

UNIVERSIDAD DE COSTA RICA
SISTEMA DE ESTUDIOS DE POSGRADO

**EXPERIENCIAS DE MUJERES:
SENTIDOS Y SIGNIFICADOS DE LA PARTICIPACIÓN EN IGLESIAS
EVANGÉLICAS DE BARRIOS URBANOS DE SAN JOSÉ.**

Tesis sometida a la consideración de la Comisión del Programa de Estudios de Posgrado en Comunicación para optar al grado y título de Maestría Académica en Comunicación Social con énfasis en Estudios de la Mujer

PEGGY QUESADA CHAMORRO

Ciudad Universitaria Rodrigo Facio, Costa Rica

2023

Dedicatoria

Esta tesis se la dedico a Amanda, mi hija. Por cada noche y cada fin de semana que me esperó. Quizá porque esperamos juntas, pues yo inicié esta maestría el año que ella nació, el 2012. Pero sobre todo porque el día que quise rendirme en medio de una pandemia, acudió a mí y con su inteligencia sin par, me animó diciendo: *volvé a la U, no quiero que terminés como la mamá de Mafalda*.



1

¹Joaquín Salvador Lavado, Quino (1978) Mafalda. Todas las tiras. Editorial Lumen. México.

Agradecimientos

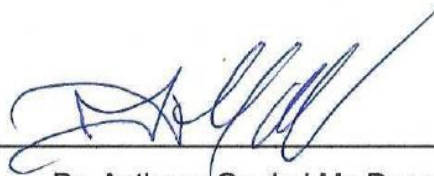
Agradezco profundamente a las mujeres de La Carpio y Tirrases que hicieron posible este texto, que abrieron su corazón y con enorme confianza compartieron sus vivencias, mostrándonos que el diálogo social entre mujeres es una posibilidad, siempre que medie el respeto.

Al equipo asesor (de lujo) que me acompañó a lo largo de este proceso. Gracias al Dr. Carlos Sandoval García por su arte de escuchar, con la comprensión de que en este camino es necesario dar espacio a las emociones, para construir la racionalidad.

A la Msc. Larraitz Lexartza Artza, por la generosidad de compartir su sabiduría y experiencia, por su capacidad de ampliar los espacios para las mujeres científicas sociales sin resabios de mandato patriarcal; siendo al mismo tiempo ese abrazo cálido tan fundamental.

Y por supuesto a la Dra. Yanet Martínez Toledo, cuya agudeza ha hecho de este trabajo, un texto más coherente, quien además me regaló metáforas que me ubicaron de manera estratégica y que me acompañarán en la vida.

“Esta tesis fue aceptada por la Comisión del Programa de Estudios de Posgrado en Comunicación de la Universidad de Costa Rica, como requisito parcial para optar al grado y título de Maestría Académica en Comunicación Social con énfasis en Estudios de la Mujer”



Dr. Anthony Goebel Mc Dermott

Sistema de Estudios de Posgrado



Dr. Carlos Sandoval García

Director de Tesis



M.Sc. Larraitz Lexartza Artza

Asesora



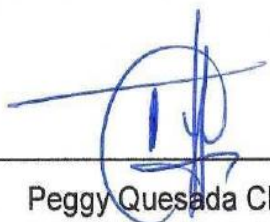
Dra. Yanet Martínez Toledo

Asesora



M.Sc. Diana Acosta Salazar

Directora del Posgrado en Comunicación



Peggy Quesada Chamorro

Candidata

las que no se nombran como tales, pero en su cotidianidad luchan por transformar este mundo patriarcal. Ellas son mi cantera e inspiración, siempre.

Tabla de contenido

Dedicatoria.....	ii
Agradecimientos	iii
Hoja de Aprobación.....	iv
Tabla de contenido.....	vi
Resumen.....	viii
Lista de cuadros.....	x
Prefacio.....	xi
1. Introducción	1
2. Justificación	3
3. Estado de la cuestión	10
4. Planteamiento del problema.....	17
4.1 Objetivo General:.....	18
4.2 Objetivos específicos:	18
5. Marco Teórico	19
5.1 La experiencia de las mujeres	19
5.2 Las mujeres y el sistema patriarcal	20
5.4 Entramado colectivo y subjetividad	25
5.5 Dimensión estructural de la desigualdad.....	27
5.6 Disputa de sentidos sociales y políticos	29
5.7 Mujeres, agenciamiento y feminismos populares	29
6. Marco Metodológico	32
6.1 Investigación social feminista.....	32
6.2 El método de la investigación social feminista	35
6.3 Claves epistemológicas de la investigación feminista	35
6.4 Claves epistemológicas de orden procedimental	36
6.5 Técnicas de investigación-aprendizaje.....	38
6.6 Tipo de entrevista en profundidad.....	39
6.7 El taller como metodología en procesos de investigación interactivo	40
6.8 Las mujeres participantes y sus espacios de congregación	43
7. Capítulo I: Conocimiento situado en contextos de desigualdad	46
7.1 Territorio cuerpo: dimensión subjetiva y género	47
7.2 Territorio barrio: Dimensión subjetividad en el plano comunitario.....	49
7.3 Contexto comunitario: La Carpio y Tirrases	50
7.4 Dimensión estructural de la desigualdad.....	58
8. Capítulo II: Religiones cristianas y vida cotidiana: un análisis histórico y social....	61

9. Capítulo III: Mujeres: historias y luchas cotidianas dentro de las iglesias evangélicas	74
9.1 Historizando vinculaciones.....	74
9.2 Desnaturalizando conexiones y permanencias	78
9.3 Espiritualidades rebeldes	80
9.4 Espacios de contención psicológica y aprendizajes para la vida.....	84
9.3 Reflexividad como resistencia.....	85
9.4 Hilvanando a través de historias compartidas	98
10. Capítulo IV: Encuentros y conversaciones: construyendo puentes entre mujeres	108
10.1 Primera actividad del taller: Tiempo de devolución	110
10.2 Tercer momento del taller: Construyendo diálogo entre mujeres	118
10.3 Apuntes críticos de la experiencia metodológica.....	121
11. Conclusiones.....	124
12. Recomendaciones.....	131
12.1 Para la Academia:.....	131
12.3 Recomendaciones para el movimiento social y feminista:.....	132
13. Bibliografía	134

Resumen

De manera general es posible afirmar que la vida de las mujeres es un espacio de conocimiento que históricamente ha sido invisibilizado o incluso borrado, según qué ámbito social. Esta experiencia de anulación o silenciamiento aumenta en la medida en la que convergen en nuestros cuerpos diversas condiciones étnico-raciales, de clase social, de diversidad sexual, entre otras. Cuantas menos oportunidades materiales y simbólicas, menos voz. Gran parte del conocimiento producido por las mujeres suele estar vinculado con la resiliencia y con la sostenibilidad de la vida en sus dimensiones más concretas. Pese a ello, son saberes que gozan de poco o nulo reconocimiento, tanto en lo privado como en lo social. En contraposición a esto, la investigación social feminista reconoce el conocimiento situado y releva la experiencia de las mujeres como sujetas cognoscentes y cognoscibles (Díaz, 2010)² que construyen formas de vida por donde circula la comunicación, siendo agentes, reproductoras y también transformadoras de la realidad.

Este proyecto inicia con la inquietud de conocer *¿Qué sentido tiene para las mujeres participar en las iglesias evangélico-pentecostales?*, en dos barrios urbano-empobrecidos del Gran Área Metropolitana, La Carpio y Tirrasas.

Las mujeres dentro de las iglesias juegan un papel de gran relevancia; como se desprende del estado de la cuestión, son ellas quienes en gran medida sostienen estos espacios. La espiritualidad ocupa un lugar relevante en su vida cotidiana y, sin embargo, conocemos poco de sus experiencias y las significaciones que ellas le otorgan.

A menudo, desde diversos lugares sociales con mayores privilegios nos encontramos con una narrativa cargada de estereotipos sobre la participación de las personas en las iglesias evangélicas, particularmente si son personas de barrios empobrecidos y racializados. Estas formas de comunicación nos

2 Díaz - Soucy, C. (2010) Claves Epistemológicas de la Metodología Feminista para la Investigación Social en la Educación. Tesis de Licenciatura en Educación. Universidad de Costa Rica.

separan y no permiten condiciones para un diálogo respetuoso y constructivo, que sirva de puente para encontrarnos y sumar voluntades para el bien común.

Lista de cuadros

Cuadro 1 Ejes temáticos (guías para la entrevista)	39
Cuadro 2 Aplicación de técnicas según objetivos	40
Cuadro 3 Características generales de las participantes.....	43
Cuadro 4: Iglesias a las que asisten o han asistido durante su vida.	45
Cuadro 5: Razones de vinculación con las iglesias evangélicas	75

Prefacio

Dimensión subjetiva de una investigación situada

Aunque se articule como una pregunta racional con coherencia teórica, viabilidad empírica y sustento científico, situar la investigación social significa asumirla como una experiencia que atraviesa el cuerpo y puede llegar a producir resonancias biográficas. En las inquietudes que se plantea quién investiga, se involucran aspectos de su dimensión subjetiva. Lo mejor, en todo caso, es explicitar aquellas conexiones que desde lo personal suelen estar presentes en las interrogantes que nos vamos haciendo. Reconocer, en el sentido de Haraway (1984), la parcialidad delimitada por el lugar histórico y concreto de cada persona. Siempre investigamos desde nuestra subjetividad. Se puede decir que cuando se investiga, se mueven fibras de lo personal y lo colectivo ante este ejercicio reflexivo y consciente. Por eso en el preámbulo de este contexto deseo situar algunas de estas conexiones, tanto personales como políticas.

Mi infancia transcurrió en Chacarita Puntarenas, durante la década de 1980. Entre la misa campesina estilo salvadoreño de cada domingo, auspiciada por un par de curas católicos españoles: Luis Arocena y Santiago Tortosa, a cuyas espaldas y casi como un susurro sobre algo hereje, eran llamados por alguna gente “los curas comunistas”. Eran tiempos de refugiados centroamericanos, donde había una guerra. Entender lo que sucedía era difícil, mucho más con ocho años. La información era como un rompecabezas incompleto y mezclado con otro, puros retazos y mucho sigilo.

Lo cierto es que la iglesia católica estaba en el centro de la acción comunitaria en mi barrio. Los curas llegaron incluso a apoyar tomas de tierra para vivienda y lideraron manifestaciones masivas contra la apertura de un aeropuerto local, cuya pista de asfalto aún atraviesa como una herida aquel territorio que también ayudaron a crear, conocido como La Gran Chacarita. Lo que incluía todos los barrios de un amplio sector, compuesto por proyectos del Instituto Nacional de Vivienda y Urbanización -INVU- y dos grandes tomas de tierra que fueron conquista de las barriadas populares de los años setenta, Camboya y el 20 de noviembre (ver: CEPAS,1987).

En la iglesia teníamos un periódico, “El mosquito informativo”, del cual yo era la reportera más joven. El lugar para buscar la noticia era el precario cercano. La gente con la cual conversar eran las y los vecinos. Los temas eran las denuncias; mientras, por la noche se reunía la generación de adolescentes a dibujar las historias del rudimentario pasquín que hablaba del pueblo. Aquellos dibujos señalaban, de manera explícita, quiénes eran los opresores y quiénes los oprimidos. Con los años comprendí que en aquel entonces hacíamos comunicación social, mientras aprehendíamos algunas lecciones de Freire.

Recuerdo los domingos de mi preadolescencia como un momento de ilusión. Era el día de vestirse y arreglarse para ir a la iglesia, de ponerse el vestido especial, de encontrarse después de la misa con “la gallada”. De ver al chiquillo que te gustaba y arriesgarte a que te saltara el corazón y te temblaran las canillas. La iglesia era aquel anuncio parroquial, donde el padre Santiago recordaba la noticia de El mosquito sobre doña Olga. Ella era una anciana que vivía en Santa Eduviges, en la orilla del estero sin agua potable. Advertía que la letrina de la vivienda de la señora se encontraba severamente dañada por la inundación. Sin mucho rodeo indicaba la fecha y hora exacta de la salida para realizar las reparaciones solidarias. Recuerdo tener que rogarle a mi madre que me dejara ir, porque ya con 10 años al corte, no quería perderme toda aquella aventura que incluía fresco de limón frío en botellas de coca cola, sensación de grupalidad, la satisfacción y seguridad que generaba entender en la práctica, la solidaridad. Todo bajo el calor de cualquier mañana porteña. No era fácil convencerla. “Ese barrio es peligroso”, me decía. Transparentando los imaginarios instalados de la otredad. Aquellos que mi generación rompía, a través de la experiencia.

Eran otros tiempos, donde no había mall para ir a “vitriñar”³, ni teléfonos inteligentes. La globalización, como la conocemos hoy, seguía siendo un cuento de ficción. La iglesia católica de los años ochenta marcó presencia en algunas comunidades pobres de la periferia, evangelizando a partir de la Teología de la Liberación. Creó condiciones para la construcción de un espacio colectivo de soporte, una comunidad de sentido y de pertenencia, le plasmó un carácter político y emancipador a la espiritualidad, promovió la formación

³ Expresión para referirse a caminar y ver a través de sus ventanas, lo que ofrecen las tiendas para la venta.

generando la interacción entre pares e intergeneracional. Esto sin duda influyó en mi subjetividad y sensibilidad para siempre.

Esta teología con apellido liberadora marcó a toda una generación de personas jóvenes en mi entorno. Se evangelizaba a través de categorías generales como pueblo, al que se identificaba como pobre y oprimido en contraposición de los ricos, que eran los opresores. Se incorporan términos marxistas que permitían germinar la conciencia de clase. Me parece imprescindible denotar que, dentro de esta idea de pueblo, también se ocultan las desigualdades por género, por etnia, por identidad sexual y muchas otras opresiones confluyentes.

Para visibilizar la opresión de las interseccionalidades, aún tuvimos que esperar mucho tiempo y buscar nuevos espacios. En palabras de Korol (2007, p.10), “Después de la liberación de los oprimidos, tal vez podríamos pensar en la emancipación de las oprimidas”. Refiriéndose en retrospectiva crítica a la experiencia de la izquierda revolucionaria en América Latina de los años setenta. Muchas contradicciones prometían ser resueltas después de la revolución. La discusión filosófica, política y revolucionaria del feminismo aún no era parte de estas organizaciones sociales para ese momento. No por casualidad fue justo con el florecer de la sexualidad en la adolescencia, cuando muchas salimos expulsadas de aquel espacio común sin tener otro tejido organizativo alternativo donde acudir. Esto resulta necesario de señalar, aclarando que su profundización escapa del interés central de esta investigación. La referencia a la Teología de la Liberación no tiene un carácter anecdótico. Por el contrario, guarda significaciones políticas de mayor extensión. En América Latina surge esta teología que promulgaba una espiritualidad liberadora, emulando un cristo histórico que caminara con su pueblo, al lado de las personas oprimidas y excluidas del sistema. Surge entre finales de la década de los sesenta e inicios de los setenta. Es una tendencia que nace ecuménica, pues si bien es instituida por la iglesia católica, ya había sido nombrada dirección teológica dentro de la iglesia evangélica un par de años antes (Codina, 2013). Parte de una relectura del evangelio que interpreta el papel de la iglesia, posicionándola del lado de la justicia social, contra quienes oprimen y explotan al pueblo. Confluye con los movimientos críticos que cuestionaban el modelo de desarrollo basado en la dependencia y clamaban por un desarrollo autóctono en la región. De fundamentación marxista y aspiraciones socialistas

explícitas, se nutrió de las ciencias sociales como instrumentos para el discernimiento del evangelio,

Estamos ante una ruptura epistemológica, un modo nuevo de hacer teología, una teología que no es mero reflejo de la teología europea como hasta ahora, sino que parte de la realidad histórica del pueblo pobre y oprimido de América Latina, que lucha por un cambio social y su liberación de estructuras injustas y dependientes (Codina, citando a Roca, p.1362).

De aquella iglesia católica hubo poco en Costa Rica comparado con otros países como El Salvador o Nicaragua. Quedan escasas memorias documentadas. “Las tesis de la Teología de la Liberación causan divisiones dentro del mundo protestante en la década de 1970, sin que paradójicamente la opción preferencial por los pobres tuviera mayor efecto en la Iglesia católica costarricense” (Fuentes, 2019 citando a Picado,1988). Sin embargo, persisten organizaciones como el Departamento Ecuménico de Investigación⁴, el cual nace vinculado a esta teología y se ha mantenido a través de 45 años como referencia y memoria de que existen espiritualidades basadas en la solidaridad, el bienestar de la comunidad y la austeridad.

El interés de esta investigación se centra en la experiencia de participación de las mujeres dentro de los espacios de iglesia en barrios humildes. Lo cual, según fue expuesto, no resulta ajeno a mi experiencia vital. Aunque desde otros paradigmas espirituales –en otro momento histórico y de contexto político, social y económico– puedo dar cuenta de lo que implica la vivencia de lo espiritual desde la cultura popular, e identificar su impacto en los procesos de construcción de subjetividades. Así como determinar el papel que juegan algunas instituciones en la construcción colectiva de sentidos éticos y espirituales. Situada desde mi vivencia, puedo reconocer la parcialidad implícita en la experiencia subjetiva de producción de conocimiento.

La iglesia que yo habitaba también estaba llena de mujeres de muy diversas edades; desempeñando diferentes liderazgos, casi todos en roles tradicionales

⁴ [Inicio \(deicr.org\)](http://Inicio(deicr.org))

asociados a la gestión doméstica. Los tiempos han cambiado sin duda y las experiencias de exclusión también. Casi 40 años después nos han pasado los huracanes de la globalización con sus políticas de despojo. Estas memorias buscan salvaguardar de las aproximaciones asépticas que se declaran completamente limpias del peso de los estereotipos y en esta negación, reducen la comprensión de un fenómeno social altamente complejo, como son los sentidos de participación de las mujeres dentro de las congregaciones espirituales.

Después de transitar una contextualización más biográfica, deseamos proponer la hoja de ruta a transitar.

En un primero plano se integra la dimensión del territorio cuerpo, como lugar de partida. De este modo se incorporan los procesos de subjetivación, que van de lo personal a lo colectivo en constante interacción vincular, que se crean, se transforman y se enuncian a través de las narrativas. Experiencias de subjetivación que no son un papel en blanco, es decir, que no se empiezan a escribir con la historia personal, sino que se inscriben dentro de significaciones sociales preestablecidas como los elementos de orden sistémico, que ya han sido previamente identificados, el capitalismo y el patriarcado. Experiencia que, si bien atraviesa a todas las personas y sistemas de vida del planeta, somete y explota de modo diferenciado algunos cuerpos. Los niveles de opresión son jerarquizados, parten de la subalternidad (Spivak, 1985) y dentro de esta última nos preguntamos por la experiencia de las mujeres.

El segundo plano avanza hacia un acercamiento a las comunidades donde viven estas mujeres, que son dos reconocidas ciudadelas urbano-empobrecidas del Gran Área Metropolitana: La Carpio ciudadela del distrito de La Uruca, perteneciente al cantón central de San José, y Tirrases que es distrito del cantón de Curridabat.

La dimensión de este segundo plano del contexto plantea la confluencia o cruce de otras formas de desigualdad y exclusión social. En una comprensión desde la interseccionalidad, particularizada en cada experiencia. El barrio real como ese lugar concreto, con sus características geográficas y sus condiciones materiales. Que coexiste con el barrio imaginado. Que es individual y colectivo. Este surge de la significación compartida por sus habitantes, así como las significaciones ajenas, que depositan quienes no viven ahí. Imaginarios que se

afectan el uno al otro. Y tienen consecuencias en la vivencia de la desigualdad e impactan la subjetividad y las condiciones concretas de vida de las poblaciones.

Un último territorio es el plano estructural. En este segmento se coloca brevemente la discusión sobre el modelo económico neoliberal y su implementación en Costa Rica, desde una perspectiva histórica y crítica. Subrayando su relación causal con la ampliación de brechas de desigualdad económica y la consecuente segregación social y territorial de amplios sectores de la población en las últimas décadas. Lo cual vinculamos con un paralelismo (histórico) del crecimiento y presencia de las iglesias evangélico-pentecostales a lo largo del país y particularmente en estos barrios. Cada uno de estos planos se encuentra interconectados y se afectan entre sí, se inscriben en vidas y cuerpos concretos, por lo que constituyen narrativas situadas.

1. Introducción

Esta investigación está situada desde el feminismo, como teoría política y metodología social del conocimiento. Parte de una visión psicosocial de la experiencia de las mujeres, en tanto material e histórica, y de la premisa que sostiene que la realidad es una construcción sociocultural. Releva el conocimiento producido por las mujeres en tanto sujetos epistemológicos, cuya capacidad reflexiva y crítica es necesaria para la transformación social.

De manera general es posible afirmar que este conocimiento producido por las mujeres ha sido histórica y sistemáticamente negado, sustraído u ocultado. Esta experiencia de invisibilización aumenta en la medida en la que se cruzan por nuestros cuerpos las historias de las diversas condiciones étnico-raciales, de clase social, de diversidad sexual, entre otras. Cuantas menos oportunidades materiales y simbólicas, menor reconocimiento epistemológico y político. Menos visibilidad y menos voz.

Este proyecto inicia con la inquietud de conocer la experiencia de las mujeres que participan en las iglesias evangélicas. Aquellas que entregan a estos espacios su tiempo, sus energías y todo su conocimiento. Esto invita a aproximarse a la realidad para escuchar las narrativas directamente de las protagonistas, explorando los significados personales y afectivos de cada vivencia.

Lo anterior guarda trascendencia porque va de lo personal a lo político. En el sentido feminista, destacando la evocación psicosocial del enunciado. Puesto que vincula las experiencias individuales con los escenarios macrosociales y sistémicos, tanto como sus dinámicas siempre en construcción, con la vida concreta de las mujeres.

Las mujeres como sujetos epistemológicos construimos conocimientos en diversas dimensiones de la vida, que a su vez construyen formas de vida e impactan tanto en lo público como en lo privado. Desde esta perspectiva somos agentes, reproductoras y transformadoras de la realidad. Pensar la comunicación desde, entre y para las mujeres como una clave para la deconstrucción de realidades que oprimen y sus posibilidades de resignificación, es sin duda apasionante. Lo es aún más disponerse a

identificar algunas claves que contribuyan en la construcción de las condiciones dialógicas para esa comunicación social necesaria. Con perspectiva ecuménica y respetuosa de los derechos humanos.

Plantear esta investigación como un ejercicio situado de construcción de conocimiento, implica reconocer mis motivaciones e implicaciones personales. No es únicamente una preocupación ante la creciente polarización social, la desigualdad y el deterioro de los principios básicos de la democracia, que amenaza con la concreción de gobiernos abiertamente religiosos y conservadores, como hemos evidenciado en la región latinoamericana. Esta realidad me interpela también como feminista organizada y parte del movimiento social. Desde este lugar y reconociendo la urgencia de construir espacios de encuentro, diálogo y articulación con mujeres particularmente de los sectores populares; como una forma de crear tejido social a través de la comunicación.

De manera general el presente trabajo se ha organizado por capítulos. En el primero de ellos se elaboran aspectos de orden contextual. El segundo se adentra en un repaso teórico sobre aspectos vinculados con las iglesias y su rol social, tanto histórico como político. Es hasta el tercer capítulo donde se recuperan los resultados de las entrevistas a profundidad, mientras que el cuarto se dedica al abordaje de los elementos más significativos que surgen en el marco del taller, para finalizar con las conclusiones y recomendaciones.

2. Justificación

Las mujeres como género resistimos el ejercicio de la violencia sistemática y estructural, la cual produce y reproduce vulnerabilidad social dentro de un sistema de ordenamiento patriarcal. Esto se agrava según la condición socioeconómica, étnico racial, de diversidad sexual, de territorialidad, de acceso a la información, a la salud, a la educación formal, entre otras realidades, tan concretas como el color de la piel, el barrio donde vive y el grado de escolaridad.

Para una gran cantidad de mujeres, la condición de género representa enfrentar brechas de desigualdad debido a nuestra condición de género continúa siendo compromiso en las agendas de la política pública en muchos contextos, dadas las imperiosas dificultades estructurales para cerrar tan conocidas brechas, que no son excepción en Costa Rica⁵.

Como país, durante las últimas cuatro décadas hemos asistido a la implementación de un modelo económico capitalista en lo que se denomina fase neoliberal, mismo que se ha fortalecido a lo largo del tiempo y viene generando condiciones materiales para la gran acumulación de riqueza en pocas manos a costa de la desigualdad y múltiples formas de exclusión social que despliegan escenarios de pobreza y despojo, que lejos de desacelerarse se agudizan. De acuerdo con el Programa Estado de la Nación (2021, p.79)

En el 2021 la desigualdad de ingresos medida por el coeficiente de Gini se estimó en 0,524, la cifra más alta desde 1987. Al cierre de edición de este capítulo el INEC publicó los primeros resultados de la Enaho 2022, que mostraron una reducción importante en el coeficiente de Gini a un 0,504.

Este escenario de crisis se agudizó con la pandemia, pero es innegable que el deterioro de la economía se viene acumulando por décadas sin dar tregua a las personas más vulnerables. “El porcentaje de vulnerables sube a un 21,5% si se considera como parámetro hasta 1,8 veces la LP (línea de pobreza)” (PEN, 2021, p.79).

⁵ [PIEG 2018-2030.pdf \(mcj.go.cr\)](https://www.mcj.go.cr/PIEG-2018-2030.pdf)

Otro de los hallazgos del mismo informe plantea que “Después de trece años con niveles de inflación de un dígito, se alcanzó en agosto del 2022 un nivel de 12,13%, medida por la variación interanual, el más alto registrado desde abril del 2009” (PEN, 2021, p.133).

Partiendo de que vivimos en un contexto patriarcal, se debe reconocer el impacto diferenciado de esta desigualdad en el cuerpo de las mujeres, atribuido al género. Aspecto que será profundizado más adelante.

Continuando con el panorama estadístico, en el 2021 la probabilidad de conseguir empleo se estimó en 37% para una mujer y 63% para un hombre (PEN, 2021, p.79). Esta cifra en perspectiva longitudinal demuestra que esta brecha social es un elemento propio del sistema y que se agudiza con el paso del tiempo, tal como se muestra,

El desempleo golpea de manera más intensa a las mujeres en el país. En 2013, la tasa de desempleo general era de 9%; ascendió a 9,7% en 2016 y descendió levemente en 2017 a 9,4%⁶¹. Según el Segundo Estado de los Derechos Humanos de las Mujeres en Costa Rica, el porcentaje de desempleo abierto en 2013 era de 7% para los hombres y de 10,8% para las mujeres. La brecha entre ambos sexos en ese momento era de 3,8%. Según la Encuesta Continua de Empleo, para el III trimestre de 2017 la tasa de desempleo para los hombres era de 7,5%, mientras que para las mujeres era de 12,4%. Eso representa una brecha de 4,9% que las desfavorece. Los cambios entre 2013 y 2017 resultan importantes estadísticamente, porque reflejan la intensificación de la desigualdad sexual a lo largo de los años (INAMU, 2018, p.31).

Según el estudio de brechas sociales realizado por el Instituto Nacional de las Mujeres en el marco de la Política Nacional para la Igualdad y Equidad de Género (PIEG), la situación de las mujeres se encuentra en el centro de uno de los principales desafíos que enfrenta el país dada la desigualdad económica creciente que les afecta de manera directa (INAMU, 2018, p.37).

Es posible afirmar que la cantidad de mujeres empobrecidas ha ido creciendo en nuestro país, reconfigurando así a la sociedad misma; la conformación de las familias y sus dinámicas, el acceso a los sistemas de protección social y a la justicia en general. Esto entra en interrelación con otros sistemas de opresión patriarcal, que se concretan a través de los múltiples roles y espacios (socialmente determinados) que ocupamos las mujeres dentro de nuestras comunidades y se manifiestan en la vida cotidiana de las mujeres.

Entre las experiencias posibles de las mujeres se ha relevado su participación dentro de las agrupaciones de carácter espiritual de corte evangélico pentecostal, dada la dimensión política que ha tomado el fenómeno religioso organizado y articulado en nuestro continente, y por la experiencia personal de quien investiga, cuyo empleo facilita el trabajo directo y comunitario con una enorme diversidad de mujeres. Esto ha posibilitado la escucha y despertado el interés por la palabra de las mujeres evangélicas de barrios populares de San José.

Las iglesias en general son espacios ampliamente habitados por las mujeres. Su presencia, vinculación y acceso al poder develan aspectos político-ideológicos de sus agrupaciones, reflejando el sistema de opresiones al que responden. Un poder que puede entenderse desde el ejercicio de su verticalidad, pero que también opera en las resistencias, acomodados, significaciones/ resignificaciones, que pueden accionar (en este caso) las mujeres y que constituyen una narrativa propia (como sujetos epistemológicos), en la que centra su interés el presente estudio, con la finalidad de pensar la dimensión subjetiva de este fenómeno.

Por esta razón, la experiencia de las mujeres con su valor político-epistémico constituye el corazón de este proyecto de investigación. Buscando en las historias la experiencia como testigo subjetivo (Scott, 2001) y reivindicando que cada relato, por sí mismo, tiene derecho a un espacio respetuoso de escucha y reconocimiento de su potencial revolucionario.

Costa Rica es una sociedad que ha enfrentado significativos cambios a lo largo de las últimas décadas. Todas las transformaciones sociales constituyen procesos históricos en constante movimiento que nos muestran la compleja interconexión entre lo económico, lo simbólico y lo social.

De acuerdo con Valverde (1990) “las iglesias pentecostales crecen entre los sectores más desposeídos, en paralelo con la crisis capitalista de 1980, porque representan una protesta simbólica al deterioro de las condiciones de vida de la mayoría de la población” (p. 85). Siendo los barrios humildes donde su presencia se ha vuelto notoria. En general, se podría decir que emergen como síntoma de un deterioro social y económico que se agudiza a partir de la década de 1980, donde el pentecostalismo tuvo un crecimiento sostenido y paralelo a la transformación política, económica y social que produjo el capitalismo y la entrada en vigencia de las primeras medidas estructurales del modelo de desarrollo neoliberal, anteriormente mencionado.

Para adentrarnos en la complejidad del asunto es importante recuperar que también durante la década de los años ochenta se conforman los primeros partidos políticos de denominación evangélica en nuestro país. Fuentes (2019) ubica la creación de la Confraternidad Evangélica Latinoamericana (CONELA) en 1978, como hito histórico de carácter regional, que marca un cambio y separación dentro del pentecostalismo. Los líderes evangélicos acuerdan la participación directa en política partidaria, históricamente prohibida dentro del pentecostalismo. Esto dio paso a la emergencia de lo que ha sido posteriormente

nombrado como neopentecostalismo, que entre otras cosas despliega un discurso llamado a “conquistar a todas las naciones para Cristo” (Fuentes, 2019, p.87).

Siguiendo esta evolución, Valverde y Walker (2005, p.58) consideran que es posible ubicar un punto de inflexión a inicios de los años 2000 y 2002 cuando sale a la luz una serie de escándalos asociados con la iglesia católica costarricense, que involucran casos de abuso sexual y vinculación al asesinato del periodista Parmenio Medina. Lo anterior genera una significativa pérdida de credibilidad.

Continuando con Valverde y Walker, para ese periodo una encuesta de UNIMER revela que “la confianza en la iglesia había disminuido en un 20%, pasando en el 2002 del 74% al 54%” (p.59). Estas deserciones de la fe católica se asocian con que “el 83% de los nuevos protestantes proviene de la Iglesia católica” (Valverde y Walker; 2005, p.56).

Esta migración o conversión religiosa representa también una reconfiguración en términos del poder simbólico, político y económico, a nivel macro y micro social. Lo anterior se constata por una parte en el crecimiento de iglesias evangélicas, entre éstas las de tendencia neopentecostal, visibles a lo largo de todo el territorio nacional. Así como en la irrupción de dicha denominación en la arena político-partidaria, a diferencia de la iglesia católica que tiene un impedimento constitucional para la participación en puestos políticos, dado que se exige como requisito la condición seglar. Sin embargo, dicha prohibición no incluye a las iglesias evangélicas⁶.

Pensar la identidad costarricense desde una perspectiva histórica, obliga a incorporar en el análisis el papel de las instituciones religiosas. Según afirma Maroto (2012, p.24), “Desde el periodo de la Colonia la iglesia católica se consolida como un actor político de gran poder, jugando un rol muy importante en la configuración de la identidad nacional”.

Valga decir que el Estado costarricense es el único en la región latinoamericana que continúa siendo oficialmente confesional. Según lo establece el artículo 75 de la Constitución Política actual, creada en 1949, que declara la religión católica como oficial. Derecho que le fue consignado desde la Constitución de 1821 en su artículo 12 (Alpízar, 2017). Dicha condición no impidió nunca la coexistencia con otras agrupaciones religiosas, tal es el caso del protestantismo y sus variantes.

Estos cambios que ha sufrido la sociedad costarricense atraviesan las referencias identitarias, individuales y colectivas, que se traducen en la modificación de patrones culturales que ponen en tensión visiones de mundo más tradicionales con otras de corte liberal. La incursión más reciente de enfoques discursivos como los Derechos Humanos en la política pública, coloca el debate sobre algunos elementos de la vida social que se consideraban incuestionables. A su vez esto ha generado reacciones de rechazo desde diversos sectores de la población que parecen sentir amenazados sus lugares de poder. Basta traer a la memoria las elecciones presidenciales del año 2018, en las cuales, contra todo pronóstico, en una

⁶ [Sistema Costarricense de Información Jurídica \(pgrweb.go.cr\)](http://Sistema Costarricense de Información Jurídica (pgrweb.go.cr))

demostración sin precedentes del poder político acumulado por una tendencia evangélica, llegan a disputar en segunda ronda el Poder Ejecutivo.

Este hecho fue el resultado del detonante que representó en plena contienda electoral la Opinión Consultiva⁷ emitida por la Corte Interamericana de Derechos Humanos ante la solicitud realizada por el Estado costarricense cuya respuesta facultó el matrimonio igualitario consignando igualdad de derechos que las parejas heterosexuales. Este avance jurídico de reconocimiento de derechos identitarios para una parte de la población puso de manifiesto las tensiones sociales anteriormente descritas.

Pese a que no alcanzaron los votos para hacerse con la presidencia del país, crean un cisma político sin precedentes para un sector de la población, dada la amenaza directa a los Derechos Humanos que se formula como promesa de campaña. Si bien en las elecciones presidenciales del pasado 2022 los partidos de tendencia evangélica no lograron articular y consolidar una candidatura que les representara, emerge el Foro Cristiano de Asuntos Políticos como autoasignado interlocutor y entra en negociación directa con el entonces candidato presidencial y actual presidente electo Rodrigo Chaves, dejando por escrito acuerdos bilaterales que garantizan (en teoría) la injerencia directa y la agenda conservadora de los grupos de poder evangélico en el periodo actual.

Prevalece la alianza y agenda política común entre la iglesia católica, los partidos políticos evangélicos y la derecha conservadora. Dicha agenda tiene un interés central en torno al control de la sexualidad, tanto de mujeres como de personas sexualmente diversas, abogando por la familia tradicional, que responda a los mandatos de un sistema heteronormado y patriarcal. Además, se repliega al modelo neoliberal con total consonancia, lo que facilita alianzas políticas de extractivismo (de los cuerpos de las mujeres y de la naturaleza).

⁷ Corte Interamericana de Derechos Humanos, Opinión consultiva OC-24/17 de 24 de noviembre de 2017. Solicitada por la República de Costa Rica. Identidad de género, e igualdad y no discriminación a parejas del mismo sexo. Obligaciones estatales en relación con el cambio de nombre, la identidad de género, y los derechos derivados de un vínculo entre parejas del mismo sexo (Interpretación y alcance de los artículos 1.1, 3, 7, 11.2, 13, 17, 18 y 24, en relación con el artículo 1 de la Convención Americana sobre Derechos Humanos. https://www.corteidh.or.cr/docs/opiniones/seriea_24_esp.pdf

Otro de los elementos relevantes para completar este panorama es la polarización social que es resultado de este mismo modelo económico capitalista neoliberal, dentro del cual cada vez las brechas de desigualdad, pobreza y exclusión se hacen más grandes. Mientras las personas de clase media y alta se amurallan en sus condominios, se racializan los barrios empobrecidos, las escuelas, los servicios de salud, privatizando la seguridad y las oportunidades. En este terreno crece fácilmente el odio hacia lo desconocido, a lo diferente, y entona con la lógica del individualismo neoliberal que promueve la meritocracia y convierte la productividad en el indicador de sentido, creando una cultura específica.

Esta investigación plantea una perspectiva interdisciplinaria que articula psicología social y comunicación con el objetivo de explorar a través de la experiencia de las mujeres que participan dentro de las agrupaciones evangélico pentecostales, caminos para construir diálogos ecuménicos, respetuosos y situados, que a su vez permitan crear algunas claves pedagógicas para una comunicación entre mujeres, desde la experiencia de las mujeres. Pedagogías sin puntos neutros, por el contrario, comprometidas con los procesos de concientización y reflexividad que pueden surgir de las mujeres mismas, como sujetos políticos.

En contextos de ordenamiento sistémico patriarcal, donde el control de la sexualidad continúa siendo moneda de cambio para los políticos y religiosos, la heteronormatividad impuesta constriñe el reconocimiento de la integralidad humana y refuerza patrones culturales como la división sexual del trabajo y la normalización de la violencia por género, fortaleciendo condiciones para las múltiples desigualdades en detrimento de los Derechos Humanos; todos los esfuerzos que sumemos para la resistencia y transformación de este sistema son necesarios y urgentes.

3. Estado de la cuestión

En América Latina los grupos neopentecostales constituyen en la actualidad un actor social de gran relevancia, dada su marcada presencia en territorios específicos y su fuerza político-partidaria, que está generando reconfiguraciones del poder en nuestras sociedades.

El auge de este fenómeno religioso puede percibirse también en la gran cantidad de investigaciones, que desde diversos espacios académicos y con múltiples enfoques se están produciendo.

En la revisión realizada es posible detectar abordajes teóricos predominantemente cualitativos, con acercamiento exploratorio descriptivo y de revisión teórica. Cabe señalar el papel destacado de la etnografía en la aproximación científica sobre lo religioso y su vinculación con la cultura.

Para efectos del presente estudio se han relevado las producciones científicas que abordan el fenómeno desde la experiencia de participación de las personas y particularmente desde las mujeres, lo cual constituyó la principal ruta de búsqueda.

Las imbricaciones de la temática explorada conectan con dos rutas más de investigación: una línea histórico-sociológica y otra de énfasis político activista (con una gran producción desde el Cono Sur).

Respecto a la primera ruta, en la participación de las mujeres dentro de las agrupaciones religiosas se identifica a su vez dos grandes líneas, aquellos que encuentran que dicha participación compromete la salud mental y los derechos de las mujeres, en relación con las vivencias de violencia doméstica u otras manifestaciones de violencia machista, pues dentro de las agrupaciones se promueve una actitud pasiva y de resignación por parte de las víctimas y no hay sanción para la conducta del agresor, Cordero (2003), Calderón (2015; 2018), Sepúlveda (2016).

El antecedente de investigación más cercano es el mencionado trabajo de Calderón (2015), que indaga sobre la vivencia de las mujeres y los discursos de sus líderes religiosos en tres iglesias pentecostales del Valle Central. Si bien hay coincidencias, es importante recalcar que la presente investigación coloca el acento en la experiencia de las mujeres y su capacidad de producir y

agenciar conocimiento frente a las situaciones que forman parte de su cotidianidad dentro de los procesos de socialización evangélica, siendo esto último el mayor interés de este trabajo.

La participación de las mujeres cobra otros sentidos, según otras miradas, tales como desarrollar capacidades que les dan confianza en sí mismas (Bolognes, 2010), y que les es útil para tolerar la difícil realidad que significa vivir en zonas de pobreza y marginalidad (Orellana, 2010). Las investigaciones de Andrade, (2008), Bolognes, (2010) y Orellana, (2010), Bertholet (2006) subrayan la asociación que existe dentro del mundo pentecostal, las prácticas de sanación y lo femenino, lo que concede a las mujeres un poder dentro de este mundo. Aunque no puede definirse claramente en qué consiste este poder, las autoras coinciden en que muchas veces la vinculación de las mujeres a la iglesia está motivada por la búsqueda de sanación de sus esposos o hijos, no son ellas mismas quienes buscan sanar. En este mismo sentido, Mansilla (2007) afirma que las mujeres recuperan la palabra e incluso se reconoce que gozan de cierto liderazgo, en ausencia de los hombres, aclara el autor.

Amador-López (2019) se enfoca en la experiencia de un grupo de mujeres gitanas de la Iglesia Evangélica de Filadelfia en España. Recupero sus hallazgos dado que se contraponen radicalmente con los señalados anteriormente en los estudios que vinculan la violencia doméstica con las doctrinas religiosas. De acuerdo con el investigador la violencia contra las mujeres disminuye, dado el estricto código moral de conducta que debe obedecerse a partir de la conversión y el papel del pastor como figura de autoridad que impone límite a los agresores. En la misma sintonía, se ubican los hallazgos de Lindhardt (2012) y Dary (2014), quienes consideran que las mujeres crecen en autonomía dentro de estas iglesias, mientras que el hombre sufre una suerte de domesticación.

La segunda ruta identificada destaca el interés histórico y sociológico que va siguiendo el hilo de los procesos vinculados a las agrupaciones religiosas. Exploran sobre las conversiones, la confesionalidad y laicidad, los pactos de poder entre las organizaciones religiosas con el Estado, las crisis internas de las agrupaciones, entre otras aristas. Se encuentran aquí los estudios que tratan ampliamente el significado que tiene para las diversas poblaciones su

participación en las iglesias y las derivaciones (políticas e históricas) de ese poder simbólico de las iglesias.

Maroto (2016) indaga acerca del peso y el poder de la iglesia católica como actor político en Costa Rica, recuperando el trazo de las relaciones históricas y el uso de los rituales simbólicos, como elementos para sellar pactos de poder que le han permitido un papel en la configuración de la identidad nacional (democracia con valores cristianos y una moral universal). Lo que se relaciona con un ejercicio de control e injerencia sobre la política pública en detrimento de los Derechos Sexuales y Reproductivos.

Fuentes (2013, 2015, 2018) ha realizado importantes aportes teóricos en la materia, reconstruyendo la evolución sobre las creencias religiosas en Costa Rica, dando continuidad al estudio del protestantismo a lo largo de la historia. Su análisis destaca la consolidación de las alianzas católico – evangélicas contra los Derechos Sexuales y Reproductivos, la educación sexual laica y la diversidad sexual entre otros Derechos Humanos.

El informe de Latinbarómetro (2014) determina que entre 1995 y 2014 en Costa Rica se registra una disminución que va del 80% al 67% en personas que se autodeclaran católicas. No se puede afirmar que estas mismas personas de manera directa se hayan convertido al evangelismo, aclara el informe; sin embargo, los datos por país indican un aumento simultáneo de estos últimos.

A su vez, Calderón (2015, 2018), Valverde (1990) en coincidencia con Arguedas (2010), Fuentes (2018), de la Cruz et al. (2018), encuentran que la pobreza y la desigualdad son elementos claves para la comprensión del crecimiento de los grupos pentecostales desde la década de los años 80 en el país. De acuerdo con Valverde y Walker (2005), quienes investigan el Movimiento de la Iglesia Católica Reformada en Costa Rica, la pérdida de feligresía surge a inicios de los años 2000 al calor de los primeros escándalos mundiales de pedofilia de la iglesia católica. Mismo periodo (2000-2002) durante el cual la iglesia católica nacional enfrenta sus propios escándalos por mal manejo de fondos, abuso sexual de niños y niñas y por su vinculación con el asesinato del periodista Parmenio Medina.

Sobre las interrogantes del sentido, Córdova Villazón (2015) en su estudio sobre el crecimiento de las iglesias evangélicas en Nicaragua afirma que, “La motivación central para el ingreso en esas comunidades de fe fue recuperar la

estabilidad emocional y mantener unida a la familia tradicional (nuclear, heterosexual y patriarcal), amenazada por los cambios sociales y culturales de fines del siglo 20” (p.3). Mientras que Bastián (2006) considera que la fuerza de expansión se explica por su cercanía con la cultura popular, “los pentecostalismos son una mutación religiosa del protestantismo que tomó en tierras latinoamericanas las características de una religión popular fundada en la emoción” (p.38). Por su parte Cantón (1998, 2004) asocia el crecimiento y diversificación de la oferta religiosa entre otras cosas a las tendencias de la globalización, mientras postula “que las religiones globales proporcionan estrategias que, apropiadas localmente, sirven para defenderse de las mismas tendencias globales y recrear organizaciones defensivas en torno a los principios comunales” (p.89), refiriéndose a la homogenización producida por la globalización versus la posibilidad de reconstruir y reforzar identidades individuales y colectivas a través de la participación en iglesias locales de corte evangélico y popular.

Rocha (2012) suscribe que el crecimiento de los grupos neopentecostales representan un cambio en la ética y la estética religiosa más bien cercano al mundo secular, y puntualiza en el uso de la técnica, el lenguaje y los códigos de los medios de comunicación modernos, la adopción de una estructura empresarial, la participación en política y la construcción de redes transnacionales como parte de sus estrategias.

En tanto, de la Cruz et al. (2019) realizan un análisis desde la teología feminista del proceso electoral 2018 en Costa Rica, incorporando una perspectiva histórica y crítica respecto a las agrupaciones neopentecostales y sus estrategias para movilizar a sus fieles como votantes. A propósito de esto, de la Cruz et al. (citando a Barredo, 2018) afirma “la importancia de conspirar en contra de esas estructuras de poder y dominación religiosas sustentadas con interpretaciones bíblicas opresoras, para derribarlas mediante otra fe y teología posible” (p. 96). Lo que aporta al presente estudio, puesto que visibiliza otras formas de significación de lo espiritual que no responden a las lógicas de opresión antes descritas.

La tercera ruta que se traza según los hallazgos concentra investigaciones de corte político activista, que buscan alertar sobre el avance de los grupos neopentecostales dentro de la política partidaria y los riesgos implicados.

Desde el Observatorio de Política y Sexualidad (Brasil, 2020) se constata el avance regional de los grupos evangélicos en la política partidaria, en países como Perú, Paraguay, Uruguay, Chile, Colombia, Argentina, Brasil, México y Costa Rica. Identifican estrategias comunes tanto discursivas (ideología de género), así como los repertorios de acción (marcha por las dos vidas) y consignas utilizadas para agrupar: “a mis hijos los educo yo” o “con mis hijos no te metas” (Campana, 2020, Barrientos, 2020, Correa y Kalil, 2020, Morán, 2019).

A estas voces se suma De la Torre (2019), en uno de sus estudios más recientes sobre la religiosidad como dimensión cultural y política, quien alerta sobre las alianzas religiosas que atentan contra la laicidad en el contexto de su país (México). Por su parte, Arguedas (2010) destaca a Costa Rica como único país de América Latina oficialmente denotado como Estado Confesional, concepto que surge opuesto al de Estado Laico, condicionando una posición de subordinación moral a los preceptos dogmáticos de una religión particular. Advierte que la laicidad es afín a la democracia, por el contrario, la injerencia de los grupos religiosos en la política socava los principios democráticos. Otro aspecto relevante que la autora coloca es la tendencia creciente de un neo integrista conservador católico.

Para Pineda (2018), el avance de los grupos fundamentalistas no debe interpretarse como la desaparición de la secularización y la regresión sin retorno, sino como la evidente e inevitable irrupción del pluralismo axiológico de nuestras sociedades modernas.

En otro ámbito de interés se ubican los estudios de corte empírico territorial. Las mujeres a las que apunta esta indagación se ubican en barrios concretos: La Carpio y Tirrases, ambos contextos empobrecidos, en las zonas urbanas del área metropolitana. Recupero diversos estudios realizados en la comunidad de La Carpio en Costa Rica, destacando el de Sandoval (2020), así como la investigación de Masis y Paniagua (2005) realizada en Tirrases. Ambos cruzan la mirada por la segregación urbana racializada y la estigmatización social. Recuperan la reconstrucción conceptual de los sentidos de la marginalidad en el ámbito urbano, aportando con cifras y descripciones cualitativas que ofrecen un panorama próximo al territorio de investigación. Además, reconocen la

imbricación de la desigualdad económica y la desigualdad simbólica, punto de coincidencia con la presente indagación.

Finalmente, concluimos este recorrido haciendo referencia a los aspectos metodológicos que se identificaron como de interés para el presente estudio.

De manera general, entre las técnicas más utilizadas en los estudios revisados se encuentran la observación participante, las entrevistas semiestructuradas, los grupos focales, así como la indagación documental Pineda (2015, 2018), Cordero (2003), Sepúlveda (2016), Calderón (2015), Andrade (2008), Lindhardt (2009), Bolognes (2010), Mansilla (2007), Amador-López (2019), Bertholet (2006), Fuentes (2013, 2015, 2018), Bidegain (2014), Córdova (2015).

En Calderón (2015) llama la atención la diversa condición de las mujeres seleccionadas para realizar las entrevistas: solteras, casadas, pastoras, no pastoras, edades entre los 20 y 45 años y mayores de 45. Esta variabilidad resulta altamente enriquecedora para el reconocimiento de las interseccionalidades

Sobre su experiencia como investigador, Calderón destaca la necesidad de generar mecanismos de indagación intuitivos e indoloros. Con lo que hace referencia a poder salirse de los esquemas academicistas preestablecidos y atreverse a profundizar en un diálogo sincero, respetuoso y directo con los temas de interés de las mujeres. Esto le permitió, según indica, adentrarse en temáticas ampliamente censuradas a nivel social, como la sexualidad, por ejemplo.

Por su parte, Fuentes (2015) explora sobre los significados de la vivencia de la religiosidad, para lo que integra en grupos focales, personas ateas, católicas practicantes, católicas no practicantes, evangélicas protestantes y otras denominaciones. La autora construyó una guía de tópicos con tres ejes temáticos: identidad religiosa, sociedad y laicidad, y sexualidad y moral, lo que le permitió ahondar en el universo de significaciones individuales sobre la religiosidad y concretar un amplio estudio que pone en relieve diversos puntos de vista en esta materia.

Respecto a las visiones planteadas por Lindhardt (2012), Dary (2014), Amador-López (2019), Bolognes (2010), Mansilla (2007), sobre sus hallazgos cabe mencionar que sus parámetros de aproximación no reconocen explícitamente

la desigualdad en razón del sistema sexo/género y la consecuencia que eso tiene en las interpretaciones científicas de la persona que investiga.

Un elemento recurrente en la mayoría de los estudios es que no se explicita el lugar desde el cual la persona que investiga se encuentra situada. No aparece rastro que enuncie su implicación personal y política, lo que lleva a la deducción de que se opera desde una presunta objetividad o neutralidad ante lo que acontece.

El único estudio que rompe con el patrón metodológico establecido es el de Amador-López (2019), quien utiliza una técnica comunicativa que permite entablar un diálogo igualitario con las personas objeto de estudio, según destaca el investigador. Con este método garantiza que no se genera conocimiento sobre el pueblo gitano sin el pueblo gitano. En este aspecto dicho estudio guarda consonancia con el presente proyecto de investigación, en tanto coloca la experiencia de vida de las mujeres en el centro de la producción de conocimiento.

Sin duda, el recorrido anterior permite reconocer la importancia política y social que este fenómeno tiene para la sociedad en general y para las mujeres en particular. La fuerza política de los grupos evangélico pentecostales en la región hace un llamado a la academia, en tanto actor clave de los procesos históricos de reconfiguración social. Es importante denotar que aun cuando se ha trabajado sobre la experiencia de las mujeres, no ha sido posible encontrar investigaciones con un enfoque que parta de los preceptos de la epistemología feminista, la cual sitúa a las mujeres como constructoras activas de conocimiento específico sobre su realidad, sus condiciones vitales y políticas, así como su capacidad reflexiva sobre dicha experiencia, lo cual brinda una posibilidad de transformación personal y política.

4. Planteamiento del problema

Hacer investigación social es indagar sobre la integralidad de la vida social. Aproximarse desde la perspectiva de la comunicación, comprendida como proceso constitutivo de la vida social (Sandoval, 2010), y hacerlo con una perspectiva feminista implica colocar en el centro de interés a las mujeres como sujetos actuantes y sus experiencias como procesos de construcción de conocimiento específico.

Siguiendo con Scott (2001), nos proponemos explorar la experiencia como “un evento lingüístico” (que no ocurre fuera de significados establecidos), pero tampoco está confinada a un orden fijo de significado. Ya que el discurso es por definición compartido; la experiencia es tanto colectiva como individual, así como histórica y con un contexto, que afecta esa significación.

Dentro de este estudio la comunicación busca establecer las pautas para la construcción de claves pedagógicas que faciliten puentes para un diálogo ecuménico, entre mujeres, desde un enfoque de Derechos Humanos.

Para ello coloca la experiencia de las mujeres dentro de las iglesias evangélico pentecostales, ubicadas en dos barrios de San José, La Carpio y Tirrases, como potenciador de este conocimiento, que en tanto vivencia abarca la integralidad del ser.

El interés central se puede sintetizar a partir de las siguientes interrogantes, ¿Qué sentido tiene para mujeres de La Carpio y Tirrases participar en las agrupaciones evangélico pentecostales de su comunidad?, ¿Qué sentidos construyen a partir de estas experiencias?

Constituyen estas las premisas básicas a partir de las cuales se plantea el problema de investigación.

4.1 Objetivo General:

Indagar acerca de los sentidos personales y colectivos que tiene para las mujeres su experiencia de participación dentro de iglesias evangélico pentecostales ubicadas en las comunidades La Carpio y Tirrases.

4.2 Objetivos específicos:

1. Conocer las principales razones que favorecen la vinculación y permanencia de las mujeres dentro de las iglesias evangélicas.
2. Describir factores de la experiencia de participación que favorecen la calidad de vida de las mujeres y aquellos que la vulnerabilizan, desde una perspectiva de los Derechos Humanos.
3. Identificar elementos claves para la construcción de un diálogo ecuménico y situado con las mujeres que participan en iglesias evangélicas desde la perspectiva de los derechos humanos de las mujeres.

5. Marco Teórico

5.1 La experiencia de las mujeres

Para empezar a tejer la red conceptual que sostiene este proyecto, es necesario partir de que ésta es una investigación feminista, en tanto propone una ruptura con la producción androcéntrica del conocimiento y reconoce a las mujeres como sujeto epistémico. Esto implica reivindicar que a lo largo de la historia ha existido un sesgo que invisibiliza a las mujeres como personas con capacidad de producir conocimiento específico, subsumiendo sus experiencias en la generalización de lo masculino.

Dicha perspectiva tiene sus orígenes en los años setenta del siglo XX, en el marco de la segunda ola del feminismo europeo, cuando se retoma una crítica feminista a la ciencia. De ello se desprenden argumentaciones contra la objetividad de ésta, que desvelan el peso cultural e histórico en la producción de conocimiento, así como el impacto en la construcción de subjetividades concretas. Mismas que reflejan un ordenamiento social donde prevalece la idea de que el Homo Sapiens representa lo humano como totalidad. Es decir, son equivalentes.

Se simboliza así lo masculino como completud y como referencia de la norma. Como consecuencia, las “verdades” que se construyen dentro de estos marcos estructurales han desaparecido la experiencia de las mujeres como parte de la historia, de los avances sociales y los aportes culturales de la humanidad.

De acuerdo con Haraway (1988), el conocimiento es producto de las estructuras de poder social, por lo tanto, es situado. Da cuenta de las singularidades de la experiencia de vida concreta. En este sentido la autora aboga por el reconocimiento de los sujetos como seres encarnados, con prejuicios, valores y un contexto específico, tanto de quien investiga como de quien es sujeto de investigación.

Otro concepto que fortalece la crítica a la ciencia androcentrista nace de la teoría nombrada en inglés como “Standpoint theory” (Harding, 1996), cuya traducción al español refiere un determinado punto de vista. Dicha teoría sugiere que existen múltiples puntos de vista sobre la misma realidad, y de acuerdo con el lugar social de la persona que mira así será su perspectiva y conclusiones. Existen por tanto miradas parciales, ubicadas social y

políticamente a través de la historia. Lo anterior refuerza el cuestionamiento a la presunta objetividad de la ciencia, a partir de lo cual se construyen argumentos contra la neutralidad y la pureza, problematizando desde la corporeidad y las relaciones de poder todo lo que se considera conocimiento legítimo y verdadero.

Desde la tradición científica androcentrista se han declarado “verdades” que se pretenden universales, lo que ha llevado a la reivindicación de aquellas realidades que quedan por fuera de estas categorías, ardua tarea, que como es de esperar surge desde las voces negadas. Continuando con (Haraway, 1984, p.1):

Los movimientos internacionales feministas han construido la ‘experiencia de las mujeres’ y, asimismo, han destapado o descubierto este objeto colectivo crucial. Tal experiencia es una ficción y un hecho político de gran importancia. La liberación se basa en la construcción de la conciencia, de la comprensión imaginativa de la opresión y, también, de lo posible.

Por tanto, en el epicentro de este andamiaje teórico se encuentra la experiencia de las mujeres, con su autenticidad indisputable (Scott, 2001), comprendida en su dimensión tanto pedagógica como política. Reconociendo que “no son los individuos los que tienen la experiencia, sino los sujetos los que son constituidos por medio de la experiencia” (Scott, 2001, p.53).

Por ello es necesario reflexionar sobre la realidad a partir de la experiencia personal de las mujeres, con lo que se abre el espacio simbólico para su deconstrucción crítica; lo que conecta con una historia compartida desde el género y apela a una identidad. Validar la experiencia, concretando la revolucionaria afirmación de que lo personal es político.

5.2 Las mujeres y el sistema patriarcal

La dimensión de mayor relevancia sobre la experiencia son las estrategias de resistencia a la opresión. Aun cuando no se haya hecho consciente. Puesto que “donde hay poder hay resistencia, y no obstante (precisamente por esto), ésta nunca está en posición de exterioridad” (Foucault, 1976, p. 100). Esa parte

de la experiencia (la resistencia) permanece opaca ante el ejercicio de poder opresor, según los planteamientos del autor, lo que resulta una sugerente invitación para poner la luz de la escucha en la experiencia de las mujeres.

Otra pieza fundamental de este andamiaje es el reconocimiento del sistema patriarcal. Como construcción histórica de las condiciones socioculturales y políticas, que establecen naturalizan y privilegian una forma de organización social específica, la familia heterosexual, basaba en la asignación de géneros dicotómicos, excluyentes y organizados de manera jerárquica según las características biológicas del sexo. Hombres y mujeres, con roles sociales, poderes, cargas de trabajo y opresiones, diferenciados y en una relación de poder que subordina lo femenino a lo masculino.

Pensar en las mujeres sin partir de la comprensión de este antecedente histórico cultural de contexto, considero sería un error que vulnera la validez de cualquier resultado de investigación, pues ocultaría las bases fundacionales de un sistema que aún continúa produciendo y reproduciendo condiciones de desigualdad basadas en el sexo de las personas.

Sobre la funcionalidad primordial que tiene la familia heterosexual para el orden patriarcal, Lerner (1985) destaca que “los hombres se apropiaron de los excedentes de la ganadería y los convirtieron en propiedad privada. Una vez adquirida la propiedad privada, que lograron asegurar para sí y sus herederos. Lograron asegurarla, institucionalizando la familia monógama” (p. 44).

La autora sintetiza en estas palabras aspectos que imbrican la economía, la política y la sexualidad, aclarando cómo en esta fórmula las mujeres pasaron a ser propiedad privada de los hombres dentro de este sistema. En los albores del patriarcado se utilizó fuerza bruta para someter a las mujeres (Flórez-Estrada, 2007). Con el paso del tiempo se fue consolidando un orden simbólico, basado en las creencias, representaciones y estereotipos que se han instituido a través de organizaciones como la familia, establecido a partir de un sistema sexo/género, como lo define Gale (1986) cuando refiere el conjunto de disposiciones sociales que transforman la sexualidad biológica en productos de la actuación humana.

Este dimorfismo sexual, según Butler (1990), marca la performatividad del género y la heteronormatividad. Construcciones culturales que están en la base del funcionamiento de una economía sexual masculinista, que se entreteje y da

soporte a las desigualdades del ser y del tener que afectan a las mujeres (aspecto que será retomado posteriormente). De acuerdo con Federicci (2013), las vinculaciones funcionales entre el sistema patriarcal y el capitalismo son encarnadas, sobre todo, en los cuerpos feminizados.

Debemos admitir que el capital ha tenido mucho éxito escondiendo nuestro trabajo. Ha creado una obra maestra a expensas de las mujeres. Mediante la denegación del salario para el trabajo doméstico y su transformación en un acto de amor, el capital ha matado dos pájaros de un tiro. Primero, ha obtenido una cantidad increíble de trabajo casi gratuito, y se ha asegurado de que las mujeres, lejos de rebelarse contra ello, busquen obtener ese trabajo como si fuese lo mejor de la vida y las palabras mágicas: «Sí, cariño, eres una mujer de verdad» (p.38).

La autora evoca la identidad de las mujeres como territorio colonizado por el sistema patriarcal y usufructuado por el capitalismo. De esta manera las mujeres, dentro de los grupos excluidos, sufrimos un mayor despojo del excedente de trabajo, que se agencia a través de los procesos socioculturales de construcción de la realidad, como la división sexual del trabajo.

Dichos procesos permean todas las instituciones sociales, formales e informales, hasta que no se problematiza y se asume como un asunto político. Para que esto ocurra el primer paso es nombrar y visibilizar, poniendo luz en las zonas opacas, desconfiando de su vaguedad.

Cuando la violencia se ha naturalizado, nos advierte Bourdieu (1998), y la dejamos de percibir como tal, estamos frente al poder de lo simbólico. Forma en la que se perpetúa este sistema de desigualdades en las sociedades modernas,

El poder simbólico es el poder de hacer cosas con palabras: de clasificar, nombrar, designar, hacer grupos, manipular la estructura objetiva de la sociedad; tiene así un carácter fuertemente performativo, pues permite que la visión particular de un grupo se convierta en universal, hegemónica.

Esta hegemonía responde a una lógica de dominación masculina, destaca el autor. Lo que explica el habitus de género, que se construye a partir de la

internalización de los esquemas de percepción, así como de las disposiciones sociales sobre lo que implica ser mujer y ser hombre, en una sociedad determinada (Bourdieu, 1995, 1999 y 2001). Esto incide en lo que se aprende, las destrezas que pueden desarrollarse, así como las posibilidades de acción y oportunidad que se confieren social y simbólicamente a lo femenino.

5.3 La imbricación de las opresiones

Situar la experiencia de las mujeres y a través de ésta reconocer la concreción de un conocimiento específico, permite visibilizar las diversas respuestas ante la opresión, donde los cruces de las desigualdades se encarnan y pesa el grado de escolaridad, el barrio donde se vive, el color de piel, el acento, el idioma, la religión que se practica, el país donde se nace. Es decir, todo el universo de diferencias que suele agudizarse en la experiencia de cada cuerpo, lo que se conoce como interseccionalidad de las opresiones.

De acuerdo con Viveros (2016), “la interseccionalidad se ha convertido en la expresión utilizada para designar la perspectiva teórica y metodológica que busca dar cuenta de la percepción cruzada o imbricada de las relaciones de poder” (p. 2). Partiendo de esta afirmación se hace necesario identificar cada hebra de estos cruces o imbricaciones, los tipos de dominación o características que imprime y cómo se relacionan entre sí.

Siguiendo con Viveros (2016),

No toda situación marginada es capaz de producir un conocimiento crucial sobre el poder y la desigualdad, sino que, dentro de un sistema capitalista sólidamente integrado, el punto de vista particular de las niñas y mujeres indígenas despojadas y las niñas y mujeres del Tercer Mundo/Sur ofrece la visión más inclusiva del poder sistémico del capitalismo global (p.13).

De este modo, la autora en una suerte de subversión epistémica coloca otra mirada de lo marginal, ofreciendo una nueva clave pedagógica para la deconstrucción de la realidad situada desde los cuerpos de las mujeres, lo que eventualmente potenciaría la toma de conciencia. Por su parte, Curiel (2007) profundiza en los intersticios de las categorías teóricas de la interseccionalidad

y decolonialidad y en la misma línea que Viveros (2016), insiste en lo que se queda por fuera de las categorías. Lo que no se ve o no calza según las definiciones teóricas y solo puede ser recuperado poniendo en relieve la experiencia misma de las personas; las otredades a partir de las cuales se justifican y construyen los sistemas de opresión específica. Esto lleva a cuestionar las generalizaciones que pretenden engullir todas las experiencias juntas, deshistorizándolas y descontextualizándolas.

La experiencia situada de las mujeres se recupera como narrativa en el presente proyecto, desde una perspectiva que reconoce en el relato y las historias espontáneas de los sujetos, formas de producir sentido, códigos culturales de vinculación social y pautas de conducta para la vida cotidiana (Martínez, Antar y Montenegro, Marisela; 2014). Destacando la conjunción de elementos biográficos, históricos y sociales que se juegan en el relato libre, puesto que, según las autoras, “el modo narrativo propone un particular modo de ser, de conocer y de hacer, articulando tres registros en un abordaje específico: el ontológico, el epistemológico y el metodológico” (p.114).

Esta visión parte de una escucha plena a las historias que, si bien se guían con preguntas generadoras, se dejan fluir por donde tomen los relatos pues son elaboraciones narrativas en las que el sujeto teje diversas conexiones, ancladas en la dimensión material e histórica y también en el universo compartido de lo simbólico. Las historias que las personas contamos sobre nuestras vidas son narrativas que mezclan estos registros.

Es importante recuperar que “la experiencia tiene una función integradora, uniendo lo individual y lo estructural” (Scott, 2001, p. 58). Pero también es singular, “entendiendo esta singularidad como la manera en que las fuerzas sociales se intersectan en las trayectorias individuales” (Martínez & Montenegro, 2014). Autoras que plantean que las narraciones son ““experienciadas”, como se explica a continuación,

La narrativa no es cualquier explicación, es una explicación imbricada con una vivencia particular (...) la narrativa permite que la subjetividad suba a escena con un papel relevante, una subjetividad encarnada y situada en un contexto histórico y cultural específico” (Martínez y Montenegro, 2014, p.114).

Pensar la diferencia sexual como organizador del poder y la experiencia como aprendizaje sociocultural, que refuerza y reproduce relaciones de poder diferenciadas por sexo, basadas en la desigualdad de género, remite a la imagen de un bucle cerrado, que sin embargo no resiste la confrontación con la realidad. Si se integra la sugerente perspectiva de Scott (2001) cuando se plantea que la reflexión de la experiencia sobre y entre las mujeres crea nuevas posibilidades para analizar las producciones discursivas de la realidad social y política, su propuesta abre el espacio para el diálogo y reflexión, personal y colectiva, que puede ser movilizadora de conciencia.

5.4 Entramado colectivo y subjetividad

Preguntarse y preguntar por el sentido que tiene para las mujeres participar en las iglesias evangélicas, implica dialogar con una experiencia de vinculación integral para la vida de ellas, que compromete tiempo de su vida cotidiana. Lo cotidiano, espacio bisagra donde se despliegan los mecanismos a través de los cuales lo cultural tiende a naturalizarse.

Desde una perspectiva sociológica del conocimiento, Berger & Luckmann (1999) afirman que la realidad es una construcción social y ahondan en la experiencia subjetiva de la vida cotidiana a partir de las objetivaciones de los procesos (significados) personales por medio de los cuales se construye el mundo intersubjetivo del sentido común. Lo cual únicamente es posible mediante la interacción social, pues es a partir del encuentro con otras personas que se construyen las diferentes dimensiones del sentido.

Todos nacemos y nos criamos dentro de comunidades de vida (Lebensgemeinschaften) que además son -en diversos grados- comunidades de sentido (Sinngemeinschaften). Las comunidades de vida se caracterizan por una acción que es directamente recíproca y que se repite con regularidad en un contexto de relaciones sociales duraderas (Berger & Luckmann, 1997, p 46).

Los seres humanos nacemos y devenimos sujetos en contextos históricos y materiales específicos, con “verdades” establecidas e instituciones que las representan y reproducen.

Siguiendo con Berger & Luckmann,

Las reservas de sentido socialmente objetivado y procesado son «mantenidas» en depósitos históricos de sentido y «administradas» por instituciones. La acción del individuo está moldeada por el sentido objetivo proveniente de los acervos sociales de conocimiento y transmitido por las instituciones a través de las presiones que ellas ejercen para su acatamiento (1997, p.43).

Lo anterior describe un ejercicio de relaciones de poder que da cuenta de la disciplina que ejercen algunas instituciones (funcionales al patriarcado y en algunos casos al capital) tales como la familia tradicional, el matrimonio, la monogamia, la heteronorma, entre otras. Los sentidos se comunican y a la vez se aprehenden a través de los procesos de crianza e interaprendizaje social en un movimiento continuo, y son susceptibles a ser desaprendidos.

Dichos procesos ocurren en la comunicación, siendo el lenguaje (en un sentido amplio) y la interacción social, sus componentes fundamentales. “La comunicación de sentido está asociada al control de la producción de sentido” (Berger & Luckmann, 1999, p.41), nos advierten los autores.

El lenguaje construye entonces enormes edificios de representación simbólica que parecen dominar la realidad de la vida cotidiana como gigantescas presencias de otro mundo. La religión, la filosofía, el arte y la ciencia son los de mayor importancia histórica entre los sistemas simbólicos de esta clase (Berger & Luckmann, 1999, p.49).

Lo cual se conecta con el ya mencionado habitus (Bourdieu, 1987) como el punto de convergencia de las estructuras simbólico-discursivas (subjetivas y objetivas) que permiten a las personas dar sentido a su existencia cotidiana, incorporando la cultura.

Dentro de este tejido de objetivaciones y subjetividades en interacción, de construcción de realidades y diferencias, colocamos la centralidad de la comunicación, que como advierte Sandoval (2010) “es irrenunciable pues es constitutiva de la vida social” (p 66). Por lo tanto, es inherente al proceso. Su carácter relacional y el poder que circula en estas vinculaciones devela la dimensión política de la comunicación. En esta línea, Sandoval (2010) aborda el análisis de la comunicación como un bien público, destacando su capacidad de visibilizar o negar la existencia tanto de individuos como de poblaciones específicas, el autor insta a “reconocer que la posibilidad de ser pasa por la palabra y las modalidades en que la palabra procura dar cuenta del sí mismo, tanto individual como colectivamente” (p. 63).

En un grupo social todas las personas tienen derecho a verse reflejadas, a ser representadas y escuchadas de manera respetuosa, tanto en la esfera pública como en la privada. Esto atañe al reconocimiento social de la diferencia en procura de la inclusión, colocando el respeto como principio de orientación ética que genere condiciones para la igualdad, puesto que “Ser excluidos/as de la capacidad de narrar/se es tan estructural o crucial como la exclusión material” Sandoval (2010, p.65) citando a Fraser, (2008) y Jelin, (2002).

5.5 Dimensión estructural de la desigualdad

Las mujeres, de estratos sociales humildes y de contextos urbanos, conforman un grupo con características específicas que encarnan múltiples desigualdades, en cuyas vidas cotidianas circula la comunicación, que bien podría estar reproduciendo las condiciones de opresión, lo mismo que podría ser un elemento que posibilite el cuestionamiento de lo establecido. Pues la comunicación es política.

De esta manera la significación de la desigualdad deviene medular en este recorrido. No se parte de una desigualdad plana, sino una con diferentes escalones. Fraser (2008) sobre la justicia social en la era de la política de identidad plantea que no existen únicamente las reivindicaciones de distribución de la riqueza (clase social), sino que “encontramos cada vez más un segundo tipo de reivindicación de justicia social en la “política de reconocimiento”” (p. 83).

A partir de este punto la autora destaca las características étnicas, raciales, de sexo y género como aquello que marca el no reconocimiento. Por tanto, existe, señala Fraser, una diferencia social bidimensional. Las mujeres pobres, por ejemplo, cuya condición -continúa la autora-, las expone,

A las agresiones sexuales y la violencia doméstica; representaciones estereotipadas trivializadoras, cosificadoras y despreciativas en los medios de comunicación; hostilidad y menosprecio en la vida cotidiana; exclusión o marginación en las esferas públicas y en cuerpos deliberantes, y negación de los derechos plenos y protecciones equiparables de los ciudadanos (2008, p. 92).

Por tanto, no basta con la redistribución de la riqueza sino se logra también el reconocimiento social de la exclusión, y viceversa. La igualdad de oportunidades económicas es tan vital como la igualdad en términos del reconocimiento como sujeto político, como ser integral.

Como ya ha sido señalado, en la región ha persistido por décadas la tendencia de la desigualdad económica, proceso vinculado a la consolidación del modelo económico neoliberal, sobre lo cual Pérez (2015) asegura “desigualdad y exclusión social, no son variables independientes. La segunda es una manifestación extrema de la primera” (p. 23). Profundizando en este sentido, se suman las palabras de Crenshaw (2007), quien señala que “la subordinación interseccional es necesariamente intencional; de hecho, frecuentemente es consecuencia de la imposición de una carga que interactúa con otras vulnerabilidades preexistentes, para crear más desempoderamiento” (p. 95). En lo cual coincide con Pérez (2014), quien afirma que “los discursos y las prácticas del patriarcalismo, del etnocentrismo, del racismo o de la xenofobia tienen como efecto inferiorizar al grupo subordinado: mujeres, indígenas, afrodescendientes y migrantes” (p.93).

El sistema económico actual genera que amplios sectores de la población queden al margen del ingreso económico básico necesario para una vida digna, quedando así expuestos a otras formas de expulsión social, lo que, a su vez, lesiona otros Derechos Humanos fundamentales.

5.6 Disputa de sentidos sociales y políticos

La expansión de los grupos religiosos evangélicos pentecostales y los neopentecostales es un fenómeno que al parecer guarda relación con el aumento de las brechas de desigualdad y exclusión social. La presencia de dichas agrupaciones emerge sintomáticamente con fuerza en los barrios más humildes de nuestro país.

Las dos comunidades de interés para la presente investigación, Tirrases y La Carpio, representan territorios donde se encarnan historias que condensan y resisten estos procesos de empobrecimiento y vulnerabilización.

De acuerdo con Weber (2006), los fenómenos religiosos como procesos sociohistóricos y culturales constituyen una forma de interpretar la sociedad. Mientras Bourdieu (1988), señala que estos sistemas de sentido ya no guardan relación con los límites que contenían a las religiones tradicionales y por el contrario en la actualidad se encuentran cada vez más fragmentados y entremezclados en lo que el autor llamó el campo más amplio de la manipulación simbólica. Ese campo es muy diverso y dialoga con la cultura popular.

Sobre el rol de los espacios religiosos en comunidades empobrecidas, no corresponde adelantarse. Lo que podemos afirmar es su notoria presencia en territorios donde se acumula la pobreza y se fragua la exclusión social, mientras avanzan los procesos globalizantes de identidad, que homogenizan y fragmentan a la vez las posibilidades de reconocimiento para sus habitantes, en tanto el Estado se debilita como actor social para la defensa del bienestar común.

5.7 Mujeres, agenciamiento y feminismos populares

Dentro de estas agrupaciones protestantes, el rol de las mujeres cobra particular importancia por su marcada presencia. En la experiencia de participación de las mujeres dentro de las agrupaciones religiosas, se ponen en tensión las prescripciones patriarcales, con la pulsión de vida que posiblemente las convoque, así como su capacidad de agencia en el sentido que plantea Sen (2000) quien afirma que,

Las mujeres han dejado de ser receptores pasivos y son vistas (por algunos hombres) y por ellas mismas como agentes de cambio social dentro de sus espacios, capaces de incidir en la transformación de sus realidades afectando la vida tanto de mujeres como hombres a su alrededor. Reconociendo la acuciante presión de un sistema capitalista y patriarcal, la autora afirma que, “cualquier intento práctico de mejorar la vida de las mujeres ha de basarse en la agencia de las propias mujeres para conseguir este cambio (2000, p. 234).

De este modo Sen coloca el protagonismo en las mujeres reivindicando su capacidad de autodeterminación y autonomía, en tanto sujetos epistémicos.

Cabe agregar la importancia de la organización y articulación social entre diversos grupos, personas, sectores que comparten el látigo de la discriminación y exclusión social.

Situada a nivel personal desde el movimiento feminista, en el papel de investigadora, este particular constituye un eje que agrupa los sentidos políticos del presente proyecto. Como se ha mencionado, no existe El feminismo sino Los feminismos y para esta tarea acudimos a las teóricas de los feminismos de Abya Yala quienes afirman que, “estos feminismos, nacidos en distintos puntos cardinales de Abya Yala, no tienen olas, están encarnados en la tierra y en los cuerpos feminizados que los impulsan” (Cruz, 2020, p.93).

Son feminismos que resisten al despojo y extractivismo, tanto de la tierra como de los cuerpos de las mujeres, niños y niñas. La referencia a las olas remite al feminismo eurocéntrico, que ha construido una ruta histórica opacando la experiencia de las mujeres más vulnerabilizadas.

Es necesario aclarar que, si bien el soporte teórico de este trabajo se ha tejido con las voces y miradas de diversos feminismos, esto no representa una contradicción epistémica en tanto no se considera que exista una verdad absoluta y se reconocen los relevantes aportes que han hecho feministas a lo largo de todo el orbe, sumando múltiples experiencias que responden a momentos históricos y contextos específicos.

En consonancia, es fundamental mantener una mirada crítica sobre lo que se enuncia como una generalización y pretende uniformar la diversidad de expresiones del feminismo. Dentro de esta amplia variedad se considera

importante reconocer que existen propuestas de mayor cercanía y atinencia con los temas estudiados, como son las prácticas políticas, que se han definido como feminismos populares.

En una entrevista realizada a Korol (2020)⁸, ella acuña la siguiente definición,

Los feminismos populares ponen en agenda no sólo los temas que el feminismo más tradicional o hegemónico ha planteado sino otros como la defensa de los territorios, los bienes comunes, las luchas contra el extractivismo, luchas contra el hambre, la lucha por la salud, por la educación

Este feminismo se enuncia como teoría y acción a la vez, en tanto define una ruta o agenda que reconoce la desigualdad que se enfrenta desde los cuerpos racializados, en contextos segregados. Nombra el despojo sistemático, incorporando la interseccionalidad desde una crítica decolonial. Por tanto, contrasta con una práctica del feminismo academicista (sin negar su importancia), o feminismos que se abocan a la lucha por la igualdad en términos identitarios (también necesarios), pero que muchas veces no responden a las realidades de las mujeres de sectores populares en su complejidad e integralidad. Algo que constituye un vacío en nuestro avanzar hacia la igualdad y equidad para todas.

A partir de este entramado conceptual se establecen los mapas conceptuales que nos permitan avanzar a los niveles de carácter empírico que se han definido, en los cuales subyace lo más valioso de esta propuesta.

⁸ [Feministas del Abya Yala | Revista Ardea \(unvm.edu.ar\)](https://www.unvm.edu.ar/revista-ardea/)

6. Marco Metodológico

6.1 Investigación social feminista

La investigación social feminista es una propuesta que articula aspectos de orden metodológico con elementos filosóficos y políticos a la vez. Constituye otra forma de aproximarse a la realidad, que se distancia de la tradición androcéntrica de hacer ciencia y validar los saberes, creando una serie de dispositivos que permiten transitar de lo filosófico a lo práctico, colocando el cuerpo y la vida concreta de las personas como un anclaje imprescindible.

Reconocer al cuerpo como sujeto y a las experiencias corporales como “procesos materiales de interacción social” que permiten abordar a las personas como agentes de sus propias vidas y no solamente como sujetos que habitan cuerpos subordinados, es un desafío clave para quienes queremos investigar experiencias encarnadas (...) las emociones se sienten en los cuerpos (Lelya, Troncoso, Catherine Galaz, Catalina Alvarez; 2017; p. 25).

Este pensamiento propuesto es medular pues parte de la integralidad humana como clave de orientación ético-metodológica. No es suficiente solo reconocer las diferencias en cuanto al género y las opresiones según contexto histórico, político, económico y sexual. Es necesario validar la emocionalidad, la razón y la capacidad narrativa de quienes son dueñas de su experiencia.

La subjetividad, como proceso y construcción, guarda intrínseca la posibilidad de permanente cambio, en ello descansa su potencia transformadora.

Situar el conocimiento nos invita a pensar al otro/otra desde la igualdad. Valdivielso (2018) recupera a partir de la mirada filosófica de Benhabib “la importancia del lenguaje y el papel de la comunicación se sostiene sobre “la idea de la reflexividad y autodeterminación del sujeto a partir del yo situado. La habilidad comunicativa de los seres humanos, según la autora, será la génesis de la conceptualización moral, política y epistémica” (2018, p. 3).

En este entramado se hace necesario recuperar la noción de interseccionalidad con perspectiva metodológica, puesto que se adentra en la identidad singular, individual y compartida, contextual e histórica.

La metáfora que propone Scott (2001) condensa una poderosa imagen que facilita la comprensión de algunos objetivos metodológicos centrales. En el relato metafórico aparece un hombre, negro, homosexual, quien puede verse así mismo reflejado en la desnudez y vulnerabilidad expuesta de otros hombres homosexuales reunidos en un salón; evocamos esa mirada que a cierta distancia y bajo el influjo de cierta luz le devela al protagonista de la historia aspectos de su realidad, personal, colectiva y política, que resultaron de gran potencial emancipador.

La interseccionalidad como perspectiva analítica feminista, en su aspecto metodológico, releva las dimensiones estructurales de opresiones interconectadas. Promueve análisis más complejos de las relaciones de poder y las desigualdades sociales, lo que afecta el proceso de investigación, tanto metodológicamente como en la comprensión de datos (Montenegro, 2013).

El enfoque interseccional hace parte de las fisuras que resquebrajan las nociones establecidas y permiten cuestionar la realidad, en tanto construcción social que refleja un sistema basado en la desigualdad de reconocimiento y oportunidades a través de una matriz sexo/género, que subsume la experiencia de las mujeres y la hace aparecer universalizada (invisibilizada) dentro de la masculina, como se ha mencionado. Dicha matriz también engulle y homogeniza la experiencia de las mujeres. Si bien el sistema patriarcal plantea la desigualdad del género femenino, lo cierto es que unas somos más desiguales que otras.

Surge entonces una crítica a la epistemología dominante y comienza a enunciarse la epistemología feminista, como aquella que “aborda la manera en que el género influye en las concepciones del conocimiento, en la persona que conoce y en las prácticas de investigar, preguntar y justificar. Identifica las concepciones dominantes y las prácticas de atribución” (Blázquez, 2010, p.22). Es una epistemología que “intenta ambiciosamente trazar el mapa de las prácticas del poder, de las maneras en que las instituciones dominantes y sus marcos conceptuales crean y mantienen relaciones sociales opresivas” (Harding, 2010, p. 51).

Como ya se ha dicho, este proceso se define como una investigación feminista en tanto busca visibilizar a las mujeres, los procesos, las situaciones y las condiciones que conforman sus experiencias de vida (Díaz y Figueroa, 2015).

Se releva el conocimiento situado, es decir, se reconoce que cada persona tiene su propio lugar en el mundo, marcado por la clase social, el género y la raza. Un punto de partida básico es el reconocimiento de las mujeres como sujetas activas en la producción de su propio conocimiento y sus experiencias cotidianas y vitales como la fuente primordial de esta producción, por lo tanto, se otorga a la experiencia de las mujeres un valor epistemológico.

Me sitúo a mí misma en esta trama, en tanto mujer, feminista e investigadora, asumiendo que mi acercamiento teórico y experiencial forma parte de la construcción de sentidos, interpretación de la realidad o relevancia de los temas analizados en la investigación.

La investigación feminista aporta una forma particular de conocer y producir conocimientos, que contribuyen a erradicar la desigualdad de género que marca las relaciones y posiciones de las mujeres en la sociedad; por ello sus métodos y resultados no responden a las necesidades de la ciencia en abstracto, esto quiere decir que proponen una metodología que profundiza la desigualdad genérica (Díaz, 2010, p. 49).

Por lo tanto, constituye una práctica política que se separa abiertamente de posiciones neutrales y busca a través de sus métodos generar cambios sociales, no solo dentro del campo científico, sino en la vida misma de las personas.

“Significa abordar críticamente asuntos que refuerzan las estructuras de jerarquía y dominación, y recuperar figuras de autoridad femenina en la ciencia, así como teorías y modos de hacer” Díaz, (2010) citando a Miqueo (2003).

Desde la investigación social feminista debe comprenderse la participación de las mujeres en las iglesias evangélico pentecostales como un fenómeno complejo, en el que confluyen múltiples dimensiones de la realidad, no es blanco y negro, sino como la vida misma, una experiencia personal que también es social.

Considerando lo anterior, se ha propuesto como clave metodológica fundamental partir de una conversación más libre y una escucha respetuosa que recupere la gestualidad, las asociaciones, contradicciones y todo giro

discursivo que esté presente en la narración de las historias, la cual debe ser semi guiada, pero permitir que fluya la palabra.

Recordando con Canales (2006) que “el investigador cualitativo se mueve en el orden de los significados y sus reglas de significación” (p. 19). Es decir, se mueve dentro del mundo de lo simbólico, mientras hace parte de este.

6.2 El método de la investigación social feminista

El método de la investigación social feminista responde a un cuerpo teórico definido, que conlleva plantearse de una forma específica los problemas y definir los procedimientos para resolverlos. Su punto de partida es la vida de las mujeres que reconoce como recurso teórico y empírico, por lo tanto, sitúa ahí las preguntas de investigación (sus condiciones, sus experiencias y significaciones, etc.).

De acuerdo con Castañeda (2008),

En ese sentido, la pretensión básica de la metodología feminista sería plantear los problemas a investigar desde la perspectiva de ahondar en la búsqueda de los conocimientos que permitan a las mujeres actuar críticamente en pos de erradicar la desigualdad de género y democratizar a las sociedades contemporáneas. De manera paralela, estos aportes se insertarán en el proceso de desmontaje del androcentrismo en la ciencia (p. 84).

Lo anterior supone un pasaje de ser tratadas como objetos de estudio a ser reconocidas como sujetos epistemológicos y esto ya en sí mismo resulta profundamente transformador.

6.3 Claves epistemológicas de la investigación feminista

En su desarrollo contracorriente la metodología feminista ha creado una serie de claves conceptuales epistemológicas como parte de sus herramientas de indagación, que contiene elementos críticos para el cuestionamiento y la transformación de lo establecido; siguiendo con Díaz (2010) “Ayudan a interpretar y redefinir lo que ha sido culturalmente diseñado, impuesto o asimilado por la sociedad” (p. 53).

Entre las claves metodológicas de la epistemología feminista destacamos las que plantea Díaz (2010) quien ha recreado y ampliado la propuesta realizada por Castañeda (2008, p. 85), fundamentadas en el pensamiento crítico, complejo y feminista:

1. **Deconstrucción:** se entiende como un acto que permite a las personas participar en un proceso reflexivo y sospechar de lo instituido o establecido, también admite dudar de aquello que se considera como verdad universal y abre las posibilidades de ensayar nuevas formas propias de interpretación. Esta se realiza a partir de lo que viven las mujeres establecido socialmente como obligaciones y estereotipos, este ejercicio posibilita resignificar, es decir, dar otros sentidos a la experiencia de vida. Constituye un método para construir subjetividad.

2. **Desmontaje del androcentrismo:** refiere a la reflexión/acción que posibilita develar el androcentrismo, el sexismo, la misoginia y otros sesgos debido al género que se hallan en la producción de conocimientos, con la finalidad de elaborar nuevos conceptos y categorías. “implica cambiar los conceptos de comprensión y conocimiento del mundo, y provocar una mutación radical en nuestra idea de “mundo”, “realidad” y “verdad” (Najmanovich, 2008, p. 100), citada por Díaz (2010, p, 56).

3. **Elaboración de nuevos conocimientos:** se refiere a la producción teórica y también metodológica que viene de la experiencia de vida de las mujeres y fortalece a los sujetos de la investigación en su participación, activa y creativa, en la construcción de la realidad social. Contiene un imperativo ético que apela a la reconfiguración de las relaciones sociales y con la naturaleza.

6.4 Claves epistemológicas de orden procedimental

Responden a la dimensión procedimental, por lo tanto, constituyen las pautas orientadoras para operativizar la metodología, una guía para quien investiga, en tanto establecen una ruta crítica.

1. **Visibilización:** implica hacer evidente lo que no lo es, aquello que se mantiene oculto tras las normas culturales establecidas; se trata de visibilizar (poner en el primer plano) de manera cualitativa los hechos, situaciones y actitudes. Incluso denunciar las apariencias de visibilidad que encubren la situación de opresión de las mujeres

2. **Desnaturalización:** como su nombre lo indica se trata de quitar todo argumento falaz que plantee el esencialismo de la situación de las mujeres, como su identidad, o los aspectos inherentes a su condición de género. Por lo tanto, se trata de sospechar de aquello que se tilda de natural en las mujeres (instinto materno, realización a través del servicio a los otros, disfrute exclusivo del espacio doméstico, etc.)

3. **Historización:** esta clave consiste en ver las situaciones o condiciones en términos de procesos (duración, continuidad y cambio). Permite analizar dichas situaciones, procesos y prácticas que se encuentran en la base de los problemas. Se trata de aplicar una serie de preguntas a los hechos, bien sean sociales o culturales, hurgando en su carácter histórico: ¿por qué se hace así?, ¿desde cuándo es así?, ¿qué pasó antes de que fuera así?, ¿a quién conviene que continúe así?, ¿cómo y por qué esta situación se ha sostenido?, ¿de qué forma, los sujetos (hombres o mujeres), las organizaciones e instituciones logran sostener la realidad establecida?, ¿qué es necesario para reformar o transformar dichas esas condiciones?

4. **Reflexividad:** Esta clave da cuenta de la capacidad humana de observar y desmontar lo que ha sido construido, representa la apertura para hablar de sí misma y la disposición a la escucha y la posibilidad de «hacer para sí». Insta a desarrollar la autonomía del sujeto y su capacidad para dirigir sus acciones de manera consciente. Es la manera de objetivar la subjetividad sobre el mundo y la vida, ayudando a encontrar los sentidos que explican el mundo y su contexto. No se refiere a una acción individual, (si la planteamos en clave transformadora).

A partir de las claves tanto conceptuales como procedimentales que propone la investigación feminista, se define claramente una ruta metodológica que orienta filosófica y pedagógicamente la aplicación de las técnicas. Valga decir que ninguna técnica por sí misma responde de manera automática a marcos éticos y políticos. Constituyen mecanismos, estrategias operativas, que requieren un marco conceptual metodológico que permita el análisis crítico y posibilite experiencias emancipadoras.

Por último, es importante subrayar el planteamiento que alude a la dimensión ética, señalado por Sandoval (2010) citando a Bubnova (2006), quien reconoce que el lugar de “La escucha –que le reconoce al otro la misma dignidad– sería

la precondition de una comunicaci3n fundada en el di3logo” (p.66). Pues como bien sugieren, puede ser que el lugar clave de la comunicaci3n “consista en facilitar la emergencia de narrativas emancipadoras que den cuenta que esas vidas no son desperdiciadas” (p.65), refiri3ndose a quienes quedan al margen de los bienes materiales y simb3licos, dentro de este sistema patriarcal y capitalista. Pero a la vez son quienes sostienen con trabajo explotado e invisibilizado el mismo sistema que les deshecha.

6.5 T3cnicas de investigaci3n-aprendizaje

Pensar las t3cnicas es entrar al detalle de la aproximaci3n metodol3gica. Para ello es necesario puntualizar los marcos de interacci3n que sustentaran este encuentro. Entre los puntos de partida, ser3 el di3logo respetuoso y horizontal el mecanismo por excelencia que guiar3 el intercambio de experiencias entre mujeres. Este di3logo se materializar3 a trav3s de la realizaci3n de entrevistas individuales en profundidad.

Como t3cnica social 3sta pone en relaci3n de comunicaci3n directa cara a cara a una persona investigadora y una entrevistada, seg3n (Gainza, 2006) se establece una relaci3n peculiar de conocimiento que es dial3gica, espont3nea, concentrada y de intensidad variable. Es importante decir que esa relaci3n coloca a las personas desde lugares diferentes de poder y la actitud dial3gica no es espont3nea, sino pol3tica.

Tambi3n se hizo uso de la t3cnica de taller, para posibilitar un espacio de interacci3n m3s amplio, con la expectativa de que participen, se conozcan y dialoguen de manera simult3nea las integrantes de ambas comunidades. El taller consta de una primera parte de interacci3n entre ellas, devoluci3n de los primeros hallazgos de las interrogantes de investigaci3n (que surgen de las entrevistas a profundidad realizadas) y pretenden en una segunda parte del taller colocar al grupo de mujeres la tarea de definir las bases necesarias para un di3logo con mujeres de diversos 3mbitos, tanto religiosos como seculares. Construir condiciones para que grupalmente puedan formular sus propias interrogantes, es decir, aquellas que hayan podido surgir a partir de su participaci3n en el estudio.

6.6 Tipo de entrevista en profundidad

Se realizará una entrevista a profundidad holística o intensiva destinada a explorar y profundizar en ciertos temas generales que se van abordando de manera creciente a medida que la información que se recoge exige su profundización (Gainza, 2006).

Para gestar alguna conexión que permita que las historias fluyan, es necesario construir caminos previos que generan una suerte de caldeamiento más libre y espontáneo. Escoger un lugar que sea agradable y cómodo para las participantes. Llegar con anticipación al lugar elegido. Sacar el tiempo para iniciar una conversación de aproximación, empática y que brinde toda la información necesaria para la participante, de modo que logre evacuar las dudas que surjan.

Generar un ambiente de confianza partiendo del reconocimiento explícito del lugar y valor del conocimiento que ellas, las mujeres que participan en agrupaciones evangélicas poseen sobre su experiencia.

Cuadro 1 Ejes temáticos (guías para la entrevista)

Ejes de indagación (objetivos específicos)	Claves de investigación feminista
Vinculación y permanencia con la iglesia pentecostal	Clave de historización
Aspectos relevantes de la experiencia en la iglesia pentecostal que fortalecen – enriquecen la vida (materiales y simbólicos)	Clave de historización y visibilización.
Aspectos relevantes de la experiencia en la iglesia pentecostal que siente que la vulnerabilizan o que desearía cambiar	Clave de historización, visibilización, desnaturalización y reflexividad.
¿Cómo nos vemos unas a otras? Entrevista bidireccional.	Clave de visibilización, desnaturalización y reflexividad.

Fuente: Elaboración propia.

6.7 El taller como metodología en procesos de investigación interactivo

El taller será utilizado en la última fase de la investigación, busca responder al tercer objetivo de esta. Esto supone dos condiciones anteriores: que las mujeres han realizado la entrevista a profundidad y que las mismas han sido procesadas y analizadas. Lo anterior con el objetivo de poder realizar en el taller que pretende reunir a las mujeres de ambas comunidades, que éstas puedan identificar los puntos en común, diferencias o simplemente conocer y reflexionar sobre las experiencias colectivamente.

El taller es reconocido como un instrumento válido para la socialización, la transferencia, la apropiación y el desarrollo de conocimientos, actitudes y competencias de una manera participativa y pertinente a las necesidades y cultura de los participantes (Ghiso, 1990, p. 114-115).

Posibilitan espacios de mayor apertura para la escucha dialógica y la reflexividad, en tanto puedo verme en el otro o la otra y desde cierta distancia. Incorporando pautas que permitan el análisis crítico de la realidad, puedo hacer conscientes aspectos de la vida individual y compartida, que pueden facilitar su problematización.

Al asumir la comunicación y participación de cada sujeto, se reconoce y valora la singularidad y particularidad como niveles legítimos en los procesos de construcción de conocimientos sociales, lo que lleva a reconfigurar la noción de sujeto restableciendo y reconfigurando los caracteres individual y social, político y cultural de las construcciones de sentido (Ghiso, 2006, p.356).

El encuentro taller busca explorar a partir de la reflexión en la definición por parte de las participantes en las pautas, límites y condiciones que ellas proponen para un diálogo con otras mujeres, fuera y dentro de las iglesias.

Cuadro 2 Aplicación de técnicas según objetivos

Objetivo	Meta	Técnica	Indicadores
Conocer las principales razones que favorecen la vinculación y	A partir de una clave de historización que ponga en relieve, ¿Qué la llevó a la iglesia? ¿Qué preguntas se hacía a sí misma	Entrevista a profundidad Guía de línea de tiempo	Enunciar de manera coherente (no necesariamente lineal u organizadamente) sus propias

<p>permanencia de las mujeres dentro de las iglesias evangélicas.</p>	<p>cuando llegó a la iglesia? ¿Qué respuestas ha obtenido a sus interrogantes? ¿Qué conocimientos valiosos o útiles para su vida ha obtenido a través de la iglesia y sus vínculos dentro de esta?</p>		<p>respuestas. Reconocimiento de su propia historia dentro de la historia de la iglesia. Identifica hitos relevantes que la vinculan con la iglesia y sus dinámicas.</p>
<p>Describir factores de la experiencia de participación que favorecen la calidad de vida de las mujeres y aquellos que la vulnerabilizan, desde una perspectiva de los Derechos Humanos.</p>	<p>Hacer visible los aspectos tanto positivos como negativos que trae consigo su participación dentro de la iglesia.</p>	<p>Entrevista a profundidad. Se utiliza una guía de preguntas, pero se permite ampliar y vincular a otros temas emergentes que coloquen las participantes ¿Cómo llegué a la iglesia? (en qué momento vital) ¿Qué me agrada de la convivencia dentro de la iglesia? ¿Qué pienso que debería ser diferente? ¿Qué necesito de ese espacio? ¿Qué les cambiaría a las dinámicas del espacio compartido en la iglesia? ¿Qué reforzaría de estas dinámicas?</p>	<p>Reconoce los aspectos que la enriquecen y fortalecen a partir de las dinámicas de su congregación. Identifica y enuncia los elementos que cambiaría, si ella pudiera, de las dinámicas de su comunidad eclesial.</p>

<p>Identificar elementos claves para la construcción de un diálogo ecuménico sobre sus derechos con las mujeres que participan en iglesias pentecostales.</p>	<p>Escuchar – nos desde nuestras historias de vida.</p> <p>Construir de manera conjunta pautas de comunicación entre mujeres, desde la historia individual y compartida.</p>	<p>Taller; dispositivo para hacer ver, hacer hablar, recuperar, hacer análisis, hacer visible lo invisible.</p> <p>Escuchar.</p> <p>Moverse y explorar el espacio con el cuerpo reconociendo algunas frases extraídas de las entrevistas a profundidad (como elementos generadores de conversación y mecanismo de validación a la vez).</p> <p>Reconociendo estereotipos: ¿Cómo creo que me ven las otras, cuando asisto a la iglesia?</p> <p>Dialogando entre mujeres ¿Qué pienso de quiénes van a la iglesia?</p> <p>¿Qué opinión tengo de quiénes no van a la iglesia?</p> <p>¿Cómo deseo ser reconocida?</p> <p>¿Cómo deseo</p>	<p>Reconocen o no, en las frases seleccionadas a partir de las entrevistas a profundidad.</p> <p>Identifican los estereotipos o etiquetas con las cuales son reconocidas en tanto mujeres, habitantes de comunidades empobrecidas y evangélicas.</p> <p>Verbalizan y ponen en colectivo las emociones que generan estos estereotipos (afectaciones personales y colectivas)</p> <p>Identifican las condiciones mínimas que ellas requieren para un posible diálogo ecuménico entre mujeres.</p> <p>Reconocer los diversos puntos de vista de cada una de las participantes.</p> <p>Identificar la mirada compartida, sus puntos de conexión y de bifurcación.</p>
---	--	---	---

		ser tratada por las demás personas de mi iglesia? ¿Cómo deseo ser tratada por quienes no van a la iglesia?	
--	--	---	--

Fuente: Elaboración propia.

6.8 Las mujeres participantes y sus espacios de congregación

Para la presente investigación participaron 7 mujeres bajo los siguientes criterios de selección:

1. De diversos segmentos etarios
2. Con una participación, activa, dentro de la iglesia pentecostal.
3. Residentes en Tirrasas o La Carpio.

Para contactar a las mujeres se realizó una estrategia de muestreo no probabilístico utilizando la técnica de bola de nieve (o muestreo por referidos)⁹. Con ello se logró la participación de 3 mujeres de Tirrasas y 4 mujeres de La Carpio. Todas realizaron la entrevista a profundidad, misma que se realizó directamente en sus comunidades. Sin embargo, en el taller estuvieron presentes únicamente 6 de ellas.

Cuadro 3 Características generales de las participantes

Nombre (seudónimo)	Comunidad	Edad	Escolaridad (último año aprobado)	Nacionalidad	Tiempo de vinculación a la iglesia evangélica
Violeta	Tirrasas	17	Cuarto secundaria	Costarricense	17 años
Lucía	Tirrasas	37	Secundaria completa	Costarricense	36 años
Helena	Tirrasas	42	Sexto primaria	Costarricense	38 años
Greis	La Carpio	50	Sexto primaria	Costarricense	7 años (conversión del catolicismo)

⁹ Otzen, T. y Manterola, C. (2017) Técnicas de Muestreo sobre una Población a Estudio. *International Journal of Morphology*, 35(1), 227-232. <https://dx.doi.org/10.4067/S0717-95022017000100037>

Socorro	La Carpio	47	Tercero primaria	Nicaragüense	16 años
Yalile	La Carpio	35	Quinto primaria	Nicaragüense	15 años
Maricarmen	La Carpio	48	Quinto primaria	Nicaragüense	40 años

Fuente: Elaboración propia

Sobre las entrevistas, en el caso de La Carpio una de las participantes prestó su casa para llevarlas a cabo; todas las participantes se conocían entre sí. Aunque no asisten a la misma iglesia, han compartido cursos en la Fundación SIFAIS¹⁰ (entidad no gubernamental que mantiene una diversa oferta de formación desde el 2011 en el territorio). Además, las mujeres se mantienen vinculadas en lo cotidiano porque una de ellas comparte sus conocimientos de costura de forma solidaria desde su casa donde tiene un pequeño taller.

En el caso de Tirrases las entrevistas se realizaron en el Centro de Desarrollo Humano La Cometa¹¹, un espacio creado y administrado por la Municipalidad de Curridabat cuya ubicación es céntrica y segura. Se contó con la participación de una menor de edad (17 años) junto a su madre (ambas participaron en la investigación), y la entrevista a la persona menor se realizó bajo el consentimiento y supervisión de su madre. Esta última invitó a su vez a una vecina, que se sumó como participante.

La segunda fase de trabajo empírico se desarrolló mediante la técnica de taller, el cual se realizó fuera de ambas comunidades, en el Espacio Suyai (lugar donde nace la esperanza) ubicado en Zapote, esto con la intención de contar con un lugar intermedio y nuevo para todas.

Es importante aclarar que, si bien todas realizaron entrevistas a profundidad, al taller pudieron asistir solamente 6 mujeres, dado que una de ellas se encontraba fuera del país en el momento de la actividad.

Por solicitud de las participantes, en el documento no se utilizan los nombres reales sino seudónimos. Y fue necesario apagar la grabadora a pedido de una de las participantes en algunos momentos de la conversación durante el taller, cuando se abordaron temáticas vinculadas con política.

¹⁰ [Fundación | Sifais](#)

¹¹ [La Cometa | Municipalidad de Curridabat](#)

Todas asisten a iglesias reconocidas por ellas mismas como evangélicas, la mayoría no identifica la denominación a la que pertenece su congregación (únicamente dos de ellas se declaraban de denominación bíblica). Sus iglesias se encuentran ubicadas dentro de sus barrios y son relativamente pequeñas. La mayoría de las mujeres mantiene una participación activa dentro de sus congregaciones en la actualidad (excepto una de ellas) y un vínculo histórico con las iglesias evangélicas, pues asisten desde su infancia.

Un aspecto relevante es que todas las participantes han cambiado de iglesias a lo largo de su vida, en su búsqueda espiritual.

En el siguiente cuadro se recopilan los nombres de las iglesias evangélicas a las cuales asisten o en las que han tenido experiencias previas y recientes.

Cuadro 4: Iglesias a las que asisten o han asistido durante su vida.

Nombre de la agrupación religiosa	Tamaño aproximado de población que asiste	Comunidad
Manantial de Amor y Paz	100 personas	La Carpio
El Divino Redentor	50 personas aprox.	La Carpio
Unidad del Rey	100 personas aprox.	Tirrases
Ministerio Internacional Dios Sobrenatural	50 personas aprox.	Tirrases
Filadelfia	500 personas aprox	Heredia (asistió durante un año)
Pequeña Gran Ciudad	50 personas aprox.	La Carpio

Fuente: Elaboración propia

Si bien todas han cambiado de iglesia en varias ocasiones solo se recopilaron los datos de las congregaciones más recientes, según fueron referidas por las participantes en sus relatos.

Es importante reconocer que el principal anclaje con estos territorios concretos es mi labor dentro del Programa Avanzamos Mujeres (PAM), como funcionaria del Instituto Nacional de las Mujeres. De manera general, el PAM brinda formación en Derechos Humanos a mujeres mapeadas por el Instituto Mixto de Ayuda y Bienestar Social como familias en pobreza. Esta condición las hace sujetas de las políticas de asistencia económica del Estado; amparado en la Ley 7769 este programa social se crea con el objetivo de fortalecer a nivel personal y colectivo a las mujeres, mientras se les brinda un subsidio económico específico durante el proceso. Por más de ocho años me he desplazado dentro del Área Metropolitana desarrollando la propuesta de formación del INAMU, que permite un encuentro y reflexión política sobre la vida de las mujeres, a partir de un enfoque de Derechos Humanos. Esta experiencia me ha permitido escuchar y conocer de cerca la historia de mujeres de diversos contextos, tales como La Carpio, Tirrases, León XVIII, Alajuelita, Desamparados, Hatillo, Pavas y por más de tres años consecutivos con privadas de libertad en el CAI Vilma Curling Rivera.

Es necesario transparentar esta conexión con las comunidades escogidas, pues hay una experiencia previa de trabajo. Escuchar las historias de las mujeres, particularmente de aquellas que habitan los espacios donde se acumula la violencia y la desigualdad sistémica, no te deja ilesa. La interpelación es ética, por lo tanto, la escucha atenta e implicada busca salidas constructivas

7. Capítulo I: Conocimiento situado en contextos de desigualdad

Al finalizar este capítulo se espera contar con una contextualización teórica de cada uno de los diversos planos que se entrecruzan e interactúan como

sustrato de la realidad interrogada. Se hilvana desde el territorio cuerpo con el territorio barrio/comunidad para extenderse hasta un nivel más abstracto, el plano estructural. Se enuncian los puntos de partida, explicitando lo mejor posible los anclajes y limitaciones que hacen parte del camino.

7.1 Territorio cuerpo: dimensión subjetiva y género

La subjetividad es un concepto que alude a una estructura interna del sujeto, la construcción individual de la persona, su yo. Constituido por un universo de percepciones, experiencias, procesos de identificación y diferenciación, que se interiorizan y a partir de los cuales es posible la emergencia de un sujeto. Coincido con Di Pasquale (2010) en que no existe una definición acabada y menos unívoca.

Se recupera el siguiente concepto propuesto por la autora “La subjetividad articula lo personal y social, en tanto que se es uno y se es muchos otros a la vez, por lo que un sujeto es individual, social y relacional” (p.52).

Desde una perspectiva vincular apoyada en el psicoanálisis social, Pichón Riviere elabora acerca de la subjetividad, captando la interacción social como determinante de este, que define como algo en movimiento continuo y dialéctico.

El sujeto no es sólo un sujeto relacionado, es un sujeto producido, no hay nada en el que no sea la resultante de la interacción entre individuos, grupos y clases [...] la subjetividad es al mismo tiempo singular y emergente de las tramas vinculares que lo trascienden y con las que guarda una relación de productor y producido (Riviere citado por Zito Lema, 1976, p.2).

Esta posibilidad de permanente cambio que plantea dicha comprensión de la subjetividad pone su acento en la potencia transformadora.

Interesa entonces la experiencia de las mujeres, narrada por ellas mismas. Partiremos así pensando la construcción de la subjetividad generizada (que alude al género). Esto implica reconocer el papel del patriarcado en los procesos de subjetivación y sus sistemas culturales de diferenciación sexual. Hablamos del significado social que se le confiere al hecho de nacer hombre o

mujer (desde las características biológicas) y cómo esto determina unas normas de conducta, roles, poderes, acceso a los espacios, al trabajo remunerado y una valoración social estigmatizada de los saberes, dentro de un sistema de estratificación basado en el sexo de la persona.

Recuperar los conceptos anteriores permite situar la experiencia desde la subjetividad de género en referencia al sistema patriarcal, sus procesos de socialización y construcción de identidad como mujeres.

A través de estos procesos se interioriza y naturaliza determinantes estructurales, como la división sexual del trabajo, que constituyen la base cultural de la desigualdad material y simbólica primaria, basada en el sistema sexo/género, según lo plantea Rubín (1986). Se trata también de una base primordial de acumulación del capital, a través de la explotación del trabajo doméstico y de cuidados, un trabajo invisibilizado y no pago, que generamos las mujeres (Carrasco; Borderías (2012), Federicci (2013), Pérez (2014). Como ya se ha mencionado, la alianza sistémica entre el capitalismo y el patriarcado los ha fortalecido mutuamente a través de varios siglos y se manifiesta en la cultura, en las formas de relación que se normalizan, para lo que se nos disciplina, las violencias que se toleran.

De acuerdo con Saltzman (1992),

En la mayoría de las sociedades que presentan estratificación de los sexos, la división sexual del trabajo ha situado desproporcionadamente a los hombres en comparación con las mujeres en roles de trabajo que generan acceso directo a los recursos materiales, incluyendo, pero no limitándose al dinero (p.55).

Esta experiencia, debido al género, trae consigo brechas asociadas, que profundizan la vulnerabilización. Por ejemplo, el empobrecimiento, la condición de desempleo, predominancia como jefaturas de hogar, la experiencia de enfrentar cotidianamente múltiples violencias sobre sus cuerpos.

En Costa Rica, de acuerdo con la Encuesta Nacional de Hogares (INEC), el porcentaje de hogares jefeados por mujeres pasó de 37,7% en el 2010 al 39,94% en el 2019. Uno de los elementos relevantes que se desprende de esta

encuesta es que, cuanto mayor es la pobreza, mayor es el número de jefaturas en manos de las mujeres. La pobreza golpea más fuerte a las mujeres, sobre todo aquellas que deben asumir como jefas de hogar. El empleo informal también es otro factor que muestra un impacto diferenciado por sexo, con una tasa del 49,5% para las mujeres (44,3% en hombres). Otro dato que nos permite dimensionar estas condiciones de desigualdad es el tiempo que dedican las mujeres a los trabajos domésticos no remunerados. Según la Encuesta del Uso del Tiempo (2017), las mujeres invierten por semana 22 horas más de trabajo doméstico no remunerado en comparación con los hombres.

En cuanto a la violencia doméstica, el Tercer Estado de los Derechos Humanos de las Mujeres advierte que para el año 2017, el 72,9% de las personas atendidas por violencia intrafamiliar fueron mujeres, mientras un 27,1% fueron hombres y el 80% de las medidas cautelares que se emitieron fue a favor de las mujeres. Para este mismo año los delitos sexuales contra mujeres ascendieron a 87% y entre las personas victimarias el 94% fueron hombres.

Esta vivencia desde el género, situada en el cuerpo, reforzada y reproducida a través de estereotipos que estigmatizan y justifican diversas formas de violencia contra las mujeres, se profundiza según otros aspectos tales como el lugar donde se vive, el país de origen (si se es migrante), el color de la piel, el acento, la cultura entre otros. Esta investigación se ubica en dos comunidades urbanas, La Carpio del distrito la Uruca y Tirrases, cuarto distrito del cantón de Curridabat en San José.

7.2 Territorio barrio: Dimensión subjetividad en el plano comunitario

Pensar la subjetividad desde la dimensión comunitaria conlleva adentrarse entre otras cosas en las significaciones particulares y las tramas vinculares. Así como en los mecanismos de sobrevivencia individuales y colectivos o las estrategias para la existencia y afirmación de la vida, que emergen dentro de cada contexto.

El informe del Estado de la Educación (2019) establece una relación entre la pobreza en los barrios urbanos del Gran Área Metropolitana, el tráfico de drogas y la exclusión educativa en secundaria. Esto permite acercarnos a

dimensiones concretas de la desigualdad de oportunidades y comprender cómo se materializan en la vida de las personas, en este caso jóvenes,

Casi en la mitad de las direcciones regionales del MEP, las incautaciones de drogas tienen una asociación estadística directa con los niveles de mayor exclusión educativa en secundaria. Con respecto a la distribución territorial de esas incautaciones, poco más de la mitad ocurrieron en 33 distritos, caracterizados por tener una alta densidad poblacional y ser urbanos [...] mientras que solo en 37 distritos de la GAM se agrupa el 55% de todos los homicidios del país (p.37).

De esto se desprende que el tráfico de drogas, los homicidios, la falta de inversión social y la delincuencia resultan factores directamente relacionados con la deserción estudiantil. Otro de los elementos que señala el informe es la necesidad temprana de buscar empleo. Muchas de las personas jóvenes de estas comunidades desertan de la educación formal pues deben buscar formas de generar ingresos económicos.

7.3 Contexto comunitario: La Carpio y Tirrases

La Carpio es la comunidad binacional más grande del país. Con una historia de luchas desde su fundación en el año 1993, que inicia con tomas de tierra y una marcada presencia de organización comunitaria para la conquista del reconocimiento institucional y social. Ubicada en un espacio entre los cañones de los ríos Torres y Virilla, tiene instalado al fondo de su camino un depósito de basura, elementos que sin duda marcan la comunidad tanto interna como externamente. De su historia forma parte la intervención policial violenta, la lucha organizada y constituirse dentro del imaginario colectivo del país en un símbolo que representa, lo nicaragüense. Cargado de un estigma social xenofóbico que opera como una suerte de mecanismo psicológico proyectivo, donde se deposita lo que nos habita, pero no aceptamos y rechazamos, para evitar la angustia que produce. En esta línea, Sandoval (2005, p.4) desde un acercamiento psicosocial procura mostrar que “La Carpio es el lugar geográfico, pero sobre todo simbólico en donde la sociedad costarricense desecha aquello que no quiere reconocer como suyo”. Siguiendo con el autor,

las personas que viven en La Carpio sufren un señalamiento racializado que profundiza el rechazo. Mismo que deja de ser exclusivamente por la condición de clase (pobreza) y se suma el ser migrantes nicaragüenses. Pese a que, en la realidad, de acuerdo con el censo 2011 (INEC), un 50% de sus habitantes son costarricenses, 49% nicaragüenses y 1% de otras nacionalidades, para un total de 19.035 personas.

Por su parte Tirrases, es uno de los cuatro distritos que componen el cantón de Curridabat. Ubicado al este de la ciudad de San José, es una comunidad cuyos orígenes están signados por la exclusión, pues el hito que marca su nacimiento es la creación del leprosario, que responde a una necesidad de salud pública de la época. De acuerdo con Jaramillo et al (2009, p. 231),

En el potrero La Sangre de Cristo, aparentemente en las confluencias de los ríos Virilla y Tiribí, se construyó e inauguró el 27 de febrero de 1833, el primer Leprocomio del estado para 19 pacientes. Para esta época, la discriminación y el miedo hacia los enfermos de lepra era bien marcado, en todo el mundo y nuestra sociedad no escapó a esta situación.

Posteriormente se transformaría en el Asilo Nacional de las Mercedes, en alusión al nombre de la mujer que donó la finca donde se construyó este centro. En el lugar se recluía a las personas enfermas sin posibilidades de volver a ver a sus familias nuevamente. Funcionaron más como regímenes de encarcelamiento de las personas enfermas, que para brindarles atención.

En 1929 Tirrases pasa a ser distrito de Curridabat y es a partir de los años sesenta cuando se registra la creación de los primeros caseríos. La mayoría de sus barrios se han originado por la toma de tierras. Según el censo del 2011 (INEC) su población asciende a 16.175 personas en una extensión de 1,89 km. De acuerdo con el Ministerio de Vivienda y Asentamientos Humanos (2008) se considera una locación urbana marginal en alto riesgo social. Aludiendo a las condiciones de debilidad por la ubicación y construcción de sus viviendas en las laderas, siendo una zona de alto riesgo por deslizamientos.

Ambas comunidades comparten características asociadas a los índices de pobreza y vulnerabilidad, también dan cobijo a un importante número de personas migrantes provenientes de diversas zonas del país, así como de otros países de la región, particularmente Nicaragua. Esto da forma a un paisaje multicultural dentro del Área Metropolitana que continúa transformando el contexto urbano y que se origina a partir de cambios socioeconómicos de orden estructural, sobre los que se puntualiza más adelante.

De acuerdo con los hallazgos de Collado (2004) en su análisis espacial del Gran Área Metropolitana (GAM), existen zonas geográficas donde se forman lo que la autora denomina como conglomerados de pobreza (definidos por la proporción de viviendas en pobreza), tanto la comunidad de Tirrases como La Carpio figuran dentro de esta categorización. La primera se registra desde el censo de 1984 y se mantiene en la misma condición, casi dos décadas después, con una prevalencia de la pobreza que se constata en el censo del 2000, año en el que se incorpora La Carpio en dicha categorización.

Costa Rica experimenta un crecimiento urbano que va reconfigurando el espacio entre la década de los años 80 y 90. Según van Lidth y Schütte (2010, p.49), en referencia a este periodo enfatizan que,

La fragmentación espacial es un reflejo de la segregación social (la creciente brecha en la distribución de la riqueza entre las clases, la exclusión social, la desigualdad y la individualización de la sociedad), que también la profundiza y crea una sensación de miedo.

Estas afirmaciones nos hacen pensar en ¿el miedo de quién o quiénes? La segregación material tiene un correlato simbólico, tal como lo señala Sandoval (2005) respecto a La Carpio; dicha segregación está marcada por las condiciones físicas o geográficas (ubicada entre dos ríos, con una sola entrada y salida), pero también responde a causas estructurales relacionadas con políticas económicas de las últimas décadas y el empobrecimiento para amplios sectores de la población (y acumulación de la riqueza como su contraparte en pequeños sectores de la sociedad). Estos conglomerados no se explican sin la migración económica forzada tanto dentro del país como en la

región y concretamente la necesidad primaria de las familias por encontrar un techo y un lugar dónde vivir.

Esta segregación es también simbólica, puesto que en el imaginario de la sociedad costarricense predominan estigmas que le asocia con peligro, delincuencia, lugar donde viven los “nicas”. Es importante destacar que en la consolidación de estos miedos sociales han jugado un papel determinante los medios de comunicación. En la construcción de una otredad (Sandoval, 2002), que una vez instalada legitima socialmente las agresiones y la desigualdad.

A lo interno de las comunidades existen también diferencias y formas de exclusión dentro de la exclusión. Destacamos aquellas marcadas por la condición de género. En el caso de la comunidad de La Carpio el porcentaje de jefaturas de hogar femeninas ascendía para el año 2000 a un 26,45%, mientras que en Tirrases alcanza un 33,8% de acuerdo con el Censo 2011 (INEC).

Según datos generados por la Municipalidad de Curridabat en su Diagnóstico del Cantón (2012), el 39% de los hogares en el distrito de Tirrases se encuentran en alguna categoría de pobreza (coyuntural, crónica o estructural), mientras que el 28% de la población sobrevive entre la pobreza y la pobreza extrema. El grado de hacinamiento dentro de las viviendas alcanza un 6% (con hasta 3 personas por habitación), en tanto el consumo de drogas se encuentra en una categoría definida como muy grave (7%).

Plantear la dimensión subjetiva implica situar la experiencia en el sujeto de la desigualdad (Saraví, 2015), para nuestro caso, las mujeres de las comunidades de Tirrases y La Carpio.

De acuerdo con Nasu “el problema de la igualdad es el problema de la desigualdad en el sentido de que el problema de la igualdad surge a través de la experiencia de la desigualdad en la interacción social” (2002, p.8). Según lo anterior, es a partir del reconocimiento de la diferencia (en el trato, en las oportunidades, en la significación social) como cada individuo construye la noción de la desigualdad. Por su parte, López (2016) sugiere que existe en la dicotomía entre el significado subjetivo (endogrupo) y objetivo (exogrupo) de la noción de igualdad, la clave para rastrear el origen de dicha experiencia, circunscrita a la vida cotidiana. De esto se desprende la importancia que tiene esa mirada o categorización que viene desde el afuera y que tiene un efecto social y directo sobre las personas que habitan las comunidades segregadas.

Existen coincidencias entre diversas personas investigadoras que sostienen que la dimensión subjetiva de la desigualdad es una experiencia que forma parte de la vida cotidiana (Nasu, 2002; Saraví, 2015; 2019; López, 2016).

Como ya ha sido mencionado, Sandoval (2005) identifica la segregación como una consecuencia de la desigualdad económica, que coexiste con otras formas de esta. Por su parte, Saraví (2008, p. 97) define que la estructura espacial, así como la división social del espacio urbano, es un reflejo que “condensa, y retroalimenta una estructura social compleja en la que coexisten y se combinan procesos de diferenciación, desigualdad, y exclusión”, a lo que este autor denomina fragmentación social (Saraví, 2019).

Las condiciones económicas que marcan la vida de los diversos sectores de la población definen el barrio al que se pertenece, la escuela a la que se asiste, el centro de salud disponible (si es que lo hay), los estilos de consumo, la estética, inclusive los padecimientos y la esperanza de vida. Siguiendo con la idea de la fragmentación social, estos espacios segregados coexisten simultáneamente con otros donde las condiciones son diametralmente opuestas en términos económicos y de acceso a oportunidades y derechos. Son mundos que en apariencia no se cruzan o interactúan, pero están completamente integrados, pues en realidad los espacios más exclusivos descansan en el trabajo de quienes residen en sitios excluidos.

Mediante los procesos de socialización se originan las condiciones de orden cultural que establecen y naturalizan estas formas de desigualdad que generan la exclusión y también los privilegios. Son la cantera de estereotipos y prejuicios con los que se estigmatiza y se crean códigos sociales para la jerarquización y descalificación de algunos sectores de la población sobre otros. “Cada uno de estos espacios representan microcosmos social, cultural y económicamente homogéneos, en los cuales los individuos son socializados y sus subjetividades construidas desde la infancia más temprana” (Saraví, 2019, p.83).

De esta manera se trazan las llamadas fronteras simbólicas, que diferencian a unas y otras personas, construyendo la otredad. Esa significación social, para el caso que nos atañe, es donde se conjugan los imaginarios de la pobreza asociados a la delincuencia, a una nacionalidad específica, a la vagancia y otras generalizaciones cuyo efecto es negar el reconocimiento como sujetos

integrales con Derechos Humanos a quienes viven en comunidades determinadas.

Tal como ha sido señalado, lo que se dice y piensa desde afuera de las comunidades tiene un impacto en la subjetividad de quienes las habitan. Es a través de estos procesos de diferenciación e identificación que los seres humanos construimos los sentidos sobre el quiénes somos. Son mecanismos que permiten a las personas situarse en la sociedad y distinguir sus vivencias, tanto personales como colectivas. Es mediante la vinculación con los otros y otras donde se crean y se ponen en común los significados sobre lo que da o quita sentido a la vida.

Estas categorías, socialmente construidas y luego constituidas en instrumentos cognitivos de los individuos, se traducen en juicios y emociones como miedo y desconfianza, desprecio, reconocimiento, sobrevaloración y hasta la estetización de unos y otros (...) La desigualdad es así producida y reproducida, de manera explícita e inadvertida, por los propios individuos a través de sus relaciones sociales en la vida diaria (Saraví, 2019, p.82).

Sobre la comunidad de Tirrases, las investigadoras Paniagua y Masis (2005) nos hablan de esta segregación urbana marcada por fronteras simbólicas racializadas que caracteriza las experiencias de vida de la población nicaragüense estudiada por ellas en este contexto. Estas fronteras se “anteponen a cualquier tipo de relación con esas personas, pues se despiertan miedos irracionales y una sensación de amenaza” (2005, p. 32). Entre los hallazgos del estudio destaca el peso que tiene sobre la subjetividad una ideología dominante que deposita sus temores sobre otros grupos, ejerciendo un poder de exclusión mediante el cual también se definen los parámetros sociales para tratar o ser tratadas por otras personas.

Dicho estudio hace referencia a la percepción externa sobre Tirrases, con frases tales como “lo peor”, “barrio pobre donde vive mucha chusma”. También se muestra una representación interiorizada por los habitantes de la comunidad, que se expresa en frases de autoidentificación tales como “ser desecho de la sociedad”. Lo anterior confluye con un marcado “temor de morir”,

aludiendo la peligrosidad de su comunidad, asociándolo con las redes de narcotráfico locales, que como ya hemos mencionado, forman parte de la organización social y económica en la vida cotidiana de esta población.

Desde la experiencia personal-laboral, he mantenido un trabajo continuo durante aproximadamente 4 años con mujeres de Tirrases, lo que me posibilita corroborar este tipo de autopercepción en las participantes. Ser vistas como peligrosas y consideradas a priori como ladronas, por el simple hecho de vivir en Tirrases, por la pobreza, el acento de sus palabras e incluso sus formas de vestir, son algunos de los elementos que ellas denuncian como factores que les impiden conseguir trabajos remunerados dignos, lo cual las desalienta sistemáticamente para continuar la búsqueda de empleo.

A partir de una investigación regional realizada en cinco colonias o ciudadelas en contextos urbano-empobrecidos en Centroamérica, entre los que figura La Carpio, contamos con datos actualizados y significativos para nuestro interés. Dicho estudio explora entre múltiples aristas, la opinión sobre cómo se consideran las personas de la comunidad desde afuera y desde dentro. En el caso de La Carpio, los hallazgos señalan que “gente delincuente” es parte de las imágenes frecuentes empleadas por quienes no residen allí. Percepción que disminuye cuando se consulta por la opinión de quienes sí residen. La afirmación “gente vagabunda” se asume como una representación predominante de quienes no viven en las colonias” concluye Sandoval (2020, p.110). En correspondencia, consideran que desde afuera no se les ve como “gente trabajadora”. Otro elemento que llama la atención es que un 66% de las personas de La Carpio que fueron entrevistadas consideran que la repartición de la riqueza en el país es “poco justa” o “muy injusta”. Un aspecto relevante más es la credibilidad en las instituciones, donde el gobierno central obtiene el porcentaje más bajo de aceptación, mientras las universidades y centros educativos son los que alcanzan la calificación más alta y después le siguen las iglesias (católicas y no católicas). Lo que guarda coincidencia con la autopercepción de ser “gente religiosa” que ocupa un considerable porcentaje de 3,44%. Sobre este asunto el autor puntualiza,

La confianza en las iglesias podría derivarse de su presencia comunitaria, pues, con frecuencia, las personas asisten a las

actividades de estas iglesias no necesariamente atraídas por sus posturas teológicas, sino más bien por los servicios que prestan y no menos importante, por las sociabilidades que se despliegan en torno a sus actividades. Son, además, las instituciones que ofrecen una narrativa de futuro en un contexto en donde las limitaciones tienden a provocar una suerte de ahogo en medio de las presiones y las urgencias cotidianas (Sandoval,2000, p.119).

Respecto a este punto se trazan coincidencias con la comunidad de Tirrases, donde la escasa presencia institucional ha contribuido a un mayor protagonismo de numerosas iglesias, las cuales asumen en cuanto “acciones sociales, participación y acompañamiento de las necesidades de la población” Paniagua y Masís (2005, p. 97). En esta comunidad, a las iglesias en general se les identifica como espacios que permiten “salir de la rutina”, “asistir a reuniones y grupos de oración” (donde ocurren encuentros), se puede acceder a “servicios de consejería” y “paseos gratuitos”. Son considerados lugares seguros para expresarse e incluso para transitar situaciones familiares difíciles y dolorosas.

Otra de las conexiones entre La Carpio y Tirrases es la presencia de rellenos sanitarios a su alrededor. En el caso de Tirrases, la cercanía con el relleno sanitario Río Azul, al igual que en La Carpio, donde opera desde hace 21 años en manos de una empresa privada un relleno cuyo cierre las autoridades sanitarias han pospuesto durante muchos años pese a las múltiples advertencias de riesgo y quejas tanto de sus habitantes como de organizaciones de sociedad civil. Lo anterior representa un riesgo concreto para la salud integral de las comunidades, pero además tiene un peso simbólico en la representación social colectiva de estas comunidades.

La estigmatización asociada con la presencia de rellenos sanitarios se refleja en una autopercepción comunitaria asociada a este hecho, “somos vistos como basurero, como un caquero” (Paniagua y Masís; 2005; p. 98). Las autoras afirman que “el botadero que une a Tirrases con Río Azul no solo es el punto de referencia, sino una marca de identidad en la zona” (p. 97).

Si bien la desigualdad tiene su raíz en la concentración de la riqueza, Bayón (2019) nos recuerda que,

Los procesos culturales moldean tanto la distribución de recursos materiales e inmateriales como el reconocimiento o no reconocimiento, ya que la desigualdad social opera a nivel tanto de la legitimidad y la dignidad, como de la distribución de recursos materiales y sociales (p.19).

Lo anterior se inscribe dentro de una lógica propia del modelo de desarrollo capitalista neoliberal, el cual no se limita a un ordenamiento económico de la sociedad, sino que abarca toda la producción de sentidos que van creando una cultura. Saraví (2019, p.83) citando a Leal (2016) nos habla de,

Un sentido común neoliberal que incluso trasciende a proyectos políticos de una u otra orientación, y que tiene como rasgos distintivos la conceptualización de los individuos como sujetos autónomos, responsables de sí mismos y emprendedores (una exaltación de la individualización).

Dicho sentido común atraviesa a todo el conjunto de la sociedad, dando significado a lo que entendemos de manera compartida como justo o injusto, condicionando la experiencia cotidiana, tanto social como subjetiva de la desigualdad. Esto reduce la misma a elementos actitudinales tales como el esfuerzo individual, las ganas de salir adelante, la capacidad de emprendedurismo, entre otras, de este modo se despolitiza la desigualdad social y justifica estas formas de violencia institucional y sistémica.

7.4 Dimensión estructural de la desigualdad

En este apartado trataremos de ampliar la comprensión de la dimensión subjetiva de la desigualdad en relación con el sistema económico dominante. Para ello, habremos de situarnos en el devenir histórico del país y la toma de decisiones políticas orientadas a la implementación de un modelo de desarrollo que, como veremos, ha transformado nuestra sociedad despojándola paulatinamente de los bienes comunes en beneficio de una clase política y empresarial.

Si bien el patriarcado también ocupa un rol estructurante de la desigualdad, tanto como el modelo económico, este ha sido ampliamente abordado en la primera parte del texto.

Costa Rica no siempre fue tan desigual. En su historia se pueden identificar decisiones políticas a favor de un desarrollo socio económico que posibilitó condiciones de mayor paridad social. A partir de la década de los años 40, una serie de instituciones públicas permitieron al país alcanzar reconocidos índices de igualdad entre los años 50 e inicios de los años 80. “Estas transformaciones llevaron a reducir la pobreza de 50% en 1950 a aproximadamente 20% en 1980” (PNUD – FLACSO, 2017, p. 6).

Dicha tendencia dio un giro regresivo a partir de la crisis económica que se produjo a finales de los años setenta (conocida como la crisis del petróleo) y la concomitante aplicación de medidas económicas impuestas por el llamado Consenso de Washington, que gestaron una reforma económica del Estado (Sojo, 1998).

Ante la crisis, los avances sociales y el crecimiento económico fueron retrocediendo, dando paso a un acelerado endeudamiento cuyo déficit comercial y presupuestario provocó el estancamiento de la economía. Este viraje de un sistema económico estatista a uno orientado hacia el mercado era parte de procesos más amplios de alcance mundial. Dicha transformación inevitablemente producía ganadores y perdedores (Edelman, 2005).

De este modo se configuraba la sociedad costarricense, cimentando las bases para una desigualdad que continuaría creciendo en las décadas venideras.

En Costa Rica, la acción democrática no ha sido justa, no ha generado el impacto necesario para la equidad distributiva y, más bien, la gestión pública a través de sus acciones políticas ha escogido a los sectores ganadores y perdedores en los últimos tiempos (Montero; 2016).

Las cifras generales sobre la desigualdad pueden diluir el registro de la vivencia particular y situada. Esta puede perderse en las generalizaciones, desdibujándose la singularidad de la experiencia en imaginarios sociales, que como se ha reconocido, pueden adquirir formas de segregación racializada, de exclusión y violencia.

Es posible afirmar que las políticas económicas de las últimas décadas han consolidado un acelerado proceso de empobrecimiento para gran parte de la

población, acompañado de una alta concentración de la riqueza en pocas manos, lo que ha generado fracturas sociales y la exclusión tanto material como simbólica de amplios sectores de la población.

En este panorama, situadas en una perspectiva estructural vamos cerrando los planos de aproximación sobre los que se ha organizado el conocimiento en este capítulo.

Otra de las conexiones a explorar es la vinculación del crecimiento de las iglesias evangélico pentecostales con las realidades antes descritas. Éstas en una suerte de paralelismo cobran un importante auge en un periodo similar al desmantelamiento del Estado Benefactor y la implementación de las políticas económicas neoliberales antes descritas (Valverde, 1990).

Una vez engranados los tres planos propuestos como elementos contextuales que vinculan la experiencia encarnada (territorio cuerpo), con en el contexto comunitario (territorio barrio) y ambas a su vez siendo atravesadas por la experiencia marcada por los aspectos de orden sistémico (territorio estructural), contamos con un sustrato sólido para el avance hacia el trabajo empírico, no sin antes dedicar el siguiente capítulo a otra de las aristas fundamentales de la investigación, las agrupaciones religiosas.

Para ello se incorpora un recorrido histórico-político con perspectiva crítica sobre el papel de las iglesias, tanto católica como protestantes, destacando entre ellas las evangélico pentecostales. El interés primordial es visibilizar su función en la reconfiguración de las sociedades latinoamericanas en el marco de la implementación de políticas económicas neoliberales, tratando de relevar la complejidad que supone reconstruir un devenir que no ha sido lineal ni homogéneo en los diferentes países y contextos locales dentro de un mismo país.

8. Capítulo II: Religiones cristianas y vida cotidiana: un análisis histórico y social

En este capítulo nos adentramos en la recopilación de algunos elementos históricos, políticos y sociales vinculados a las religiones cristianas y su relación con la vida cotidiana. Una de las premisas básicas es que dicha aproximación teórica no se realiza desde el lugar de la investigadora experta en esta compleja temática. No pretende por tanto ser un análisis exhaustivo ni abarcador de todo lo estudiado en el campo sociológico sobre los fenómenos religiosos en nuestro contexto. Plantearlo sirve para delimitar el alcance no solo de este capítulo sino remarcarlo dentro de la investigación misma, por los objetivos enunciados.

Durante este apartado se hará un recorrido general, puntualizando el camino vinculado al pentecostalismo en territorio costarricense. También se incorpora una referencia regional a la teología de la liberación y su opción por los sectores desposeídos, así como el rol social que marcó en la experiencia latinoamericana. Se retoma y amplía una breve caracterización del evangelismo neopentecostal y el sincretismo manifiesto en las prácticas religiosas. Para finalizar, se hace un recuento de las iglesias a las que asisten o han asistido las participantes de esta investigación.

El movimiento protestante que iniciara el fraile Martín Lutero en la Alemania del siglo XVI planteó el cuestionamiento y ruptura histórica con la iglesia católica romana. Esto representa el punto de quiebre para el surgimiento de múltiples denominaciones de filiación cristiana no católica. De acuerdo con Holland (2007, p.11), dentro del mundo protestante "existe un gran número de "familia de iglesias" y sus subfamilias dentro de las diferentes tradiciones religiosas (trasfondo histórico), además de la cosmovisión (sistema de creencias) y el estilo de vida (relación con el mundo) de cada grupo religioso". Dentro de éstas nos concierne la tradición Evangélico Pentecostal

En el ámbito académico se acepta que el pentecostalismo es un movimiento religioso surgido en Estados Unidos, desde donde se esparció al mundo gracias a la acción de grupos autóctonos y la labor misionera que enfatizaba el Bautismo del Espíritu y en sus primeros decenios fue particularmente acogido por clases

subalternas (Lalive d'Épinay, 1968, p. 26; Silveira, 2000; Bastián, 1997, citado por James, y Montalvo, 2019; p. 136).

El pentecostalismo, a su vez, se conforma de diferentes denominaciones. Según Jaimes “es necesario el reconocimiento de que se trata de un movimiento religioso heterogéneo, de difícil aprehensión” (2012, p. 655).

La expansión de las agrupaciones protestantes por el mundo fue pronta. Para el caso específico de América Latina, Smith (2021) subraya la concreción de un pentecostalismo autóctono, aludiendo a las diversas expresiones y formas de organización de las agrupaciones religiosas a lo largo del continente. Sin embargo, pese a sus muchas diferencias, se agrupan alrededor de “una teología y un ethos pentecostal, basado en la centralidad de la experiencia del Espíritu y la práctica de sus dones” (James y Montalvo; 2019; p. 138 citando a Anderson; 2010).

En Costa Rica se ubica la primera ola de movimientos eclesiales no católicos (lo que se conoce como el protestantismo histórico: metodistas, bautistas, anglicanos, reformados, presbiterianos, entre otros) en el siglo XIX, de acuerdo con de la Cruz et al. (2019).

Es a través del Caribe, en el marco de lo que se reconoce como el periodo liberal, asociado a la apertura comercial y los enclaves bananeros del extractivismo colonial, que desembarcan los primeros pastores ingleses y norteamericanos en tierras costarricenses en los albores del siglo XX.

Lo que se ubica como la segunda ola de misiones protestantes, trajo consigo agrupaciones denominadas pietistas evangélicos. Estos se oponen abiertamente al liberalismo teológico y social, rechazando las teorías de la evolución y abogando por una lectura literalista de la biblia, una actitud apolítica frente a lo social y una identidad conservadora en temas de moralidad y sexualidad (Fuentes, 2019).

Después de lo que se conoce como la 2da guerra mundial se da una tercera ola y llegan desde Norteamérica denominaciones pentecostales que, según Sardiñas (citada por de la Cruz et al, 2019), “se asentaron en los barrios y estratos más humildes de las sociedades latinoamericanas y en las zonas rurales, donde tienen gran influencia y logran impactar la vida cotidiana de muchas personas” (2016, p.84). Estos grupos se lograron consolidar en Costa

Rica durante la década de los años ochenta. Lo cual coincide con la década del cambio de modelo económico y la reestructuración del Estado, inicio de una fase de creciente desigualdad que ha posibilitado oportunidades de acumulación para pequeños sectores de poder.

La década mencionada es reconocida como un periodo de crecimiento exponencial (Smith; 2021) de las agrupaciones pentecostales en Latinoamérica y en Costa Rica no fue la excepción.

En perspectiva histórica, once organizaciones iniciaron el trabajo de establecer iglesias en Costa Rica antes del 1940, en el período 1940-1960 once iglesias más fueron establecidas, y entre los años 1960 y 1980 nacieron veinte más. Obviamente, en los 20 años desde 1960 hasta el 1980, la actividad de las agencias misioneras protestantes era más grande que anteriormente, lo cual contribuyó a un crecimiento acelerado de iglesias en Costa Rica, tanto en el número de miembros en las iglesias como en términos geográficos. Se establecieron iglesias locales en todas partes del país (Holland, 2011; p.3).

Sin embargo, el empobrecimiento sistemático de amplios sectores de la población y las políticas neoliberales no explican todo sobre el crecimiento de los grupos evangélicos en la región. De acuerdo con Paredes (2020), dicho expansionismo desde los Estados Unidos y crecimiento acelerado en el periodo entre 1960 y 1980, guarda relación con la Doctrina de Seguridad Nacional que impone EE. UU. en la región en el contexto histórico de la Guerra Fría, lo que “implicó el apoyo a gobiernos que ejercieran la función de policías en la región, y proponía la existencia del enemigo comunista en el interior de cada país que debía ser eliminado” (p.137).

De acuerdo con el autor, para ello se sumaron en su apoyo las redes político-religiosas de los grupos tanto protestantes como católicos conservadores más activos en ese periodo. Sobre la convergencia de intereses de estos actores sociales y su articulación para determinados proyectos políticos retomaremos la discusión más adelante enfatizando cómo los vínculos se actualizan a través del tiempo.

Muchas redes político-religiosas establecieron estrategias para lograr el control del accionar estatal en Latinoamérica. Como veremos más adelante, regímenes totalitarios latinoamericanos obtuvieron apoyo de parte del cristianismo conservador (católico y protestante), apelando a su lucha contra el comunismo (Paredes, 2020, p.137).

Durante la década de los ochenta en Latinoamérica también se experimentó la efervescencia de la Teología de la Liberación, (tal como fue referenciado biográficamente). Sin dejar de explicitar las críticas necesarias a esta teología, en lo referente a la reproducción de la lógica patriarcal y el lugar de las mujeres, es justo decir que representó un cisma dentro de la iglesia católica, pues coloca una profunda crítica a las estructuras mismas de su institución.

La crítica surge desde una razón teológica latinoamericana que señala las causas estructurales de la desigualdad, desde una perspectiva marxista. Esto le valió persecución y sanciones por parte de las altas jerarquías católicas, por la afinidad atea de este pensamiento y la contradicción que suponía desde el cristianismo. También se les acusó de promover el odio entre clases al reivindicar como única opción política el acompañamiento de los pobres (Berryman, 1989).

En un contexto de Guerra Fría, la respuesta de países como EE. UU. fue una política agresiva contra todo lo que se asociara al comunismo. En este sentido Paredes (2020) señala que,

Estados Unidos consideró a la Teología de la Liberación como una amenaza a sus intereses en América Latina y vio con beneplácito la persecución contra sus promotores realizada por Juan Pablo II y el cardenal Ratzinger (García, 2014, p.91). Una de las estrategias fue el nombramiento de obispos conservadores en regiones donde la teología de la liberación tenía gran número de adeptos (p.136).

Esta opción preferencial por los pobres no tuvo un desarrollo homogéneo en la región, tal como fue señalado. Hubo mayor presencia en algunos países que en otros. Sin dejar de lado las críticas que surgen desde la teología feminista a este movimiento (Zamora, 2014), también es posible decir, desde una dimensión situada en la experiencia personal, que ciertamente había en la propuesta teológica de la liberación (que no estaba separada de la práctica) un componente de solidaridad central (lo que ya le hace en sí mismo contra sistémico). Pero además la convocatoria de acción solidaria siempre facilitaba los espacios donde aparecían como conversación cotidiana aspectos de la realidad pensados desde categorías políticas tales como pueblo, clase social, injusticia, entre otras.

Lo que se queda por fuera de estas categorías (Curiel, 2007) es tema que han profundizado teólogas feministas como Ivone Guevara (Comesaña, 2010) desde una mirada crítica a la hermenéutica del cristianismo patriarcal en su sistemática opresión y control del cuerpo y sexualidad de las mujeres.

Sin embargo, en este punto destacamos el poder que representa que el espacio de congregación espiritual permita reflexionar colectivamente sobre la realidad y cultivar una espiritualidad conectada con el pensamiento crítico y la justicia social.

Esta Teología de la Liberación, con sus contradicciones y limitaciones, forjó experiencias que catalizaron elementos de acción como la educación y la comunicación popular, asociada a la organización comunitaria y la lucha social desde abajo, que, para el caso de mi barrio, estuvo asociada a la toma de tierras que crea La Gran Chacarita.

Es posible identificar aquello que resultó tan amenazante para ciertas élites de poder, si pienso en lo acontecido en un pequeño pueblo pesquero de Puntarenas a finales de los años setenta.

La apuesta política de una teología situada desde la experiencia de la pobreza y la exclusión social generó divisiones internas y confrontación sin puntos medios dentro de la misma iglesia católica. Según Berryman (1989), la irrupción de la Teología de la Liberación constituyó un cambio “tan importante como la Reforma protestante, que se inició como una revuelta contra las prácticas corruptas de la Iglesia romana y muy pronto se convirtió en una teología basada en la Biblia y en un nuevo modelo de Iglesia” (p.6).

La respuesta organizada no se hizo esperar, grupos neointegristas católicos como el Opus Dei jugaron un papel clave en lo que constituyó una campaña de desprestigio y persecución política,

Mientras el Vaticano llenaba de favores y privilegios al Opus Dei, Juan Pablo II llevaba a cabo actuaciones represivas contra organizaciones y tendencias renovadoras. Dos de las más sonadas fueron la «purga de la Compañía de Jesús» y la «campaña» contra la teología de la liberación (Tamayo, 2005).

La Teología de la Liberación no desaparece en América Latina, en realidad es mermada a través de la persecución e incluso arrasada con violencia en algunos contextos. Berryman (1989, p. 12) sistematiza y reflexiona acerca de estas posturas oficiales que en su momento radicalizan internamente a la iglesia católica,

En cada uno de los principales viajes del papa Juan Pablo II a América Latina (México, 1979; Brasil, 1980; Centroamérica, 1983; países andinos, de América del Sur, 1985) lanzó advertencias aparentemente dirigidas a los teólogos. En septiembre de 1984, el Vaticano publicó un importante documento señalando sus peligros, y en 1985 impuso silencio al sacerdote franciscano brasileño Leonardo Boff. En Nicaragua los sacerdotes prestan servicio en un gobierno revolucionario, mientras que los obispos católicos son figuras principales de la oposición.

La valentía desafiante de esta generación de personas católicas plantea cambios radicales dentro de su propia institución, que demandaron coherencia en la construcción de una sociedad más justa. Sin duda esta praxis comprometió las posiciones éticas de las altas jerarquías de la iglesia católica, las que en su momento no estuvieron a la altura, según lo recupera Paredes (2020, p.150),

Otro caso que también generó gran desconcierto fue el nombramiento del arzobispo de San Salvador, Monseñor Sáenz Lacalle, sucesor de Monseñor Oscar Arnulfo Romero, asesinado por militares, mientras que el nuevo obispo, además de pertenecer al Opus Dei, era el capellán de las Fuerzas Armadas salvadoreñas (Normand, 2001). Ya en el cargo Sáenz Lacalle hostigó al sector de la iglesia que había sido afín a Romero (Gaymer, 2005) y se transformó en un gran apoyo para los grupos conservadores de ese país (Ruiz, 2005).

En la actualidad persisten algunas organizaciones y redes civiles que nacen dentro de este movimiento de liberación, tales como el Departamento Ecuménico de Investigaciones. También han surgido nuevas voces y otras redes, articuladas desde la crítica de la teología feminista que renuevan la esperanza.

Sin embargo, desde la iglesia católica la cercanía cotidiana con las comunidades más humildes, cuya inspiración carismática otrora privilegió valores como la solidaridad, resulta muy lejano a lo que representa hoy en día la presencia de la institución católica en estos contextos, donde las agrupaciones protestantes han ganado terreno tanto literal como simbólico, según se ha mencionado.

La iglesia católica mantiene su agenda conservadora a través de variadas estrategias, tal como lo expresa Paredes (2020, p. 135),

El Opus Dei ha logrado que muchos de sus adeptos fueran parte de gobiernos que conformaron las dictaduras cívico-militares en América Latina, principalmente en el área de educación (Laguado Duca, 2006; Amado, 2014; Rodríguez, 2010 y 2011; Olgúin, 2010). Esto como un mecanismo de control y ejercicio de poder.

Por su parte las iglesias evangélicas marcaron cada día mayor presencia en los territorios excluidos, “aquí las iglesias evangélicas son como pulperías, usted sabe, una en cada esquina” (Lucía, Tirrases, 2022).

Sumamos el pensamiento de teólogas feministas cuyo acercamiento crítico nos ayuda a comprender los posibles sentidos y rol social de la creciente presencia a partir de los años 80 de las congregaciones evangélico pentecostales en comunidades de mayor rezago social,

Cuando los sistemas socioeconómicos y políticos no garantizan una educación crítica, un sistema de salud decente y un bienestar general la gente se refugia en aquellos centros religiosos que ofrezcan salidas a su situación. Paradójicamente, el mensaje que reciben no critica el empobrecimiento ni sus causas, sino que, más bien, enfatiza la “salvación del alma” y relativiza las posesiones materiales. Sin embargo, no se descuida la salud física y se predicán los milagros de sanación que son muy bien recibidos y de los que se pueden agarrar para aguantar la dura existencia (de la Cruz et al, 2019; p. 85).

Históricamente se puede ver que organizaciones del catolicismo integrista y neointegrista confluyeron en sus visiones éticas y económicas con organizaciones del protestantismo conservador, como lo demuestran las ya mencionadas alianzas en el contexto de dictaduras en Latinoamérica y la Doctrina de Seguridad Estadounidense (Paredes, 2020, p.138). Pero estas entidades no representan ni todo el catolicismo ni todo el protestantismo de su época. Éstas no son instituciones monolíticas de alineación absolutamente coherente, parece una aseveración de lo obvio, sin embargo, las categorías convertidas en cajones rígidos terminan reduciendo la realidad.

En otro orden de ideas, en el seno de lo que acontece dentro de las diferentes agrupaciones pentecostales tampoco suelen marcarse diferencias tajantes y bien delimitadas; por el contrario, en la práctica las diversas denominaciones pueden utilizar recursos de otras en tanto les resultan útiles. Tal como lo expresa el pastor de una iglesia evangélica, cercano al Departamento de Investigaciones Ecuménicas quien fue contactado para esta investigación, “en la cotidianidad del ejercicio pastoral se hace uso de diferentes herramientas, lecturas, no se puede excluir nada” (C. Bonilla, comunicación personal, agosto

2022). Las diversas corrientes se afectan, se influyen y copian aquello que resulta exitoso para sus propósitos evangelizadores.

Este planteamiento nos acerca a la comprensión sobre los riesgos que entraña la percepción externa y reduccionista, que confunde toda doctrina pentecostal con el neopentecostalismo.

En esta línea, Andrey Pineda (A. Pineda, conversación directa, noviembre de 2022) sostiene que la popularidad actual de las congregaciones neopentecostales se puede asociar a su exposición mediática y político partidaria, así como a su forma de organización misma. Estos elementos son claves para comprender la raíz de esta percepción que opaca la diversidad filosófica e histórica del movimiento protestante. Pineda coincide con que el pentecostalismo se deriva de una amplia variedad de vertientes y en la práctica es aún más difusa su identificación como categoría exacta, porque no es estática, al contrario, se mantiene viva y es porosa, como la reforma misma, insiste.

En concordancia con Bonilla, Pineda afirma que, “es frecuente identificar que los pastores y pastoras toman elementos de fuentes diversas de bienes de salvación para dar respuesta a las demandas de su congregación. No hay delimitaciones fijas, al menos no en la práctica” (A. Pineda, conversación directa, noviembre de 2022). Lo cual explica cómo hoy en día el pentecostalismo clásico ha incorporado elementos del neopentecostalismo sin que esto represente necesariamente un cambio de fundamentación teológica.

Si bien en Costa Rica las agrupaciones pentecostales se han aglutinado para efectos organizativos y formales mediante la Federación Alianza Evangélica Costarricense, tal como aclara el pastor Cristhian Bonilla, “muchas iglesias independientes no quieren saber nada con la Alianza Evangélica, las iglesias neopentecostales no quieren saber nada con la Alianza Evangélica, ellos le llaman régimen” (C. Bonilla, comunicación personal, agosto 2022)

El surgimiento del neopentecostalismo en Costa Rica se ubica históricamente a finales de la década del cincuenta. Surge en los Estados Unidos asociado a las clases medias y prácticas de difusión como el televangelismo. A través de estas nuevas acciones predicán la guerra espiritual territorial de limpieza de regiones dominadas por el mal (Fuentes, 2019).

Esto no es novedoso, ni es endémico de Costa Rica, como ha sido señalado; constituyen procesos de acumulación de poder dentro de los cuales, por ejemplo, acaparar diversos canales de comunicación masiva ha sido clave para la expansión exitosa de una narrativa y promoción del consumo de bienes de salvación que ellos mismos producen. Esto es posible debido a que un 22% de las radioemisoras y canales de televisión abierta son de corte religioso en Costa Rica, según estudios realizados desde la Universidad de Costa Rica.

Dentro de las organizaciones neopentecostales el carisma depende de un líder, generalmente considerado profeta o apóstol, que exige obediencia a su autoridad. Esto genera una jerarquización justificada por la valoración de ciertos carismas por encima de otros, lo que produce una nueva élite o clase de líderes religiosos a quienes se les confiere una bendición directa de Dios manifiesta en los dones que se les ha otorgado (Fuentes, 2019).

Continuando con la misma autora,

Se diferencia del pentecostalismo clásico al potenciar la espectacularización técnica del culto y de su infraestructura, donde si bien el Espíritu Santo se manifiesta a través de la glosolalia, este se expresa también mediante la taumaturgia y el exorcismo, haciendo de la teología de la prosperidad, que supone que la riqueza material es signo de la bendición divina, una bandera erigida en las mega iglesias (Fuentes, 2019, p.87).

Es importante detenerse brevemente en la centralidad de la teología de la prosperidad mencionada, pues ésta equipara el éxito económico con un signo de bendición y reconocimiento de orden espiritual.

Rosales (2019, p.81 citando a Piedra 2005), se refiere a la Teología de la Prosperidad como,

Una corriente religiosa neoprottestante que establece que una buena relación con Dios conduce a una condición de prosperidad material [...] una interpretación de la fe cristiana que percibe las situaciones humanas de enfermedad y pobreza material como el resultado de una relación deficiente con Dios.

Este discurso guarda afinidad ideológica con el modelo de desarrollo del capitalismo neoliberal, el mismo que ha venido generando en las últimas décadas mayor desigualdad, desempleo y desprotección social para grandes sectores de la población.

Si bien la presente indagación no se limita a la identificación puntual de experiencias en agrupaciones neopentecostales, se considera relevante caracterizar algunas de las diferencias y afinidades entre los grupos pentecostales, pues como se ha señalado, en la práctica cotidiana suelen mezclarse y casi sincretizándose. Además, vale aclarar que este tipo de categorías se crean y se nombran desde los estudios formales, pero a menudo las personas que hacen parte de estas agrupaciones no reconocen estas categorías como identidad, les resultan ajenas y en algunos casos hasta ofensivas. Esto hace altamente complejo el discernimiento categorial de las iglesias y para los objetivos de investigación no resulta determinante.

De manera general podemos mencionar que hay visiones que destacan la afinidad del pentecostalismo con la pobreza y la cultura popular en América Latina (Cantón, 2004; Bastian, 2006; Berger, 2000; Orellana, 2009). También se han realizado lecturas que asocian la organización de estas iglesias con prácticas de mayor democracia (Lindhardt, 2009; Berger, 2000), puesto que cualquiera puede liderar sin contar con estudios teológicos formales ni otro requisito. También porque se consideran espacios donde las mujeres cuentan con la legitimidad para ejercer liderazgos y pueden ocupar lugares visibles en la administración de la palabra en espacios públicos (Mansilla, 2007; Dary, 2014; Andrade, 2008), y administrar la sanación a través del ritual de imposición de manos que solo las mujeres (en teoría) tienen el don de realizar. Es posible encontrar críticas sobre algunos de estos planteamientos, por considerarse desactualizados. De este modo,

Generalizar el pentecostalismo como una religión de marginados tampoco es exacto, pues desde finales de la década de 1990 se ha documentado que no siempre son los más pobres de las clases subalternas los que

conforman los sectores militantes de estas iglesias (Jaimes; 2001; p.25).

Otra de las tesis que refuta Jaimes (2001) es la que sostiene la existencia de una “relación entre los efectos de una modernidad latinoamericana que excluía a grandes sectores de la población y un pentecostalismo que los proveía de sentido y pertenencia” (p.24). Algunas de estas elaboraciones teóricas, explica el autor, pueden estar relacionadas con la extrapolación de categorías de análisis de Europa o EE.UU. También es identificable que hay una casi “tradición” por citar a las y los investigadores clásicos en esta materia y de este modo se parte siempre de los mismos lugares teóricos; por último, el razonamiento que resulta menos conflictivo es “la idea de la unidad evangélica por encima de la fragmentación eclesial y denominacional, que ha sido representada como una condición necesaria para el ansiado avivamiento” (Jaimes; 2019; p. 141).

Sobre la experiencia de las mujeres dentro de las iglesias evangélicas prevalece ampliamente la afirmación de que el liderazgo femenino tiene como referencia el liderazgo masculino, es decir se concreta en ausencia de un hombre o con el respaldo de éste. Por ejemplo, sobre el papel de las pastoras, Orellana (2009) señala que, si bien las mujeres pueden ocupar diversos espacios dentro de la iglesia, no son éstos los lugares donde se toman las decisiones políticas o estratégicas de la congregación. Otro de los roles que se discute en los estudios está vinculado al ejercicio de labores tradicionales de cuidado y maternazgo, de dar vida a sus iglesias, según lo define Orellana (2009). Las mujeres también se vinculan a la iglesia en búsqueda de apoyo para la crianza de sus hijos e hijas o consejería para enfrentar conflictos de su matrimonio (a menudo situaciones de violencia doméstica). En el caso de las mujeres solteras, buscan espacios de entretenimiento y de amistad, más que lo estrictamente religioso (Calderón, 2015). Son sitios donde la posibilidad de reconocimiento individual y la construcción de una identidad colectiva son aparentemente posibles. Sin embargo, apegándose al recorrido expuesto es muy aventurado adelantar conclusiones. Parece más prudente partir del conocimiento y la escucha atenta de las experiencias narradas por las mujeres, desde su propio contexto e historia de vida.

Este breve recorrido busca contextualizar a grandes rasgos el devenir de las agrupaciones religiosas cristianas en Latinoamérica, sus múltiples vinculaciones políticas y la relación que esto guarda con los respectivos modelos de desarrollo de nuestra región. Se retoma como una suerte de telón de fondo que no podemos obviar, si de un análisis con perspectiva psicosocial se trata, pues se parte de que estos elementos, que podrían ubicarse dentro del orden estructural, afectan las posibilidades de igualdad y la vida concreta de las personas en su experiencia cotidiana, particularmente a las mujeres quienes son la población que de manera mayoritaria habita y sostiene estos espacios de fe.

Los dos primeros capítulos pretenden tejer un contexto tanto histórico como político y nos preparan para los resultados del trabajo empírico, que se nutre del encuentro y las voces de las protagonistas del presente estudio.

Por lo tanto, a continuación, nos adentramos en los relatos de las mujeres, recuperando la significación a partir de sus experiencias de vinculación dentro de las congregaciones que hacen parte de sus historias personales.

9. Capítulo III: Mujeres: historias y luchas cotidianas dentro de las iglesias evangélicas

A partir de este capítulo se expresan los resultados de la investigación en su fase empírica. Se nutre de las entrevistas a profundidad realizadas a cada una de las participantes, implementando la escucha respetuosa, recopilación de información e identificación analítica y transversando las claves de la metodología social feminista anteriormente expuestas. Todo lo anterior, con el objetivo de responder a los dos primeros objetivos específicos planteados,

- Conocer las principales razones que favorecen la vinculación y permanencia de las mujeres dentro de las iglesias evangélicas.
- Describir factores de la experiencia de participación que favorecen la calidad de vida de las mujeres y aquellos que la vulnerabilizan, desde una perspectiva de los Derechos Humanos.

Las historias narradas por quien las protagoniza siempre cargan la emotividad de los sentimientos que acompañan la experiencia. Por esta razón el punto de partida de este capítulo no es la interpretación, sino la escucha. Busca lograr la selección cuidadosa de trozos de la vida de las participantes, que fueron generosamente compartidos, con el objetivo de acercarnos de manera siempre respetuosa a otras perspectivas de la realidad.

9.1 Historizando vinculaciones

Las razones que vinculan a las mujeres con las agrupaciones religiosas son tan diversas como ellas mismas pueden ser. Tanto como las circunstancias que las condujeron a estos espacios. En sus testimonios se aprecian los devenires y resignificaciones que forman parte de esa elección personal.

Como se verá en detalle, se alude a situaciones vitales y vinculares (de pareja o familiares en general), violencia doméstica, enfermedad de un familiar cercano, tradición familiar, entre otras.

El siguiente cuadro define y agrupa mediante categorías amplias dichas razones de vinculación,

Cuadro 5: Razones de vinculación con las iglesias evangélicas

Socialización familiar (desde que nacieron sus familias nucleares pertenecen a iglesias evangélicas)	4
Situaciones de violencia intrafamiliar y adversidades de la vida cotidiana (enfermedad de un hijo, incendio y pérdida total de su vivienda y pertenencias)	2
Por influencia de su hijo (conversión del catolicismo al evangelismo)	1

Fuente: Elaboración propia

Lo anterior se detalla a través de las voces de las protagonistas,

En mi vida estaban pasando muchas cosas. Yo me acuerdo de que en ese entonces mi esposo andaba con otra señora. Me sentía vulnera... ¿Cómo se dice la palabra? Este... triste, porque uno piensa ¿Por qué a uno? como mujer, verdad. ¿En qué he fallado? Pero las mujeres no fallamos porque siempre estamos ahí, entonces mi cuñada me invitó y yo fui (Yalile, La Carpio).

Este, tuvimos una niñez difícil. Necesidades, muchísimas. Mi esposo en ese tiempo me daba mucho maltrato... y yo me sentía vacía... Yo sentía una necesidad interna. Yo iba pasando y entré y pasé y les dije que oraran por mí, que necesitaba que oraran por mí. También quiero orar y quiero que oren por mi (Soledad, La Carpio).

Fue muy duro, pero en esos cultos que he estado yo yendo, recibí mucho apoyo de parte de la hermana, me decían que, o sea que Dios había sido bueno conmigo, porque diay, en esa operación que le hicieron a mi hijo, la doctora dijo que podía morirse, pero gracias a Dios no pasó (Yalile, La Carpio).

Estos relatos transparentan situaciones de índole emocional dolorosas, generadas por la violencia psicológica recibida dentro de sus relaciones de

pareja (infidelidad y maltrato), así como la incertidumbre ante el peligro de muerte de un hijo.

Soledad y Yalile son mujeres migrantes nicaragüenses que han tenido pocas oportunidades para el desarrollo integral de sus capacidades (ninguna ha logrado concluir su educación formal primaria hasta ahora), ambas se dedican al trabajo no remunerado de cuidados de sus familias e invierten tiempo en el cuidado de sus iglesias.

Siguiendo con sus relatos, es posible reconocer que dentro de sus congregaciones ellas encuentran respuestas que les sirven de contención ante estos momentos de adversidad y dolor,

[El tiempo en el que no fuiste a la iglesia, ¿Cómo te sentías?]

Amargada, muy amargada y muy malcriada por los problemas que tenía, no tenía con quién hablarlos. No recibía ayuda (Yalile, La Carpio).

Cuando yo visité por primera vez la iglesia estaba una mujer ahí, que estaba hablando en lenguas y me dice: “Dice el señor, dice que... Que hagas 3 días de ayuno y oración, y que te va a dar la respuesta. Me dijo, y entonces, y yo creí, este, activé mi fe, e hice 3 días de ayuno y oré, y fíjese que yo lo que le estaba pidiendo al Señor, que si ese varón iba ser mi esposo. Que me ayudara, que él se decidiera si quería casarse. Y sí, a los 3 días me dice él, “mirá me has dado tanto tiempo, has sufrido mucho y yo creo que, y yo voy a buscar de Dios, me voy a acercar a Dios. Nos casamos”. Más antes, hacía 5 años atrás, él me maltrataba, en realidad, él me maltrataba, pero... Desde que nos casamos, él dejó la violencia. No me ha vuelto a tocar desde hace muchos años... Sí, desde hace muchos años, desde que nos casamos, 13 años de casados, entonces él dejó de maltratarme (Soledad, La Carpio).

En el caso de Soledad, ese maltrato al parecer cesa al ingresar a la congregación y llevarse a cabo el matrimonio, mientras que para Yalile es

posible inferir que hay un retorno de la alegría, dado que se aleja de un estado de amargura, lo cual se asocia con sentirse acompañada para enfrentar la crisis de salud de su hijo y detener la violencia psicológica por parte de su esposo.

En otros casos se puede identificar que la vinculación con las iglesias está relacionada con la tradición, transmitida de generación en generación, lo cual crea una cultura familiar evangélica y evangelizante, lo que marca aspectos relevantes de la identidad,

Yo tengo 37 años de pertenecer a un grupo cristiano evangélico. O sea, desde que yo nací fui criada en la iglesia evangélica; incluso ahora mis hijos también los llevo a la iglesia. Soy evangélica desde que nací, desde la cuna (Lucía, Tirrases).

Eso es algo que siempre ha estado en mí. Una comunicación de Dios conmigo, entonces yo siento que es algo que a mí me gusta, como yo crecí con eso es como algo natural para mí, en mi familia siempre fuimos a la iglesia, entonces yo quiero que mis hijos también lo vean como algo natural (Helena, Tirrases).

Los relatos anteriores muestran que las experiencias también sirven como un aprendizaje que validan en tanto les ha brindado herramientas para enfrentar la vida en general y por ello desean compartirlo con sus hijos e hijas, tal como fue dado por sus familias durante su crianza.

En la siguiente crónica es posible ver que la influencia no es únicamente lineal y jerárquica, de padres/madres a hijos e hijas, sino que dicha cultura también puede transmitirse en doble vía,

Llegué por mi hijo, él era compañero de escuela del hijo de los pastores, entonces este niño, lo invitaba a él a la iglesia... mi hijo siempre iba a la iglesia... Sin que yo lo llevara, ni nada, fue una decisión de él entrar en la iglesia. Él había decidido desde los 11, por esa relación con ese compañerito. 'Mami vamos a la iglesia', ellos siempre, digamos, hacían su ayuno, su oración y siempre

nos tenían presentes. Cuando en algún momento nosotros llegamos a ayudar a la iglesia también (Greis, La Carpio).

En el caso de Greis, ella es la única de las mujeres que viene de la tradición católica, pero su conversión no trasciende nunca como su referencia, sino más bien surge en el contexto de explicar por qué ella, madre de dos hijos (que ahora son adultos) se acercó en su momento a la iglesia evangélica de su comunidad,

Por ejemplo, un padre (iglesia católica) que le puede ir a decir a uno, si no tiene hijos ni tiene nada... “Ah si, mira es que con mi hijo pasó esto y el otro, entonces”. Eso me gusta de ellos, que si dan la enseñanza e igual tienen su matrimonio y uno se siente como más...Más atraído, digamos (Greis, La Carpio).

Es posible inferir que la participante se acerca a la iglesia evangélica, no solamente para estar cerca de su hijo, sino porque además necesita apoyo para transitar la adolescencia de sus dos hijos y busca personas que considera calificadas (con experiencia en la crianza dentro de los parámetros de la familia heterosexual) con la finalidad de que le guíen en la ardua tarea, que en contextos de riesgo social resulta más demandante, de ahí que considere a los curas católicos no aptos para esta labor.

9.2 Desnaturalizando conexiones y permanencias

En los relatos también aparece la identificación de vulnerabilidades externas, como condición previa a su vinculación con la agrupación. Se trata de situaciones como incendios, deslizamientos y otros eventos que son frecuentes en comunidades como La Carpio y Tirrases.

Ellos vinieron, nos apoyaron bastante económicamente. Nos pagaron un apartamento para que viviéramos nosotros, nos llevaban comida. Todos los hermanos de la iglesia fueron a recoger los escombros después que se nos quemó el ranchito. Los que sabían trabajar en construcción nos ayudaron en eso. A

levantar paredes, sin que nosotros les pagáramos nada (Yalile, La Carpio).

Para Yalile esta experiencia de recibir solidaridad por parte de las personas de la congregación aún sin ser ella parte, marca un hito que la vincula con la iglesia desde el agradecimiento, pues le tendieron la mano cuando ella y sus hijos e hijas se quedaron sin absolutamente nada.

Un hecho que destaca en las historias es que todas las participantes han estado en varias iglesias a lo largo de su vida. Hay diversos motivos para la movilización, pero una de las razones que persiste en sus relatos es cómo se sienten dentro de dichos espacios, la comodidad personal, siendo el control sobre su forma de vestir, el trato recibido y la transparencia en el manejo de las finanzas por parte de las autoridades religiosas, elementos centrales en el contenido de sus relatos,

He ido, tal vez, a tres o cuatro diferentes en toda mi vida. Primero fui a la Rosa de Sarón que está en el centro de San José porque mis papás vivían en lo que es ahora la Zona Roja; yo nací ahí, en lo que ahora es la Zona Roja, en las pensiones. Cuando yo tenía un año me trajeron para acá, para Tirrases. Bueno aquí en Tirrases las iglesias evangélicas son como pulperías, en cada esquina hay. En esa iglesia que nosotros renunciamos (la última), el pastor una vez llegó y reprendió a mi esposo delante de todo el mundo, después de ahí todo se cayó. Hay pastores que le gritan a las personas, los regañan, ellos le llaman: “reprender”; en cualquier lugar y delante de quien sea (Lucía, Tirrases).

Yo me fui de la iglesia Filadelfia, cuando empecé yo usaba pantalones, short... pero ni las mujeres pueden cortarse el pelo ni pintárselo, no permiten que uno use esa vestimenta. Solo enagua o vestido. Porque en la Biblia sale que la mujer no vestirá ropa de varón, ni el hombre ropa de mujer. O sea, ahí sí estaba esa doctrina. El diezmo iba directo al pastor y no había transparencia.

Era exigido que usted diera los diezmos y todo eso (Yalile, La Carpio).

Estos relatos dan cuenta de la capacidad de agencia de las mujeres, quienes establecen límites relacionados con aspectos tanto personales como éticos. Lo que denota su capacidad de negociación dentro de las congregaciones e incluso su posibilidad de “castigo” a las agrupaciones que traspasan dichos límites, pues ellas reivindican su derecho a irse y buscar un lugar que cumpla con sus expectativas.

9.3 Espiritualidades rebeldes

En las historias se manifiesta una recurrencia sobre el malestar de las mujeres respecto a las reglas que controlan su cuerpo, sus expresiones o capacidades dentro de las iglesias a las cuales acuden,

Bueno yo no me incorporaba a la iglesia, por lo que hay iglesias donde uno va y te dice: “Es que vos tenés que dejar eso, tenés que dejar lo otro, tenés que vestirse así, tenés que vestirse asá”. Vengo a esta iglesia porque ellos respetan, ellos no me lo prohíben, pero yo sé que ellos piensan que no está bien que use los pantalones. Por ejemplo, pero me respetan, si a mí me dijeran: Usted no puede usar más pantalones. Yo creo que no vuelvo (Greis, Tirrases).

En aquel espacio yo miraba que había machismo hacia la mujer ¿Por qué una mujer no se puede poner bonita? ¿Por qué yo no me puedo arreglar? ¿Por qué yo no puedo vestirme como quiero? En esa parte lo viví en la iglesia de Filadelfia, de la que me fui. La gente de ahí si me ven en la calle de pantalón, no me saludan y si yo ando enagua o vestido, dice: “Que Dios te bendiga hermana”. Hay un gran machismo. Y en ésta que voy ahora no, en ésta me pueden ver como yo ande y no me dicen nada; siempre el mismo cariño (Yalile, Tirrases).

En la iglesia que voy ahora siempre nos hacen sentir parte del grupo. Siempre; sea mujer, sea hombre. No tienen esos estereotipos de sí es hombre o es mujer; creo que siempre nos hacen sentir como en casa, como parte del grupo y siempre nos dan la misma libertad a los hombres que las mujeres (Violeta, Tirrases).

Las mujeres pueden identificar el trato desigual basado en su condición de mujeres, así como los mecanismos de control sobre sus cuerpos y a partir de este reconocimiento y validación personal forman sus propios criterios. Este mecanismo les permite desafiar (de acuerdo a sus posibilidades) aquellos mandatos que les resultan ofensivos o irracionales. Constituyen formas de rebeldía que se manifiestan de manera pasiva pues, aunque son conscientes de que sus líderes espirituales están contra sus formas de vestir, como es el caso de Greis, esto no la detiene de continuar actuando según su voluntad. Al parecer ante estas oposiciones, las personas que dirigen las iglesias prefieren no confrontarlas y aceptar tácitamente las acciones de las mujeres. Sobre este aspecto en particular se puede observar que no todas las visiones coinciden, pues una de las 7 mujeres entrevistadas tenía una opinión distinta respecto a este tipo de reglamentaciones, considerándolas necesarias.

Sobre la vestimenta, la misma biblia dice: “Que use pues la mujer ropa decorosa. Que vista la mujer ropa decorosa”, entonces la biblia no está diciendo, ropa decorosa, que tengo que usar hasta el ojo del pie, ni está diciendo que debo de usar hasta las nalguitas, tampoco. A las más jóvenes les cuesta más llegar a esta iglesia, a esta doctrina, digámoslo más claramente a esta doctrina del decoro. Porque en ningún pasaje de la biblia dice que la mujer tiene que usar el pantalón. Más bien dice en un pasaje: “No vista la mujer ropa de varón” (Soledad, La Carpio).

Otra de las participantes identificó como hecho detonante para apartarse de su iglesia, la indiferencia mostrada por parte de las personas dirigentes de su congregación ante la denuncia de una situación de violencia intrafamiliar que

ella enfrentó en determinado momento. Separarse de su agresor, implicó la ruptura con su iglesia y la posterior búsqueda de una nueva congregación,

Cuando yo servía yo vivía en Alajuela y trabajaba en un comedor para niños, con la iglesia. Estaba en el ministerio de danza, en los grupos de oraciones...cuando eso yo tenía 20 y tantos años, yo estaba casada y yo vivía con una persona que me agredía verbalmente, era mujeriego, se iba a bailar los fines de semana y yo sometida en la iglesia, en ese tiempo tenía solo a mi hija, y yo aguantado, llorando, sufriendo. Y buscaba a los pastores de consejería, y les decía, y ellos: “No, diay, oremos, sigamos orando”, eso era lo único que le decían a uno: “Siga orando, sigamos orando, que Dios lo va a cambiar, que Dios lo va a tocar” pero nunca escuché yo decir: “No, déjelo. Hasta aquí. Usted no puede seguir aguantando eso”. Nunca lo escuché, sería mentira si yo le dijera. El decir de ellos era eso: “No, es que fue el esposo que Dios le dio, usted se casó, Dios lo va a cambiar, Dios lo va a tocar, siga orando”, hasta que ya un día yo dije: No, ya no, ya aquí no hay solución, aquí es jalando porque si no... y tuve que hacerlo así, me fui de la iglesia, me divorcié, me separé, me fui, y abandoné todo (Helena, Tirrases).

El límite que plantea Helena va más allá de la vestimenta o el manejo de las finanzas. Como ella misma reconoce pasó muchos años atendiendo el llamado de sus líderes espirituales, hasta que comprendió que “aquí no hay solución” y pese a su fuerte vinculación con las iglesias evangélicas (creció y fue socializada dentro de una familia evangélica), ella desiste de buscar ahí salidas para su sufrimiento, lo que no implicó convertirse a otra religión o apartarse de la espiritualidad como la conocía. Por el contrario, ella resuelve que Dios no está dentro de cuatro paredes y desde su hogar impulsa la práctica de su religiosidad evangélica y de este modo también instruye a sus hijos en la palabra. La iglesia no son los pastores (as) o los edificios, sino aquello que nutre la dimensión espiritual de la vida. En este caso, no renunciar a su espiritualidad porque haya personas que utilizan su liderazgo para oprimir a las

mujeres en nombre del evangelio, es quizá otra forma de rebeldía. Decidir dónde y cómo desarrollar esa dimensión de su vida, que sin duda ocupa un lugar de importancia para Helena, constituye en una forma de reafirmarse desde la autonomía.

Voy porque digamos en mi casa, di yo trato de inculcarles a mis hijos, aunque no estamos regularmente en una iglesia, enseñarles a ellos que dependemos de Dios y que hay que buscarlo. Diay si no voy a la iglesia por lo menos en la casa trato, porque Dios no está en cuatro paredes, Dios no está metido en un lugar. Y entonces si trato de inculcarles a ellos eso, porque...Verdad uno también se va llevando muchas decepciones de las iglesias (Helena, Tirrases).

Otra de las rebeldías posibles es la construcción de miradas críticas respecto a lo que determina la elección de una congregación u otra, a partir de conceptualizaciones propias que dejan ver que esa sensación de “comodidad” referida por algunas de las mujeres, es primordial y en este caso se define a partir del reconocimiento de condiciones de igualdad en el trato hacia las mujeres,

Vieras que ahí yo me siento cómoda porque el pastor o el líder como tal no es tan legalista. ¿A qué le llamo yo legalista? O sea, los legalistas son aquellos pastores que no dejan que las mujeres se corten el cabello, que no deja que las mujeres usen aretes, que por ningún motivo una mujer puede hacerse cargo de ninguna área de la iglesia, incluso no pueden orar, no pueden ir a la iglesia si no es con un hombre. Hay iglesias evangélicas que son así y nosotros en el círculo evangélico le llamamos así, legalistas, porque son demasiado extremistas, para ellos todo es malo, la música, que lo inviten a una fiesta, o sea lo que no es cosa de la iglesia es malo (Lucía, Tirrases).

9.4 Espacios de contención psicológica y aprendizajes para la vida

Dentro de las narrativas que aluden al sentido más íntimo de su participación y permanencia dentro de las agrupaciones evangélicas, se evocan estados emocionales asociados a la tranquilidad, la seguridad, el hogar e incluso la sustitución de los procesos primarios de formación básica o escolaridad primaria,

Siento paz cuando voy ahí, como que uno se olvida de los problemas. La alabanza; apenas uno canta se desahoga y se le va la tristeza. Siente una gran paz uno. También a veces hablamos de los problemas que tenemos y recibimos apoyo de ellas, nos aconsejan. Yo siento que digamos, yo puedo hablar de lo que yo siento, de lo que yo estoy pasando (Yalile, La Carpio).

El relato de Yalile hace referencia al desahogo psicológico vinculado con los rituales, el canto, el movimiento, también la conversación como mecanismo de catarsis. Todos estos elementos forman parte de lo que la psicología tradicionalmente utiliza para la atención de la salud mental. Al parecer, dentro de la experiencia de las mujeres evangélicas son algunas de las formas como se materializa la contención y el acompañamiento. Es importante hacer notar que el acceso a esta parte de la experiencia no depende de los pastores (as), sino de quien participa y de las posibilidades de encuentro que se gestan dentro de sus congregaciones.

Para mí es algo bueno que me ha ayudado, como le repito, yo no tuve un nivel académico, llegué hasta tercero de primaria, así que todo lo que aprendí, fue en la iglesia. Conocer de las cosas de Dios a mí me han ayudado mucho. A crecer como persona. No me valoraba ni yo misma, he aprendido a valorarme (Soledad, La Carpio).

Es la sensación de sentirse bien ahí, y que eso es como tu otra casa, es como un lugar donde recibís tal vez lo que no recibe uno

en el verdadero hogar de uno. Di imagínese que uno tiene vecinos escandalosos, a mí me encanta ir a la iglesia, porque es un rato que no estoy oyendo a los vecinos, porque siempre estoy oyendo el ruido que está poniendo el vecino, ahí es algo más íntimo. Estar ahí de verdad, pidiendo, clamando lo que sea y estar ahí desconectada. Yo llego ahí y cierro mis ojos y yo no sé quién estará a la par mía ni qué estará haciendo ni nada. Es mi tiempo para mí, con el Señor. De ahí yo me voy para mi casa y voy con fuerzas para continuar (Greis, Tirrases).

En el caso de estas tres participantes, tal como fue referenciado, solamente una de ellas tuvo la oportunidad de concluir la educación primaria (Greis), en tanto Yalile alcanza el quinto grado y Soledad logró llegar hasta el tercero. Es comprensible en estas circunstancias que la congregación constituya también un espacio formativo que les ha permitido desarrollar otras habilidades que no se limitan al trabajo doméstico y de cuidados. Brindando además el reconocimiento (algunas veces públicamente) por los aportes que ellas hacen dentro de sus espacios espirituales. Ellas pueden ser más que madres y esposas o mujeres migrantes y pobres. Pueden ser consejeras y hasta liderar actividades muy diversas de índole social. Sin negar todas las formas de violencia que también se expresan desde las narrativas de poder dentro de estas congregaciones, se considera valioso que las mujeres logren aprovechar las prácticas que les benefician y les permiten algún crecimiento personal, resistiéndose ante aquellas otras que identifican como negativas.

9.3 Reflexividad como resistencia

Otro elemento que es conveniente destacar es la diversidad de lecturas que las mujeres pueden llegar hacer de algunos pasajes bíblicos. Por ejemplo, uno de los que ha sido referido por todas las participantes es el que alude a la forma de vestir según el sexo,

No vestirá la mujer traje de hombre, ni el hombre vestirá ropa de mujer; porque abominación es a Jehová tu Dios cualquiera que

esto hace.» La voluntad de Dios para su pueblo Israel fue que se mantenga una clara distinción de los sexos (Deuteronomio 22:5).

Lo cual denota la importancia que continúa teniendo este aspecto en la socialización evangélica tradicional. Sin embargo, es posible identificar las variantes en la significación e incluso los mecanismos para reapropiarse de dichas lecturas bíblicas,

Yo siento que antes sí, antes había mucha religiosidad en eso. Había un concepto que decía que la mujer no tenía que vestir como el hombre. Pero la gente lo asumió que la mujer no tenía que usar pantalones, porque era varonil. Buscando más información en la misma palabra, en la misma Biblia en una escritura dice que la mujer no debe vestir como hombre, no sé si en estas palabras, no recuerdo. Por aquellos tiempos, de los que nos está hablando la escritura está diciendo eran tiempos donde hombres y mujeres usaban gabardinas, usaban vestidos largos. Igual, hombres y mujeres. Dicen que lo único que hacía la diferencia entre cuál era para un hombre y cuál era para una mujer era la costura. Imagínese usted, ¿Cómo se va a fijar uno en la costura de un vestido, de una gabardina larga? Ahora todo se ha modernizado, hasta las iglesias se han modernizado (Helena, La Carpio).

Tengo amigas que también son evangélicas, ellas comparten estos temas de los que se hablan en la iglesia; algunas dicen que por no vestir como en la iglesia quieren, no significa que estén rompiendo reglas, que por llevar el pelo corto no significa que estén rompiendo reglas, que por teñirse el pelo no significa que están rompiendo reglas... varios temas así. Pero como le digo, hay otras que no opinan lo mismo, que simplemente no tocan esos temas o simplemente les da igual (Violeta, Tirrases).

Después de que Cristo vino y murió, para nosotros los que creemos en Jesús, después de ahí todo se cayó, ya no vivimos bajo la ley, sino que vivimos bajo la gracia. Ahora, ya muchas cosas del cristianismo cayeron ¿Qué le puedo decir con eso? Que los hombres pueden tener más de una mujer, ya eso quedó en el pasado; que las mujeres no pueden hablar en la congregación como dicen los versículos de la Biblia, todo eso quedó en el pasado; que las mujeres tienen que estar sujetas a sus maridos, sí, pero cuando el marido sea un ejemplo para su hogar ¿Cómo va a sujetarse usted a una persona que ni con el ejemplo? O sea, son cosas que ya eso pasó, eso fue antes de que Jesús viniera y muriera en la cruz porque si no ¿De qué sirve el sacrificio que hizo? (Lucía, Tirrases).

Esta forma de reflexividad como respuesta a la realidad, es sin duda otra gran rebeldía que surge de la perspicacia de las mujeres y permite una mirada crítica, que desnaturaliza e historiza aquello que se pretende imponer como verdad absoluta.

Lucía es la participante con mayor escolaridad, (lo cual no define todo, si pensamos en los relatos de Helena), pero no es un dato menor. Además, es una mujer que se forma a partir del ejemplo de su abuela, una mujer evangélica que siempre levantó la voz públicamente para denunciar aquellos mandatos o prácticas que consideró injustas. Lucía es también la madre de Violeta, otra de las participantes que como veremos más adelante, destaca en esta investigación por la fuerza de su relato, que incluso asume y nos advierte sobre su identificación con el feminismo.

Esto nos lleva a pensar que la socialización evangélica no es solamente una, ni es lineal, ni es una camisa de fuerza irrompible. La potencia de estas voces que reivindican su espiritualidad desde un lugar donde se sientan cómodas, sin transar condiciones que les anulen o les silencien, sin lugar a duda muestra los intersticios de la microfísica del poder (Foucault,1976), y rompe con muchos estereotipos instalados en el imaginario social.

Como ya ha sido mencionado, otra de las fronteras que suscita la reacción y rebeldía de las mujeres está relacionada con situaciones que comprometen la

ética y la coherencia entre lo que se predica y lo que se hace desde los lugares de poder dentro de las iglesias evangélicas. La falta de transparencia en el manejo de las finanzas y el enriquecimiento personal o familiar son factores que detonan un repertorio de acciones por parte de las mujeres.

Yo sí tomé la decisión de irme de una iglesia. A mí me pareció totalmente absurdo que pidieran ofrendas para construir un edificio llamándoles pactos; hacían a la gente dar un monto por mes para construir un edificio, para buscar un terreno, para construir una segunda planta en la casa del pastor (Lucía, Tirrases).

En esta iglesia que yo voy, todos los diezmos y las ofrendas que te piden es para pagar el local o para ayudar a una familia o algo ¿me entiende? O no importa que sea de la iglesia, pero algo que uno ve que es necesidad, se ayuda. Y cada tres meses se dan reportes de toda la ofrenda. A los pastores no se les da nada, porque ellos trabajan, pero en otras iglesias sí, esa de Filadelfia que yo dejé de asistir, le daban a uno un versículo bíblico donde dice que uno tiene que dar las ofrendas y el diezmo iba directo al pastor y no había transparencia. Era exigido que usted diera los diezmos y todo eso (Yalile, La Carpio).

La cuestión de los diezmos y las ofrendas, eso es algo que, a mí, en mi conocimiento, no me gusta. Porque si yo voy a una iglesia, que por eso es que casi que no he ido, porque yo llego a una iglesia, ahora últimamente, hace cómo unos 3 meses me invitaron a una iglesia y yo, como siento esa necesidad de estar en una iglesia, porque a mí me gusta servir, a mí me gusta ayudar a otras personas. También por mis hijos, para que ellos también crezcan con eso, entonces fui a una iglesia... Y ya no me gustó, porque ya a la entrada me dieron un sobre. Y ya cuando pasaron recogiendo las ofrendas y los diezmos, yo le di un menudo a mi hijo, y le dije: "Échelo en el sobrecito", entonces el pastor que

está al frente dice: “Hermanos ya saben, nada de menudencia, el sobre es para que echen los billeticos” ... Entonces ya estuvo, le digo yo, no, ya no. O sea, “¿Qué estoy haciendo aquí? Ahora uno ve mucho eso en las iglesias, algunas se manejan solo por dinero. Y lo he escuchado y lo he vivido: muchas personas se hacen pastoras solo para que las iglesias los mantengan (Helena, Tirrases).

Si yo voy a una congregación, ¿Por qué tienen que quitarme? Si voy es porque necesito, necesito refrescarme de la palabra y quizá también necesito ayuda económica. Buscando una respuesta, una solución a tantos problemas que uno tiene. Ah, pero llega uno y lo recetan con lo que tiene que dar. Por eso me he ido de muchas (Helena, Tirrases)

No soy partidaria de los diezmos, que uno llegue y deje ahí, todos los meses o por quincena, digamos como esa obligación, pero digamos yo lo hago a mi forma y yo me siento bien, nunca he tenido ningún problema. Por ejemplo, me gusta apoyar a los jóvenes, yo les ayudo por ejemplo a hacer una venta. Entonces ellos dicen: ‘Nosotros vendemos’, entonces yo les digo: yo voy a dar una venta tal día, para la obra, para lo que sea, para pagarle la luz, o el agua a alguien (Greis, La Carpio).

Si ellos quieren construir o hacer una iglesia, si quieren dejar de pagar un alquiler; estaban pagando alquiler en un local que estaba por aquí. Se puede ayudar, que hacer ventas, que hacer actividades para recolectar dinero, pero que se comprometa la gente a pagar un monto por mes sabiendo que somos una comunidad de escasos recursos, sabiendo que hay familias que con costos tienen para comer y cubrir las necesidades básicas de las familias, eso no tiene ni pies ni cabeza. Es un abuso porque estamos hablando de que son millones, son millones lo que hay que invertir para comprar un terreno, para construir un edificio, o

sea para lo que quieran; es demasiado dinero, entonces nosotros tomamos la decisión de apartarnos (Lucía, Tirrases).

No es posible, en una comunidad tan pobre, porque Tirrases es muy pobre, mucha gente que carece mucho y uno ve que son mujeres, más que todo las que van a las iglesias, porque son pocos los hombres en realidad siempre son mujeres, y uno dice: 'Con lo que le cuesta a esa señora, tal vez llegar a la iglesia, necesitada, de salir un rato de su casa, del infierno de lo que viva ahí, no sé. Llegar a la iglesia con deseos de escuchar palabras, de escuchar algo bonito. ¿Y que le salgan a uno con que tiene que dar?' (Helena, Tirrases).

La posición de estas mujeres es clara, no hay tolerancia para los abusos en materia económica, su capacidad de reflexividad se fundamenta en el sentido común. No pueden venir a quitar lo poco que tiene la gente más pobre utilizando el evangelio. El mecanismo de "castigo" se repite, ellas se retiran de este tipo de iglesias y en algunos casos de manera silenciosa, en otros han llegado a realizar denuncias públicas. Esta posición es compartida por 6 de las participantes, pero en el caso de Soledad se puede apreciar en su relato como actúan los mecanismos de racionalización que buscan justificar la entrega de los diezmos in cuestionar para qué y por quién serán utilizados.

Estamos claros que Dios bendice al dador alegre, eso no me cabe duda, que "cómo que, dando, es cómo se recibe". Incluso fui a una radio a pactar. "Quiero pactar con el Señor", para tener abundancia de bendición. Pero eso fue antes, la iglesia a donde yo me congrego ahora no va con eso. La idea del pacto es: "ellos meten en el sobre una cantidad, voy a pactar con tanto. Y entonces los líderes de esas congregaciones comienzan a orar y que Dios suplirá y que Dios bendecirá al triple". Eso fue cuando yo no conocía todavía la doctrina que nosotros tenemos en la iglesia (Soledad, La Carpio).

Incluso la participante profundiza en el significado de los “pactos”, una práctica asociada al neopentecostalismo y la teología de la prosperidad (anteriormente señalada). Ella nos aclara que en la actualidad asiste a una congregación donde no se realizan este tipo de acciones, sin embargo, afirma que “Dios bendice al dador alegre”.

Retomando la idea del origen de las rebeldías y la construcción de capacidades contestatarias, el siguiente relato nos muestra cómo esta perspectiva crítica de las mujeres no surge de la noche a la mañana, sino que en algunos casos se inscribe en una genealogía familiar que construye una cultura en algunos aspectos disidente, dentro de los procesos de socialización evangélica.

Yo cambié ese pensamiento, primero porque mi abuela materna siempre fue muy feminista, siempre y eso que fue evangélica toda su vida y ella a mí y a mi hermana que éramos las mayores, nos llevaba con ella y nos decía, por ejemplo: ‘—Necesitamos un encargado para el campo de misionero.’ ‘—Y ¿Por qué no puede ser una mujer? Yo podría ser’. Recuerdo que donde íbamos no daban los informes económicos, por ejemplo, entonces mi abuela llegaba y les decía: ‘Yo necesito que me dé los informes del mes, el informe económico; las entradas y las salidas, en qué gastan la plata. Yo necesito que alguien suba ahí y dé el reporte económico porque es el dinero de todos’. Entonces empezaron a meterlo y todos los fines de mes el encargado de llevar el reporte comenzó a dar el reporte económico (Lucía, Tirrases).

Estas posiciones cuestionan las estructuras organizativas internas de sus propias agrupaciones, denotando reflexividad y distanciamiento de algunas prácticas específicas, que también coexisten con posturas de mayor obediencia por parte de otras mujeres. Al respecto las participantes compartieron algunos de sus criterios,

Las iglesias están compuestas por más mujeres que hombres. Y el dato curioso es que la mujer siempre se le... No es que se le desprecia. O sea, porque los pastores tampoco son tontos, ellos saben que las mujeres son las que trabajan en las iglesias. Las mujeres son las que se unen, venden, andan de acá para allá para ver cómo hacen lo económico; porque los hombres no, ellos tienen que ir a trabajar, no pueden perder días de trabajo. Entonces las subestiman, esa es la palabra, la subestiman y la mujer siempre está ahí, sumisa. Yo he conversado con muchas mujeres todo el tiempo y ellas me dicen: 'Es que uno no hace todo eso por el pastor, sino que lo hace para Dios'. Esa es la respuesta que siempre me dan, 'no lo hacemos por agradar al hombre, sino lo hacemos por Dios. Porque Dios no olvida, porque Dios nos recompensa, porque es justo y porque él tiene su momento...' ¿Me entiende? Entonces yo a veces les digo: 'Sí, yo estoy de acuerdo porque así tiene que ser, verdad. Si usted tiene su fe que Dios es el que se va a encargar de todo, ok, está bien, pero ¿hasta qué punto uno puede aguantar tanto?' (Lucía, Tirrases).

No podemos decir que todos, verdad, pero la gran mayoría, yo siento que es por la necesidad... más que todo las mujeres, verdad porque a veces las mujeres tenemos ese vacío que no... No nos llena la pareja, no nos llenan los hijos. Y tal vez quieren tener una relación bonita con Dios, buscar de Dios, o les llegan con esto de los comedores infantiles, entonces por ese lado se le meten con los hijos, y entonces las mujeres: 'Uy sí que dicha, gracias a Dios, porque hay comidita un sabadito, por lo menos almuerzan rico los chiquitos', entonces por ese lado empiezan a meter a las mujeres (Helena, Tirrases).

Yo digo que la gente, la mayoría de la gente está sedienta de amor propio; mujeres que son maltratadas por sus esposos, que

van a la iglesia y hasta sirven. Y son maltratadas y lo callan (Lucía, Tirrases).

En estos relatos se habla del silencio de otras mujeres, y también nos devela como lidian con estas situaciones aquellas que se rebelan justamente contra este tipo de mandatos. Es interesante que no surge la crítica dura ni el juzgamiento sin tregua para con esas otras mujeres que deciden callarse y obedecer. Incluso si profundizamos en el análisis de esos silencios, quizá podríamos encontrar algunos mecanismos que les permiten otra forma de transitar por estos espacios; sin duda son dolorosos y con un alto costo emocional, pues las revictimizan y exponen a diversas formas de violencia, que al parecer ellas no ignoran, pero el silencio las resguarda de perder el vínculo con un espacio significativo en su vida cotidiana y en el desarrollo de su espiritualidad, el cual ocupa un lugar de sentido que está “más allá del hombre”, según ellas mismas refieren.

Esta reflexión nos lleva a hilar con otras circunstancias que inciden en las razones que las mujeres encuentran para permanecer dentro de las agrupaciones religiosas,

Veo gran ventaja para mis hijos porque vea, tienen su mente ocupada, no tienen que andar en las calles. A la edad que tiene mi hija, ya hay chiquitas que tienen hasta 2 niños. A la edad de mi hijo ya andan fumando, y eso los mantiene fuera de eso... porque sienten apoyo porque digamos... hacen cosas para los jóvenes. Como digamos, hoy sábado, hacen actividades, entonces todos los jóvenes van (Yalile, La Carpio).

A todos los cumpleaños se les pasa adelante, se les canta. Antes se compraba un queque grande, pero ahora se les da como un quequito chiquito a cada uno. Se hace el culto de Navidad, también aquí; la fiesta de los niños, que les dan regalos y todo eso; se celebra el Día del Niño y de las Madres; ah y el Día del Padre (Yalile, La Carpio).

Al valorar su agrupación religiosa actual, las mujeres en general parten de una comparación con las iglesias de las cuales venían. Frente a la posibilidad de cambios dentro de sus agrupaciones, destacan lo bueno de su nueva opción encontrando lo positivo. Algunas historias mostraron una actitud beligerante y alerta ante las conductas de los líderes religiosos.

Aparte de enseñanzas y demás, aunque uno esté en la iglesia, uno sabe que hay más allá de la iglesia; digamos afuera, hay más temas que compartir y los compartimos porque sabemos que todos los vivimos día con día como el feminismo. Estos temas se traen a los grupos de jóvenes, como la desigualdad; que los hombres son más que las mujeres, que a los hombres se les paga más que a las mujeres... los hombres pueden tener el pelo corto y las mujeres no, si una mujer tiene el pelo corto ya es una marimacha. Yo no comparto esos pensamientos (Violeta, Tirrases).

Antes yo lo que veía era que a las mujeres costaba mucho que predicaran o que... Siempre era así que llegaban, se decía, se bajaba del púlpito y ya, seguía el pastor porque siempre lo vi así, pero ya después de yo llegar y ponerme a pensar, he visto que cambia, como cambió en esa iglesia y ver qué puede predicar una mujer como también puede predicar un hombre. Eso yo lo veo muy bien, lo veo excelente porque como le digo, yo para mí las mujeres tienen las mismas posibilidades de hacer cualquier cosa (Violeta, Tirrases).

El reconocimiento de los Derechos Humanos como marco de referencia común fue una de las interrogantes que orientó la conversación. Tres de las participantes contaban con capacitación en materia de Derechos Humanos por parte del Instituto Nacional de las Mujeres. Todas tenían un criterio cuando se refería los Derechos Humanos y a partir de ahí fluyeron conexiones con las experiencias de violencia intrafamiliar, para las cuales se evidencia una gran tolerancia dentro de las agrupaciones religiosas; los relatos también muestran

que hay diferentes abordajes y que las mujeres buscan mejores opciones dentro de la oferta de bienes de salvación en el universo evangélico, también se evidencia que algunas de ellas trabajan para construir dichas condiciones dentro de sus agrupaciones.

Por ejemplo, si yo un día me miraron que llegué maltratada o con un morete, digamos, entonces va la líder de damas. El pastor dice: 'Hermana...' o manda a la líder de damas. Si la líder de damas puede resolverlo, entonces no hay necesidad de llamar al pastor. Si la líder de damas no puede resolverlo, entonces se conversa con la hermana, y... dice: 'Hermana... es cierto que nosotros las mujeres tenemos que ser sujetas, pero... Y dar ejemplo en el hogar, en el matrimonio como esposa, pero... El maltrato no, el maltrato no puede ser aceptado, vamos a ir a hablar con su esposo y si la situación...' Si el esposo dice: 'Sí, tuvimos un problema, esto y el otro y el esposo dice: yo la verdad no lo voy a volver a hacer'. Y se llega hasta ahí no más, no es grave el problema, está bien. Se ora y se da por arreglado. Pero si mira que el hombre está agresivo y que no acepta, porque hay machismo del hombre, entonces llamamos al pastor. El pastor va, ya habla con él, se reúne y ya con ese matrimonio, si el pastor mira que el hombre no cede a decir: 'Si me equivoqué, no va a volver a pasar', el de maltratarla o haberle hecho cualquier cosa, lo que haya pasado, entonces el pastor le dice: 'Vea hermano, esto se salió de control', por lo menos puede decir el pastor, 'Aquí tiene que actuar la ley' (Soledad, La Carpio).

En el tiempo de antes uno escucha... Que llegaba una señora, y: 'Ay, es que mi esposo llegó tomado y me golpeó'. Y el pastor le decía: 'No hermana, siga orando, siga orando por su esposo. Usted no puede dejarlo', entonces se crecía con esa cosa de que la mujer tenía que aguantar, que era la voluntad de Dios, ese era el esposo que Dios le había dado y que Dios en algún momento le iba a cambiar. Ahora yo veo que las situaciones son distintas,

porque ya las mujeres como que hemos salido de ese molde, verdad, de... De que siempre estábamos abajo y teníamos que aguantar porque así era el mandato de Dios. Y entonces era como mucha religiosidad. Ahora yo veo que no, ahora diay yo he escuchado, en las iglesias de hecho... Que las mujeres ya ahora se descobijan: "No, no, si el marido no quiere venir a la iglesia no me colabora o llega tomado a la casa o es mujeriego, diay yo... Yo lo dejo" El hecho de que yo esté en la iglesia no quiere decir que yo tenga que estar aguantando (Helena, Tirrases).

Pero sí esos son temas muy recatados en la iglesia (las situaciones de violencia). Si se da, se maneja como muy en privado. Si a mí me está sucediendo algo, busco a la pastora y le digo: Mire me está pasando esto, o sea es como algo que queda entre ella y yo, es como algo que no se ventila a la comunidad. Lo que le ofrecen es mucha palabra, mucha... Consejería, que la pongan mejor. Es como lo único (Greis, La Carpio).

Es algo demasidamente delicado ¿Por qué? Porque una mujer que sufre violencia no puede llegar a acercarse a una iglesia con cualquier persona, principalmente si es un hombre. ¿Por qué le digo esto? Mi mamá en su tiempo se acercó al pastor y le dijo que mi papá la agredía, que mi papá es un alcohólico, que mi papá esto y lo otro ¿Y qué le dijo el pastor? Que lo tenía que soportar, que si a él le gustaba tomar licor que no tuviera licor en la casa. Entonces ¿qué fue lo que pasó? Que usted le dice a mi mamá vamos a la iglesia y ella le menta a usted la madre (Lucía, Tirrases).

Aquí en Carpio hay muchos pastores que apoyan a las mujeres. Hay un señor que es gringo, es que no me acuerdo como se llama, Él llegó a la iglesia donde nosotros, hasta hubo charlas de cómo proteger a nuestros hijos a que no toquen sus partes. Es un proyecto "Protege". Y llegó ese señor, que tiene como 4 años de

estar en Carpio a dar unos talleres para las mujeres; apoya mucho a las mujeres que sufren violencia y a los niños en estado de vulnerabilidad, algo así. Nos ayuda mucho. Yo permito que mi hijo lleve eso de educación sexual en el colegio, porque ahí lo dan. Me preguntaron que si yo quería y yo dije que sí. Y también permito que lleven religión, hay iglesias evangélicas donde no permiten eso (Yalile, La Carpio).

Otra de las dimensiones que surge en la conversación es sobre los cambios y el futuro necesario, ese que ellas visualizan para sus agrupaciones religiosas,

En realidad, me gustaría en un futuro, tal vez o tal vez ser, este... pastora de jóvenes o líder de jóvenes (Violeta, Tirrases).

Yo voy a unas clases a la iglesia luterana, a mí me gustaba ver esa parte de que ellos motivan mucho a la gente de eso, a las lesbianas, a los gays que se transforman y andan en ropa de mujer, y todo eso. Yo veo que ellos tratan por igual, les abren las puertas, no les dejan de ayudar. También les ayudan a crecer como personas. A mí me parece bien. Yo no lo veo mal. Yo creo que todas las personas merecen una forma. Una oportunidad. Es interesante. Compartir con otras iglesias, porque uno puede ver cosas, que las puede aplicar también para uno mismo. Si eso es lo bonito, porque qué tal si ellos dijeran: "No, como usted no es de la luterana no puede venir al curso" o digan "No, ustedes son cristianos, son evangélicos, como quiera, ustedes no tienen oportunidad de venir aquí a los cursos porque solo para la gente que pertenece a la luterana". Eso a mí me hizo pensar (Greis, Carpio).

La mirada de Greis plantea un desafío para las agrupaciones religiosas pues coloca la necesidad de la inclusión. Es más, como una aspiración, pues la historia surge al preguntar por los cambios que ella haría dentro de su agrupación religiosa.

Otras demandas, sin embargo, son enunciadas con la claridad y beligerancia de una denuncia pública,

Hay temas que sí debieran mejorar, digamos como eso del diezmo y de la ofrenda... Que muchas veces de eso se sostiene una iglesia, pero la palabra de Dios dice, diay que tenemos que trabajar, verdad tenemos que ganarnos con el sudor de nuestra frente las cosas verdad, entonces uno dice: '¿Por qué un pastor se va beneficiar de gente, como en estas comunidades, para estar él bien? Verdad, porque difícilmente usted encuentra un pastor que ande caminando. Todos tienen su carrito' (Helena, Tirrases).

En otras historias el cambio se define desde un lugar más personal,

Eso es lo que yo he tratado y necesito cambiar, el concepto que se tiene del cristianismo la mayoría de las personas que trabajamos no estamos instruyendo con la vieja escuela porque hay muchas cosas que nosotros no toleramos; los abusos, los gritos. Ya es suficiente de querer hacer personas que no piensen, que todo lo que les digan: 'Esto es así', 'Esto se hace así', no ¿Por qué? todo se basa en opiniones y en sugerencias. Esto ya tiene que terminar. Alguien lo tiene que hacer, alguien tiene que botar esto, este cristianismo legalista (Lucía, Tirrases).

9.4 Hilvanando a través de historias compartidas

Partiendo de estas narraciones experimentadas (Martínez & Montenegro, 2014) que han compartido las mujeres en el marco de una escucha atenta y al espontáneo fluir de las asociaciones libres del relato, es posible identificar algunos aspectos que llevaron a la vinculación y permanencia de las mujeres dentro de sus agrupaciones evangélicas. Se ponen de manifiesto las valoraciones realizadas por las protagonistas sobre algunos elementos asociados a su calidad de vida, sus vulnerabilidades y sus potencialidades.

En cada historia hay un estilo común, que hace indivisible lo material de lo emocional, siempre están juntos. Los recuerdos sobre la condición previa a la vinculación con su actual agrupación religiosa amalgaman los sentires y las razones devolviendo relatos que dan cuenta a menudo de vivencias traumáticas. Como el incendio de una vivienda y la pérdida de todas sus pertenencias, por ejemplo. El sufrimiento psicológico por la infidelidad de su pareja, entre otros.

Hay elementos de sobrevivencia cotidiana tanto material como emocional que se pronuncian con gravedad y, ante la falta de respuestas inmediatas de parte de instituciones del Estado u otras organizaciones de carácter laico, son las agrupaciones religiosas quienes brindan soporte. Esto demuestra que cuentan con un tejido organizativo a nivel comunitario que permite una respuesta inmediata y ajustada a las necesidades, en tanto moviliza ayuda material (pago de un alquiler temporal), pero también trabajo solidario (remoción de escombros y levantamiento de las bases para nuevo ranchito) y acompañamiento emocional (invitación a orar, visitas a su casa e integración en los grupos de la congregación). Parece darse toda una intervención psicosocial de gestión del desastre, operada desde las agrupaciones religiosas evangélicas que suman personas afiliadas a su congregación con una dosis de agradecimiento casi infinita.

La permanencia se asocia a las dificultades de la vida cotidiana como, por ejemplo, enfrentar situaciones de salud como la pérdida de un ojo del hijo menor en el caso de una de las participantes de La Carpio. Yalile, mujer migrante nicaragüense sobreviviente de violencia doméstica, con cuatro hijos y secundaria incompleta sin empleo actualmente ni tiempo para buscarlo, asiste al taller de costura que ofrece de modo gratuito otra mujer nicaragüense evangélica y líder en su comunidad.

Las complicaciones de ella, asociadas a la operación del ojo, implicaron la necesidad de acompañamiento sostenido a largo plazo, lo cual fue asumido por la congregación. Dicho proceso se extendió desde el duelo para la aceptación de la pérdida de un órgano, el proceso de adaptación social familiar, la visita constante y sistemática a la consulta médica y los costos asociados, tanto materiales como emocionales.

En los relatos aparecen situaciones límite entre parejas, donde las mujeres aceptan que había maltrato del esposo hacia ellas y se detuvo gracias al acercamiento a la iglesia, en ambos casos por cambiar de iglesia a una donde al parecer no se tolera la violencia doméstica contra las mujeres o se escucha y apoya sus denuncias de violencia doméstica.

Sí, ya no. Me gritaba. Ya no más. A cómo él merece respeto, yo también. Y mis hijos también merecen respeto. Yo antes era que me quedaba callada de todo, ahora no. Cuando yo recibí ese curso del INAMU para mí cambiaron muchas cosas, verdad, porque entendí que las mujeres valemos mucho y que merecemos ser respetadas, no maltratadas, porque a veces como familia decimos: “Yo tengo que aguantar por mis hijos” y ¿A nosotras quién nos ve? ¿A nosotras quien nos ayuda? ¿A nosotras quien nos entiende? Nadie. Entonces en ese curso entendí muchas cosas que las hablo aquí en los grupos de la iglesia y siento que ahí estamos de acuerdo (Yalile, La Carpio).

Sin duda, los cambios culturales son lentos pero las bases de su ordenamiento son porosas y lo que acontece dentro de un ámbito particular puede permear otros aspectos de la vida, que se conecta cual rizoma y se afectan para transformarse en múltiples sentidos. Tres de las participantes en esta investigación son egresadas de los procesos de formación humana que imparte el Instituto Nacional de las Mujeres y por consiguiente han tenido oportunidad de recibir información sobre género y derechos humanos. Lo que no significa que son las únicas en rechazar abiertamente la violencia contra las mujeres, pues en este aspecto todas las mujeres independientemente de su formación y grado de escolaridad estuvieron contra la violencia hacia las mujeres y condicionaron su obediencia y sujeción a sus esposos en tanto ellos no muestren igual nivel de reciprocidad y compromiso, al menos.

Tres de las historias narran una fuerte cultura familiar de socialización evangélica que desea ser reproducida, corrigiendo lo que se considera que debilita o desvirtúa el sentido espiritual de las enseñanzas.

Hay en el canto, el encuentro y la oración, algunos elementos que ofrecen a las mujeres de estas comunidades un lugar donde alcanzar el desahogo, la paz de olvidar por un rato los problemas, donde se va la tristeza.

Son espacios que pueden contener a sus hijos e hijas, en el sentido de retardar la exposición a “convertirse” prontamente en “adultos”, con responsabilidades que no pueden o deben afrontar, como la maternidad o el consumo de drogas. Las agrupaciones ofrecen para algunas de las mujeres una posibilidad concreta como espacio de reconocimiento tanto individual como colectivo. Las actividades van desde la celebración de los cumpleaños y días festivos, como ser llamadas a ofrecer consejería matrimonial.

Incluso yo también he dado consejería de matrimonio. Ahora yo he dado consejería de matrimonio y antes de que yo asistía a la iglesia yo no lo hacía. Y el conocimiento, el poquito, porque yo sé que es poquito, el conocimiento que yo tengo, pero ese conocimiento yo lo he echado a andar. Incluso a mí me han preguntado: “¿Usted es maestra?”, cosa que yo no crucé hasta tercer grado de la escuela y entonces, a mí me han preguntado: “¿Usted es maestra?”, y no. Los conocimientos que yo tengo son de la Biblia. ¿entiende? (Soledad, La Carpio).

Poder ayudar, afirmaron algunas de las participantes sobre su motivación, pero también hay una búsqueda de ayuda. Sentir que se ayudan mientras ayudan a otras personas, unirse en la adversidad eso construye comunidades de sentido.

Las agrupaciones estudiadas están en un rango entre las 50 y las 100 personas, lo que las ubica como iglesias entre pequeñas y medianas.

Este factor del tamaño cobra relevancia si se observa la apropiación que hay por parte de las protagonistas de incidir en lo que acontece dentro de sus iglesias. Y la fuerza de sus relatos en lo que refiere, por ejemplo, al malestar por prácticas que consideran dañinas con respecto al diezmo.

Ahora uno ve mucho eso en las iglesias, las iglesias se manejan solo por dinero. Y lo he escuchado y lo he vivido: muchas

personas se hacen pastoras solo para que las iglesias los mantengan (Helena, Tirrases).

El conocimiento situado que producen las mujeres desde su experiencia dentro de las agrupaciones religiosas permite por un lado dar cuenta de su rol como sujetas epistémicas y cómo esto impacta a lo interno y va transformando las agrupaciones que ellas habitan.

Por otra parte, este conocimiento muestra algunas formas de resistencia que las mujeres han construido, tales como: resignificar los sentidos de la sagrada palabra y desafiar algunas reglas de manera más sutil sin entrar en confrontación pública (conversación directa con el pastor o pastora para negociar algunas condiciones de su vestimenta, su nivel de participación y su forma de ofrenda),

Pero yo siempre les digo: “Cuando no me vean aquí es que estoy en Upala”. Porque hay gente que acostumbra que a los pastores les tienen que pedir permiso cuando uno se va. Entonces para jugarse de una vez yo les digo que cuando ustedes no me vean aquí es porque estoy en Upala. Para no estar siempre como comunicando lo mismo y diciendo lo mismo. Y para que no me estén llamando ni me estén preguntando. Si la hermana no vino ni ayer ni hoy: “Ah está en Upala” (Greis, La Carpio).

Compartir las experiencias de sobrevivencia de la violencia intrafamiliar entre mujeres, respetar a las que deciden obedecer sin enemistarse con ellas, pero manteniendo distancia, cambiarse de una agrupación a otra en búsqueda de mayor respeto y condiciones de igualdad para las mujeres, denunciar la falta de transparencia en los manejos económicos o irse por falta de ella, son parte de las estrategias de resistencia que se pueden identificar a partir de la narrativa compartida.

En esa parte, digamos, que no es obligado, como algunas personas dicen que ya porque soy su esposa tengo que, y que le exigen, no porque yo tengo mis derechos ¿me entiende? y todas

las mujeres tenemos derecho de decir no, si no queremos. Ves. En esa parte sí estamos de acuerdo (Yalile, La Carpio).

En el conocimiento producido por las mujeres respecto a sus iglesias es posible identificar el uso espontáneo de algunas de las claves metodológicas que la epistemología feminista propone para la deconstrucción de la realidad. En el caso de las historias aparecen como una suerte de mecanismo de resistencia ante la imposición de la vestimenta y el control directo sobre sus cuerpos, en la prohibición de uso de los pantalones. Como demuestran los testimonios, las mujeres crean recursos argumentativos que desnaturalizan, historizan e invitan a la reflexividad para finalmente decidir ellas mismas sobre este asunto. Algunas demuestran estar dispuestas a llegar al extremo de retirarse de alguna agrupación si es necesario.

En su devenir nos muestran que también hay agrupaciones religiosas dispuestas a moverse de los lugares tradicionales, esos que se reafirman en la desigualdad hacia las mujeres y reproducen múltiples formas de violencia de género.

Cuando se afirma que se utilizaron claves de la epistemología feminista, es basándose en la reacción de algunas mujeres, quienes historizaron en tanto se toma el texto bíblico que dicta la prohibición de vestimenta para las mujeres y se hace una relectura de éste aludiendo a las condiciones temporales y de contexto que podrían justificar dicha prohibición para las mujeres de ese tiempo. Se desnaturaliza, pues se cuestiona que los varones a quienes se refiere el texto no utilizaron pantalones como los de la actualidad, sino gabardinas, por lo tanto, pierde vigencia el mandato, y todo esto se reflexiona concluyendo que no hay razones suficientes que justifiquen su vigencia por lo tanto su obediencia.

Un recurso similar se utiliza para desnaturalizar la violencia de los hombres hacia las mujeres en el ámbito familiar. Aunque con diferentes matices, algunas de las participantes se cuestionan porqué deben someterse a un hombre sin exigirle igual compromiso de su parte. Esta desnaturalización del lugar incuestionable de los hombres sin duda facilita el cuestionamiento que hacen las mujeres sobre las conductas de su líder espiritual. Y permiten los cuestionamientos ante la recolección de dinero para beneficio propio en el caso

de líderes religiosos o incluso sistemas familiares completos que convierten las iglesias en negocios.

Salimos y fuimos a la casa de todos los vecinos que estaban cerca y les dijimos: “No vayan a esa iglesia porque el señor Fulanito es un ladrón. Ese señor cobraba ofrendas a nombre de nosotros, se deja toda la ayuda, se deja toda la comida que llega” A todos les dijimos lo mismo “Nosotros nos vamos de aquí, no queremos ser parte de esto”. Quedamos decepcionados. Porque esas personas (los pastores) son manipuladoras de naturaleza y de pura cáscara, porque juegan con los sentimientos, porque juegan con la fe de otras personas. Les prometen milagros, les prometen si no tienen casa va a tener una por el pacto, porque si usted le da a Dios, Dios le va a dar cien veces lo que usted le da; si su hijo anda en drogas, Dios le toca, Dios le transforma... Esas cosas. Si su matrimonio está destruido, si esto, si lo otro... Son personas que saben por dónde llegarle a la gente, son personas que se han dedicado toda la vida a eso. Yo les llamo “Traficantes de la Fe” porque así es como ellos lo hacen (Lucía, Tirrases).

Las experiencias de las mujeres demuestran que ellas entran en los espacios y van aprendiendo lo que les gusta, lo que no desean tolerar, se retiran e incluso denuncian los lugares donde consideran abusivas las prácticas del evangelismo.

La perspectiva de las mujeres como sujetas con derechos se ha venido colocando en los diversos espacios públicos y sin duda esto también ha permeado dentro de las agrupaciones evangélicas, donde posiblemente algunas de estas prácticas se han empezado a transformar, para radicalizar su conservadurismo en algunos casos, pero posiblemente también para plantearse cambios en reconocimiento de los derechos de las mujeres.

Y el pastor también porque un pastor de la iglesia estaba llegando a mi casa a dar estudios bíblicos y nosotros hablamos de todo eso. Que, porque mi esposo sea mi esposo, yo no tengo que

estar aguantando o estar sujeta a algún maltrato, no, no se permite eso” (Yalile, La Carpio).

El recorrido y reconstrucción de las historias experimentadas de las mujeres evangélicas de comunidades como La Carpio y Tirrases hace visible un relato que confronta con algunos estereotipos clásicos, de la mujer evangélica con la enagua hasta el tobillo, silenciosa y obediente. Sin negar que también existe esa mujer evangélica (algo que aceptan las participantes), las historias dan cuenta de prácticas disruptivas dentro la cultura protestante, muestran historias de mujeres que se han transformado a lo largo de sus vidas sin renunciar a la iglesia evangélica como su opción espiritual. Que lo que está más allá de la iglesia también repercute dentro de ella, como lo explicaba la participante más joven de la investigación.

Afuera de la iglesia y en lo que es el trabajo, el lugar donde usted esté siempre va a haber más cosas que no se hablan en la iglesia. ¿Me doy a entender? Hay más temas, entonces lo que nosotros intentamos es compartir más temas y demás. Aparte de las enseñanzas que nos dan sobre el respeto, sobre el amor propio, sobre la autoridad y demás cosas, también se toman estos temas porque sabemos que es con lo que vivimos todos los días. Sí hablamos de derechos humanos (Violeta, La Carpio).

Durante la conversación más fluida la joven comentó sobre los graffitis que aparecieron después de la marcha del 25 de noviembre, Día Internacional Contra la Violencia Hacia las Mujeres. Las paredes de su colegio amanecieron rayadas, según recordaba Violeta uno de los graffitis decía “la revolución será feminista o no será”, mientras comentaba lo que le había provocado aquella frase sobre la que meditó largo rato, según relató. “Pienso que es cierto, pero no estoy de acuerdo con que rayen las paredes, ni eso que apareció en las noticias”, concluyó la joven, refiriéndose a la cobertura que hizo uno de los canales de televisión abierta con amplia audiencia en su noticiero nocturno. La conversación permitió profundizar en el papel de los medios ante la violencia sistemática contra las mujeres, el malestar legítimo de las mujeres organizadas

con la violencia ejercida por el mismo Estado (como lo refleja el manejo, prevención y sanción de los femicidios en el país), el acceso mediático de las feministas jóvenes para comunicarse con otras mujeres y hacerles llegar un mensaje reflexivo, el sentido político de los grafitis y el valor de la protesta entre otros temas conexos. La conversación se tornó profunda y permitió un intercambio de criterios y una reflexión política, con muchas posibilidades de ser parte de las charlas del grupo de jóvenes de la agrupación religiosa a la que asiste Violeta.

En relación con los sentidos de vinculación y permanencia se puede decir que las mujeres evangélicas han llegado a sus agrupaciones por motivos diversos, asociados a la cultura familiar y procesos de socialización durante su crianza, pero también responde al contexto y a los factores que las vulnerabilizan, tanto emocionales como económicos. Por otra parte, estos espacios ofrecen a las mujeres identidad, redes, ruptura con la rutina, actividad social, solidaridad, entre otras cosas. La permanencia en cambio es otro tema, pues esta la definen ellas en función de cómo se sienten y son tratadas dentro de sus agrupaciones religiosas. Esto se constata a través de los mecanismos que ellas utilizan de cambiar las veces que sea necesario de iglesia si no se sienten cómodas (con el significado que esta palabra adquiere para ellas y hemos explicado ampliamente a lo largo de este capítulo). La pertenencia a sus agrupaciones brinda una referencia social y sin lugar a duda constituyen comunidades de sentido (Berger y Luckman, 1997). También es importante situar la experiencia de las mujeres con respecto a lo que las fortalece y las vulnerabiliza. Ellas identifican una serie de situaciones que las hace sentir incómodas (en muchos casos esa incomodidad que refieren son situaciones que las violentan, como el control de sus cuerpos, los manejos sexistas y la desigualdad de género, entre otras cosas). Sin embargo, ellas no están dispuestas a renunciar a su fe y vivencia de la espiritualidad desde el cristianismo, por ello, emergen desde sus propias capacidades diversos mecanismos para hacer frente y sortear las “incomodidades”. Si bien son personales, vemos como se colectivizan a través del aprendizaje entre ellas. Este tipo de respuestas constituyen formas de resistencia. También develan la inteligencia y dignidad de la que echan mano para afrontar la cotidianidad de su experiencia espiritual. Es importante destacar que, dentro del grupo de

participantes, como ya se había mencionado, cuatro de ellas han recibido formación en género por parte del INAMU y una de ellas (la adolescente) ha tenido y tiene acceso a información sobre los derechos humanos y el feminismo a través de las profesoras de su liceo. Además de la experiencia genealógica de su abuela y madre, quienes se han destacado por levantar su voz y denunciar lo que no les parece bien dentro de sus iglesias o por parte de sus líderes religiosos. Dos de ellas no han tenido acceso a este tipo de información. Sin embargo, solo una de las siete participantes difería en su relato de todas las demás, particularmente en lo relacionado con los derechos humanos de las mujeres y la aceptación de obediencia y recato moral.

Esto pone en relieve la porosidad de estos espacios y la posibilidad de incidencia para el diálogo entre mujeres diversas tanto espiritual como culturalmente.

Este capítulo nos ha permitido situar la experiencia de las mujeres y reconocer su diversidad y potencialidad de transformación. También nos acerca a la última fase de la investigación de la mano de la pedagogía de la pregunta, se instala en las interrogantes que permitan a las mujeres explorar desde su propio lugar, ¿cómo desean ser reconocidas desde afuera?, ¿qué condiciones consideran necesarias para un diálogo con otras mujeres de diversas denominaciones espirituales o ateas?, ¿lo consideran necesario?, ¿cuáles son sus mínimos necesarios?

Para ello, continuaremos la elaboración a partir de las voces de las mujeres. quienes, reunidas en un solo espacio, las dos comunidades, participan en un taller planificado como dispositivo de trabajo grupal.

10. Capítulo IV: Encuentros y conversaciones: construyendo puentes entre mujeres

*“Estar juntas las mujeres no era suficiente, éramos distintas.
Estar juntas las mujeres gay no era suficiente, éramos distintas.
Estar juntas las mujeres negras no era suficiente, éramos distintas.
Estar juntas las mujeres lesbianas negras no era suficiente, éramos distintas.
Cada una de nosotras tenía sus propias necesidades
y sus objetivos y alianzas muy diversas.
La supervivencia nos advertía a algunas de nosotras
que no nos podíamos permitir definirnos fácilmente,
ni tampoco encerrarnos en una definición estrecha...
Ha hecho falta cierto tiempo para darnos cuenta de que nuestro
lugar era precisamente la casa de la diferencia,
más que la seguridad de una diferencia particular.”*

Audre Lorde

En este último apartado nos adentramos en la posible construcción de claves pedagógicas para la comunicación entre mujeres diversas espiritualmente. Primero entre ellas (las participantes de la investigación), pues ser mujeres evangélicas no significa que sean todas iguales, aunque en general comparten cercanía en cuanto a sentidos y visiones de mundo. Por otra parte, están de manera simbólica las que representan otredades. Todas habitan el espacio durante el ejercicio de encuentro y reflexión compartida pensado para explorar las posibilidades de un diálogo social amplio e inclusivo.

A lo largo de este capítulo detallaremos todo lo relacionado con el taller como dispositivo pedagógico. Para ello, se parte de una descripción detallada del mismo, combinado con el análisis de algunas ideas fuerza que emergen en su desarrollo y finaliza con una valoración crítica del mismo.

Según lo propuesto metodológicamente, el grupo de mujeres de La Carpio se encontraría con mujeres de Tirrases en un espacio fuera de ambas comunidades.

El encuentro presencial con las mujeres posibilitó la apertura de múltiples sentidos. Por un lado, conocerse entre ellas, pertenecientes a diferentes comunidades y diferentes agrupaciones, escuchar sus experiencias personales, identificar lugares comunes y no tan comunes, compartir puntos de

vista y hasta diferir radicalmente sobre algunos aspectos puntuales, todo esto en el marco de la investigación.

Con una descripción detallada (pero no exhaustiva) de lo acontecido, se intenta recuperar aspectos relevantes de lo vivido, con ejemplos concretos, que nos permita identificar los aprendizajes para el camino.

Se propone además reflexionar a partir del encuentro sobre lo esperado y lo inesperado, los límites, expectativas (propias y ajenas), sin dejar por fuera la proyección de nuestros deseos y necesidades personales cuando emprendemos la aventura de hacer preguntas a la realidad e investigar.

La modalidad de taller permitió mayor flexibilidad de palabra y de exploración por diversas temáticas, en un ir y volver, sin estructuras rígidas que acotaran la espontaneidad y la asociación libre de las experiencias con las emociones.

La idea fue crear un ambiente ameno y que permitiera entrar en confianza. Las mujeres fueron generosas en su compartir y muy comprometidas con la construcción de conocimientos.

Estuvieron presentes tres participantes de La Carpio y tres de Tirrasas en una jornada de encuentro de aproximadamente 5 horas. Cada una de ellas se presentó y comentó algunos aspectos de índole personal según su gusto. Emergen aspectos tales como la comunidad donde viven, a qué se dedican, si tienen o no hijas o hijos, sus edades. En el caso de las mujeres nicaragüenses comentan sobre su condición migratoria (el nombre de su pueblo de origen, el tiempo que llevan en el país, las razones de la migración). Se les invitó a compartir de manera respetuosa aquello que consideran importante de sus experiencias dentro de las agrupaciones evangélicas, bajo el compromiso de no juzgarlos ni repetir información personal que escuchemos en el marco de la investigación.

Durante la primera parte del taller se realizó una devolución de los hallazgos generados a partir del análisis de las entrevistas a profundidad realizadas individualmente.

Posteriormente se condujo la reflexión hacia el ¿cómo nos ven?, para ello cada participante anotó en tarjetas individuales aquellas frases o designaciones que de acuerdo con su criterio, retratan la manera en la que son vistas y valoradas por personas ajenas a sus agrupaciones religiosas. Cada frase fue pegada en una silla que colocamos en el centro del salón.

Para la última parte del taller se realizó un ejercicio mediante el cual se propusieron diversos escenarios o realidades posibles, tales como “vamos a suponer que el día de mañana anuncian la privatización de la Caja Costarricense del Seguro Social”. Para ello se estableció previamente la importancia de dicha institución en las vidas cotidianas de cada una de las participantes, quienes aún con quejas y malas experiencias con los servicios de dicha institución coincidían en el valor de su fortalecimiento. En este escenario hipotético planteamos la necesidad de unir fuerzas con otras mujeres de diversos ámbitos sociales. La pregunta generadora fue: ¿Qué condiciones mínimas requerirían o exigirían ellas para iniciar un diálogo con mujeres que no asisten a ninguna agrupación religiosa o asisten a otra diferente?

Se plantea una reflexión colectiva sobre las realidades y las posibilidades de diálogo de cara a una situación social y política cada día más compleja y desigual, que afecta en mayor medida a las mujeres en general.

10.1 Primera actividad del taller: Tiempo de devolución

Se seleccionaron frases que emergieron durante las entrevistas individuales a profundidad, éstas se colocaron escritas a lo largo de todo el salón simulando una especie de galería. De esta manera se devela de forma anónima el contenido de algunos de los sentires y pensares de la experiencia de las entrevistas. Se les solicitó caminar a su alrededor y leer cada frase. Posteriormente se abre el espacio para escuchar las reacciones de las participantes ante las frases seleccionadas.

Hubo planteamientos que mostraron lecturas antagónicas ante hechos similares. Por ejemplo, una frase que suscitó una larga conversación y análisis fue la siguiente: “si yo no me siento cómoda en la iglesia no me quedo”.

Ante esta afirmación surgió una dura crítica por parte de una de las participantes, quien señaló, “que ella no estaba de acuerdo con eso de andar como ranitas brincando de un lado a otro, había que ser más comprometidas”.

Este comentario generó al inicio un silencio incómodo. Pero se aprovechó dicho emergente grupal para profundizar en las razones que hay detrás de esa búsqueda de lo que algunas mujeres definieron como comodidad.

Como ha sido mencionado de acuerdo con las entrevistas, el significado de comodidad en el marco de estas conversaciones ha sido equiparado con recibir

un trato respetuoso en cuanto a sus formas de vestir, las decisiones de participación (fuera de los roles tradicionales de la feminidad) y el reconocimiento de sus aportes en igualdad de condiciones que los hombres.

Circunscribir esta búsqueda de las mujeres y sus movimientos de una agrupación religiosa a otra, por razones que aluden a su comodidad, permitió hablar sobre las causas que las motivan desde sus vivencias a dicha movilidad. Lo anterior da paso a reconocer y legitimar colectivamente que existen espacios de índole religioso donde no se sienten cómodas. Dar nombre a esas incomodidades sitúa a las participantes dentro de las dinámicas de sus agrupaciones y les permite tomar cierta distancia simbólica. Lo cual en un ambiente resguardado de críticas moralizantes facilita que una vez mencionadas las experiencias que perturban, todas identifican haber enfrentado situaciones similares en alguna ocasión.

El espacio de escucha respetuosa permitió construir juntas un nuevo significado de esa búsqueda que lleva a las mujeres a cambiar de agrupación religiosa dentro del mundo evangélico. Llegándose a valorar como un mecanismo de protección y de resistencia por parte de las mujeres que no están dispuestas a aceptar la sumisión como mandato total.

Se realizó un repaso con algunas premisas inéditas a partir de las experiencias narradas, dentro de las cuales se identifica que existe una línea de transmisión genealógica de esas formas de resistencias; cuando de niñas en sus procesos de crianza han visto a sus madres o abuelas poner límites a los líderes religiosos, en aspectos como la participación de las mujeres, su derecho a la palabra, las contradicciones entre la prédica de sus guías espirituales y sus acciones o los manejos de las finanzas. Esto marca la experiencia mencionada en el capítulo anterior que se reconocía como “salirse del molde”.

Cada una de las frases seleccionadas para la “galería” contó con la validación de las participantes. Reconocieron sus palabras y a su vez se identificaron con las experiencias de las otras (no sin problematizar alguna, como ya se mencionó).

Este repaso condujo a que surgieran nuevas historias por asociación y cada una tuvo el tiempo y la escucha para expresarse.

En esta línea emerge el uso de una narrativa por parte de su familia nuclear que las coacciona al silencio, al aguante y censura cualquier intento por parte

de ellas de poner límites frente a situaciones de la vida cotidiana que les generan disconformidad,

Algo que me pasa a menudo es que, si una llega de la iglesia y vea usted un ejemplo, encuentra todos los trastos sucios, tirados o puestos sobre lugares que yo les he dicho que no pueden tocar. Entonces si usted dice algo o se queja, ya le salen con la retahíla...dijay no parece que viene de la iglesia es que come santos y aquí viene a ensuciar con diablos. No se vale, significa que si vengo de oír la palabra entonces tengo que aguantar todo, no, de ningún modo” (Maricarmen, La Carpio).

También se generó un diálogo inicial entre ellas, a partir de la coincidencia de experiencias marcadas por la desigualdad de género dentro de las diversas agrupaciones evangélicas en comunidades diferentes,

Una tiene hermanos de la congregación que esperan que uno a todo tiene que decir y una aprende a decir sí a todo, al esposo sí, al pastor, sí. Es una forma de aprovecharse porque uno va a la iglesia (Greis, La Carpio).

Hay una hermana que ella decidió retirarse de cuidar a su papá, entonces, dijay pero si va a la iglesia ¿por qué se retiró de cuidar? Yo le dije a los pastores, ella tiene motivos. Pero creen que porque va a la iglesia tiene que hacer cosas que no quiere, que no le gustan o no está cómoda (Greis, La Carpio).

Así como en la iglesia, aunque las mujeres hagan el trabajo, no se reconoce lo que hizo la mujer, se agradece al hombre. Se da en todo lado (Lucía, Tirrases)

En mi iglesia no, porque solo somos mujeres (risas) (Greis, La Carpio).

De esta manera, las mujeres se apropian del taller y colocan la reflexión en los temas de interés para ellas.

En esa iglesia me pedía que le explique mi manera de vestir, de peinarme, tanto así que yo me metí a estudiar costura y me prohibieron coser pantalones de hombre, y yo quería aprender teclado, no me dejaron, a mi papá lo regañaron. No me dejaron desenvolverme más. Pasó el tiempo, me casé con el papá de mi hijo, me vine para acá, yo visitaba la iglesia. Trabajé bastante con la iglesia, bastante, le metimos el hombro hasta levantarla, bien bonita, pero un día yo tuve una economía muy baja, como que me senté, yo creo que ustedes saben qué es eso, me senté, sentía pena. A los pocos días llegó una notificación, porque yo no había cooperado. Cuando mi papá se enfermó yo fui a Nicaragua y cuando volví estaba la notificación. En esa iglesia donde he trabajado tanto, haciendo nacatamales, donde yo he sido maestra. Yo me fui. Mejor dicho, me echaron. Porque no había cooperado en el momento que era. Pero nadie sabía el momento que yo estaba viviendo. Yo no fui a hablar con el pastor porque yo tuve que salir a Nicaragua por la enfermedad de mi papá. Cuando regrese estaba la nota.

Cuando me vieron en esta otra iglesia de ahora, donde voy y yo soy la encargada de hacer los altares, tenemos unas grandes cortinas que yo misma he fabricado, entonces han llegado a decirme que regrese y yo les he dicho que no (Maricarmen, La Carpio).

Antes de nacer era evangélica, tengo 37 años, si creo tengo un contraste con las historias de ustedes, porque yo sería de la generación que se ha venido rebelando, verdad, gracias a mi abuela paterna, ambas abuelas han sido evangélicas. El único católico es mi abuelito. Y él respeta. Yo he sido de la generación de mujeres que quieren ver un cambio, que no se dejan manipular, que no quieren estar bajo el zapato de nadie. Que

sabemos tenemos la capacidad para coordinar y organizar, estudiar para no tergiversar la palabra, para no leerla a conveniencia. Sabemos que ya no vivimos bajo la ley. Ya eso se abolió. Y la persona que lee el evangelio sabe que es así (Lucía, Tirrases).

A mí me pasó un caso, porque uno todo el tiempo aprende a callar, a decir sí, nunca decir no. Con el hombre, sí, con la iglesia, sí. Un día, yo no sé cómo. Un día una saca una fuerza diferente. Veo un día una hermana se cortó, llega con un gran arco de sangre y llega donde estamos en el grupo, yo la atendí, la agarré, la abracé, yo he recibido primeros auxilios en SIFAIS. En eso aparece el esposo y se pone a gritarle que ¿por qué se cortó? Y yo lo enfrento y le digo, ¿qué le pasa?, ¿qué está haciendo?, en lugar de correr para buscar cómo curarla, le dije. Y yo la limpié, me puse guantes la atendí y cogí autoridad y le dije, usted no vuelva a decir eso. Se lo dije a él. Parte del machismo. ¿Quién va a querer tener una herida?, dígame ¿quién?, le dije. Y él culpándola (Maricarmen, La Carpio).

Los testimonios compartidos develan la riqueza de este intercambio entre ellas, que lejos de compararse negativamente, les permite identificarse y reconocer que sus experiencias de vida en el ámbito espiritual están atravesadas por la desigualdad que genera el machismo (como lo nombran ellas). Pero no solamente hablan de las formas de opresión comunes, sino y quizá más importante, de sus formas de enfrentarlo. En sus relatos es posible encontrar rebeldías y tal como se planteaba en el capítulo anterior, estas se aprenden, generan rupturas con el sistema patriarcal y se transmiten intergeneracionalmente.

Sus historias también confrontan los estereotipos demostrando cuánto reducen y violentan la capacidad de agencia y el poder de autodeterminación de las mujeres.

Otro de los elementos que colocan para la reflexión es el papel de la política partidaria y los grupos evangélicos. Tanto las mujeres nicaragüenses como las

costarricenses comparten algunas preocupaciones por este tipo de alianzas y si bien únicamente dos de las participantes reconocen el neopentecostalismo como tal, todas identifican la tendencia,

Es un movimiento con líderes que utilizan la influencia religiosa, para hacer unas políticas muy peligrosas. Yo considero que es un arma mortal. Estamos viendo estragos de ese movimiento, aquí en Costa Rica, en El Salvador. En Nicaragua tienen toda la zona de Occidente, ya hay iglesias que no parecen iglesias como eran antes. Son millones los que se mueven ahí. Megaiglesias, pastores con aviones privados, sus tentáculos han llegado hasta la política. Es una ideología que hay que andar con mucho cuidado (Lucía, Tirrases).

En Nicaragua en las votaciones hay una iglesia, que no voy a decir el nombre, que te exigen estar asociada y si soy asociada tengo que votar por el que ellos dicen, hay una que hasta carné te dan y tenés que votar por Ortega. Pastores que son un poco más preparados los montan como alcaldes. Hay cosas que una tiene que ver cuando le hacen daño, porque una cosa es el cristianismo y andar verdaderamente sirviendo a Dios, otra cosa es ya mezclar con la política y esas cosas no ocurren durante la prédica, sino en reuniones extraoficiales (Maricarmen, La Carpio).

Lo que yo he visto más cercano al neopentecostalismo aquí en Costa Rica, ha sido la campaña de Fabricio, ¿por qué?, porque hay iglesias donde decidieron hacer campaña, iglesias que tomaron púlpito y dijeron, hermanos necesitamos apoyo, necesitamos llegar ahí para que el evangelio sea tomado en serio, o sea con ese cuento. Porque yo ni loca le doy mi voto a ese señor, ese señor es el más hipócrita. Él a base del evangelio anda viendo que pellizca y vea hasta dónde ha llegado, casi llega a casa presidencial, se imagina qué estupideces puede llegar hacer (Lucía, Tirrases).

Bueno ese señor Rodrigo Chaves no se queda atrás, yo lo veo y yo digo, este señor no se define quién es, pero yo lo veo como por ese lado también, muy autoritario, extremista. Y las encuestas lo ubican como el segundo mejor de América Latina, imagínese cómo está la gente, en pleno siglo veintiuno, donde hay acceso a información por internet, claro que uno tiene mucho cuidado con la información que busca, pero ya no está uno atado de manos, ya no hay que ir hasta una biblioteca y aun así no investigamos, somos siervos menguados, todavía en pleno siglo veintiuno” (Lucía, Tirrases).

Es importante aclarar que sobre este tema fueron dos las participantes que se manifestaron contra los vínculos de la religión y la política. Las otras participantes guardaron silencio y no entraron en polémica, aun cuando en las entrevistas a profundidad expresaron estar de acuerdo con la intervención de la religión en la política siempre que fuera un hombre bueno y que no estuviera interesado solo en su beneficio propio. El amplio abordaje con criterios informados por parte de las dos mujeres evangélicas que además son lideresas comunitarias (una de La Carpio y otra de Tirrases) captó la atención del resto del grupo y a pesar de que no es posible (con la información actual) conocer por qué ninguna quiso cuestionar sus planteamientos, lo cierto es que esa tarde todas se regresaron a sus comunidades con mayor información de lo que está pasando dentro de algunas denominaciones evangélico pentecostales y los riesgos sociales que implica.

Esta primera parte en la cual se lleva a cabo una devolución y validación preliminar de resultados funcionó también como una táctica para comunicar a todas las mujeres entre sí y sintonizar a todas con el proceso de investigación. De manera general se asumieron todas las afirmaciones extraídas de las entrevistas a profundidad, se problematizó el sentido de algunas tal como se ha indicado, pero se validaron como experiencias compartidas.

Las nuevas historias que surgen a partir de este ejercicio nos indica que ellas aún tienen mucho que desean contar y contarse entre ellas.

Segundo ejercicio: “¿Cómo nos ven desde afuera?”

Durante este segundo ejercicio cada participante anotó en sus tarjetas aquello que identificaron como estereotipos sobre las mujeres evangélicas y lo pegaron en una silla colocada en el centro del salón. En el transcurso del ejercicio ellas solicitaban se les aclarara si se trataba de los estereotipos sobre ser evangélicas o también por vivir en las comunidades o por ser nicaragüenses (para el caso de las migrantes). Se dejó abierta la opción.

En la silla se alcanzaban a leer frases como:

- “Lo apartan por venir de un lugar humilde o vas a una iglesia y te ven vestida humilde y te ven de arriba abajo”.
- “Como mujer que va a la iglesia le critican la vestimenta, que una no puede reclamar debido a que uno va a la iglesia, por vivir donde vivo, un lugar marginado y peligroso. Por ser de otro país. Tengo que tener cuidado hasta para hablar”.
- “Uy viene de La Carpio, mirá cómo viene vestida”.
- “Tierrosas, pandereta, ignorante”.
- “Solo usa vestidos, malcriada, chusmilla, si usa ropa holgada es marimacha”
- “Nica quita maridos”.
- “Las que mantienen al pastor haciendo nacatamales”.
- “Las de vestido largo”.
- “Las que usan ropa holgada”.
- “Las mantenidas del gobierno”.
- “Las que no se pueden maquillar, ni usar pantalones, ni ser líderes, ni opinar.
- “Deben estar calladas y sumisas y obedecer a las autoridades”.

Las frases reflejan la compleja imbricación de las desigualdades y cómo opera la exclusión social sobre cuerpos y subjetividades concretas. Tanto como el papel de las representaciones sociales o, mejor dicho, estigmas sociales sobre algunos sectores de la población.

Fue duro retomar la palabra para traer la reflexión hasta un lugar constructivo, antes de ello fue necesario que cada una expresara qué las hacía sentir enfrentar estas etiquetas. No era posible que pudieran separar de manera

tajante el origen del desprecio contenido en algunas de las frases. Algunas eran por ser mujeres nicaragüenses, otras más por ser mujeres evangélicas, otras por vivir en comunidades empobrecidas y racializadas, otras por ser simplemente mujeres.

La experiencia de exclusión es integral, no es compartimentada. Todos los factores se amalgaman generando condiciones de vulnerabilidad social para las mujeres.

Asimilar las emociones que puede llegar a generar estas etiquetas no es algo que se logre sino en el marco de un proceso más amplio y que tenga esto como objetivo central. Se registró una expresión diferente en el ánimo del grupo, mucho más pensativa y seria. Hasta que alguna de las participantes, una mujer destacada por su liderazgo rompe el silencio reflexivo cargado de emociones contenidas y empieza hacer bromas respecto a los estereotipos, evidenciando lo ridículos que pueden ser; esto provoca risas grupales y cómplices, lo que moviliza el grupo hacía un cambio de actitud, que se percibe en la disposición hacia el trabajo del taller y genera una energía más propositiva.

10.2 Tercer momento del taller: Construyendo diálogo entre mujeres

Para este punto de la tarde, posterior al almuerzo, se retoma el taller y se propone un ejercicio que se basó en preguntas generadoras y a partir de situaciones hipotéticas.

Ante la pregunta sobre, ¿Cómo nos ven las otras mujeres de nuestra congregación?, surgen respuestas como,

- “Me reconocen que soy buena persona”.
- “Algunas nos ven como un ejemplo, ¡quiero ser como ella!”
- “Algunas no hacemos cosas malas o dañinas solo porque no nos gusta (como fumar, tomar, ser mal hablada)”.
- “Me dicen que soy esforzada”.

El reconocimiento personal que reciben de otras mujeres dentro de sus congregaciones les sitúa como personas ejemplares, esto sin duda tiene un peso significativo en su permanencia, como fue señalado en el capítulo anterior.

La afirmación que refiere una conducta intachable (sin fumar, tomar o ser mal hablada) resulta esclarecedora del peso que tienen los mandatos patriarcales moralizantes que emanan de sus líderes religiosos, así como de los estereotipos que prevalecen sobre la conducta de las mujeres evangélicas. Esta participante reivindica su poder de elección: algunas no lo hacemos porque no nos gusta, evidenciando que existe un margen para decidir y no solamente es porque me obligan o censuran.

¿Qué piensan de otras mujeres que no asisten a ninguna agrupación religiosa?

- “Hay que estar en el lugar de ellas”.
- “Lo primero que haría sería preguntarles, a veces uno no pregunta porque parece difícil... ¿y si me trata mal?”.

Esta segunda interrogante contó únicamente con dos respuestas y largos silencios. Todas admitieron que nunca se habían formulado una pregunta de esta índole. Es fácil identificar en sus respuestas algunos elementos que podrían potenciar el diálogo y el encuentro. También es importante mencionar que la apatía grupal manifiesta durante este ejercicio anticipaba el escenario del siguiente trabajo de reflexión colectiva.

Sin embargo, lo realizado pone de manifiesto que hay interrogantes latentes que al parecer no cuentan con un espacio social para ser expresadas, lo cual es necesario crear en aras de construir las condiciones necesarias para habilitar el tejido social desde la esperanza y el respeto.

Nos adentramos a la parte final de la jornada y para ello se colocaron las siguientes preguntas:

¿Cuáles son las condiciones mínimas que considera necesarias para un diálogo con mujeres que tienen diferentes puntos de vista, de religión y de historia?

¿Qué considera indispensable para hacer posible un diálogo, un encuentro?

En esta parte del taller invade nuevamente un silencio, pero si antes el silencio anunciaba rabia contenida, éste por el contrario era un silencio vacío, de no comprensión.

Ante esto acudimos a imaginar colectivamente situaciones hipotéticas que tienen una base real (es decir que podrían suceder eventualmente ante el debilitamiento del Estado Social y la imposición de la lógica del mercado), tales

como el desfinanciamiento o cierre de algunos servicios específicos de la Caja Costarricense del Seguro Social que afecte de manera sensible a las mujeres. Las reacciones de asombro fueron las primeras en aflorar. El silencio se fue rompiendo con frases largamente meditadas que emergieron poco a poco llenando el espacio con cierta solemnidad, la primera en hablar dijo algo que parece muy simple, pero quizá fue la respuesta más profunda:

- “Qué necesitaría yo para dialogar: que me escuchen”.

Esto animó al resto del grupo a apalabrar lo que les provocó el ejercicio,

- “Dar a conocer lo que yo pienso y escuchar lo que piensan”.
- “La opinión de todas importa”.
- “Poder decir, ayúdenme”.
- “Ser tratada con mucho respeto, porque es la base de toda relación humana”.
- “Tener mente abierta, ya que en la variedad de ideas salen soluciones”.
- “Si hay un fin en común debemos unirnos, con una exposición clara de los objetivos”.
- “Saber que alguien tiene que llevar la batuta”.
- “Entre todas unidas se produce más y mejor”.
- “Tener un acuerdo”.
- “Trabajar con personas de otras iglesias se aprenden maneras de trabajar”.

Las respuestas aluden a buenos deseos, algunas expresan posturas políticamente correctas, otras van más allá y plantean la necesidad de encontrar sentido para dicho diálogo. Incluso hubo respuestas que se circunscribieron a pensar en el encuentro con otras mujeres, pero siempre dentro del ámbito de las iglesias, pese a que se planteó de manera más amplia. Lo que podría interpretarse como una posible resistencia.

Sin embargo, en general es posible identificar una buena disposición al encuentro y diálogo (hipotético), que plantea condiciones como la escucha respetuosa, el reconocimiento de la igualdad, tener objetivos compartidos y claros, lograr acuerdos y enriquecer entre todas lo que se desea alcanzar.

10.3 Apuntes críticos de la experiencia metodológica

Una vez realizado el taller, tras algunos meses de estancamiento personal para continuar con la investigación, fue necesario acudir a una reflexión autocrítica que me permitiera retomar. Esto porque la sensación generada por los resultados del taller fue de fiasco. No se habían logrado los objetivos, las claves pedagógicas para un diálogo no fluyeron según lo esperado y eso detuvo el avance de la investigación.

Por esta razón considero valioso detenerse para profundizar en los elementos tanto metodológicos como personales que interactuaron.

Si bien la metodología se planifica con rigurosidad académica y se desarrolla apegándose al ejercicio ético y objetivo, el taller como dispositivo pedagógico también responde a la fantasía de quien investiga, y en éste se plasman las expectativas que se hayan generado previamente.

Para el caso específico, considero relevante detenerse en algunas de las limitaciones que se presentaron. Siendo el eje central de este taller la construcción de claves pedagógicas para la construcción de un posible diálogo social, lo cierto es que, ante la propuesta concreta de pensar esas condiciones necesarias para dicho diálogo, la primera reacción de las participantes fue un largo silencio. Ante lo cual se proponen situaciones hipotéticas, pero más cercanas, con el propósito de aterrizar las respuestas lo más posible. Lo cual al parecer no fue suficiente.

Esto nos lleva a pensar que tal propuesta trae consigo otras preguntas, ¿un diálogo para qué y sobre qué?, ¿sobre qué interés común (consciente) se puede pensar este diálogo?, ¿a partir de qué temas o agendas?

Preguntas que cobran mayor relevancia si advertimos que no existe una demanda de diálogo por parte de las mujeres evangélicas, pues constituye el deseo de una de las partes (la que investiga). El origen de esta intención de diálogo social encuentra sus raíces en una larga trayectoria personal de participación directa en el movimiento social en Costa Rica y particularmente en el movimiento feminista en las últimas dos décadas, en la conciencia política de los riesgos que implica la polarización social en un contexto de grandes desigualdades y la amenaza creciente sobre un sistema democrático que aun cuando requiere con urgencia de significativas mejoras, es el que ha permitido

cierto nivel de paz social para el desarrollo del país. Suponer o esperar que para las mujeres evangélicas esto tenga o llegue a tener (sin un proceso previo) el mismo sentido resultó un desacierto que condujo la reflexión colectiva a un lugar bastante árido o simple. El silencio, las largas pausas y las expresiones faciales de incompreensión, fueron demostrando que para ellas no tenía ningún sentido la idea del diálogo, por muy loable que suene.

Parece obvio en este punto del análisis, pero no lo era ante la argumentación teórica y la deseabilidad compartida desde las sensibilidades académicas y militantes que formularon y han acompañado esta propuesta.

Superar el estancamiento para proseguir con el proyecto de investigación requirió un trabajo personal (y apoyo del equipo asesor) para resignificar los sentidos del taller.

Una de las perspectivas que aflora tras esta pausa de revisión autocrítica es la que nos permite leer los resultados del taller como un reflejo de lo que acontece a nivel macrosocial. No basta con querer ni siquiera ~~en~~ ir a preguntar, pues las distancias están marcadas por décadas de abandono estructural. Desde la perspectiva de las mujeres que generosamente han participado en el estudio, ¿qué significa la democracia?, ¿qué sentido tiene sostener o salvar un sistema que las ha excluido material y simbólicamente?, ¿qué trabajo se hace desde la academia por acercarse a estas realidades de manera implicada con compromiso político de transformación y de justicia? Sin negar que hay valiosos esfuerzos que sin duda han hecho importantes aportes, la academia como sector se ha mantenido cada vez más lejano de esa otra Costa Rica.

Desde el movimiento feminista por su parte, el trabajo a nivel comunitario es escaso e inconstante. Basta ver la agenda política que se coloca en la palestra pública por parte del movimiento para comprender lo lejana que está su narrativa y sus reivindicaciones de la realidad que aqueja a las mujeres de barrios como La Carpio o Tirrases y mucho más de las mujeres evangélicas. ¿Por qué iba a interesarles a las mujeres de las congregaciones dialogar con las mujeres del movimiento feminista o con las estudiantes universitarias? Sin embargo, nos necesitamos.

No es asunto de rasgarse las vestiduras, si no reconocer las falencias históricas (que no desaparecen con buenas intenciones), las fantasías que nos

atraviesan y las mediaciones pedagógicas necesarias (quizá urgentes) para establecer puentes que nos permitan realmente escucharnos.

Podríamos decir que, en su desarrollo, el espacio taller como tal se expandió dentro de los límites de su posibilidad, permitiendo a las mujeres expresar y nombrar en un espacio seguro aquello que las incomoda dentro de las agrupaciones evangélicas de acuerdo con su experiencia. Quedó dibujada o al menos instalada como idea la posibilidad de un diálogo, sin embargo, es mucho el trabajo pendiente para que algo así pueda tener forma. Antes es necesario tener objetivos claros, como planteaba una de las participantes. Conocer, escuchar y acoger las demandas de las otras mujeres independientemente de las elecciones espirituales, construir agendas políticas conjuntas que problematicen las desigualdades que nos excluyen (las del ser y del tener), que se visibilice la diversidad de exclusiones que coexisten, que se nombren y enfrenten todas las violencias, no solamente las de un sector social.

11. Conclusiones

La experiencia de las mujeres evangélicas dentro del mundo de sus congregaciones es muy diversa, si bien en general el discurso y la práctica de las personas que lideran las congregaciones evangélico pentecostales está cargada de mandatos patriarcales que justifican y naturalizan la violencia contra ellas, lo cual las vulnerabiliza generando mecanismos de coacción para que aguanten en silencio el maltrato sistemático, tal como concluye (Calderón, 2018). También es cierto que no todas las mujeres obedecen y aceptan la sumisión total como norma. De acuerdo con los resultados del presente estudio, algunas de estas mujeres ejercen su derecho a la rebeldía dentro de los márgenes de su posibilidad de acción.

La participación dentro de sus congregaciones constituye un soporte material, espiritual y simbólico a través del cual construyen una identidad positiva, esto en un contexto social que les etiqueta, estigmatiza y finalmente las excluye en razón de su condición de mujeres, su nacionalidad, el barrio en el que viven y su posición socioeconómica. De acuerdo con la experiencia narrada por las mujeres, las iglesias evangélico pentecostales a las que asisten cumplen dentro de sus comunidades un rol de acompañamiento solidario ante las adversidades materiales que enfrentan en el día a día (incendios, deslizamientos, falta de alimentos, desempleo y falta de ingresos económicos); son espacios asociados a la celebración de rituales tanto espirituales como seculares (Día del Padre, de la Madre, los cumpleaños, entre otros) y les ofrecen una alternativa a sus hijos e hijas dentro de contextos de alto riesgo social (redes de narcotráfico, violencia, embarazos a temprana edad, deserción escolar, apoyo para atención médica, etc.). Podríamos afirmar que las congregaciones constituyen lo que Berger y Luckmann (1997, p 46) definen como comunidades de vida que en diversos grados funcionan como espacios grupales de sentido que les permiten afrontar las vicisitudes de la vida cotidiana más allá del ámbito espiritual, en el marco de relaciones sociales y vínculos duraderos.

Las iglesias evangélico pentecostales a las cuales asisten en la actualidad las mujeres que participan en esta investigación son lugares que ellas han elegido tras un recorrido de una iglesia a otra en busca de lo que ellas nombran como comodidad.

Las mujeres aspiran a sentirse cómodas dentro de sus espacios espirituales, lo que significan como ser reconocidas en igualdad de derechos con los hombres: que su trabajo y su palabra tenga el mismo valor.

Las mujeres participantes en la investigación manifiestan no estar dispuestas a renunciar a su fe en Cristo ni a su vínculo con Dios, pero empiezan a hacer rupturas con lo terrenal que no les está sirviendo. Ellas no se plantean como salida abandonar sus prácticas religiosas, incluso si deciden retirarse de una congregación específica, continúan siendo evangélicas y mantienen sus prácticas a nivel familiar/privado hasta ubicar una nueva iglesia donde se sientan cómodas. Berger & Luckmann (1997), afirman que las instituciones, entre ellas las iglesias, se yerguen como reserva y depósito histórico de sentido socialmente objetivado que moldea y administra el acervo de conocimiento social, garantizando a través de su transmisión el acatamiento de lo establecido. Sin embargo, a través de la narrativa de las mujeres se puede identificar que a pesar del papel estructurante y disciplinar de las instituciones patriarcales, hay intersticios por donde circula el poder (de las mujeres) que nos recuerda la microfísica del poder según los planteamientos de Foucault (1976).

Algunos de los factores que expulsan a las mujeres evangélicas y las hacen buscar nuevas agrupaciones son: que sus líderes espirituales ejerzan control sobre sus formas de vestir, que justifiquen la violencia contra las mujeres, que pidan dineros para beneficio personal o soliciten diezmos abusivos en comunidades humildes, que NO brinden cuentas claras sobre el manejo financiero, que tengan prácticas contrarias a su prédica, como ser adúlteros o mentir.

Siguiendo con los planteamientos de Foucault, se confirma que “donde hay poder hay resistencia, y no obstante (precisamente por esto), ésta nunca está en posición de exterioridad” (1976, p. 100). En concordancia con lo anterior se logra identificar el despliegue de una serie de estrategias de resistencia por parte de las mujeres entrevistadas (ante el ejercicio de poder opresor). Acciones que no se significan por parte de ellas como rebeldías, ni resistencias, tales como:

Confrontar y denunciar directamente a sus líderes espirituales

Negociar directamente con sus líderes religiosos los límites de su participación para conservar sus espacios de autonomía

No obedecer

Exigir cuentas claras sobre el manejo de los diezmos y ofrendas.

Se apropian y hacen su propia lectura de los textos bíblicos, resignificando aquellos pasajes que se utilizan para controlar o justificar la violencia hacia las mujeres

No toman la palabra desde el púlpito para cuestionar los mandatos, pero aprovechan los encuentros de grupos pequeños dentro de los cuales participan (canto, danza, teatro, grupo de jóvenes, etc.) para plantear sus ideas sobre aquello que no les parece justo o las incomoda.

Cambiar de agrupación religiosa hasta encontrar un espacio donde se sientan cómodas

Hablar con otras mujeres y alentarlas a no tolerar violencia, pero respetar la decisión de las que aún no pueden levantar su voz, quienes en su argumentación separan al hombre (pastor) de Dios, siendo este último la verdadera razón para permanecer.

Posiblemente, las mujeres que callan ante la violencia y obedecen las normas, así les resulten dañinas a su integridad individual, se someten a lo que (Calderón, 2015, p.19) define como “la moral pentecostal” que, según el autor, cumple la función de brindar sentido a las condiciones de opresión. Esto se logra valiéndose de elementos emocionales vinculados a las relaciones cercanas dentro de las comunidades religiosas. Sobre este aspecto, la teóloga feminista Ivone Gebara nos ofrece desde una perspectiva de la espiritualidad elementos que permiten una mirada más profunda,

Las mujeres pobres, nos dice, aquellas que, por su situación en lo inferior de la escala social, por su pertenencia a una etnia o por el color de su piel endosan los sufrimientos y dificultades más terribles, encuentran en Dios un último recurso en medio de lo que forma parte de la vida. Este Dios, las mujeres que sufren la miseria cotidiana, lo ven a su imagen y semejanza, como un Dios pobre y sufriente como ellas, pero diferente de ellas en cuanto tiene poder, «un poder caracterizado por una forma particular de amor». Es un Dios a imagen de sus preocupaciones, de su cultura, de su mundo” (Comesaña, 2010, p.58).

Algunas lideresas se plantean abiertamente trabajar dentro de sus congregaciones para cambiar aquellas prácticas que les parecen incongruentes, injustas o les hacen sentir incómodas, para ellas la salida no es irse del mundo evangélico pentecostal sino transformarlo. Esto, aunque no es consciente para ellas, guarda resonancia con las propuestas de la teología feminista que destacan “la importancia de conspirar en contra de esas estructuras de poder y dominación religiosas sustentadas con interpretaciones bíblicas opresoras, para derribarlas mediante otra fe y teología posible” (De la Cruz et al citando a Barredo, 2018, p. 96).

Las iglesias evangélico pentecostales no son guetos monolíticos, por el contrario, la investigación demuestra que hay espacios porosos por donde circulan diferentes discursos a los establecidos por los líderes religiosos, que permiten la incorporación de otras narrativas, como los planteamientos que

cuestionan la división sexual del trabajo dentro de sus congregaciones, por ejemplo:

Algunas de las mujeres que asisten a las congregaciones evangélico pentecostales también forman parte de otros espacios fuera de sus iglesias o han tenido experiencias de formación que les han permitido escuchar y adquirir herramientas tales como conocimiento sobre Derechos Humanos, referencias sobre el feminismo y la diversidad sexual; esto permea y en algunos casos permite desafiar las normas conservadoras que a menudo se imponen en las iglesias a las que asisten. Sin duda la información es clave, pero sobre todo los encuentros que permiten intercambiar relatos y compartir historias de vida desde diferentes contextos y realidades, pues como plantean (Martínez y Montenegro, 2014), estos intercambios son formas de producir sentido, códigos culturales de vinculación social y pautas de conducta para la vida cotidiana.

Si bien la mayoría de las participantes no problematiza la participación en política partidaria por parte de los líderes evangélico pentecostales, esta aceptación se plantea bajo la premisa de que sea un hombre carismático sin interés de lucrar y sacar provecho de su posición. En sus términos, esto devela un deseo de cambio social, pero con límites claros y coherente con las enseñanzas del cristianismo.

Hay criterios antagónicos entre ellas sobre la participación en política partidaria por parte de los líderes religiosos evangélico pentecostales; emergen las voces críticas que consideran “peligroso” este escenario, dadas las experiencias en la región (Brasil, Guatemala y Nicaragua son mencionadas). Traemos en este punto a Scott (2001) cuyos planteamientos resultan atinentes en lo que se refiere a las posibilidades que se abren a partir del encuentro y reflexión entre las mujeres sobre sus propias experiencias, dado que estos espacios pueden funcionar para analizar las producciones discursivas de la realidad social y política, desde el diálogo y reflexión colectiva, que puede ser movilizadora de conciencia.

Las mujeres con perfil de lideresas que invierten tiempo y buscan formas de mantenerse informadas más allá de su iglesia, plantean sólidas críticas a las alianzas entre la política y la religión e identifican el neopentecostalismo como una tendencia que se aleja de los planteamientos básicos del cristianismo y justifica el enriquecimiento a costa de la congregación por parte de algunos líderes o familias enteras, definidas como “mercaderes de la fe”, según una de las participantes. Esto sin duda evoca lo que Curiel (2007) define como los intersticios de las categorías teóricas de la interseccionalidad y decolonialidad refiriéndose a lo que se queda por fuera de las categorías. Aquello que solo puede ser recuperado poniendo en relieve la experiencia misma de las personas, insiste la autora. Pues sin sus historias de primera mano, fácilmente podemos caer en generalizaciones reduccionistas que sitúan a las mujeres evangélicas como sujetos pasivos (no pensantes) o cuerpos totalmente disciplinados ante el poder patriarcal.

La exclusión y racialización se construye de muchas formas y uno de sus componentes es el poder simbólico (Bourdieu, 1998) que se nutre de los estereotipos como mecanismos para cosificar y justificar la desigualdad. Las experiencias de vida de las mujeres que habitan barrios como Tirrases y La Carpio dan cuenta de esta realidad. Lo que representa un peso social que contribuye a la polarización y a la ruptura del tejido social. Y nos remonta a la construcción de lo que Bourdieu (1987) define como habitus, en tanto estructura simbólico-discursivas (subjetivas y objetivas) que pretende otorgar (en este caso a las mujeres) sentido a su existencia cotidiana, presionándolas a incorporar una cultura que las menosprecia y socava su autoestima.

La propuesta de diálogo, aun cuando fuera hipotética, resultó algo que para ellas no logra tener mucho sentido. Lo cual es comprensible si se asume que no existe ninguna demanda por parte de las mujeres evangélico pentecostales para dicha tarea. Sería necesario un proceso de construcción colectiva de amplia participación que permita identificar opresiones comunes, para así articular intereses y objetivos conjuntos desde la perspectiva de los Derechos Humanos, por ejemplo. Pese a ello, las mujeres expresan estar dispuestas al diálogo, en tanto sean escuchadas con respeto. Lo que refuerza el

planteamiento que recupera Sandoval (2010) de Bubnova (2006), desde la perspectiva de la comunicación, reconociendo que “La escucha –que le reconoce al otro la misma dignidad– sería la precondition de una comunicación fundada en el diálogo” (p.66).

Se considera necesario volver la mirada hacia estos espacios y reconocer el valor que estas experiencias tienen, asumiendo con Sandoval (2010) quien a su vez cita a Fraser, (2008) y Jelin, (2002), que “ser excluidos/as de la capacidad de narrar/se es tan estructural o crucial como la exclusión material” (p.65).

12. Recomendaciones

12.1 Para la Academia:

- Las universidades públicas han cumplido históricamente un rol en la sociedad costarricense como movilizadoras de conciencia impulsando ideas y acciones que permitan avanzar hacia la consolidación de un país que brinde mayores oportunidades de inclusión en todos los ámbitos a todas las personas. Lo cierto es que en las últimas décadas dicho papel se ha desdibujado cada vez más, ciertamente es una tarea compleja en el marco de un modelo de desarrollo que promueve la competitividad, le apuesta a una lógica empresarial en todos los ámbitos de la vida y genera grandes brechas de desigualdad como parte de su dinámica intrínseca; sin embargo, tal como nos enseñan las mujeres evangélicas, siempre hay un margen de acción posible aún en medio de las relaciones de opresión, y la universidad debe reforzar su compromiso con la construcción de una sociedad más igualitaria y para ello generar estrategias sostenidas de acercamiento a las comunidades y poblaciones más vulnerables, materializando su función de ser “*lucem aspicio*”.
- La Escuela de Comunicación de la Universidad de Costa Rica, sin lugar a duda es una de las entidades que más podría aportar ante un escenario de creciente polarización social, partiendo de que la comunicación “es constitutiva de la vida social” (Sandoval, 2010, p. 66). Su trabajo cercano y comprometido con la justicia social resulta clave para amplificar las voces y las experiencias de los sectores más vulnerabilizados. La comunicación no como algo abstracto, sino comprendida como un bien público cuyo poder radica en visibilizar u opacar realidades y vidas. El compromiso político y social de las Universidades estatales, desde la perspectiva de la comunicación, consiste en “reconocer que la posibilidad de ser pasa por la palabra y las modalidades en que la palabra procura dar cuenta del sí mismo, tanto individual como colectivamente” (p. 63) tal como afirma el autor.

12.3 Recomendaciones para el movimiento social y feminista:

- Francesca Gargallo en una entrevista realizada en el 2018¹² asegura que “cada vez que la búsqueda de esta buena vida parte de la reflexión entre mujeres y para el bienestar de las mujeres, yo creo que se puede hablar de feminismo”, si partimos de esta afirmación es posible emprender un camino que nos permite ampliar los espacios en lugar de reducirlos bajo el capricho de clasificaciones que, si bien pueden resultar de utilidad teórica, no son fieles a la realidad. No existe un solo feminismo, existen los feminismos, es decir una pluralidad. Desde esta perspectiva podemos ubicar las formas de resistencia creadas por las mujeres evangélicas como rupturas o rebeldías ante una cultura que pretende condenarlas a la obediencia y sumisión total. Aun cuando ellas no se autodefinen como feministas, en sus acciones hay un despliegue de feminismo popular. De acuerdo con Guzmán (2019) “el feminismo nacerá en todo territorio donde enfrentamos el sistema patriarcal”, en tanto la “lucha se hace desde el cuerpo, no desde los libros, ni la teoría” (p.10). Dentro del movimiento feminista y de mujeres en Costa Rica es importante reconocer estos otros feminismos que se construyen desde la vida cotidiana y que no le piden permiso a nadie para ser. Pero que requieren ser escuchados.

El feminismo ha nacido bajo el signo de la rebeldía y la negación a los órdenes impuestos. Continuar ese legado significa reivindicar otras prácticas, otras vivencias y otras tramas explicativas, visibilizar las diferencias para construir desde ellas, y no sobre ellas. Es preciso desarticular los rígidos nombres y las estrategias unidireccionales. Quizás es hora de hacer silencio para escuchar a las Otras, de abandonar el intento de ajustar las experiencias de las mujeres subalternas en el molde de mujer libre del feminismo, sino de volver a escribir el feminismo, un feminismo situado en nuestro continente, prestando atención a nuestros problemas fundamentales (Benavente, 2012, p. 10).

¹² [“Feminismo es la lucha de las mujeres para su buen vivir” \(pikaramagazine.com\)](http://pikaramagazine.com)

- Para el movimiento feminista y de mujeres podría resultar de gran fortalecimiento facilitar la construcción de espacios para abrir la comunicación con las mujeres evangélicas, desde una mirada autocrítica que permita neutralizar los estereotipos, hacerse cargo de los sesgos de información y las mediaciones que a menudo fragmentan la lucha, relevando lo que nos acerca e identifica, desde la conciencia de género. Esto solo es posible desde una mirada que trascienda la agenda por el reconocimiento de identidad e integre la interseccionalidad de las opresiones como mapa político y contemple los cuerpos y vidas concretas de las mujeres.
- En el contexto actual, cobra más importancia que nunca propiciar las condiciones para un diálogo social, entre los diversos sectores y poblaciones del país. El avance de los grupos conservadores en todo el mundo representa un peligro para el retroceso en materia de Derechos Humanos, de ahí que la construcción de un diálogo con las mujeres evangélicas y de otras denominaciones religiosas, resulte de gran valor. Es necesario crear las condiciones materiales y simbólicas que nos permitan converger como aliadas frente a la matriz de dominación patriarcal y sus nuevas formas de ataque.

13. Bibliografía

Alpizar, I. (2017) Estado confesional y derechos humanos en Costa Rica. *Revista Latinoamericana de Derechos Humanos*. 28(2), 139-154. <https://doi.org/10.15359/rldh.28-2.6>

Alvarenga, P. (2018). Identidades y Política en La Era De Los Fundamentalismos. *Praxis, Revista de Filosofía*, (78), 1-10.

Amador-López, J. (2019). ¿Quién dijo sumisas? El pentecostalismo y la mujer gitana luchando contra la violencia de género. *International Journal of Roma Studies* 1(1), 35-57. <http://dx.doi.org/10.17583/ijrs.2019.3786>

Andrade, R. (2008). Manos que sanan. Experiencia de salud en mujeres pentecostales chilenas. *Revista Cultura & Religión*, 2(3), 26-41. www.revistaculturayreligion.cl/index.php/culturayreligion/article/view/180

Arguedas, G. (2010). El (aún) tortuoso camino hacia la emancipación: fundamentalismos religiosos, los derechos humanos de grupos históricamente oprimidos y la lucha por el Estado Laico en Costa Rica. *Anuario del Centro de Investigación y Estudios Políticos*, (1), 50 -65.

Barrientos, J. (2020). *Políticas Antigénero en América Latina: Estudio de caso Chile*. <http://www.sxpolitics.org>

Bastián, J.P. (2006). De los protestantismos históricos a los pentecostalismos latinoamericanos: Análisis de una mutación religiosa. *Revista de Ciencias Sociales (CI)*, (16),38-54. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=708/70801603>

Berger, P. (1977). *El dosel sagrado. Para una teoría sociológica de la religión*. Amorrortu.

Berger, P. (2000). Las religiones en la era de la globalización. *Debate*, (218).
<https://iviva.org/revistas/218/218-30%20BERGER.pdf>

Berger, P.; Luckmann, T, (1997). *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido. La orientación del hombre moderno*. Ediciones Paidós Ibérica, S.A.

Berger, P.; Luckmann, T, (1999). *La Construcción social de la realidad*. Amorrortu.

Bertholet Rodríguez, D. (2006). Las Mujeres pentecostales, contradicción y devoción. [Tesis de Licenciatura, Universidad de Chile].
http://repositorio.uchile.cl/bitstream/handle/2250/110326/bertholet_d.pdf?

Bidegain, A. (2014) El cristianismo y el cambio socio político de las mujeres latinoamericanas. *Sociedad y Religión: Sociología, Antropología e Historia de la Religión en el Cono Sur, XXIV* (42),160-193.
<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=3872/387239045008>

Blazquez, N.; Castañeda M. P. (2010). *Lecturas críticas en investigación feminista*.
http://biblioteca.clacso.edu.ar/Mexico/ceiich-unam/20170428032751/pdf_1307.pdf

Boehler, G. (2014). El origen del mundo: la teología feminista y la subversión de lo erótico. *Revista Espiga*, 13(27), 19-28.
<https://doi.org/10.22458/re.v13i27.499>

Bolognesi, P. (2010) Evangélicos pentecostales: un retrato. *Revista Digital Envío*, 29(338), 35-47. <https://www.envio.org.ni/articulo/4179>

Bourdieu. P. (1997). *Razones prácticas (sobre la teoría de la acción)*. Editorial Anagrama.

Bourdieu, P. (1998). *La dominación masculina*.

Butler, J. (1990). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Editorial Paidós.

Calderón, A. (2015). *Pentecostalismo, mujeres y vida cotidiana: análisis de la vida cotidiana en mujeres que se han convertido al pentecostalismo*. [Tesis de Licenciatura]. Universidad de Costa Rica.

Calderón, A. (2018). La desigualdad de género, la socialización femenina y la violencia contra las mujeres en tres comunidades pentecostales del Valle Central de Costa Rica. *Rev. Ciencias Sociales* 161(43-60). <https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/sociales/article/view/35046>

Campana, M. (2020). *¡Habemus Género! La Iglesia Católica e Ideología de Género. Políticas Antigénero en América Latina: Estudio de caso Argentina*. <http://www.sxpolitics.org>

Correa, S., Kalil, I. (2020). *Políticas Antigénero en América Latina: Estudio de caso Brasil*. <http://www.sxpolitics.org>

Canales, M. (2006). *Metodologías de la investigación social. Introducción a los oficios*. LOM Ediciones.

Cantón, M. (1998). *Bautizados en fuego: protestantes, discursos de conversión y política en Guatemala (1989-1993)*. Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica.

Cantón, M. (2004). Religiones Globales, Estrategias Locales: usos políticos de las conversiones en Guatemala. *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, X (19),87-108. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=316/31601906>

Cascante, M.J., Vindas, P. (2019). *Elecciones 2018 en Costa Rica. Los límites de la democracia costarricense. Perspectivas feministas de la elección 2018*.

Costa Rica. Universidad de Costa Rica-Centro de Investigación y Estudios Políticos, Programa de Doctorado en Gobierno y Políticas Públicas.

Castañeda, M.P. (2008). *Metodología de la Investigación Feminista*. Centro de investigaciones Interdisciplinarias UNAM – Fundación Guatemala.

Cordero, M. (2003). *Mujeres cristianas practicantes: relación entre la doctrina-praxis de sus comunidades religiosas y su vivencia de violencia doméstica*. [Tesis de Licenciatura]. Universidad de Costa Rica.

Córdova, J. (2015). Así han crecido las comunidades evangélicas. *Revista Digital Envío*, (401) <https://www.envio.org.ni/articulo/5058>

Corporación Latinobarómetro (2014). *Las religiones en tiempos del Papa Francisco*. La Corporación. https://www.sciencespo.fr/opalc/sites/sciencespo.fr.opalc/files/LAS_RELIGIONES_EN_TIEMPOS_DEL_PAPA_FRANCISCO%20-%20copie.pdf

Crenshaw, K.W. (1991). Mapping the margins: intersectionality, identity politics, and violence against women of color. *Stanford Law Review*, (43), 1241-1299.

Cruz, D. (2020). Feminismos comunitarios territoriales de Abya Yala: mujeres organizadas contra las violencias y los despojos. *Revista Estudios Psicosociales Latinoamericanos*, (3), 88-107.

Curiel, O. (2007). Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista. *Revista Nómadas*, (26), 92-101. <https://www.redalyc.org/pdf/1051/105115241010.pdf>

Dary, C. (2014) *Neopentecostalismo, familia y nuevos espacios de intercambio de bienes religiosos*. *Cuaderno de Debate 3*. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales FLACSO-Sede Académica Guatemala. <https://searchworks.stanford.edu/view/11735733>

De la Torre, R. (2019). Alianzas interreligiosas que retan la laicidad en México. *Revista Rupturas*, 9(1), 151-174. <https://dx.doi.org/10.22458/rr.v9i1.2233>

De la Cruz, A., Mora, K.; Fonseca, N.; Barredo, P.; Baltodano, S.; Rosales, Sh. (2019). Una Mirada Liberadora desde La Teología Feminista. En: Cascante, M.J. (Coord.), *Los límites de la democracia costarricense. Perspectivas feministas de la elección 2018*, (pp. 77-110). Centro de Investigación y Estudios Políticos. Universidad de Costa Rica.

Díaz-Soucy, C., Figueroa, A. (2015). *Experienciarlo. Reflexión en la cotidianidad con Mujeres Rurales*. Departamento de Investigaciones Universidad La Salle.

Díaz-Soucy, C. (2010). *Claves Epistemológicas de la Metodología Feminista para la Investigación Social en la Educación No Formal*. [Tesis de Licenciatura]. Universidad de Costa Rica.

Federicci, S. (2013). *Revolución en punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*. Editorial Traficantes de sueños.

Fraser, N. (2008). La justicia social en la era de la política de identidad: redistribución, reconocimiento y participación. *Rev. Cultura Política/ Política Cultura*, (2/3), 17-36. <https://publicaciones.sociales.uba.ar/index.php/apuntescecp/issue/view/388/show>

Fuentes, L. (2015). *La tibieza de quien peca y reza. Cambios en las creencias religiosas en Costa Rica*. <https://www.observatoriodeloreligioso.org/wp-content/uploads/2019/10/Fuentes-Belgrave-Laura-La-tibieza-de-quien-peca.pdf>

Fuentes, L. (2018). Politización evangélica en Costa Rica en torno a la agenda "provida": *¿Obra y gracia del Espíritu Santo?* *Revista Rupturas*, 9(1), 85-106. <https://doi.org/10.22458/rr.v9i1.2230>

Fuentes, L. (2013) Afirmar la autonomía reproductiva en la disidencia religiosa. *Iconos. Revista de Ciencias Sociales*, (45), 59-74. <https://www.redalyc.org/comocitar.oa?id=50925659005>

Gainza, A. (2006). *Metodologías de la investigación social*. LOM Ediciones.

Bellani, O. (21 de noviembre de 2018). Feminismo es la lucha de las mujeres para su bien vivir. Entrevista a Francesca Gargallo. *Píkara Magazine* <https://www.pikaramagazine.com/2018/11/francesca-gargallo/>

Ghiso, A. (2006). Rescatar, descubrir, recrear. Metodologías participativas en investigación social comunitaria. En Canales, M. (Coord), *Metodologías de Investigación Social. Introducción a los oficios*, (pp. 349-376). LOM Ediciones.

Ghiso, A. (1999) Acercamientos: el taller en procesos de investigación interactivos. *Rev. Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, V (9), 141-153. <https://www.redalyc.org/pdf/316/31600907.pdf>

Guzmán, A. (2019). *Descolonizar La Memoria, Decolonizar Los Feminismos*. Tarpuna Muya.

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

Harding, S. (2012). ¿Una filosofía de la ciencia socialmente relevante? Argumentos en torno a la controversia sobre el Punto de vista feminista. En Blazquez, G., Flores, F. & Ríos, M. (Coords.), *Investigación feminista epistemología, metodología y representaciones sociales* (pp. 39-65). Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, UNAM; Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, UNAM; Facultad de Psicología, UNAM. <https://ru.ceiich.unam.mx/handle/123456789/3005>

FLACSO, PNUD. *Contribuciones al debate sobre el desarrollo en Costa Rica. La desigualdad en Costa Rica y el cumplimiento de la Agenda 2030 para el desarrollo sostenible.*

https://www.undp.org/sites/g/files/zskgke326/files/migration/cr/undp_cr_contribucion_debate_cr.pdf

Flórez-Estrada, M. 2007. *Economía del Género. El valor simbólico y económico de las mujeres en la nueva economía costarricense.* EUCR.

Foucault, M. (1976). *Historia de la sexualidad. Vol. I: La voluntad de saber.* Siglo XXI.

Haraway, D. (1984). *Manifiesto Ciborg: El sueño irónico de un lenguaje común para las mujeres en el circuito integrado.*
<http://repositorio.ciem.ucr.ac.cr/jspui/handle/123456789/81>

Haraway, D. (1988). Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective. *Feminist Studies*, 14(3), 575-599.
<https://doi.org/10.2307/3178066>

Instituto Nacional de las Mujeres. (2018). *Política Nacional para la Igualdad Efectiva entre Mujeres y Hombres 2018-2030.* INAMU

Jelin, E. (2014). *Desigualdades de clase, género y etnicidad/raza. Realidades históricas, aproximaciones analíticas. Working Paper No. 73* <https://d-nb.info/1052436080/34>

Lerner, G. (1990). *La Creación del Patriarcado.* Editorial Crítica, S.A.

Lindhard, M. (2012). Poder, Género y Cambio Cultural en el Pentecostalismo Chileno. *Revista Cultura y Religión*, 3(2), 94-111.
<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3088695>

Lugones, M. (2008). Colonialidad y género. *Revista Tabula Rasa*, (9), 73-101
<https://doi.org/10.25058/20112742.340>

Maceira, L. M. (2008). *El sueño y la práctica de sí: pedagogía feminista: una propuesta*. Colegio De México.

Mansilla, M.A. (2007). El neopentecostalismo chileno. *Revista El Cotidiano*, 22(143), 106-114. <https://www.redalyc.org/pdf/325/32514314.pdf>

Morán Faúndes, J. M. (2019). The geopolitics of moral panic: The influence of Argentinian neo-conservatism in the genesis of the discourse of gender ideology. *International Sociology*, 34(4), 402–417.
<https://doi.org/10.1177/0268580919856488>

Moreno, M. (2012). Mujeres en la Acción Católica y el Opus Dei. Identidades de Género y Culturas Políticas en el Catolicismo de los años sesenta. *Revista Historia y Política*, (28), 167-194 <https://core.ac.uk/download/pdf/32325421.pdf>

Orellana, Z. (2010). La Iglesia Pentecostal: Comunidad de Mujeres. *Revista Cultura y Religión*, 3(2), 112-126.
<https://www.revistaculturayreligion.cl/index.php/revistaculturayreligion/article/view/153>

Pérez, J. P. (2014). *Mercados y bárbaros. La persistencia de las desigualdades de excedente en América Latina*. FLACSO.

Pérez, J. P. (2015). *Exclusión social y violencias en territorios urbanos centroamericanos*.

http://biblioteca.clacso.edu.ar/Costa_Rica/flacsocr/20170706045856/pdf_1274.pdf

Pérez, J. P. (2009). Estado y mercado en América Latina: una mirada desde las desigualdades. *Revista Nueva Sociedad*, (221), 66-82.
<https://nuso.org/articulo/una-mirada-desde-las-desigualdades/>

Pineda, A. (2018). Secularización, laicidad y fundamentalismo religioso en las sociedades occidentales contemporáneas: Algunos aportes para la discusión. *Revista Rupturas*, 9(1), 209-238. <https://doi.org/10.22458/rr.v9i1.2235>

Programa Estado de la Nación. (2022). Estado de la Nación 2022. v <https://repositorio.conare.ac.cr/handle/20.500.12337/8405>

Programa Estado de la Nación. (2019). *Séptimo Informe Estado de la Educación*. Servicios Gráficos.

Rocha, L. (2012). Los Jinetes del Desarrollo en tiempos Neoliberales: Tercer jinete: los neopentecostales. *Revista Digital Envío*, (363). <https://www.envio.org.ni/articulo/4537>

Sandoval, C., Paniagua, L., Brenes M., Masis, K. (2008). La Carpio: segregación urbana, inseguridad y estigmatización social en una comunidad binacional en Costa Rica. *Rev. Iberoamericana* 8(32), 119-135. <https://doi.org/10.18441/ibam.8.2008.32.119-135>

Sandoval, C. (2010). De los medios a los fines. La comunicación como bien público. *Revista Latinoamericana de Comunicación*, 60-70. http://historia.ihnca.edu.ni/almidon/demo/files/doc/ponencias_segundo_seminario/CARLOS_SANDOVAL.pdf

Scott, J. (2001). Experiencia. *Revista de Estudios de Género: La Ventana*, 2(13), 42-74. <https://doi.org/10.32870/lv.v2i13.551>

Sen, A. (1999). *Desarrollo y libertad*. Planeta.

Sepúlveda, P. (2016). 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*, (pp. 315-344) [doi:10.14198/fem.2016.28](https://doi.org/10.14198/fem.2016.28).

Sojo, C. (1998). *Reforma Económica, Estado y Sociedad en Centroamérica*. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales FLACSO–Costa Rica.

Solís, M. (2006). *La Institucionalidad Ajena, Los años cuarenta y fin de siglo*. Editorial UCR.

Valverde C., Walker L. (2005). *El movimiento de la Iglesia Católica Reformada en Costa Rica: un acercamiento antropológico a su propuesta y a la dinámica de sus comunidades en el país*. [Tesis de Licenciatura]. Universidad de Costa Rica.

Valverde, J. (1990). *Las sectas en Costa Rica: pentecostalismo y conflicto social*. Departamento Ecuménico de Investigaciones.

Viveros, M. (2016). La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación. *Revista Debate Feminista*, 52, 1-17. <https://doi.org/https://doi.org/10.1016/j.df.2016.09.005>

Weber, M. (2006). *Ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Editorial Éxodo.

Zito, V. (1976). *Conversaciones con Enrique Pichón Riviere*. Editorial Nueva Visión.