ha quedado parcialmente fuera del análisis crítico. Las mujeres que oran, que mantienen los altares, que buscan al sacerdote para el familiar enfermo, que enseñan a rezar a sus nietos/as, que activan las cadenas de oración, que acompañan la agonía de las personas cercanas con los rituales que conocen, esas mujeres están trabajando. Nombrar esas actividades como trabajo es el primer paso para preguntarse por su distribución, su reconocimiento y su transformación. La persistencia de los mayores niveles de religiosidad femenina aparece, desde esta perspectiva, menos como una anomalía a explicar que como



un índice de cómo el cuidado, la desigualdad y la religión permanecen profundamente entrelazados en las sociedades contemporáneas.

Referencias bibliográficas

- Bandeira, O., García Somoza, M. S., y Mazo, S. (2021). Religión y género en América Latina: perspectivas teóricas y metodológicas para la investigación. Descentrada. *Revista interdisciplinaria de feminismos y género*, 5(2).
- Bárceñas Barajas, K. (2014). Iglesias y grupos espirituales para la diversidad sexual y de género en México: intersecciones sobre religión y género, *Revista de Estudios Sociales*, 49: 33-46.
- Bárceñas Barajas, K. y Delgado-Molina, C. (2023). *Religión, género y sexualidad: entre movimientos e instituciones*. UNAM, Instituto de Investigaciones Sociales.
- Bandini, C. (2015) Gênero e poder na Igreja Universal do Reino de Deus. *Horizonte-Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião*, 13 (39), 1410–1426, DOI: 10.5752/P.2175-5841.2015v13n39p1410.
- Béraud, C. y Portier, Ph. (2015). *Métamorphoses catholiques*. Paris, Éditions de la MSH.
- Bispo, R., y Pereira, E. (2025). Entre deuses, desejos e dissidências: um mapa dos estudos sobre religião, gênero e sexualidade no Brasil. *Religião & Sociedade*, 45(2), e4502InPT.
- Bracke, S. (2008). Conjugating the modern/religious, conceptualizing female religious agency: Contours of a “post-secular” conjuncture. *Theory, Culture & Society*, 25(6), 51-67. <https://doi.org/10.1177/0263276408095544>.
- Campiche, R. (1997). *Cultures jeunes et religions en Europe*. Paris, Cerf.
- Campos Machado, M. D. (2005). Representações e relações de gênero nos grupos pentecostais. *Revista Estudos Feministas*, 13(02), 387-396.
- Carbonelli, M., y Giménez Béliveau, V. (2021). El cuerpo y la militancia en la Argentina contemporánea. *Revista mexicana de sociología*, 83(4), 987-1020.
- Daaleman, T. P., Perera, S., y Studenski, S. A. (2004). Religion, spirituality, and health status in geriatric outpatients. *The Annals of Family Medicine*, 2(1), 49-53. <https://doi.org/10.1370/afm.19>
- Davie, G. (1994). *Religion in Britain since 1945: Believing without belonging*. Blackwell.
- De la Torre, R., y Salas, A. V. (2020). Altares vemos, significados no sabemos: Los altares como sustento material de la religiosidad vivida. *Encartes*, 3(5), 206-226.
- De la Torre, R., Gutiérrez Zúñiga, C. y Hernández, A. (2021). *Reconfiguración de las identidades religiosas en México*. Tomo IV, Demografías religiosas. México, CIESAS.
- De la Torre, R., y Gutiérrez Zúñiga, C. G. (2020). Reconstrucción de identidades religiosas: análisis de la autoidentificación religiosa de la encuesta nacional sobre creencias y prácticas religiosas en México, 2016. *Ciencias sociales y Religión*, 22, 1-27. <https://doi.org/10.20396/csr.v22i00.13447>
- Esquivel, V. (2011). *The care economy in Latin America: Putting care at the centre of the agenda* (Undoing knots: Innovating for change series). United Nations Development Programme.
- Giménez Béliveau V. (2017). “Terapéuticas católicas, males modernos. Procesos de sanación y exorcismo en la Argentina”, en *Sociedad y Religión*, 47 (vol XXVII), 33-59.
- Giménez Béliveau V. y Fernández N. S. (2018) “Somos cuerpo, alma y espíritu”: Persona, enfermedad y procesos de sanación y exorcismo en el catolicismo contemporáneo en Argentina. *Salud Colectiva*, 14(2), 161-177. doi: 10.18294/sc.2018.1504.
- Giménez Béliveau, V., Mallimaci Barral, A., Prieto S., Gracia A., Bargo M., Fernández N. y Monjeau Castro C. (2024). *¿La religión tiene género? Un análisis de las creencias, prácticas y opiniones sobre religión y sociedad de varones y mujeres en la Argentina*. Informe de investigación 13, CEIL/ CO-NICET. Buenos Aires
- Le Bras, G. (1955). *Études de sociologie religieuse*. Presses Universitaires de France.



- López, M. (2015). Género y Estudios de la Religión. *Horizonte-Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião*, 13 (39), 1199-1205.
- Mahmood, S. (2001). Feminist theory, embodiment, and the docile agent: Some reflections on the Egyptian Islamic revival. *Cultural Anthropology*, 16(2), 202-236. <https://doi.org/10.1525/can.2001.16.2.202>
- Mahmood, S. (2006). Secularism, hermeneutics, and empire: The politics of Islamic reformation. *Public Culture*, 18(2), 323-347. <https://doi.org/10.1215/08992363-2006-006>
- Mallimaci, F. (2013). *Atlas de las creencias religiosas en Argentina*. Buenos Aires: Biblos.
- Mallimaci, F., Esquivel, J. C., y Giménez Béliveau, V. (2020). Religiones y creencias en Argentina (2008-2019). Resultados de la Segunda Encuesta Nacional de Creencias y actitudes religiosas en Argentina. *Sociedad y religión*, 30(55), 8-8.
- Nolan, S., Saltmarsh, P., y Leget, C. (2011). Spiritual care in palliative care: Working towards an EAPC task force. *European Journal of Palliative Care*, 18(2), 86-89.
- Norris, P., e Inglehart, R. (2011). *Sacred and secular: Religion and politics worldwide* (2nd ed.). Cambridge University Press.
- Olmos Álvarez A. L. (2018) Entre médicos y sanadores: gestionando sentidos y prácticas sobre el proceso de salud-enfermedad-atención en un movimiento carismático católico argentino. *Salud Colectiva*, 14(2), 225-240. doi: 10.18294/sc.2018.1530
- Patiño López, M. E. (2017). *Religiosas católicas en la ciudad de Aguascalientes: una mirada sociocultural desde los relatos de vida*. Aguascalientes: Universidad Autónoma de Aguascalientes.
- Paura, V., y Zibecchi, C. (2014). Mujeres, ámbito comunitario y cuidado: Consideraciones para el estudio de relaciones en transformación. *La aljaba*, 18, 125-148.
- Peñas Defago, M. A y Faúndes, J. M (2014). Conservative litigation against sexual and reproductive health policies in Argentina. *Reproductive Health Matters*, 22(44), 82-90.
- Pew Research Center (2016). *The gender gap in religion around the world*. <https://www.pewresearch.org/religion/2016/03/22/the-gender-gap-in-religion-around-the-world/>
- Prandi, R. (1996). *Herdeiras do Axé. Sociologia das religioes afro-brasileras*. Sao Paulo, Hucitec.
- Prieto, S. Giménez Béliveau, V. y Mallimaci Barral A. (2025). El género importa: Brechas en las creencias, prácticas y opiniones de las personas sin religión en Argentina, *Ciencias sociales y religión*, 27. <https://doi.org/10.20396/csr.v27i00.8678414>
- Rodríguez Enríquez, C. (2015). Economía feminista y economía del cuidado. Aportes conceptuales para el estudio de la desigualdad. *Nueva Sociedad*, 256, 30-44.
- Scott, J. W. (1986). Gender: A useful category of historical analysis. *The American Historical Review*, 91(5), 1053-1075. <https://doi.org/10.2307/1864376>
- Stark, R. (2002). Physiology and faith: Addressing the “universal” gender difference in religious commitment. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 41(3), 495-507. <https://doi.org/10.1111/1468-5906.00133>
- Tronto, J. C. (1993). *Moral boundaries: A political argument for an ethic of care*. Routledge.
- Tronto, J. C. (2015). *Who cares? How to reshape a democratic politics*. Cornell University Press.
- Trzebiatowska, M., y Bruce, S. (2012). *Why are women more religious than men?* Oxford University Press.
- van Leeuwen, R., y Cusveller, B. (2004). Nursing competencies for spiritual care. *Journal of Advanced Nursing*, 48(3), 234-246. <https://doi.org/10.1111/j.1365-2648.2004.03192.x>
- Viotti N. (2018). Más allá de la terapia y la religión: una aproximación relacional a la construcción espiritual del bienestar. *Salud Colectiva*, 14(2), 241-256. doi: 10.18294/sc.2018.1519.
- Walter, T., y Davie, G. (1998). The religiosity of women in the modern West. *The British Journal of Sociology*, 49(4), 640-660. <https://doi.org/10.2307/591293>.



- Zibecchi, C. (2014). Cuidadoras del ámbito comunitario: entre las expectativas de profesionalización y el 'altruismo'. *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*, (50), 129-145. <https://doi.org/10.17141/iconos.50.2014.1433>
- Zibecchi, C. (2022). ¿Nuevas formas de sociabilidad y politicidad en torno a los cuidados? Los movimientos sociales desde la perspectiva de los cuidados. *La ventana. Revista de estudios de género*, 6(55), 370-400.

