

"Servir al marido como al Señor": las mujeres pentecostales desde una perspectiva de género.

Autor:

Tarducci, Mónica

Tutor:

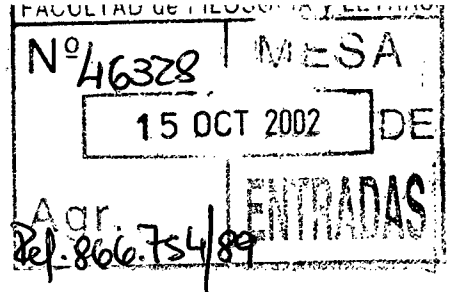
Pi Hugarte, Renzo

2002

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título de Doctora de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Estudios de Género.

Posgrado

TESIS 9-5-10



**“SERVIR AL MARIDO COMO AL SEÑOR”: LAS MUJERES
PENTECOSTALES DESDE UNA PERSPECTIVA DE
GÉNERO**

TESIS DE DOCTORADO

**UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
Dirección de Bibliotecas**

Autora
Mónica Tarducci

Director
Renzo Pi Hugarte

Co-Directora y Consejera de Estudios
Mabel Grimberg

Buenos Aires, setiembre de 2002

**Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires**

INDICE

INTRODUCCIÓN.....	1
--------------------------	----------

CAPITULO I:

MARCO CONCEPTUAL-METODOLÓGICO.....	9
---	----------

1.- Acerca de la perspectiva de género.....	9
2.- Los estudios feministas de religión.....	11
a) El pecado original.....	12
b) Pentecostalismo y relaciones de género en América Latina.....	15
3.- Nuestro enfoque.....	21
a) Fuentes utilizadas.....	25
b) Unas últimas palabras acerca de la metodología.....	27
c) Cuestionario.....	30

CAPITULO II:

FUNDAMENTALISMO Y RELACIONES DE GÉNERO.....	34
--	-----------

1.- Qué es el fundamentalismo.....	34
2.- El fundamentalismo protestante.....	37
3.- Los pentecostales.....	42
a) Pentecostalismo en América Latina.....	44
b) Pentecostalismo y fundamentalismo.....	45
c) Se puede hablar de fundamentalismo en América Latina?.....	47
4.- Más allá de las diferencias.....	51

CAPITULO III:

DE QUE MUJERES ESTAMOS HABLANDO.....	58
---	-----------

1.- Relatos de mujeres.....	58
2.- Resultados de la encuesta.....	63
3.- Pentecostalismo, género y pobreza.....	65
a) Pobreza y género.....	67
b) Volviendo a nuestras mujeres.....	72

**CAPITULO IV:
PALABRAS PARA CONTAR LA
EXPERIENCIA.....76**

- 1.- Acerca de la conversión.....76
- 2.- Las mujeres cuentan.....78
 - a) La estructura del relato.....79
 - b) Los eventos traumáticos.....80
 - c) El Señor me liberó.....84
 - d) El pasado re-elaborado.....85
 - e) Cristo es mi amigo.....87
 - f) Tradición y experiencia.....88
- 3.- Transformarse en una mujer cristiana.....89

**CAPITULO V:
EL PODER DEL RITUAL..... 92**

- 1.- "Quien quiera saltar, salte. Alaben al Señor
como mejor les parezca..... 92
- 2.- La sanación..... 96
 - a) Cuerpos que sufren..... 97
 - b) Cuerpos que quieren creer..... 99
 - c) Cuerpos que se transforman..... 103
 - d) El cuerpo entre otros cuerpos..... 108

**CAPITULO VI:
LOS ESPACIOS FEMENINOS.....110**

- 1.- Reunión de dorcas.....111
- 2.- La escuela dominical.....113
- 3.- Congreso Femenino Pentecostal.....114
- 4.- Reunión de mujeres preparando la cruzada.....118
- 5.- Sobre la importancia de las actividades femeninas.....120

**CAPITULO VII:
LAS PASTORAS.....127**

- 1.- Evangelismo y ministerio femenino.....127
 - a) El "gran despertar".....127
 - b) Pioneras en Argentinas.....129

2.- El llamado de Dios.....	130
a) La formación versus los dones.....	130
b) “Lo dice la Biblia”.....	132
c) Si no hay un hombre.....	133
3.- Dos estilos de ministerio.....	134
3.1.-Los relatos de conversión	
a) Julia cuenta su historia.....	135
b) Loli cuenta su historia.....	138
3.2.- Estilos eclesiales	
a) Julia en el púlpito.....	142
b) Loli en el púlpito.....	143
4.- Un liderazgo conflictivo.....	144

CAPITULO VIII:

SERVIR AL MARIDO COMO AL SEÑOR.....149

1.- Iguales ante Dios.....	149
2.- Lo fundamental es la familia.....	151
3.- Todo está en la Biblia.....	152
4.- Las publicaciones	
a) Los libros.....	154
b) Los libros para mujeres.....	157
c) Una reflexión para cada problema cotidiano.....	158
5.- La congregación	
a) Consejos pastorales.....	161
b) El casamiento de la hija del pastor.....	162
c) Teatro de títeres.....	166
6.- Escuchando radio.....	167
7.- ¡Oh, Señor!, ayúdame a ser la mujer que mi esposo necesita.....	168
8.- De eso no se habla.....	176
9.- En la Biblia no se habla de derechos.....	179

CONSIDERACIONES FINALES.....185

BIBLIOGRAFIA.....195

INTRODUCCION

Hacia 1990 yo era una antropóloga feminista que comenzaba a realizar trabajo de campo en una iglesia pentecostal del Gran Buenos Aires. ¿Por qué las mujeres evangélicas precisamente, a quienes el sentido común catalogaba de “ignorantes”, “sumisas”, “fanáticas” y la literatura socio-antropológica, al menos en nuestro país, ignoraba?

Debo contestar que el tema “se me impuso” de manera imperceptible pero constante. Mientras en los medios de comunicación se hablaba de “invasión de las sectas”, de pastores inescrupulosos y de cines convertidos en templos, mi atención recaía en determinadas mujeres de un barrio de El Palomar, partido de Morón, zona oeste del gran Buenos Aires donde había residido hasta hacia muy poco y donde aún viven mis padres y hermanos. Mujeres amigas de mi madre o vecinas con las que habíamos convivido hasta mi mudanza al centro, de golpe sufrían cambios notables en su vida cotidiana. Ya no hacían comentarios sobre sexualidad, no veían en la televisión programas cómicos, comenzaban a cuestionar los ritos católicos, se manifestaban en contra del “pecado de la homosexualidad” y, lo más importante, tenían un nuevo grupo de pertenencia, al que le dedicaban todo su tiempo libre: los hermanos y hermanas de alguna congregación evangélica.

¿Qué había pasado con esas mujeres? ¿Por qué Sara, de cerca de 50 años, separada desde hacía mucho y con un hijo adulto, que todos los sábados concurría a salones de tango y que se vanagloriaba ante mí de “no pasar más de un mes sin un tipo”, de pronto hablaba como una beata? ¿Por qué la encargada del puesto de diarios iba los fines de semana a la iglesia de *Los Hermanos Libres*? ¿Qué las asemejaba a la pedicura del barrio que se congregaba en otro templo de Morón? ¿O a la empleada doméstica del médico que atiende a mi madre, que de manera subrepticia colocaba literatura evangélica en la sala de espera del consultorio?

Dispuesta a develar esos interrogantes y basándome en vínculos amistosos dentro del barrio concurrí en dos oportunidades a la iglesia evangélica más cercana, provocando el asombro y la suspicacia de más de una persona conocida.

En esas primeras aproximaciones comprobé que si bien los datos cuantitativos acerca del crecimiento de fieles en este tipo de iglesias no estaban desagregados por sexo, era evidente para cualquiera que se acercara a un templo el predominio de mujeres en él.

Había muchas mujeres, es cierto, pero lo que impactaba además del número, era el intenso involucramiento de ellas en el culto: su actitud corporal, las canciones que entonaban, sus risas, sus llantos, los rituales de curación, la manera atenta con que escuchaban el discurso vehemente del pastor, interrumpiéndolo a menudo con gritos de *aleluya!* y “gracias al Señor!

Desde el primer día que entré al templo nada fué igual. Recuerdo haber salido con la cabeza bullendo de interrogantes y sintiendo que el tema y sobre todo esas mujeres, me habían “ganado” definitivamente. La intensa *performance* del ritual me transmitía el profundo sufrimiento de esas mujeres pero también su “liberación” por medio de la fe.

¿Cómo nadie en nuestro país había dado cuenta de ese fenómeno? ¿Por qué las investigaciones tenían ese sesgo tan masculino?, pensaba mientras trataba de poner en orden mis ideas, que incluían, por supuesto, mis propios prejuicios y contradicciones. Una frase, (que ahora no recuerdo si la escuche o la leí) resonaba en mi mente en esos primeros acercamientos: “los temas que interesan a la religión forman parte de la agenda feminista”, claro que con otra perspectiva, me contestaba a mi misma.

¿Podría conciliar mi profunda desconfianza hacia la religión, que históricamente ha servido para justificar, cuando no reafirmar, la subordinación femenina, con mi posición como antropóloga?

Una certeza me animaba: **quería alejarme de los análisis habituales. Buscaba hacer una investigación feminista.** Deseaba una oportunidad de poner a prueba lo que había leído como antropóloga y mis conocimientos vivenciales como activista feminista. Reparar en algún sentido el discurso francamente condenatorio aportando conocimiento “desde adentro”. Quería mostrar las contradicciones y tratar de comprender las opciones de las mujeres. Quería ir más allá de la opresión y la sumisión, buscar marcos con los que interpretar la actividad religiosa de las mujeres dentro de las instituciones, comprender el por qué de su opción y los cambios operados en su vida cotidiana, en un contexto de agudización de la pobreza. Porque en este caso el contexto es más importante que nunca, no estamos hablando de “mujeres” en general, sino de mujeres pobres, abrumadas por las

dificultades y la desesperanza y, como muchas feministas han afirmado, el estudio de la pobreza no puede ser ciego al género.

Tiempo después había obtenido una beca de investigación del CONICET, o sea había logrado “legitimar” la problemática en el mundo académico, pero eso no me aseguraba la entrada al “campo”. Menos en una época (comienzos de los noventa) donde se debatía en los medios de comunicación masiva “el avance de las sectas” y desde el Estado se intentaba llevar a buen término una nueva ley de cultos. ¿Cómo explicar mi presencia en las iglesias, sin que se me viera como una funcionaria o al menos como una intrusa que podía perjudicarlos?

La red tejida a partir de las amigas de mi madre me llevó a una iglesia de la localidad de Caseros donde pude realizar trabajo de campo exhaustivo, como explicaré mas adelante. Luego fueron años, iglesias y pastores diversos y muchas mujeres con las que establecí las relaciones de confianza necesarias para llevar a cabo mi investigación. No fue fácil. Tenía que explicar una y otra vez mi presencia ante personas que no podían entender que estuviera presenciando un culto sin involucrarme, que hiciera preguntas, que tomara notas. Sobre todo debía ganarme la confianza de los pastores, que tenían el poder de abrir o cerrarme las puertas. Debo reconocer que con ellos era mas difícil que con las simples creyentes.

No quería mentir, mi explicación era “estoy escribiendo un libro sobre las mujeres evangélicas”, que era una manera mas sencilla de expresar mis intereses que hablar de proyectos de investigación, tesis, becas o cosas por el estilo (en muy pocas ocasiones la situación quedaba aclarada correctamente). Sin embargo, para personas que “nacían de nuevo” era muy difícil entender que se podía llegar a través de la reflexión a algo que había que “sentirlo”, que no se podía aprehender haciendo preguntas. Por otro lado, desde una actitud de simpatía y afecto hacia mí, querían convertirme. La importancia de ganar almas para Jesús es central en sus vidas. De diversas maneras, que iban desde el requerimiento formal hasta las expresiones mas sutiles y graciosas me hacían saber que mi libro iba a ser mejor si yo “recibía al señor”.

Recuerdo particularmente una anécdota. Cierta día, el pastor de la iglesia de Caseros, con quien habíamos conversado en varias ocasiones y que presumía ante mi de su amplia formación teológica y de su posición mas “abierta” en algunos temas, (como una

manera de decirme “yo no soy un ignorante como nos pintan los católicos”), estaba sentado tomando un café conmigo, en su despacho, cuando le solicité su aprobación para que pudiera realizar un cuestionario con las feligresas, a medida que ellas fueran saliendo del templo, cosa a la que accedió, asegurándome que lo iba a anunciar desde el púlpito esa misma tarde, para que las “hermanas no tuvieran ningún tipo de recelo”. Antes de que ambos nos dirigiésemos al oficio, que acababa de comenzar, me preguntó si yo era católica. Ante mi negativa, me dijo, “bueno, espero que antes que termine su trabajo, sea una de las nuestras”. Sonreí amablemente y nos separamos.

Cuando, al final de la ceremonia, llegó el momento de los anuncios, entre las distintas novedades para los fieles, el pastor comunica acerca de la encuesta que yo haría, pidiendo colaboración de manera muy afectuosa: “*la señora que ustedes ven allí (me señala) nos hace el honor de elegir a nuestro templo para escribir un libro que le permitirá ser doctora*”, más de doscientas personas comenzaron a mirarme con curiosidad. Sigue hablando un rato más y de pronto, con un vozarrón y un énfasis teatral que sólo los pastores y los políticos tienen, comienza a gritar “*ella dice que es atea!!!*”, a lo que todos los presentes contestan ¡*no, no!*, el pastor insiste “*¿lo vamos a permitir?*”, los fieles gritan “*no, no!*”. Es de imaginar mi incomodidad ante tal situación. El pastor termina su alocución llamando a las fieles no sólo a que colaboren conmigo sino a que ayuden en mi conversión, mientras los feligreses gritaban “*alabado sea el Señor*” y “*aleluya*”. Escena de tal emotividad me conmocionaba, me avergonzaba, me hacía sentir una extraña caída en las trampas del pastor. Pero, como muchas veces me sucedería, las mujeres terminaban acercándose, invitándome a alguna reunión, mostrándose afectuosas y dispuestas al diálogo.

La investigación era un desafío para mí. Me empujaba a áreas incómodas para una feminista, las pentecostales eran unas “otras” que formaban parte de un universo patriarcal y cerrado. La sola lectura de sus revistas y periódicos, el escuchar la prédica de los pastores, los relatos de conversión de las mujeres, eran un desafío y me provocaban malestar. Tenía que sobreponerme y tratar de llegar más allá de los estereotipos. Tenía que adentrarme en un dominio religioso y conservador y focalizar en las prácticas de las mujeres, ver qué hacían ellas con todo ese dispositivo que es lo opuesto a cualquier instancia liberadora. Descubrir ese elusivo y a menudo indocumentado mundo de las mujeres debajo de las estructuras restrictivas.

Confieso que me fue difícil, no porque no encontrara colaboración y afecto en el campo, sino porque romper el discurso del “deber ser” para quienes se aferran a su nueva fe es una tarea ardua, que implica mucha paciencia. Quebrar el discurso monolítico, muchas veces incoherente, en algunos casos, poblado de sin sentido o francamente fabulador, y poder encontrar sus fisuras, contrastarlo con otras voces, por momentos me agotaba e impacientaba.

Ir comprendiendo ese mundo no sólo me enfrentaba a mis propias contradicciones, también a una gran soledad. En nuestro país, muy pocas estudiosas de la problemática de género están interesadas en los estudios de religión, ninguna en fundamentalismo protestante y menos aún entendían que encontrara cosas “positivas” en la adscripción de las mujeres al pentecostalismo. Por otro lado, los y las especialistas de estudios de religión, salvando honrosas excepciones, me veían como algo exótico por ser feminista, y por algo más exótico aún, por no ser creyente, en una disciplina en la que la inmensa mayoría lo es.¹

En el tiempo transcurrido desde que empecé a interesarme por el tema, muchas cosas han cambiado, en el mundo, en el país y en la academia. El campo de los estudios feministas de la religión es mucho más fecundo. Para América Latina, el ejemplo de Brasil, de cuyas investigadoras he aprendido mucho, siempre fue un ejemplo a seguir y el diálogo con ellas ha sido enriquecedor.

En nuestro país no conocemos estudios del pentecostalismo desde una perspectiva de género. Por eso este trabajo se propone una primera discusión con esta mirada. Una mirada acotada y que tenga en cuenta lo no dicho en estudios anteriores. Por lo tanto tendremos que aclarar lo que esta tesis **no** es de manera explícita, aunque lo podamos abordar tangencialmente si sirve a nuestros propósitos: una polémica acerca de las definiciones de religión; una historia del pentecostalismo en la Argentina, un debate acerca de los autores clásicos, una reflexión sobre los pentecostales y la política².

¹ Flavio Pierucci (1997) en un artículo sobre el avance de los estudios científicos de religión en Brasil, observa que junto al crecimiento de la producción “crece desproporcionadamente la “buena voluntad cultural” para con la religión, “que tiende siempre a ser vista en sus aspectos positivos”. Eso se debe a que la mayoría de quienes estudian el tema, pertenecen a él como creyentes.

² En ese sentido hacemos nuestras las palabras de Daniel Miguez: “Después de treinta años de discusión, no se hace evidente que los destinos políticos y económicos de los países en que el pentecostalismo ha sido más influyente hubieran sido sustancialmente distintos sin su presencia. Legítimamente cabe entonces la pregunta de por qué es tan relevante discutir la influencia del pentecostalismo en la política y en la economía si, de

Esta tesis, por el contrario, busca interpretar el involucramiento de las mujeres en las congregaciones pentecostales, utilizando herramientas conceptuales de la teoría feminista y utilizando las técnicas etnográficas, que han probado ser útiles para una aproximación a nivel micro.

Hemos puesto el énfasis en los aspectos teológicos, muy descuidados en las aproximaciones anteriores, hablar de una religión, “no sólo de lo que hace, sino también de lo que ésta es” (Droogers, 1991, 31). En ese sentido, ubicamos al pentecostalismo como un movimiento expandido a América Latina a través de misioneros norteamericanos, enfatizando sus transformaciones, y ubicándolo dentro del amplio espectro del fundamentalismo protestante. Para ello necesitamos conocer su teología y el discurso que día a día emerge desde los pastores y pastoras, y los medios de comunicación que utilizan para hacer llegar su mensaje.

Como demostraremos en las páginas que siguen, los fundamentalismos tienen en común una clara política respecto a las relaciones de género, especialmente en lo referido a la familia, y de esa política se derivan reglas que afectan la vida cotidiana de las personas involucradas, pero que su peso recae especialmente sobre las mujeres.

Queremos alejarnos de las miradas estereotipadas que, en un caso ven sólo la nefasta “arma ideológica del imperialismo” y en el otro, una romantizada mirada sobre el poder de negociación y empoderamiento de las mujeres que se acercan a estas congregaciones.

Hemos hecho hincapié en algunos aspectos que consideramos importantes, desde una perspectiva de género: los relatos de conversión, los mensajes que emanan desde las iglesias hacia las mujeres, las actividades que ellas desarrollan dentro de las iglesias y los aspectos liberadores del ritual. El tema de la familia, si bien ocupa un capítulo destacado, nos parece que atraviesa todo el trabajo. Es que el mensaje de las iglesias tiene a ésta como objetivo fundamental. Sostenemos que el tratamiento de los temas referidos al ámbito “privado”, son los que zanjean la controversia respecto de si los pentecostales son fundamentalistas o no.

El título de nuestro trabajo, repite la frase escuchada a la esposa de un pastor pentecostal. “*Servir al marido como al Señor*” resume de manera poderosa el mensaje que emana de estas iglesias, el de la sumisión, central en la teología y que nos permite desarrollar los temas principales que se tendrán en cuenta en esta tesis.

En el Capítulo I se verá el marco conceptual general y las herramientas metodológicas utilizadas. Resumimos aquí los aportes de estudios anteriores sobre pentecostalismo y género, no sin antes señalar la importancia del enfoque feminista en los Estudios de Religión. Así mismo, explicitamos algunos conceptos básicos y hacemos la salvedad que para lograr mayor claridad y ordenamiento en la exposición, se irán desarrollando diferentes problemáticas teóricas, a medida que el trabajo lo requiera.

En el Capítulo II expondremos el estado de la cuestión respecto a fundamentalismo y género, para sostener nuestra afirmación acerca de que el pentecostalismo es fundamentalista. Mas allá de las polémicas respecto al uso comparativo del término, creemos en el “aire de familia” que todos los fundamentalismos comparten y que tienen que ver con la preocupación por la esfera doméstica, por los cambios que afectan a la familia, por los roles sexuales, etc, y proponen cambios para reestructurar la vida familiar de acuerdo a sus valores religiosos.

El Capítulo III nos acerca a las mujeres estudiadas, algunas de sus historias y el contexto de pobreza en el que viven. Los aportes feministas al estudio de la pobreza ponen de relieve la interacción entre los factores macroeconómicos y aquellos que tienen que ver con la socialización de género y que sitúan a las mujeres en una posición desventajosa: sus obligaciones familiares, especialmente el cuidado de los niños, su acceso diferencial al mundo del trabajo asalariado (precarización, menores salarios, falta de capacitación, etc), falta de recreación y descanso, entre otros.

El Capítulo IV trata de los relatos de conversión, de cómo las mujeres narran su “nuevo nacimiento”. Estas reconstrucciones de sus historias de vida, a la luz de las nuevas creencias, son fundamentales para comprender los motivos que las llevaron a congregarse en las iglesias pentecostales, ya que quedan expuestos acontecimientos muy dramáticos fuertemente marcados por el género y la clase. A su vez, nos interesa mostrar cómo los relatos siguen todos una misma estructura, que fue construída por la tradición de la

comunidad religiosa, que es la que legitima su autenticidad y dentro de esa estructura, las mujeres insertan sus experiencias vitales.

En el Capítulo V analizaremos al ritual, como un vehículo poderoso de empoderamiento de las mujeres, ya que él tienen lugar distintas *performances* liberadoras como la curación por la fe. Para ello pondremos en discusión la nueva mirada que sobre el cuerpo utilizan tanto la antropología de la salud como la feminista.

El Capítulo VI se centra en las actividades en las que participan las mujeres dentro de las iglesias. Creemos que los datos recogidos en el campo, nos permiten relativizar un poco la excesiva importancia que se le ha dado al tema en trabajos anteriores, donde sin profundizar demasiado, se hacen afirmaciones contundentes acerca de los “espacios femeninos”, equiparándolos poco menos que a los grupos feministas de autoconciencia. Por otro lado, no dejamos de reconocer que la iglesia es un refugio donde las emociones son valoradas y un espacio de sociabilidad alrededor de una serie de actividades voluntarias donde las mujeres se involucran activamente.

En el Capítulo VII discutimos el rol de las pastoras en iglesias donde se desalientan o directamente se prohíbe el ministerio femenino. Los casos expuestos nos muestran la continua tensión entre la concepción de la feminidad pentecostal y su roles pastorales, que deja poco espacio para trabajar por la equidad de género.

El Capítulo VIII dedicado específicamente a la familia cristiana, como dijimos es central a nuestro trabajo, ya que para la cosmovisión pentecostal la mujer es fundamentalmente esposa. Revisaremos la doctrina, asentada en la Biblia y los mensajes emanados desde las iglesias y cómo éstos son reapropiados por las mujeres en busca de situaciones menos agobiantes en sus hogares.

Creemos que una perspectiva de género abre enormes posibilidades para la comprensión de un fenómeno complejo como es el pentecostalismo. Este nuevo camino, que intentamos desarrollar en las páginas que siguen, ha supuesto una ardua tarea, ya que no contábamos con estudios semejantes en Argentina. Nuestro aporte, en ese sentido puede comenzar una discusión que esperamos sea fructífera.

CAPITULO I

MARCO CONCEPTUAL-METODOLÓGICO

1.- Acerca de la perspectiva de género

Utilizar género como herramienta analítica nos permite el develamiento de un conocimiento construido como neutral. Significa ampliar la comprensión de los problemas sociales y políticos. En ese sentido, funciona como enmarcador de una serie de preguntas para la investigación. En palabras de Mary Hawkesworth “identifica rompecabezas o problemas que es necesario explorar y aclarar, y ofrece conceptos, definiciones e hipótesis para guiar la investigación.” (1999, 11)

No soy ajena a las polémicas que el concepto de género ha provocado entre las estudiosas feministas en los últimos años en dos planos diferentes. En primer lugar en tanto “género” desplazó a “estudios de la mujeres” (*Women's Studies*) y en segundo lugar, a la conflictiva relación entre “sexo” y “género”, sobre todo a raíz de las críticas posmodernas, que colocan al sexo como algo tan construido como el género. Pero considero que, como trataré de demostrar en mi trabajo, como herramienta de análisis sigue siendo útil, ya que es un marco teórico-metodológico fundamental para el análisis de las relaciones sociales.

Género es un concepto mas abarcador que “estudios de la mujer”, no sitúa a la mujer como “otra”. Pero hay que tener en cuenta que no es un concepto neutro porque supone relaciones de poder. Por eso muchas veces se usará “feminista” como sinónimo de perspectiva de género. Lo que hace a una investigación feminista son los motivos, los conceptos y el conocimiento utilizado en el proceso de investigación.

El feminismo creó una teoría y afinó los métodos de investigación centrados en la perspectiva y experiencia de las mujeres. Tiene el compromiso de dar voz a las voces silenciadas social y políticamente, de integrar seriamente “lo personal es político”. (Stanley y Wise, 1983)

El propósito ideológico manifiesto de una investigación feminista en ciencias sociales es corregir tanto la invisibilidad como la distorsión de la experiencia femenina. Le interesan la situación de las mujeres, sus preocupaciones y perspectivas, usando su propio lenguaje. Antes de su irrupción en el mundo académico, los problemas que preocupan a las mujeres no eran considerados temas importantes para la investigación: las relaciones familiares, el uso del tiempo, la maternidad, la violencia doméstica, etc. Sólo las feministas podemos dirigir nuestro interés hacia las áreas que las mujeres consideran problemáticas.

Para Joan Scott (1990) género sería el conocimiento sobre la diferencia sexual. Conocimiento siempre relativo, producido por medios complejos que se refieren no sólo a las ideas, sino a las instituciones y estructuras, prácticas cotidianas, rituales, a todo aquello que constituyen las relaciones sociales. El género es la organización social de la diferencia sexual.

Considerar al género como un categoría relacional es no considerar como punto de partida ni al individuo ni a los roles sino al sistema social de relaciones dentro del cual los sujetos se sitúan. Esto permite desarrollar una concepción dinámica de masculinidades y femineidades como estructuras de relaciones sociales cuyos significados son dados por el “sistema sexo/género” de una formación social específica. Un sistema sexo/género que se refiere a la constitución simbólica, histórico social, de las diferencias anatómicas de los sexos. Esto evita explicaciones universales de género para focalizar el análisis en las relaciones de los individuos con los medios de producción y reproducción, situar sus experiencias particulares en contextos sociales e históricos específicos y comprender las representaciones ideológicas de género en el discurso público. Nos permite diferenciar y no pensar en bloques homogéneos de “hombres” y “mujeres”.

Como antropólogas feministas creemos que el género no sólo está socialmente construido sino que varía culturalmente en diferentes períodos y estratos sociales. Estamos de acuerdo con la teoría feminista de los últimos años acerca de que no existe el concepto de “mujer” fuera o independiente de las agendas culturales y nacionales. Las ideologías y

jerarquías de género están entrecruzadas con otras jerarquías e ideologías. La intersección de esas jerarquías producen experiencias diferentes de género y otras dimensiones de la identidad: edad, etnicidad, clase, raza, orientación sexual, religión, que pueden operar en una sociedad. Escuchando las palabras y observando las acciones de la gente cuya vida cotidiana están divididas por las tensiones conflictivas de la raza, el género y la clase, nos ayuda a dismantelar la noción de que hay una naturaleza esencial de las mujeres y de los hombres.

Género como categoría de análisis, nos permite descubrir, crear “hechos” y problemas teóricos, que cuestionan ciertas prácticas de investigación, algunos modelos de análisis y repercute en las interpretaciones de la realidad. Al igual que en otros campos del conocimiento, la “irrupción de las mujeres” en los estudios de religión, ha redefinido críticamente las áreas de interés, creado modos de aproximación diferentes, y planteando nuevos interrogantes: ¿cuáles son los roles y el estatus de las mujeres en las tradiciones e instituciones religiosas?; ¿cómo son las representaciones de las mujeres en el lenguaje y el pensamiento religioso?; ¿qué relación existe entre la representación simbólica de las mujeres y su impacto sobre la vida cotidiana?; ¿cómo podemos describir e interpretar la experiencia religiosa de las mujeres?.

2.- Los estudios feministas de religión

Así como el feminismo como movimiento social nació en los países protestantes, los estudios sobre religión desde su perspectiva, son producidos mayoritariamente en ellos, especialmente en los Estados Unidos.

Tanto quienes buscan los orígenes de la Teología Feminista, como quienes historizan la relación feminismo-religión no pueden dejar de mencionar a *The Woman's Bible* de Elisabeth Cady Stanton, cuyo primer volumen fué publicado en 1895. Stanton, activa militante sufragista, relacionaba en sus artículos y conferencias, la posición subordinada de las mujeres con el poder de la iglesia, criticando radicalmente el uso de las Escrituras en favor de la esclavitud, de la pena de muerte y en contra de la obtención de los derechos ciudadanos de las mujeres.

El proyecto de Stanton fue revisar críticamente tanto los contenidos sexistas de la Biblia como la deliberada ausencia de las mujeres en distintos pasajes de ésta. Fue una obra colectiva, que involucró a treinta mujeres de Estados Unidos y Europa, especialistas en religión y en lenguas antiguas y que provocó muchas polémicas en el movimiento feminista del momento, al punto que la *National American Women Suffrage Association*, de la cual Stanton era co-fundadora, rechazó cualquier conexión con la obra, temerosa de que los asuntos religiosos trajeran divisiones entre las mujeres.

Durante años la religión, vista como una fuente de subordinación de las mujeres, fue un tema intratable para el movimiento feminista. Una relación ambivalente, ya que los temas que interesan a la religión son parte de la agenda feminista: sexualidad, reproducción, parentesco, aborto.

En 1960 se produce un hito en la teología feminista: la publicación de *The human situation: a feminine view* de Valerie Saiving en el *Journal of Religion* del mes de abril. La autora critica la teología desde la perspectiva de la "experiencia femenina" antes de comenzar la segunda ola del movimiento feminista, afirmando que la visión como teólogos está afectada por las particularidades de su experiencia como varones o como mujeres. Revolucionariamente comienza su artículo diciendo "Soy una estudiante de teología y también soy una mujer".

a) El pecado original

Todas conocemos el impacto que movimiento feminista ha tenido en las Ciencias Sociales en los últimos treinta años. Si bien los Estudios de Religión no estuvieron al margen de esas influencias, creo que la relación ha sido más conflictiva, por el propio origen de éstos. En efecto, su "pecado original" fue nacer como estudios teológicos.

Según Carol Christ (1987, 61) antes de 1960, la religión se enseñaba fundamentalmente desde una perspectiva denominacional. Las universidades más importantes tenían seminarios o *divinity schools* para formar a los pastores protestantes y clérigos católicos y judíos. También se ofrecían maestrías o doctorados en teología

La *Religious Research Association* y la *Society for the Scientific Study of Religion* celebraron juntas su cincuenta aniversario en Boston, entre el 5 y 7 de noviembre de 1999. Es interesante leer en el número especial del *Journal for Scientific Study of Religion*

dedicado a este acontecimiento³ el detallado análisis de la historia de las dos mas importantes entidades académicas consagradas al estudio de los fenómenos religiosos. Se señala que ambas organizaciones se establecieron gracias al esfuerzo de las principales denominaciones protestantes y quienes enseñaban allí, usaron los métodos y herramientas de la sociología para servir a las agencias denominacionales y ecuménicas. Claramente se veía un interés de las iglesias en la descripción y análisis del contexto social en el que ellas estaban insertas y rechazaban los análisis de la religión *per se*.

A partir de los años sesenta⁴, la influencia de la metodología sociológica ha permitido el deslizamiento, no sin conflictos, desde una “sociología pastoral” hacia una sociología de la religión. En cuanto a las temáticas abordadas, ese deslizamiento se proyectó hacia la “descristianización” lo que redundó en posiciones menos etnocéntricas, ya que, salvo los estudios llevados a cabo desde la perspectiva antropológica, “la religión” sólo era pensada dentro de los límites cristianos o a lo sumo, judíos. También es notable la incorporación de los Nuevos Movimientos Religiosos como un objeto de análisis legítimo dejando de lado su estigmatizada visión como “sectas”.

Metodológicamente se vió también un acercamiento hacia los análisis cualitativos como consecuencia del llamado *cultural turn*, en las Ciencias Sociales, que se evidencia en la atención puesta en la dinámica de los sistemas de significado, en los símbolos y rituales, las prácticas devocionales, los fenómenos de conversión, de búsqueda espiritual. La perspectiva antropológica invade con su visión a micro-nivel las grandes síntesis sociológicas.

Dentro de esta apertura de los Estudios de Religión, y paralela a la politización de muchas pensadoras creyentes, hacen su entrada artículos claramente situados en una perspectiva feminista. De una crítica al androcentrismo de la disciplina y de las concepciones judeo-cristianas acerca de las mujeres⁵, propio de las primeras épocas, se llega a la utilización de la categoría género como herramienta analítica, como proceso activo que articula múltiples aspectos de la vida social, entre ellos la experiencia religiosa

³ *Journal for Scientific Study of Religion*, vol.39, n°4, december 2000.

⁴ Tener en cuenta la influencia del Concilio Vaticano II.

⁵ *The Church and the Second Sex*, de Mary Daly, publicado en 1968, es considerada la primera crítica feminista del campo católico.

que, como dice Caroline Walker Bynum, “es la experiencia de los hombres y las mujeres, y en ninguna sociedad conocida esa experiencia es la misma” (Bynum, 1986, 2)

Pero esa diferencia no es neutral, sino que opera dentro de sociedades y culturas que establecen relaciones jerárquicas de los hombres sobre las mujeres. Es por eso que si bien “género” incluye la construcción cultural de la masculinidad, la mayoría de los trabajos sobre religión y género, tratan el universo de las mujeres en un intento de balancear, la trayectoria andocéntrica de la disciplina.

Metodológicamente, no sólo se deconstruye el marco androcéntrico sino que también se reconstruye la experiencia de las mujeres, tratando de comprender lo que recibió poca atención, lo que no ha sido escuchado o lo que ha sido interpretado de manera sesgada. (King, 1996)

Sin embargo, cuando comencé a interesarme por el tema, me sucedió (y me sigue sucediendo) que la gran mayoría de la bibliografía, listas de correo electrónico y grupos, tengan una orientación teológica y pareciera que ser feminista y preocuparse por la religión signifique que deba pertenecer a algún credo, sea de “las grandes religiones” o de algunas de las variantes de ese amplio movimiento llamado “Iglesia-Mujer”, Teología Feminista o de “Espiritualidad feminista”, área ésta donde más influencia han tenido las ideas feministas.

Así, los Estudios de Religión (incluidos los feministas) es un área emocionalmente sesgada donde el o la investigador/a está comprometido con algún sistema de creencias que rara vez es explícito. Para alguien agnóstica como yo, y que comparte los objetivos políticos del feminismo, comprender una religión, tener empatía con el objeto de estudio, no es lo mismo que compartir cierta indulgencia de los estudios de religión con las facetas más oscuras de ésta, indulgencia que en general está basada en la valoración de éticas particulares producto de un relativismo cultural culposos.

Por otro lado, si bien como feminista comparto muchos espacios con teólogas y mujeres sinceramente involucradas en la espiritualidad feminista, posición que respeto y valoro, como investigadora me plantea el problema de que la mayoría de sus trabajos no dan cuenta de cuál es el impacto de las religiones existentes en el mundo actual, sobre la gran mayoría de las mujeres.

Yo creo que el gran avance de los estudios feministas de la religión ha sido incorporar la experiencia de las mujeres, en un conocimiento que se creía neutro. No sin rechazo, las investigadoras feministas han logrado un lugar, denunciando injusticias y explicando el origen y desarrollo de mucho sufrimiento, sometimiento y resignación. También mostrando el elusivo mundo de las mujeres mas allá de la retórica de la subordinación.

Ahora bien, noto en muchos de los artículos que leo, un excesivo énfasis en ver los aspectos positivos de las prácticas religiosas, como si hubiéramos pasado de considerar a la religión como una aberración, como un límite concreto a la libertad humana que nos impone el "patriarcado" (equivalente feminista del opio de los pueblos) a un instrumento de afirmación cultural y política.

Por otro lado, (y esto vale para los estudios de religión en general) si bien el *cultural turn* y los enfoques etnográficos iluminan áreas no tenidas en cuenta por las grandes síntesis, en estos modelos interpretativos de los fenómenos religiosos, sucede que cualquier hipótesis sugerente a nivel comparativo es descalificada con las posibles excepciones a la regla. Algo que los antropólogos conocemos muy bien y que en palabras de Mary Douglas adquieren el sarcástico nombre de "*bongo-bonguismo*": no podemos establecer tendencias generales sobre un fenómeno social porque siempre aparece un antropólogo que afirma que entre los "bongo-bongo" ese comportamiento no se encuentra.

Las investigadoras feministas ponen excesivo énfasis en los aspectos positivos de la *agency* y ven *empowerment* demasiado fácilmente. ¿A qué nos referimos cuando vemos el mejoramiento de la vida de las mujeres? ¿al nivel personal o al estructural? ¿basta con una auto-evaluación positiva de sus vidas? ¿qué criterios utilizamos? ¿ese bienestar personal lleva a las mujeres a cambios políticos y económicos de la sociedad en su conjunto?

b) Pentecostalismo y relaciones de género en América Latina

Desde sus orígenes a comienzos del siglo XX, el pentecostalismo vio crecer en su seno la presencia mayoritaria de las mujeres. Hollenweger señala que para 1936, en Estados Unidos, "la participación de las mujeres en las congregaciones pentecostales era más importante que la de los hombres y la de los negros más elevada que su porcentaje en la población" (Hollenweger, 1976, 12). Es interesante recordar también que Hollenweger

alertaba respecto de la diferencia entre teoría y práctica que se da, entre otros asuntos, en la cuestión de la subordinación de la mujer, fijada claramente en la doctrina pentecostal, pero fisurada por la posibilidad de acceder a ciertos dones que llama "teatrales".

La cita precedente constituye un lugar común en los estudios clásicos del pentecostalismo, pero las menciones son circunstanciales o intentan explicar el fenómeno desde un punto de vista weberiano apelando a la supuesta mayor receptividad de las mujeres a los movimientos proféticos.

En el caso concreto de América Latina, no debemos olvidar que Willems en su obra sobre el pentecostalismo en Chile y Brasil, publicada en 1967, puntualizaba que uno de los efectos más comunes de la conversión, era establecer bases más estables en el hogar, eliminando la adicción masculina al alcohol, limitando la licencia sexual y situando a la iglesia como una autoridad a la que recurren las mujeres cuando son agraviadas.

Para Willems, el pentecostalismo no sólo es una respuesta a una situación de anomia, sino también una contribución al proceso de modernización, como una adhesión a los valores dominantes en una sociedad en vías de modernización. Dentro de ese marco general, sitúa a los cambios en los patrones de consumo, al reordenamiento de los lazos familiares y un cambio en el comportamiento masculino. Sin embargo para él, el ascetismo protestante encaja muy bien en un concepto de conducta femenina considerada "correcta".

Sin llegar a ser trabajos feministas, los estudios más recientes sobre el pentecostalismo en América Latina, señalan para el caso chileno, por ejemplo, que si bien existe una presencia mayoritaria de mujeres, ello "no se corresponde con las funciones que pueden realizar al interior de la comunidad pentecostal, inferiores en rango y amplitud a las que pueden realizar los hombres". (Canales, Palma y Villela, 1991)

Para Brasil y en el contexto rural investigado por Reyes Novaes, se señala que si bien todos los creyentes pueden escalar posiciones dentro de la iglesia, la única barrera está puesta para las mujeres, que pueden "predicar la Palabra" y conseguir adeptos, mas no ser dirigentes. (Novaes, 1985)

Hablando del control que ejercen los dirigentes pentecostales sobre ciertas manifestaciones de los "dones", Rolim, en su estudio del pentecostalismo brasileño urbano, pone como ejemplo la tendencia a desalentar algunos casos del don de cura cuando son

ejercidos por mujeres, no así cuando los dotados son del sexo masculino. No ocurre lo mismo con el don de lenguas, que es alentado en ambos sexos. (Rolim,1985)

En 1975 se publica el trabajo de Cornelia Butler Flora específicamente enfocado hacia las mujeres pentecostales, como parte de la que sería luego su tesis doctoral sobre el pentecostalismo en Colombia. Flora observa que no existe un mejoramiento sustancial de carácter económico en comparación con otras afiliaciones religiosas, lo que sí existen son mejores condiciones de salud, paz espiritual, relaciones personales mas estables y cambios en los patrones de consumo a consecuencia de una relocalización de los recursos. Estos cambios afectan la vida de las mujeres y los niños. Pero Flora enfatiza que se mantiene y refuerza la autoridad masculina.

En un estudio comparativo sobre la organización familiar de católicos y pentecostales en Puerto Rico (Garrison, 1974) se reafirma que el ideal de familia que persiste entre los pentecostales es el de la familia nuclear centrada en el padre proveedor. Se comprueba además, que existe mayor "desorganización" familiar entre los católicos (numerosos divorcios y separaciones, madres solas, etc) a la vez que la estructura paterna permanece intacta entre los pentecostales. Las familias extensas son menos importantes entre los pentecostales. No olvidemos que la institución del compadrazgo no figura en la Biblia, por lo tanto no es tenida en cuenta. La autora sugiere que el sostén y las redes de ayuda que aportan los parientes de las familias extendidas son reemplazados por las "hermanas y hermanos" en la fe.

Podemos afirmar que la investigación de Elizabeth Brusco (1986, 1993, 1995 y 1997) marca un antes y un después en la temática que nos ocupa. Situándose como antropóloga feminista y basándose en su trabajo de campo en Colombia durante los años ochenta, Brusco se pregunta por qué nadie hasta entonces unió los análisis globales sobre el pentecostalismo en América Latina con una perspectiva de género. Si algunos investigadores reconocen la incidencia que tiene la conversión sobre el presupuesto familiar (el hombre no bebe, no juega, no visita prostitutas, etc) y la fidelidad se le exige tanto al hombre como a la mujer, esto es muy claro como índice de que sirve a los intereses prácticos de las mujeres, pero por alguna razón es obviado por los investigadores.

Cuando Brusco se refiere a los "intereses prácticos de las mujeres" se apoya en el trabajo de Maxine Molyneaux. (1985) Los intereses de género estratégicos surgen del

análisis general de la subordinación de las mujeres y de las formas en que esta discriminación se reproduce. Esto provee las bases para la formulación de objetivos estratégicos para vencer la subordinación de la mujer, tales como la abolición de la división sexual del trabajo, la disminución del trabajo doméstico y el cuidado de los niños, el establecimiento de igualdad política, libre elección de la maternidad, lucha contra la violencia que se ejerce sobre las mujeres, etc. Las demandas formuladas en base a ellos pueden ser llamadas "feministas" por el nivel de conciencia requerido para luchar por ellos.

Los intereses prácticos de género son los que surgen de las condiciones concretas de la posición de las mujeres, en virtud de su género, en la división del trabajo, pero que no corresponde a un objetivo estratégico, es decir, a la emancipación de las mujeres. Son formulados subjetivamente por las propias mujeres que se encuentran en esas posiciones concretas, son una respuesta a necesidades inmediatamente percibidas. En la mayoría de los países latinoamericanos los intereses prácticos de género llevan a las mujeres a luchar por mantenerse y mantener a sus familias, a demandar a los estados por acceso a una vida digna.

Para Brusco, es muy claro que el pentecostalismo sirve a los intereses prácticos de las mujeres. Con la conversión, el machismo, la masculinidad agresiva culturalmente conformada, que define al rol masculino en Colombia es reemplazada por la creencia evangélica como la principal determinante de la relación marido-mujer. El machismo y el rol masculino definido por el evangelismo son diametralmente opuestos. La agresión, la violencia, la soberbia, la auto-indulgencia y la orientación individualista en la esfera pública son reemplazadas por el esfuerzo por la paz, la humildad, la automoderación y una orientación e identidad colectiva con la iglesia y el hogar. Uno de los resultados de la conversión es que los límites entre la vida pública masculina y la privada femenina son reabiertos y las esferas en sí mismas son redefinidas. La posición relativa de las mujeres cambia. Esto no quiere decir que ahora tengan poder sobre sus esposos. En los hogares evangélicos los maridos siguen ocupando la dirección, pero sus aspiraciones han cambiado para coincidir con las de su esposa. Para Brusco, ésto constituye un hecho de proporciones revolucionarias y es la clave para el análisis del pentecostalismo colombiano, ya que desafía y se esfuerza en reparar las desigualdades de género. Lo que la lleva a afirmar temerariamente que estos cambios se deben leer (en términos de Molineaux) no sólo como intereses prácticos sino también estratégicos. (Brusco, 1995, 140)

El "modelo Brusco" es el marco utilizado por Lesley Gill para el caso de las mujeres bolivianas, si bien su enfoque es más sutil y matizado, estableciendo relaciones entre penuria económica, crisis de identidad de los y las migrantes rurales en la ciudad de La Paz, estrategias de supervivencia en la ciudad con las redes y el sentido de cohesión y revalorización de la personalidad que aporta el pentecostalismo.

La religión es para las mujeres conversas la manera más común que tienen de desarrollar relaciones dentro de los límites socialmente prescritos, más allá del parentesco, formando nuevas redes sociales que las apoyan emocional y económicamente. Esto tiene mucha importancia para las amas de casa y aquellas que trabajan aisladas, como es el caso de las empleadas domésticas, cuyas condiciones de trabajo no permiten la formación de grupos solidarios. A las mujeres pentecostales el culto les ofrece una base para desarrollar relaciones importantes y duraderas, ayudándolas a crear un sentido de comunidad. (Gill, 1990)

Aún cuando la iglesia subordina a las mujeres, la doctrina pentecostal también dicta normas de conducta rígidas para los hombres y esto sirve para reformar la conducta masculina de acuerdo a las necesidades y deseos de las mujeres. Las mujeres casadas y sus hijos se benefician con el incremento de las condiciones materiales de sus hogares, porque los recursos que antes se gastaban en alcohol, cigarrillos, juego y relaciones extramaritales son incorporados a la unidad doméstica. La iglesia también predica una conducta más humilde para los hombres, porque esas cualidades son esenciales en la relación con Dios: los hombres también son forzados a cultivar algunas cualidades tradicionalmente "femeninas".

Este enfoque, al igual que los de Stoll, (1990) Martin (1990) y otros, ha sido criticado por instalar en la discusión sobre el pentecostalismo en América Latina algunas prenociones como la idea de una "cultura latinoamericana" homogénea, caracterizada por los prejuicios más clásicos de la cultura sajona sobre la latina: violencia de género, alcoholismo, uso irracional de los insumos hogareños, etc. (Miguez, 1998)

Donde más se ha estudiado al pentecostalismo desde una perspectiva de género ha sido en Brasil, en trabajos donde se comparan las opciones religiosas de los pobres, fundamentalmente entre las Comunidades Eclesiales de Base y el pentecostalismo

(Burdick, 1994; Mariz, 1994) así como entre pentecostales y renovación carismática católica (Machado, 1996).

John Burdick, en una investigación llevada a cabo en las afueras de Río de Janeiro, estudió el proceso de reclutamiento y de politización a través de las comunidades eclesiales de base, un centro umbanda y una iglesia pentecostal. Especialmente se interesó en cómo los informantes de ambos sexos, auto-identificaciones raciales, edad, y situaciones en la estructura de clase diferentes, enfrentaban y articulaban raza, edad, género y clase a través de esas tres opciones religiosas.

Pentecostalismo y umbanda encuentran mayor adhesión entre las mujeres casadas, ya que la discusión de los problemas domésticos encuentra un espacio en ellos, a diferencia de las comunidades eclesiales de base, donde lo primordial sería "lo social". A pesar del discurso de la sumisión de las mujeres, éstas encuentran un fuerte sentido de pertenencia al pueblo elegido por dios, la posibilidad de hablar en público y el apoyo de la plegaria colectiva de los otros miembros.

Mariz, (1990; 1994) comparando también al pentecostalismo con las Comunidades Eclesiales de Base, hace hincapié en el papel articulador de las estrategias de supervivencia psico-sociales que ambas comparten: adopción de valores que aumentan la autoestima de los pobres; las redes sociales; el desarrollo de habilidades de liderazgo; estímulo para adoptar un estilo de vida sobrio, entre otras. Sin embargo, el pentecostalismo ofrece motivaciones para las transformaciones culturales dentro de la vida familiar o en la vida privada de los individuos, mientras que las comunidades eclesiales de base proponen una transformación social y política.

María Campos Machado (1996) compara a carismáticos católicos con pentecostales en relación a la esfera familiar, orientado su trabajo en función de tres factores: el grupo religioso; el género y la manera en que lleva a cabo la afiliación religiosa, es decir, cuando es solitaria o acompañada por el cónyuge.

Machado establece mas afinidades que diferencias entre carismáticos y pentecostales: una fuerte asociación entre mujer y familia (predominante en la sociedad brasileña); en una cantidad significativa, los hombres no alteran su posición estructural en el orden de género, a pesar de la conversión; condena a la sexualidad fuera del matrimonio y a la homosexualidad y diferencia de actitud si son conversos o no respecto a la

religiosidad de sus mujeres. Las diferencias más notables se encontrarían en la tolerancia ante el divorcio y la aceptación de los anti-conceptivos en los pentecostales; así como una incorporación de las mujeres pentecostales al mundo público a través de las actividades de la iglesia, lo que les conferiría un comportamiento más asertivo y autónomo.

Patricia Birman (1996) habla del pentecostalismo, para el caso de Brasil, como un campo marcado en términos de género: por un lado una significativa mayoría de mujeres en las iglesias, y por el otro, los factores que llevan a la adhesión tienen que ver mayoritariamente con asuntos domésticos que, tradicionalmente son responsabilidad de las mujeres (salud de los hijos, marido desempleado, problemas de separación, etc). Su enfoque es muy sugerente ya que se centra en las formas neo-pentecostales de participación religiosa de las mujeres, donde la identidad religiosa pareciera ser más ambigua y flotante, sin los cambios culturales rígidos que implica la pertenencia al pentecostalismo clásico.

3.- Nuestro enfoque

Nuestro interés en la temática de la mujer y la religión es llegar a comprender de qué manera los valores y creencias influyen en la vida cotidiana de las mujeres determinando prácticas concretas. En ese sentido las estudiosas feministas de la religión han comprendido que las mujeres poseen experiencias personales que van más allá de los mensajes de la jerarquía masculina, que desarrollan distintas versiones de las prácticas y creencias, que a menudo producen sus propios códigos formales.

Los símbolos religiosos en toda su complejidad, pueden referirse a las relaciones de género de manera que las afirmen o las reviertan, las sostengan o las cuestionen, hacer referencia explícita o no a los roles femeninos o masculinos.

En el campo que nos ocupa eso qué significa? Primero intentar una nueva manera de entender la religión "desde adentro" en el sentido de una relectura que tenga en cuenta la vida cotidiana, espacio privilegiado de actuación de las mujeres, que han sido relegadas del mundo público. Cuando las feministas decimos "lo personal es político" no sólo queremos expresar que en el llamado espacio privado se dan relaciones de poder y autoridad íntimamente ligadas al mundo del "afuera" sino que ponemos el énfasis en la experiencia

de vida de las mujeres, en las formas concretas en que desarrollan su vida material, no aceptando como válida la separación dicotómica entre dominio público y privado.

En segundo lugar, entender el fenómeno religioso desde una perspectiva no androcéntrica implica además de tener en cuenta "la serie de determinaciones sobre las mujeres y sobre los varones que se expresan en, y la que responden los conocimientos observados" (Barbieri, 1990) comprender el sentido que tiene para las mujeres la adopción de determinadas creencias y prácticas. ¿Es el mismo que para los varones? ¿Qué cambia respecto del "antes" de la conversión? Tal o cual sistema religioso (en nuestro caso el pentecostalismo) refuerza o atenúa la subordinación de la mujer? ¿Pueden encontrar las mujeres, más allá de las directivas dogmáticas de las estructuras eclesiales, esferas de acción con una cierta autonomía? ¿Existe alguna contradicción entre el discurso "oficial" de las distintas iglesias y las prácticas concretas?

En nuestro país no existe hasta el momento una aproximación desde una perspectiva de género al estudio del fundamentalismo protestante, dentro del cual incluimos al pentecostalismo, como explicaremos mas adelante.

Nos interesa lo que podemos decir las feministas sobre este tema, no las grandes síntesis, ni los debates acerca de problemáticas ya tratadas muchas veces. En ese sentido, nos remitiremos a las y los autores con los que podamos establecer un diálogo respecto de los puntos tratados en esta tesis que a un nivel mas general, hacen referencia al discurso fundamentalista acerca de la mujer y la familia, que se emite desde las iglesias pentecostales, a través de la prédica de sus pastores y de sus órganos de difusión y que podríamos extender a las cristianas fundamentalistas en general y por otro lado nos interesa saber que sucede con la vida cotidiana de las mujeres que se convierten al pentecostalismo en un contexto de agudización de la pobreza.

Porque en este caso el contexto es más importante que nunca, no estamos hablando de las "mujeres" en general, sino de mujeres pobres, abrumadas por las dificultades y la desesperanza. Como las investigadoras feministas han afirmado, el estudio de la pobreza no puede ser ciego al género. Justamente éste es el enfoque del que carecen los estudios del pentecostalismo cuando enfatizan las tendencias socio-económicas generales que inciden en la elección de los actores.

Como dice Mariz (1994, 7) tomar a la religión solamente como “alienación” o “falsa conciencia”, es no tener en cuenta el punto de vista de los pobres y así “limitar nuestra habilidad para comprender las razones de la popularidad de la religión entre los pobres. Mas que definir las religiones por el grado en el cual ellas alienan a la gente de sus intereses de clase, es mas útil comprender [...] como cada creencia y práctica religiosa afecta la vida cotidiana de la gente”. Es decir, las creencias de los mas desposeídos tienen también un valor utilitario, solucionan algunas crisis económicas y sociales.

La respuesta a por qué las mujeres son las primeras y quienes en mayor número se involucran en las actividades de de las congregaciones pentecostales, sólo se puede contestar conociendo la experiencia de vida de estas mujeres, en un contexto de agudización de la pobreza y en una situación crítica de ausencia de perspectivas colectivas viables en el corto plazo.

La perspectiva de género no sólo hace visibles a las mujeres sino que nos ayuda a comprender la relación entre adscripción religiosa y el lugar que ocupan en la sociedad.

Como ilustraremos por medio de los materiales recogidos en el trabajo de campo, las motivaciones que las llevan a congregarse tienen que ver con situaciones traumáticas, por ser las mujeres más vulnerables por las normas y constricciones de género.

Nos preguntamos si el pentecostalismo es una respuesta teológicamente satisfactoria para enfrentar los aspectos emocionales y materiales de la vida cotidiana en mujeres abrumadas por la pobreza y la imposibilidad de jugar el rol asignado por la sociedad en tanto mujeres. En su búsqueda de compensadores sobrenaturales, llegan al pentecostalismo después de probar otras alternativas.

En distintos momentos de su vasta e importante producción, Stark y Bainbridge, (1979; 1985;1996) apelan al concepto de *compensador* para ir conformando lo que denominan una teoría deductiva de los fenómenos religiosos.

Después de pasar revista a las distintas definiciones de religión y criticarlas por su amplitud, los autores enfatizan que el término religión está reservado al “sistema de compensadores generales basados en presunciones sobrenaturales” (1979, 121). Sólo los sistemas que predicán sobre lo sobrenatural son religiones. Es decir, donde se postula que seres, fuerzas o un mundo sobrenatural son fuerzas activas y que los eventos y condiciones aquí, sobre la tierra, están influenciados por lo sobrenatural.

Los compensadores son ofertas de recompensas de acuerdo a explicaciones que no son susceptibles de verificación, están basados en la esperanza y en la fe. Los autores hablan de compensadores generales y específicos. La diferencia entre ambos es el reclamo, único, específico, de esfera limitada en un caso (los compensadores específicos) y de alcance más general y mayor valor y mayor cantidad de recompensas (los compensadores generales). Para ejemplificarlos apelan el caso de los específicos a una poción mágica que alivia una enfermedad, y al cielo después de muertos para los generales. (Stark y Bainbridge, 1979, 120).

Esta diferenciación en los dos tipos de compensadores, les permite a Stark y Bainbridge en su obra de 1996 (*A Theory of Religion*), diferenciar entre magia y religión. Sosteniendo la misma definición de religión que citamos antes, colocan a la magia como prestadora de compensadores específicos.

Como veremos a lo largo del trabajo, las mujeres se acercan a las iglesias pentecostales en busca de compensadores específicos: soluciones a las enfermedades, crisis personales, etc. Veremos si encuentran una religión o no.

El mensaje fundamentalista de las agrupaciones pentecostales se dirige a la familia usando como intermediarias a las mujeres. Es allí donde centramos nuestra investigación.

Sostenemos que los distintos grados de involucramiento en las actividades de las iglesias provee de una red social más amplia a mujeres que sólo cuentan (en el mejor de los casos) con redes de parentesco y vecinales. Esa red social está sustentada por principios ideológicos rígidos que las mujeres se apropian para negociar la relación con sus maridos e hijos, así como para mejorar su autoestima y salud física y emocional.

La iglesia es un centro de recursos, de entretenimiento, de educación y, un lugar donde se imparten mensajes carentes de ambigüedad sobre el comportamiento correcto que deben seguir las personas de acuerdo a un orden divino. Y, no menos importante, el lugar de intensa participación en el ritual, que, como lo trataremos expresamente, permite la curación por la fe, *performance* por la cual las mujeres adquieren su status de verdaderas creyentes y donde el poder de dios se manifiesta en sus cuerpos.

Para ello nos moveremos entre las actividades dentro de la iglesia y su entorno social y doméstico, aplicando conceptos de la teoría de género que han probado ser útiles:

social y doméstico, aplicando conceptos de la teoría de género que han probado ser útiles: empoderamiento, *agency*, aspectos corporales del ritual, entre otros, que iremos desarrollando a lo largo del trabajo para lograr mayor riqueza expositiva.

a) Fuentes utilizadas

Entre los años 1990 y 1998 estuve involucrada en investigaciones que tuvieron que ver con la problemática abordada en este trabajo¹.

Ese involucramiento me permitió realizar trabajo de campo en innumerables iglesias pentecostales, situadas en el Gran Buenos Aires como en la ciudad de Olavarría. En esta última ciudad se realizó un relevamiento de iglesias no católicas y se procesó información sobre *todas* las congregaciones pentecostales existentes en el momento. (Tarducci y Migliardi, 1996)

Los datos consignados en el relevamiento fueron: la ubicación geográfica precisa del lugar de culto; si poseía local o funcionaba en casa de familia; si era una filial o representación local de un grupo mayor; si pertenecía a alguna federación; la antigüedad en la ciudad; si poseía materiales de difusión propios; cantidad de fieles, días de reunión; descripción *emic* de la creencia y del ritual y actividades llevadas a cabo en el barrio. Para recabar estos datos se entrevistó a los pastores o responsables de cada iglesia².

También en Olavarría tuvimos la oportunidad de seguir una de las campañas evangelísticas del pastor Carlos Annacondia, campañas que según afirman muchas de nuestras informantes, tanto del Gran Buenos Aires como de Olavarría, son el primer acercamiento a la nueva creencia³.

¹ 1990-94 becaria de perfeccionamiento del CONICET con el proyecto "*Fundamentalismo religioso y crisis económica: el impacto del pentecostalismo en las mujeres de sectores populares*".
1993-1996 directora de la línea de investigación: *Crisis económica y adopción de valores alternativos: el impacto de los nuevos movimientos religiosos en Olavarría*. NURES-Facultad de Ciencias Sociales. Secretaría de Ciencia y Técnica, Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires.
1996-98 directora de la línea de investigación: *Crisis económica y espacios de participación de las mujeres: un estudio comparativo del acceso al mundo público a través de las iglesias, las organizaciones barriales y los partidos políticos*". (idem)

² Entrevistar a los pastores nos permitió conocer numerosos fieles de esas iglesias, lo que facilitó las relaciones de confianza requeridas para poder hacer el trabajo de campo en determinadas iglesias y poder entrevistar a los fieles.

³ Hablaremos acerca de esto en el capítulo referido a la conversión.

Con el objetivo de conocer los mensajes dirigidos a las mujeres se analizaron los contenidos de:

- los sermones de los pastores en los oficios regulares y extraordinarios.
- la programación de la estación radial *Radio Luz*, de la ciudad de Olavaria.
- el material de lectura producido y vendido en las iglesias y que son tanto para el consumo de los feligreses como para atraer a nuevos fieles (panfletos, llamados a reuniones, opiniones sobre algún tema coyuntural, etc.)
- el periódico inter-denominacional mensual *El Puente*, el más popular de los periódicos evangélicos, con un énfasis en las denominaciones pentecostales y carismáticas. Tiene un suplemento dedicado a las mujeres desde 1993.
- libros, en general editados en castellano en los Estados Unidos, que se venden en librerías evangélicas y en las propias iglesias. Incluimos aquí, a los artículos seleccionados por la publicación *Los Elegidos*, que se bien es editada por los responsables de *El Puente*, son en su mayoría traducciones de autores norteamericanos. Se eligieron aquellos que por su temática tienen especial interés para nuestro trabajo: familia, mujer, educación de los niños, etc.

Si bien en las distintas congregaciones pentecostales en las que hemos realizado trabajo de campo y hemos interactuado con innumerables mujeres, tanto en las actividades de las iglesias como en sus diferentes ámbitos de acción cotidiana: hogar, trabajo, reuniones festivas, de interés comunitario, etc, nuestra unidad de estudio principal fue la iglesia pentecostal perteneciente a la *Unión de Asambleas de Dios*, en la localidad de Caseros, en el conurbano bonaerense.

Como relaté en la introducción, las relaciones con mujeres conocidas me llevaron a esta congregación. Por otro lado, cumplía con ciertas características que la hacían "clásica": se estableció en el país en 1908; pertenece a las dos confederaciones de iglesias evangélicas más importantes, la Asociación Cristiana de Iglesias Evangélicas de la República Argentina (ACIERA) y a la Confederación Evangélica Pentecostal (CEP) a la vez que su pastor es miembro de una de las tantas redes fundamentalistas con sede en los Estados Unidos, como veremos más adelante.

Específicamente en este templo se realizó observación participante de los cultos ordinarios como extraordinarios.

Nuestra unidad de análisis, las mujeres que concurren a la iglesia, fue diseñada a partir de un cuestionario estructurado que permitió conocer el perfil de las mujeres que se congregaban. (ver anexo)

Con las mujeres que lo contestaron (cincuenta), se hizo una primera selección, descartándose las nacidas en el evangelio, ya que nos interesaba el proceso de conversión y como mencionaremos en los resultados de la encuesta, al ser la mayoría mayor de cuarenta años, sus edades oscilaron entre los 40 y los 60 años. Aceptaron veinte mujeres que se las entrevistara en profundidad, como para confeccionar sus historias de vida.

Habiendo logrado cierto grado de confianza con ellas, pude presenciar sus áreas específicas de acción como las reuniones de damas de la iglesia, llamadas de *Dorcas* y la escuela dominical (donde se enseña teología a los niños) así como otras que se relacionan con sus labores de asistencia a la comunidad.

Como en esta congregación (como en la gran mayoría de las pentecostales) no se permite el pastorado femenino, entrevistamos a dos mujeres pastoras de diferentes iglesias pentecostales, una del Gran Buenos Aires, y otra de la ciudad de Olavarría.

Se entrevistaron también no sólo a la mujer del pastor y sus hijas, sino a distintas esposas de pastores que fuimos conociendo a lo largo de la investigación, siempre de congregaciones pentecostales.

b) Unas últimas palabras acerca de la metodología

Creemos en la reflexividad, o sea en la tendencia a reflexionar, a examinar críticamente y explorar analíticamente la naturaleza del proceso de investigación. La franqueza intelectual y la autorreflexión ayudan a situar y evaluar los argumentos, pero no queremos convertir eso en el tema principal de la etnografía.

Lo que hace feminista una investigación es el foco sobre el género como categoría analítica destacada y su interés de contribuir al propósito global de hacer evidentes la explotación y opresión basada en el género.

Como dice Christine Ward Gailey (1998), tomados en sentido estrecho, como técnicas de investigación, los métodos de la Antropología Feminista (el uso del trabajo de

campo, entrevistas, encuestas, datos cuantitativos) no son distintos de otros métodos críticos en antropología. Lo distintivo es cómo la teoría y los métodos están relacionados.

Las feministas en Antropología podemos diferir en nuestras aproximaciones teóricas: a veces vemos al poder que oprime a las mujeres basado en las relaciones y estructuras sociales, otras mas asociado a las prácticas discursivas o dialécticamente relacionado. Pero todas estamos de acuerdo en que en las sociedades con estado el género es una de las variables que se intersectan y que juntas producen diferencia de poder.

Esta perspectiva es necesariamente parcial y no reivindica abarcar todas las perspectivas posibles sobre una sociedad particular o un entorno cultural. Tampoco es políticamente neutral. Tenemos la obligación de hacer saber por que pensamos que podemos reclamar por lo que reclamamos. Eso no implica sesgo. Un/a investigador/a sesgado/a sería quien presume cosas y evita hacerlas explícitas, o incluso no las reconoce como suposiciones. Comprobar el sesgo (o verificar, o contrastar), para las feministas se vincula con un examen crítico de los vínculos que hacemos (o no hacemos) entre nuestras suposiciones, la manera en que la investigación es diseñada y llevada a cabo, y las conclusiones a las que arribamos. (Gailey, 1998)

Sea el análisis cuantitativo o cualitativo (como es este caso), lo importante es la sensibilidad hacia el género. "Todas las formas actuales de metodología pueden servir a los fines feministas si son aplicadas con sensibilidad al género, todas permiten que la investigación contenga una conciencia crítica de los procesos mediante los cuales la investigación es realizada y justificada." (Millen, 1997, 10)

Existe una gran cantidad de bibliografía acerca de la posibilidad o no de una metodología feminista. Nuestra posición ya fue esbozada mas arriba. Por eso queremos terminar este capítulo citando a la antropóloga feminista Nancy Scheper-Hughes: "Ya me he cansado de esas críticas posmodernas y, dado los tiempos peligrosos en los que vivimos nosotros y nuestros "objetos", me inclino hacia un compromiso que reclama la práctica de una etnografía 'moralmente responsable'. El/a antropólogo/a es un instrumento de la traducción cultural que necesariamente es imperfecto y parcial. No podemos librarnos del yo cultural que llevamos con nosotros al campo (...) nos esforzamos por hacerlo lo mejor posible con los recursos limitados que tenemos a nuestra disposición: nuestra habilidad para

escuchar y observar de manera cuidadosa, empática y sensible.” (Scheper-Hughes, 1997; 38)

CUESTIONARIO

1. Edad	15/19 ()	20/24 ()	25/29 ()	30/34 ()
	35/39 ()	40/44 ()	45/49 ()	50/54 ()
	55/59 ()	60 y más ()		
2. Ins- trucción	¿Sabe leer y escribir?	sí ()	no ()	
	¿Sabe firmar?	sí ()	no ()	
	Primario completo	()	incompleto ()	
3. Nivel	Secundario completo	()	incompleto ()	
	Superior completo	()	incompleto ()	
	En este último caso, cuál es el curso superior?.....			
			
4. Estado Civil	soltera () casada () viuda () divorciada ()			
5. Empleo	¿Tiene un trabajo remunerado? sí () no ()			
6. Si tie- ne ocupa- ción re- munerada	a) Trabaja en:			
	comercio () industria () servicio doméstico () asociaciones ()			
	otros ()			
	b) Trabaja como:			
	empleada() empleadora () cuenta propia ()			
	con un miembro de la familia ()			
7. Si no tiene ocu- pación re- munerada	estudiante () ama de casa ()			
	vive de rentas () jubilada/pensionada ()			
8. Lugar de naci- miento	ciudad provincia			
9. ¿Fue siempre pentecostal?	si () no ()			

10. Si no siempre fue pentecostal, ¿hace cuántos años que está en el pentecostalismo?
..... años

11. Si no siempre fue pentecostal, ¿cuál era su religión anterior?

evangélica (especificar).....

católica

otra religión o (especificar).....

no tenía religión.

12. ¿Me puede decir qué la llevó a entrar en la Iglesia Pentecostal?

prédica en una plaza pública

culto público

curas de dolencias

bendiciones recibidas

lectura de la Biblia

conversación con un pastor

influencia de parientes

influencia de amigos

visitas de creyentes al domicilio

por recibir ayuda de hermanos creyentes

otra causa ¿cuál?

13. Si fue por influencia de parientes, ¿cuál es el grado de parentesco?

padre madre hermanos hijos esposo

novio otros parientes

14. ¿Considera que la religión pentecostal modificó su vida?

si no

15. Si la religión pentecostal modificó su vida, ¿puede decirme de qué modo

.....

.....

16. Si antes de ser pentecostal no tenía religión, ¿me puede responder lo siguiente?:

¿fue bautizada en el catolicismo

¿practicó algunos actos religiosos?

¿cuáles?.....

17. Si antes era católica, ¿iba a las misas del domingo y comulgaba?

Frecuencia:

Misas del domingo: todos los domingos ()
algunas veces por mes ()
una vez u otra ()

Comulgaba en misas de domingos: todos los domingos ()
algunas veces por mes ()
una vez u otra ()

18. ¿Cuál es su cargo o función en la iglesia pentecostal?

.....

Si no tienen cargo o función, es sólo creyente ()

19. ¿Contribuye regularmente en su iglesia?

con diezmo si () no ()

con ofrendas si () no ()

20. Asistencia al templo

() sólo al culto semanal

() todas las reuniones

() reunión de dorcas

() la Escuela Dominical.

() grupos de estudios

() voy de tanto en tanto

21. Me puede decir si pertenece a:

algún sindicato si () no ()

asociación o club deportivo si () no ()

alguna asociación barrial si () no ()

algún partido político si () no ()

() no quiere responder

22. Si es soltera, me puede decir si es pentecostal:

su padre si () no ()

su madre si () no ()

sus hermanos: todos () menos de la mitad ()

más de la mitad () ninguno ()

23. Si es casada, me puede decir si es pentecostal:

su esposo si () no ()

sus hijos: todos () menos de la mitad ()

más de la mitad () ninguno ()

24. ¿Fuera de la iglesia concurre a reuniones?
sí () no ()

25. Si concurre a reuniones, marcar las más frecuentes:

cine ()	reuniones en casa de vecinas ()
teatro ()	reuniones con cras. de trabajo ()
fiestas familiares ()	otras ()

26. ¿Cuáles son sus lecturas además de la Biblia?

revistas femeninas ()	diarios ()
revistas religiosas ()	libros religiosos ()
novelas ()	ensayos ()
otros () cuáles	
.....	
.....	

27. ¿Cuáles son sus programas de radio preferidos?

.....

.....

.....

.....

28. ¿Cuáles son sus programas de TV?

noticieros ()	telenovelas ()
cómicos ()	series ()
películas ()	de actualidad ()
otros, cuáles.....	
.....	

CAPITULO III

FUNDAMENTALISMO Y RELACIONES DE GÉNERO

Feminism is a socialist, anti-family political movement, that encourage women to leave their husbands, kill their children, practice witchcraft, destroy capitalism and became lesbians. (Pat Robertson, famoso evangelista norteamericano, pre-candidato republicano a la presidencia)

1. Qué es el fundamentalismo

Podemos designar como fundamentalistas a los movimientos dentro de las religiones más extendidas del mundo en este momento, que comparten algunos elementos: es un fenómeno moderno, más allá de sus precursores históricos; apela de modo directo a las escrituras; es oposicional; unifica a un grupo cuyos miembros se ven a sí mismos como el sagrado remanente de un pasado y como la vanguardia de un futuro a ser revelado. Sus militantes son luchadores activos e instrumentan campañas concretas.

En esa lucha contra la imposición de nuevos valores, se conservan algunos elementos del pasado, pero se seleccionan aquellos aspectos que refuerzan su identidad. La lucha, bajo la protección de Dios, deja afuera a los tibios y a los moderados. Emergen en diferentes regiones del mundo, citan distintos libros sagrados, tienen diferentes interpretaciones de un mismo libro, a veces carecen de un texto pero tienen una tradición para venerar en su lugar.

Cuando Marty y Appleby (1991) detallan las características del “*fundamentalismo en estado puro*”, establecen:

a) *idealismo religioso* puesto de manifiesto en la concepción del reino de lo divino, como lo revelado y hecho norma para la comunidad religiosa que provee la base para una irreductible identidad personal y comunal. Una identidad así, está garantizada para permanecer libre de la erosión del cambio sustancial, a prueba de las vicisitudes de la razón y la historia humanas.

b) *el extremismo, retórico o verdadero*, sirve para colocar una barrera entre los verdaderos creyentes y los de afuera. El rechazo, en principio, a toda forma de hermenéutica, insistiendo en que su verdad es evidente ya que proviene de la lectura literal tanto de los textos sagrados como de los mitos. Su acceso a la verdad sagrada les da la seguridad para dividir el mundo entre luz y tinieblas, entre elegidos y réprobos.

c) *miden los momentos históricos* particulares ajustándolos a los textos y tradiciones sagradas y se interpreta el tiempo y el espacio teniendo en cuenta esos parámetros.

d) *nombra, dramatiza y mitologiza a sus enemigos*. Si el fundamentalismo se enmarca en la dinámica de “reaccionar contra” necesita confrontar y oponerse a un adversario digno. El Occidente como el “Gran Satán”, por ejemplo.

Existen límites exactos que protegen al creyente de la contaminación preservando su pureza. El establecimiento de límites adquiere diferentes formas: puede ser un espacio geográfico como la orilla izquierda de Gaza, que para los *Gush Emunim* son las bíblicas Samaria y Judea; puede ser una manera distintiva de apariencia como el pelo sin cortar y los pantalones cortos de los *sikhs*.

Emmanuel Sivan (1995) contempla la importancia que adquiere en los fundamentalistas el lenguaje corporal (la postura inclinada de los *haredim* y la firmeza marcial de los *Gush Emunim*) los códigos de vestimenta (el velo y la barba entre los musulmanes, el estilo militar de los *Gush*, la prohibición del pelo largo entre los hombres protestantes) como indicadores de identidad.

e) *celo misionero matizado con variadas formas de proselitismo*. El elemento que moviliza la acción, y la urgencia que inspira el activismo hacia la “conquista del mundo” es el sentido del inminente peligro. El fundamentalismo surge o adquiere relevancia en tiempos de crisis, real o percibida. El sentido de peligro puede estar basado en condiciones políticas, sociales o económicas pero a continuación la crisis es percibida como crisis de

identidad por aquellos que temen que los rasgos distintivos de la cultura sean perdidos o sincretizados.

En ese sentido, y como veremos más adelante, la Mayoría Moral en los Estados Unidos en los años setentas, vio al humanismo secular representado por la prohibición de las plegarias en las escuelas, la promiscuidad, la pornografía, las drogas, la corrupción, al enemigo contra el cual batallar. Para los fundamentalistas norteamericanos “los tradicionales valores de América” estaban en peligro y para conservarlos era necesario reemplazar las estructuras existentes por un sistema integral basado en principios religiosos que abarque la ley, la política, la economía y la cultura. Un modo de vida religioso que incluya todos los aspectos de la actividad humana.

Para desarrollar este sistema integral, los fundamentalistas han probado ser selectivamente modernos y selectivamente tradicionales. No son simplemente conservadores o tradicionalistas, seleccionan cuidadosamente los elementos del pasado que sirven a sus propósitos.

Los líderes, que son autoritarios y carismáticos, adoptan estrategias que a menudo son más modernas que tradicionales. Los nacionalistas hindúes, que se organizan más allá de las castas, los líderes islámicos que copian las formas organizativas de los partidos comunistas y fascistas, serían algunos de los ejemplos.

Los fundamentalismos aparecen como una tendencia dentro de las comunidades religiosas corporizadas paradigmáticamente por ciertos individuos y movimientos, que se manifiestan en un conjunto de estrategias por medio de las cuales los creyentes intentan preservar su identidad como personas y como grupo. Sintiendo que esa identidad está en peligro en el mundo contemporáneo, la fortifican por medio de la recuperación de doctrinas, creencias y prácticas de un pasado sagrado. Esta recuperación es selectiva ya que los fundamentos son redefinidos, modificados y sancionados de acuerdo a lo que pueda servir en su lucha contra el estado, otros grupos religiosos, la sociedad civil, etc.

El aspecto innovador de los fundamentalistas los distancia de los revivalistas de otros siglos. Seleccionando elementos de la tradición y de la modernidad, los fundamentalistas buscan rehacer el mundo con un doble compromiso. Por un lado volviendo a colocar todas las cosas bajo sumisión divina y por el otro, auto-preservarse, neutralizando la amenaza del “otro”. Tal esfuerzo requiere líderes autoritarios y

carismáticos, adherentes disciplinados y un rígido código de moral para todos los seguidores.

2.- El fundamentalismo protestante

Fundamentalismo, fué desde sus comienzos un nombre autoconferido orgullosamente por sus portadores. El editor del periódico bautista Watchman Examiner, inventó el termino "fundamentalista" en 1920 y rapidamente fué adoptado por sus colegas bautistas y presbiterianos como algo que denotaba un empeño en luchar por "**las verdades fundamentales de la fé**" contenidas en una serie de doce escritos de teología conservadora, redactados entre 1910 y 1915. (Pierucci, 1991, 24)

Estos "*fundamentals*" incluían antes que nada el nacimiento virginal de Cristo; la elevación de Cristo no sólo como el mejor modelo de humanidad sino de quien murió para expiar nuestros pecados; defendían la resurrección corporal de Cristo así como la naturaleza sobrenatural de sus milagros; creían en la literalidad de la Biblia y la mayoría eran dispensacionistas pre-milenaristas, es decir veían a la historia humana sólo en términos de declinación y esperaban la Segunda Llegada de Cristo a la tierra. (Bendroth, 1993,4).

Fundamentalismo en un sentido estrictamente histórico designa a una coalición anti-liberal de varias denominaciones protestantes, predominantemente calvinistas, que surgió dentro de una más amplia cultura evangélica a fines del siglo XIX en los Estados Unidos. Conocidos por sus ataques contra la teoría de la evolución estaban comprometidos en una defensa de la ortodoxia contra lo que ellos denominaban influencias liberales en las instituciones protestantes. Mientras el protestantismo abría el mensaje cristiano al rumbo intelectual, ellos adherían a las verdades elementales de la fe.

Su objetivo principal era defender el principio de inspiración divina de la Biblia, por lo tanto la imposibilidad de que ésta se equivocara, imponiendo una autoridad absoluta de la Palabra sobre la vida de los cristianos. Pierucci, caracterizando el contexto histórico de la aparición del fundamentalismo nos dice que el adversario interno en el campo protestante contra el cual se constituyó, fueron los partidarios de la teología liberal y de los métodos de

crítica histórica y literaria para la interpretación de las Sagradas Escrituras. El adversario externo número uno era la mentalidad científica moderna, representada emblemáticamente por el darwinismo. (Pierucci,1991,25)

Los fundamentalistas norteamericanos bregaban a comienzos de nuestro siglo por la educación religiosa en todos los niveles de instrucción pública, porque la Biblia recobrara su lugar histórico en la familia, la vida cotidiana y el pensamiento para hacer frente con una moral religiosa a los cambios que surgían en una época crucial. El énfasis puesto en la moral privada y la educación religiosa fue paralelo a un cierto desinterés por los asuntos públicos y por lo tanto un recelo a participar en política.

La profesora de teología DeBerg (1990) que ha estudiado profundamente la "primera ola" de fundamentalismo protestante, lo asocia con los cambios drásticos en la ideología de género entre los años 1880 y 1930. En base a una abundante documentación, sostiene que temas tales como relaciones domésticas, conducta e identidad sexual, esferas de actividades masculinas y femeninas dominan mucha de la retórica en los medios proto y fundamentalistas y formaban parte de la prédica de pastores y escritores identificados con el fundamentalismo.

Las relaciones de género de la clase media en la Norteamérica victoriana estaban dominadas por la ideología de las esferas separadas, rígida diferenciación de los roles y doble moral. Los hombres eran vistos como los exclusivos proveedores del hogar que olvidaban su identidad en el despiadado mundo de los negocios y la política. La "mujer virtuosa" no tenía lugar en este dominio, pero ella podía ser la reina del "divino hogar", el refugio de los hombres, la ciudadela de la virtud y la pureza, para quienes las relaciones adúlteras eran impensadas. Además, los hombres, por naturaleza lujuriosos y presos por la tentación, no podían renunciar a los impulsos eróticos, que eran vistos como algo natural y comprensible. No necesitaban del divorcio para salvaguardar sus legítimas gratificaciones y deseos cambiantes, el divorcio era mas o menos tabú.

El fundamentalismo, defendería la mayoría de los elementos del dualismo de género victoriano después de estar obsoletos y declinando en la práctica. Uno de los elementos principales de la retórica fundamentalista era la mística del "cristianismo varonil", un Jesús vigoroso, que en el análisis de DeBerg estaba ligado a restringir el activismo y la autoridad de la mujer en la iglesia.

DeBerg ve el surgimiento del fundamentalismo como una respuesta a la confusión de la identidad masculina y a la ansiedad derivada de la quiebra del dualismo de género. Los cambios en la estructura del capitalismo en los Estados Unidos crearon más oportunidades de trabajo para las mujeres. Los hombres no eran ya los únicos proveedores del sustento. El divorcio se volvió más accesible y las mujeres menos dependientes económica y emocionalmente de sus maridos. Muchas universidades comenzaron a aceptar mujeres quienes también participaban en movimientos tales como las ligas de templanza, pro-sufragio, anti-violación, que desafiaban la supremacía masculina y las impulsaban a roles extra-domésticos. El fundamentalismo amenazaba contra la "nueva mujer" que rechazaba sus responsabilidades en el hogar y en la familia por un descarriado activismo sociopolítico, una educación innecesaria y la fatuidad de los clubes de mujeres. Su objetivo también eran las mujeres despreocupadas, frívolas, que se arreglaban y trababan de ser seductoras, fumaban y bailaban. Mucha de la documentación analizada se ocupa de la polémica fundamentalista sobre el pecado y los errores de la mujer moderna y la consecuente declinación de la vida familiar y la civilización.

La fijación fundamentalista en la literalidad de la Biblia era un intento de extrapolar un código moral fijo e inmutable en base a la condena al desarrollo de la ambigüedad de género como caos moral. Era el arma en la batalla a favor de la ideología victoriana de las esferas separadas. El evolucionismo o la "degradante filosofía del animalismo" era vista como la legitimación última y facilitador intelectual de la declinación moral, que incluía el divorcio, la androginia, los excesos hedonistas y el hundimiento de la familia. La decadencia moral que implicaba una visión ambigua de los roles de género era percibida como un síntoma del fin de los tiempos, que sería precedida por el anticristo como preanuncio de escenarios apocalípticos.

Randall Balmer señala la importancia que tuvo en los Estados Unidos la rápida industrialización, la urbanización y el arribo masivo de inmigrantes, la mayoría de ellos no protestantes, pero hace hincapié en el desafío que representó la teoría evolucionista que socavaba la comprensión literal de Biblia. No deja por otro lado de señalar que la mayoría de los recursos retóricos de los fundamentalistas estaban centrados en la mujer. Reaccionaban a lo que percibían como laxitud de la cultura, puesta de manifiesto en la ropa

y los adornos femeninos y bregaban por leyes estrictas que protegieran a las niñas. (Balmer, 1994, 53)

Los principales frentes de batalla de los fundamentalistas de comienzos del siglo veinte lo constituyeron la defensa de las creencias ortodoxas de la Biblia amenazadas por el liberalismo religioso moderno y de las virtudes y modo de vida tradicional, que se veían amenazadas por los cambios sociales.

Si bien perdieron la batalla contra la modernidad, los fundamentalistas construyeron una importante infraestructura institucional, concentrando sus energías en el evangelismo y las misiones, la educación y la publicación de materiales escritos. Mantuvieron una vibrante subcultura en medio del mundo moderno, un modo de vida tanto muy moderno como desafiantemente antimoderno. (Ammerman, 1994, 14)

Esta subcultura fundamentalista aparentemente desaparecida, fue una manera de vivir en el mundo para muchos habitantes de los Estados Unidos hasta que vuelve a hacerse visible en los años setenta.

Pero en esos años de aparente inactividad, uno de los canales para la energía fundamentalista fueron las misiones de ultramar. Las misiones expandieron su mensaje alrededor del mundo, incluyendo América Latina, donde hacia los años cincuenta, se hacen visibles misiones estrictamente fundamentalistas así como otros grupos evangélicos menos duros. Volveremos sobre esto mas adelante.

Como afirman Wuthnow y Lawson (1994, 37), en sentido amplio, después de la Segunda Guerra Mundial, las barreras denominacionales fueron erosionadas de manera significativa y esta erosión, contribuyó a la emergencia de una división en la religión protestante norteamericana entre liberales y conservadores. Esto seguramente ayudó a solidificar el ala fundamentalista, dentro del amplio espectro conservador.

En los años setenta de este siglo, como dijimos, “reaparecen” con mucha fuerza oponiéndose a la ola *radical* que modificó en muchos aspectos el “modo de vida americano”. En un contexto de luchas por los derechos civiles de la población negra, la guerra de Vietnam, el feminismo y los movimientos estudiantiles.

Si durante los años cincuenta su foco estaba puesto en luchar contra el comunismo, a partir de los ochenta el enemigo fue la “relajación de las costumbres”, expresada en ámbitos tales como el aborto, la homosexualidad, el feminismo, la permisividad sexual y el

“humanismo secular” presente en los medios de comunicación, las escuelas, el gobierno y las leyes. (Hunter, 1985,158)

Según Ammerman, ningún término captura mejor la imagen y agenda públicas del fundamentalismo en los setenta, como “Mayoría Moral”. En 1979, Jerry Falwell declaró que la gente que estaba preocupada por la declinación moral de América era una mayoría que esperaba ser movilizada. (1994b, 1)

Durante la década del sesenta, el estado comenzó a ser visto como un desafío a los principios fundamentalistas. La legislación, las decisiones de la Corte, se inmiscuían dentro de la esfera de lo privado, en temas concernientes a las relaciones familiares. Las escuelas públicas, en donde, legalmente se prohibía la oración desde 1963, eran vistas como lugares peligrosos, donde el pluralismo y los “derechos humanos” socavaban la autoridad paterna.

Un enorme aparato fundamentalista fue puesto en marcha y para mediados de los años ochenta los fundamentalistas tenían canales de televisión, editoriales, estudios de grabación, escuelas, hospitales. Y, a diferencia de sus predecesores de principio del siglo XX, formaron una coalición política no partidaria para influir en los asuntos públicos, que tomó diferentes nombres: *Moral Majority*, *Christian Voice*, *Religious Roundtable*, todas comprometidas en hacer *lobby* en el Congreso en temas morales y apoyando a los candidatos republicanos en las elecciones de 1980 y 1984.

Todos los autores que tratan el tema enfatizan que el activismo político de los ochenta fue orientado casi exclusivamente hacia la contención de la marea de declinación moral en la cultura norteamericana, adoptando una postura conservadora en temas como “el aborto, el rol de la mujer, la homosexualidad y la plegaria en las escuelas” (Hunter, 1987, 126). “El tema central de los fundamentalistas fue la protección de la ‘familia tradicional, la unidad básica de la sociedad’...de esto derivó la oposición a los derechos de los gays, a la pornografía, a la enmienda constitucional de igual de derechos de las mujeres, a las leyes que protegían a las mujeres y los niños abusados, [...] de todos, el mas desarrollado fue el tema del aborto” (Ammermann, 1991, 45). “Los fundamentalistas respondieron a situaciones que ellos consideraban involucradas en cuestiones morales, el aborto, la homosexualidad y el derecho a orar en las escuelas públicas” (Wuthnow y Lawson, 1994, 32). “Los fundamentalistas, han tratado, con considerable éxito, de impulsar el aborto al centro del debate político”. (Balmer, 1994, 55)

Como lo expresara el mismo Jerry Falwell. “cinco problemas mayores que tienen trascendencia política y los americanos morales deben estar dispuestos a afrontar: el aborto, la homosexualidad, la pornografía el humanismo y la destrucción de la familia” (Kepel, 1991, 166)

3.- Los pentecostales

Si algo caracteriza a las iglesias reformadas a partir del cisma de Lutero y Calvino es su dinamismo y continuas separaciones y fraccionamientos de sus iglesias “madres”. Sin pretender trazar una historia del protestantismo, diremos que los orígenes del movimiento pentecostal debemos rastrearlo en la Iglesia Metodista fundada por John Wesley a fines del siglo XVIII, en abierta oposición al anglicanismo, religión del estado en Inglaterra.

Entre otros cambios que se oponían a la rigidez anglicana, Wesley estableció una distinción entre las personas santificadas, es decir entre los bautizados por el Espíritu Santo y los cristianos comunes. Tempranamente se formaron iglesias metodistas en Estados Unidos y dentro de ellas un movimiento llamado de santificación, al que se le sumaron algunos pastores bautistas, que hacían especial hincapié en el bautismo del Espíritu Santo. Allí debemos buscar los orígenes del pentecostalismo, pues la señal del “toque” del Espíritu Santo, o sea del bautismo gracias a él, se reconoció en el poder de “hablar en lenguas” o glosolalia por primera vez en 1900, en la Escuela Bíblica de Topeka, Kansas, dirigida por Charles Perham, bajo los auspicios del Movimiento de Santidad de la Iglesia Metodista.

La tradición pentecostal ubica el punto de partida del movimiento en la iglesia “Misión de fé apostólica” de la calle Azusa 312, de Los Angeles, California, a cuyo frente se hallaba el pastor negro William Seymour, que practicaba sus dones carismáticos desde 1905, y hasta su muerte en 1933 ejerció notable influencia en el pentecostalismo norteamericano.

Por qué pentecostales? Porque en Hechos, capítulo 2, se describen los sucesos acaecidos durante Pentecostés, cuando el Espíritu Santo se apareció, mostrando todo su poder y haciendo que los presentes comenzaran a hablar en lenguas. Los creyentes, al igual

que los apóstoles y sus discípulos en el primer Pentecostés, han recibido al Espíritu Santo con sus dones carismáticos y situados en un segundo Pentecostés, esperan la llegada de Cristo que reinará mil años en la tierra.

Las distintas denominaciones pentecostales constituyen un movimiento fuertemente atomizado y por carecer de una teología explícita y sistemática son reconocibles por una creencia común: *las manifestaciones del Espíritu Santo*, tal cual fueron expresadas en la Primera Carta de Pablo a los Corintios. Para ser pentecostal se tiene que pasar por dos etapas en el camino a la salvación: la *conversión*, llamada también nuevo nacimiento y por la *santificación*, que es el bautismo del Espíritu Santo cuya expresión es la glosolalia o “hablar en lenguas”. El Espíritu Santo se manifiesta también en los dones de: la *sanación* divina, o sea el poder de curar las enfermedades por la fe, de *profecía*, la *palabra de sabiduría*, la *palabra de fe*, *milagros* y *el don de interpretar lenguas*.

Este despertar religioso, que incluía manifestaciones rituales de asombrosa emotividad, tales como desbordes extáticos de los fieles, hablar lenguas incomprensibles, besos y abrazos entre hombres y mujeres, coros, anécdotas, historias milagrosas, motivó una áspera resistencia de parte de las iglesias tradicionales y las burlas de la prensa. A su convocatoria acudían principalmente las mujeres, los negros de ambos sexos y los inmigrantes pobres de las grandes ciudades. Hollenweger escribe que para 1936, en los Estados Unidos “la participación de las mujeres en las congregaciones pentecostales era más importante que la de los hombres y la de los negros más elevada que su porcentaje en la población” (Hollenweger, 1976, 12)

La carencia de recursos materiales hizo que los pentecostales no estudiaran para ejercer el ministerio, confiando en el “llamado de Dios” y la presencia del Espíritu Santo como pruebas suficientes para predicar tanto para hombres como para mujeres.

El movimiento pentecostal pronto se extendió por todo el continente americano, Africa, Asia, las islas del Pacífico sur, Australia y Nueva Zelandia, adoptando sus congregaciones distintas denominaciones: Asambleas de Dios, Evangelio Cuadrangular, Iglesia de Dios Pentecostal, etc. Las primeras iglesias pentecostales se establecieron en Argentina a partir de 1910, consolidando su presencia partir de 1940. (Saracco, 1989)

a) Pentecostalismo en América Latina

Distintas son las tipologías sobre el protestantismo de América Latina que han puesto a consideración los estudiosos sobre el tema, Stoll (1990); Deiros (1991); Wynarczyk y Semán (1994); Ammerman (1991); que mas allá de la diferencia de matices acuerdan en trazar una línea divisoria entre las denominaciones protestantes “históricas” y los evangelismos de nuevo cuño.

Las iglesias protestantes se establecen en Argentina y en el resto de América Latina, acompañando a los inmigrantes europeos. Las primeras datan de 1825. Durante el siglo XIX llegan la anglicana (ingleses), valdense (franceses e italianos), reformada (holandeses), presbiteriana (escoceses), luterana (alemanes y daneses).

Estas iglesias de “trasplante” guardaban estrechas relaciones con la iglesia “madre” del país de origen y sus tareas en América eran de acompañamiento a las comunidades, no ganar nuevas almas.

El segundo grupo de iglesias llegadas a América Latina sí era misionero, en el sentido de que si bien nacieron en Europa, se expandieron desde Estados Unidos con el propósito de dinamizar la fe acercando nuevos fieles. A esta vertiente pertenecen el Metodismo, los Hermanos Libres, la Alianza Cristiana y Misionera, los Adventistas del Séptimo Día, Bautista, Luterana Unida, etc.

Este segundo grupo sin embargo no es homogéneo, ya que sufrió el impacto fundamentalista de fin del siglo pasado, que de hecho dividió el campo religioso protestante en denominaciones “liberales”, políticamente progresistas y aquellas que podríamos llamar fundamentalistas en lo teológico y conservadoras en lo político.

Algunos autores prefieren dividir esta segunda oleada protestante en principales o troncales (*mainline*) colocando a las fundamentalistas en una tercera agrupación que llaman “misiones de fe”. Así para Stoll, (1990, 5) las sucesivas olas de arribo protestante a América Latina serían: 1) las iglesias de inmigrantes europeos, 2) las denominaciones históricas o *mainline*, 3) “las misiones de fe” fundamentalistas y 4) los pentecostales.

Tanto para Stoll (1990), como para Brouwer, Gifford y Rose (1996), en los años inmediatamente posteriores a la Segunda Guerra Mundial, los grupos pentecostales hicieron

mucho mas evidente su énfasis en la cura divina, provocando algo asi como un *revival* pentecostal que abarcó todo el territorio norteamericano. En esa época sitúan estos autores la expansión misionera pentecostal alrededor del mundo, especialmente en América Latina, coincidiendo con otros grupos fundamentalistas independientes, conservadores en doctrina, firmemente comprometidos en el proselitismo en nombre del evangelio, pero no pentecostales en sentido estricto.

Los desarrollos más recientes del amplio espectro protestante permite a algunos autores hablar de "movimiento carismático", o como lo denomina Stoll y otros, "neo-evangelismo" para distinguir a sus miembros del pentecostalismo clásico y que englobaría tanto a neo-pentecostales como a los grupos implantados por las agencias misioneras.

Lo común a todas las tipologías es que separan al protestantismo histórico de las iglesias pentecostales y fundamentalistas. Con respecto al segundo grupo, el mas estudiado, la complejidad del fenómeno aparece a los ojos del investigador que intenta poner un cierto orden en un campo muy heterogéneo.

Con respecto a nuestro país, (Wynarczyk y Semán, 1994) luego de la instalación del primer grupo junto con los inmigrantes, el protestantismo misionero, cuyas representantes mas dinámicas son actualmente las iglesias Bautista y los Hermanos Libres, se establecen entre los años 1891 y 1924. Son grupos originados en el segundo despertar (siglo XVIII) pero fuertemente influenciados por el fundamentalismo del siglo siguiente.

El pentecostalismo llega a nuestro país en dos olas: la primera, a partir de 1910 en adelante y la segunda más firmemente, a en los años cuarenta, potenciada en la década siguiente.

b) Pentecostalismo y fundamentalismo

Los fundamentalistas se diferencian ellos mismos de los pentecostales y de los carismáticos ("holiness groups") por razones sociales y teológicas. A pesar de tener mucho en común, en especial su antipatía por "lo mundano" los fundamentalistas enfáticamente rechazan el énfasis pentecostal en los dones espirituales, especialmente el "bautismo del espíritu" o hablar en lenguas como requisito de la conversión. Piensan que esos dones cesaron inmediatamente después de su florecimiento en Pentecostés y no pueden resurgir hasta la Segunda Llegada de Cristo.

“Carismáticos” es un término usado por los científicos sociales latinoamericanos para los grupos que en inglés son denominados *neo-evangelical*, y se refieren en general a los grupos evangélicos dentro del fundamentalismo que, luego de la Segunda Guerra Mundial que trataron de sacar al movimiento de su aislamiento intelectual y ampliar su atractivo.

Para Wuthnow y Lawson (1994), el centro de su doctrina fundamentalista está conformado por la creencia en la veracidad divina y literal de la Biblia, en el énfasis en la experiencia de conversión individual, en la fuerte separación entre creyentes y no creyentes, y una visión de la intervención divina en muchos aspectos de la historia humana basada en doctrinas de dispensacionalistas, pre-milenaristas y apocalípticas. Es decir, adhieren a la doctrina de que la historia humana está dividida en “dispensaciones”, la última de las cuales será el reino de Cristo. Pero más allá de esas creencias comunes, los fundamentalistas actuales, varían ampliamente en sus denominaciones y tradiciones teológicas.

Por eso es interesante que los autores antes citados, hagan hincapié en lo que llaman “**comunidad del discurso**”, en la que los fundamentalistas producen ideas y hablan unos con otros sobre esas ideas. Los une ese intercambio y el intento de llevar esas ideas a la práctica. Los límites de esa comunidad no están claramente delimitados, sino determinados por las cuestiones que plantea el observador. Así, por ejemplo, para algunos propósitos esa comunidad está restringida a quienes creen en algunos pocos *fundamentals* como una congregación, mientras para otros es importante considerar a un grupo más amplio, aunque determinadas creencias entren en contradicción con algunas de las verdades fundamentales. A veces los fundamentalistas y los evangélicos toman distancia unos de otros cuando se autoidentifican, pero la distancia no es tal para el observador externo, más allá de algún desacuerdo doctrinal.

Brouwer, Gifford y Rose (1996) afirman que el núcleo de creencias (dispensacionalismo, pre-milenarismo, creencia en la literalidad de la Biblia y fuerte dosis de americanismo) nos ayuda a identificar al amplio movimiento fundamentalista. Encajan dentro de él, la mayoría de las iglesias pentecostales y neo-pentecostales; buena parte de la Convención Bautista del Sur; la gran mayoría de las iglesias bautistas independientes, de la cual un exponente famoso es el predicador Jerry Falwell; algunas denominaciones carismáticas y grupos provenientes de secesiones de otras iglesias históricas como los presbiterianos. Aclaran que no todos los evangélicos son fundamentalistas, pero sí que son

el semillero donde el cristianismo fundamentalista ha brotado. El aceptar la literalidad de la Biblia, no los hace fundamentalistas, pero existe una gran probabilidad, en palabras de estos autores, de que “acepten el resto del paquete fundamentalista”. (Brouwer, Gifford y Rose, 1996, 266)

c) ¿Se puede hablar de fundamentalismos en América Latina?

Ahora bien, si el fundamentalismo ha influenciado las expresiones religiosas norteamericanas, como hemos visto, y si como reafirman enfáticamente Brouwer, Gifford y Rose (1996, 5) “Su crítica a la laxitud moral de sociedad resuena a través de todo el espectro protestante y muchas denominaciones han adoptado mucha de su retórica y comparten la mayoría de sus objetivos y los principales puntos de la teología fundamentalista”, los grupos pentecostales latinoamericanos ¿podrían quedar fuera de esa influencia, teniendo en cuenta la dependencia ideológica con sus pares de Estados Unidos?

Para Maldonado (1993) es difícil hablar de fundamentalismo en América Latina, si se trata de imponer el sentido que tiene este término en los Estados Unidos a pesar del hecho innegable de su “aire de familia” con el fundamentalismo norteamericano.

Para este autor, la identificación más clara de la presencia fundamentalista en América Latina, tiene que ver con la segunda ola de trabajo misionero en la región, producida a comienzos del siglo XX. En los años cincuenta se produciría una tercera ola de evangelización, donde el 87 por ciento de las misiones de fe eran de cuño fundamentalista.

El crecimiento acelerado de las iglesias evangélicas incluye principalmente a los pentecostales pero no solamente a ellos, también a denominaciones fundamentalistas expresamente anti-pentecostales.

Para Maldonado, el pentecostalismo comparte algunas características definidas con el fundamentalismo norteamericano: el marcado énfasis de la salvación por la fe y el modo de ser cristiano en el mundo moderno. Ambos interpretan la Biblia literalmente, buscan en sus pasajes una actitud normativa de obediencia hacia el statu quo sociopolítico y son fervientes anticomunistas. Sin embargo, hay una distinción importante. Mientras el clásico fundamentalismo norteamericano provee un modelo racionalista que interpreta los actos sobrenaturales del Espíritu Santo restringido a los tiempos del Nuevo Testamento; los

pentecostales quiebran el esquema dispensacionalista afirmando que las acciones del Espíritu Santo se vive hoy en la vida de los creyentes y en la iglesia por signos, milagros y dones sobrenaturales como en los tiempos bíblicos. En suma, concluye Maldonado, “el pentecostalismo latinoamericano (nacido en las calles, entre las minorías desposeídas y políticamente marginales) es religiosamente menos oficial y mas flexible y adaptativo que el fundamentalismo e incluso el evangelismo conservador en América del Norte. (Maldonado, 1993, 218)

Sin embargo para Stoll, (1990, 49) los pentecostales, tomaron el dispensacionalismo dándole nueva forma, organizando a su manera una variante mas entusiasta de fundamentalismo.

Deiros, (1991, 165) se refiere a un “impulso hacia el fundamentalismo” en cada uno de los sectores del protestantismo: en la actividad e influencia misionera sobre ciertas misiones; en las actitudes de ciertas iglesias pentecostales autónomas y en las organizaciones para eclesiásticas, muchas de las cuales son dirigidas por prominentes tele-evangelistas norteamericanos. El fundamentalismo en América Latina no es solamente un movimiento institucionalizado, sino también una tendencia ideológica dentro de iglesias que por lo demás son vistas como evangélicas o pentecostales.

María Campos Machado (1996) para el caso brasileño, considera que la caracterización de fundamentalistas para los grupos pentecostales estudiados por ella, no es la apropiada, ya que tienen valores de la cultura moderna, como la capacidad de hacer elecciones y tomar decisiones en su vida privada. Ella lo menciona a propósito de la planificación familiar.¹ Sin embargo, en otro momento de su trabajo afirma: “En la Asamblea Constituyente de 1988, los pentecostales se destacaron por el activismo esencialmente moralista; se concentraron en las dos comisiones en las que la cuestión moral estaba mas presente: Familia, Educación y Cultura y en la de Soberanía y Derechos del Hombre y la Mujer. “La superioridad numérica de los representantes de las denominaciones mas tradicionales, sobre todo la Asamblea de Dios, (presente con 13 miembros) hizo que

¹ Machado olvida dos cosas, primero que como ella misma menciona en su libro, desde los años treinta del siglo XX ha habido declaraciones de iglesias protestantes aprobando el control de la natalidad y en segundo lugar, como hemos afirmado al comienzo de este capítulo “Para desarrollar este sistema integral, los fundamentalistas han probado ser selectivamente modernos y selectivamente tradicionales”.

predominaran en este bloque las posiciones contrarias al aborto, las drogas, el feminismo, a la homosexualidad y la pornografía.” (Machado, 1996, 104)

Al igual que en otros países latinoamericanos, Wynarczyk y Semán (1994) señalan para nuestro país, la importancia del movimiento carismático norteamericano y su influencia en las iglesias locales, pentecostales o no, de los predicadores evangelistas internacionales a partir de los años cincuenta que despliegan una acción evangelizadora de masas que implica: la utilización de los medios masivos de comunicación y tecnologías e infraestructura de recursos humanos y materiales; la elaboración de una nueva relación con el universo simbólico de los sectores populares y; la conexión con organizaciones internacionales especializadas que no son necesariamente pentecostales y en general son de origen fundamentalista.² A este fenómeno llaman los autores *pentecostalismo de masas o pentecostalismo renovado*, que no debe confundirse con el fenómeno neo-pentecostal, surgido en Brasil y Uruguay.³

Lo que queremos resaltar para los fines de nuestro trabajo es que en nuestro país existe una nueva variante de evangelismo que es conservadora con respecto a algunos patrones de conducta, pero fuertemente adaptativa en materia de organización eclesial y liderazgo social.

Esta es la situación que Wynarczyk y Semán caracterizan en sus dos aspectos: una mayor ligazón entre pastores neopentecostales y pastores de otras iglesias protestantes en algunas organizaciones comunes y la constitución de un estilo, producto de un modelo evangélico neopentecostal en otros sectores del campo evangélico. Esa “pentecostalización” está presente en formas carismáticas de culto y en privilegiar la sanidad y la prosperidad en la función evangelística.

Los “evangélicos”, como se autodenominan, constituyen un espacio en común, que va más allá de las denominaciones y de determinados énfasis teológicos. Esa “poblada red que abarca desde las organizaciones representativas de las denominaciones hasta productoras de los mas diversos objetos culturales”: periódicos, radios, videos, grabaciones musicales.

² Con respecto al impacto en las iglesias pentecostales locales, de la visita del predicador norteamericano Tommy Hicks, en la década de los cincuenta, ver Saracco, 1989)

³ Este neo-pentecostalismo es un fenómeno mas reciente, que no forma parte de este trabajo. Vease al respecto Oro (1992) y Frigerio (1994b)

Pudimos ver sobre el terreno lo que afirman estos autores. En nuestro relevamiento de las iglesias protestantes en la ciudad de Olavarría, visitamos uno a uno los templos existentes al momento (1996). De las 31 denominaciones consultadas, quedaron fuera de este amplio movimiento "carismático-pentecostal", las históricas (Luterana Unida, Evangélica Reformada y Bautista), los Adventistas, los Testigos de Jehová, los mormones y la difícilmente clasificable Nueva Apostólica. Todas las demás eran pentecostales, menos la Alianza Cristiana y Misionera y los Hermanos Libres, que nuestro equipo definió como fundamentalistas. (Tarducci y Migliardi 1996)

Sin embargo los pentecostales y los carismáticos como los Hermanos Libres y la Alianza, son indistinguibles para el observador, más allá de que sus pastores ponían como diferencias determinados énfasis teológicos. Diferencias que por otro lado desaparecieron cuando todas las denominaciones colaboraron activamente para recibir al predicador Carlos Annacondia, que dirige una asociación para-eclésiástica llamada Mensaje de Salvación, dedicada a realizar campañas y cruzadas de evangelismo y sanidad.

La misma situación viví en Buenos Aires. Mi trabajo de campo intensivo fue en un templo perteneciente a la Unión de Asambleas de Dios, netamente pentecostal. Sin embargo, en las entrevistas con el pastor, éste continuamente hacía referencia a sus contactos en los Estados Unidos con asociaciones eclesiales interdenominacionales de corte fundamentalista como la Asociación Evangelística Alberto Mottesi.

Mottesi es argentino, de formación bautista y reside en Estados Unidos, desde donde organiza mega-reuniones evangelísticas, sobre todo en América Central. Tal como lo demuestra en uno de sus libros, que tuve la oportunidad de leer, (Mottesi, 1992) su énfasis está puesto sostener a la familia tradicional, que está siendo erosionada en América Latina.

Las diferentes organizaciones evangelistas además de sus campañas específicas editan libros, revistas, grabaciones de música religiosa y folletos que son fáciles de hallar en cualquier iglesia pentecostal. Por ejemplo, los materiales de *Cruzada Argentina a cada Hogar*, asociación cuyo director nacional es el mismo pastor antes mencionado.

4.- Más allá de las diferencias

Para McCarthy Brown (1994,175) “el fundamentalismo es muy difícil de definir[...]para aquellos que utilizan al género como categoría de análisis, un indicio para reconocerlo es la presencia de un alto grado de control de las mujeres sancionado religiosamente”.

Ese amplio espectro, que coincide en otorgar ciertos rasgos fundamentalistas a un conglomerado de grupos y asociaciones eclesiales, encuentra un denominador más útil para nuestros esfuerzos que es “**fundamentalismo cultural**”, término acuñado por los historiadores Donald Mathews y Jane De Hart, (1990) para designar el compromiso absoluto hacia formas culturales y sociales “tradicionales” como modelos sagrados de la realidad, patrones fijos que trascienden el cambio histórico ordinario. Ese compromiso conservador es fácilmente observable en las ideas respecto de los roles de género y familiares que son necesario para mantener el orden social, los ideales de masculinidad y feminidad que son vistos como consistentes en un conjunto universal y constantes de reglas y esquemas.

Si pensamos en esos términos al fundamentalismo, como observadores podemos focalizar en temas culturales particulares, especialmente la familia y la vida doméstica, que es lo que con más éxito ha movilizado a estos grupos e individuos. Haciendo esto veremos que existe un “aire de familia” que todos los fundamentalismos comparten, algunas de cuyas premisas hemos estado enunciando.

Cuando vemos en los medios masivos de comunicación, en los reportes de agrupaciones de Derechos Humanos y en textos feministas determinadas actitudes referidas al mundo de lo doméstico y específicamente a pautas que reglamentan la conducta de las mujeres, tales como los shiitas en Irán ordenando a las mujeres estar cubiertas en público, al líder más prestigioso de los sikhs de la India estableciendo un código que prohíbe a las mujeres el maquillaje, las joyas y la ropa que exponga sus cuerpos; o en Israel, a los fundamentalistas apedreando a un grupo de mujeres que deseaban rezar en el Muro de los Lamentos, o el dramático caso de los talibanes en Afganistán poniendo en peligro la vida de las mujeres al prohibirles atenderse por médicos en los hospitales, está presente la

arremetida fundamentalista contra el mundo “moderno”, no en sus aspectos tecnológicos, sino desde un punto de vista moral y comunitario.

John Hawley llama la atención sobre la carencia del enfoque de género en obras muy importantes, siendo que está implícitamente presente en todos los autores, cuando se habla de la familia, de los rígidos códigos morales, de la autoridad paterna, del liderazgo masculino, de la educación, etc. Afirma que la construcción del género no sólo es importante en el significado del fundamentalismo, y no sólo en las religiones abrahámicas sino en otros lugares también. “De hecho, la perspectiva de género arroja una luz reveladora sobre la naturaleza del fundamentalismo en su conjunto”(Hawley, 1994, 27)

Bruce Lawrence llamó la atención sobre la importancia que la retórica fundamentalista le daba a la mujer. Argumenta que no se puede aislar el género de los otros aspectos de la realidad social ya que constituye “la experiencia de todos los días de los sujetos”.(Citado por Hawley)

Martin Riesebrodt que realizó un estudio comparativo entre el fundamentalismo protestante en Estados Unidos durante la segunda y tercer década de este siglo y el movimiento shiita en los 60 y 70 en Irán les asigna a ambos el rótulo de “*movimientos de protesta patriarcales*” y presta especial atención a la insistencia de los fundamentalistas en la separación de los sexos, tanto de manera física como conceptual. Martin Riesebrodt ha interpretado al fundamentalismo como un “movimiento de protesta que reacciona, ante todo contra el reemplazo de las estructuras patriarcales y el orden moral por una estructuras sociales y morales modernas, despersonalizadas y burocráticas” (Hardacre, 1991, 135)

El control de las relaciones de género es una característica básica del fundamentalismo. Este control puede ser activo o un compromiso de dejar las cosas como están, pero en todos existe una preocupación por las zonas íntimas de la vida. Los cristianos, musulmanes y judíos prestan mucha atención a las prescripciones que ordenan su vida familiar y comunal. Sus líderes estudiaron en seminarios, *madrás* o *yeshivot* los textos sagrados y sus codificaciones en manuales religiosos. La tradición religiosa enfatiza la regulación de la conducta personal, la vida familiar y la educación de acuerdo a normas reveladas divinamente y comentarios sobre esas normas. En esos aspectos, la normativa es

mucho más específica que en estipular políticas macroeconómicas y estructuras políticas. (Marty y Appleby, 1993,5)

Es en la esfera doméstica donde los fundamentalistas tienen más éxito, ellos pueden moldear conductas de acuerdo a normas y patrones tradicionales específicos con relativa poca resistencia. La familia sirve como un potente símbolo de un orden moral idealizado y como un microcosmos de la sociedad. Este intento de ajustar la vida diaria a este orden idealizado, es “la más importante prioridad de la agenda fundamentalista” (Hardacre, 1993)

Las religiones le dan a la familia una significación sagrada. Las interpretaciones de la familia involucran concepciones acerca de las relaciones de género y de las relaciones interpersonales. Dentro de ella es donde se observa el ritual y es el lugar de la educación y transmisión de las ideas religiosas de una generación a otra. Frecuentemente la familia es tomada como el microcosmos de un orden moral universal.

En momentos en que los cambios sociales, económicos y políticos afectan a la familia, las religiones sienten que sus visiones del mundo están siendo socavadas.

Si hay algo que comparten las visiones fundamentalistas de las religiones actuales es su percepción de que se está amenazando los valores “tradicionales” asociados con la familia.

Muchos movimientos fundamentalistas proponen programas para redefinir a la familia de acuerdo con esos valores. Esos programas a su vez definen los roles de las mujeres y los niños muy estrechamente.

Hardacre advierte que ésto no quiere decir que exista un programa monolítico para todos los fundamentalismos, pero sí que hay consecuencias o impactos sobre la familia, los roles de género y las relaciones interpersonales que revelan un *modelo, un diseño identificable*.

Si bien el fundamentalismo islámico tiene profundas diferencias con el cristiano, podemos garantizar una comparación del impacto de los dos en términos de actitudes básicas hacia los roles de la mujer, de la importancia dada en ambos a la “familia tradicional” emmarcada en un orden social jerárquico y divinamente sancionado.

El fundamentalismo exagera las cualidades de la sexualidad femenina, que de por sí poseen la mayoría de las religiones establecidas: tiende a ser vista como dificultando la perfección espiritual masculina, como polucionante, responsable del embrujo hacia los

hombres, culpable de la pérdida de la razón, del autorrespeto y así, pasible de llevar a la ruina de la familia y al desmoronamiento de la nación. Si bien, y esto es importante recalcarlo una vez más, existe una diferencia fundamental entre las concepciones cristianas y musulmanas respecto de la sexualidad en general. Mientras en el cristianismo la cultura surge en la lucha contra la sexualidad, sublimándola, en la religión islámica el deseo sexual es positivo. Al contrario de las concepciones cristianas, la perfección religiosa en el mundo musulmán no se logra a través del ascetismo.

En Irán y otras regiones donde ha prosperado, el fundamentalismo no se puede separar del nacionalismo, del anticolonialismo y de posiciones fuertemente críticas hacia Occidente. Ha luchado por la independencia y ha colocado esa lucha por sobre todas las demás, incluido el mejoramiento de los derechos de las mujeres y, viendo a la mujer occidental como licenciosa, se rechaza al feminismo. Y aquellas que luchan en distintos países por un feminismo global han sido atacadas como “embaucadas por el imperialismo”, estigmatizadas no sólo en base a principios religiosos sino como traidoras a la causa de la liberación.

Para el caso que nos ocupa, el fundamentalismo protestante, desde su aparición y aún un siglo después, persisten en su lucha contra los mismos enemigos. Numerosas publicaciones y talleres acerca de la familia dan cuenta de su preocupación por los cambios operados en las estructuras familiares, los roles sexuales, la situación de la mujer, las luchas de los homosexuales y lesbianas por sus derechos, etc. Ellos son los campeones de la “familia tradicional”. La cuestión es qué se entiende por tradicional. Si bien se habla de la complementariedad de los roles, lo distintivo de ese patrón ideal es la insistencia en las relaciones jerárquicas entre el hombre y la mujer.

Las mujeres logran su felicidad haciendo felices a los otros, poniéndose al servicio de los demás, en especial a los miembros de su familia. Su principal responsabilidad es en el ámbito doméstico. Abogan por el retiro de las mujeres del trabajo asalariado, se las insta a no ser permisivas y a educar a sus hijos en la obediencia. En conexión con esto, se desalientan las actividades intelectuales y políticas.

La familia idealizada es la nuclear. Cuando se refieren a que la familia está siendo atacada, se refieren a la unidad formada por los padres e hijos que viven juntos. La familia como lo opuesto al mundo caótico. El lugar donde se pueden expresar las emociones y se

halla la seguridad. Esta visión de la familia como una institución sagrada y atemporal, en realidad rescata un tipo de familia, históricamente contextualizada, que es la familia occidental burguesa, que se consolida con posterioridad a la Revolución Industrial. Esa familia que nace entre los ideales de la burguesía y coincide con los de las principales religiones instituidas en pedir la vuelta al hogar de las mujeres, se propaga por las clases medias después de la Segunda Guerra Mundial. La ideología que los fundamentalistas norteamericanos propugnan es la separación de lo público y lo privado, la mujer reina del hogar y éste como opuesto al mundo hostil del afuera. La familia burguesa como ordenada por dios y la que hay que volver.

En Estados Unidos muchos predicadores, sobre todo los miembros de la Mayoría Moral le contestan a las feministas: *“Usted va a escuchar a muchas feministas y portavoces “anti-familia” hablar sobre la historia....Ellos le hablarán de que en las Fidji, o en algun lugar o en una isla de Uwunga-Bunga, hay una tribu que nunca ha practicado la vida familiar como nosotros la conocemos. Pero ellos también tienen huesos en sus narices y liman el frente de sus dientes. También comen carne cruda en el desayuno. Son gente bastante extraña, no son representativos. Pero le contarán a Ud acerca de toda suerte de aberraciones que han aparecido en la familia humana durante siglos y en los mas extraños lugares geográficos. Le contarán que en el siglo XIX en la trastienda de Europa, tal o cual cosa sucedía....Tratarán de construir un argumento histórico para demostrar que la familia tradicional no fué nunca tradicional y no fué nunca una fuerza dominante en todas las sociedades civilizadas”*. (citado por Hardacre, 1993)

Se pretende criar a los niños en un medio que refleje su comprensión de la familia. En general el estilo de crianza favorecido es antipermisivo, con claras reglas de comportamiento en todos los aspectos de la vida. Se rechaza el modo de vida contemporáneo cuyas influencia para los niños y jóvenes se ven poco saludables. Un lugar especial lo ocupan la crítica a los medios de comunicación, especialmente el cine y los orientados para los jóvenes como la musica rock, que promoverían la promiscuidad sexual y el rechazo a la autoridad.

La lucha en los Estados Unidos estuvo marcada por el rechazo a la escuela pública, que es vista como una excesiva interferencia del estado en detrimento de la autoridad de los padres. Se fundaron numerosos establecimientos religiosos en todos los niveles de

enseñanza. Los educadores de estas escuelas siguen de cerca las actividades de los alumnos y extienden su supervisión a todos los aspectos de la vida de éstos. Se alientan actividades, las amistades, e incluso los matrimonios dentro de la iglesia.

Los contenidos curriculares de las escuelas fundamentalistas en los Estados Unidos así como sus métodos y consecuencias, se presentan como diferentes de las seculares. La educación religiosa es percibida como un remedio a los males de la secularización e intenta restaurar la autoridad religiosa y de los padres, proteger a los niños y niñas de males tales como la droga, la violencia, el sexo y la carencia de disciplina. Sus contenidos ponen el énfasis en la interpretación fundamentalista de la Biblia, el creacionismo, los valores patriarcales y la denigración de los valores humanistas en general, no desaconsejándose el castigo corporal. (Tehrani, 1993)

Los *Promise Keepers* forman parte de lo que se denomina "Movimiento de hombres cristianos" y fue fundado por el entrenador de fútbol de la Universidad de Colorado Bill McCartney, quien promete "revolucionar este continente enseñando y alentando a los hombres a abrazar los equilibrados conceptos de la virilidad bíblica". (Citado por Bendroth, 1993)

Fueron estos *Promise Keepers* quienes realizaron una gigantesca marcha sobre Washington, en 1997, en oposición a la de los "Hombres negros musulmanes". Esta demostración de fuerza fué vista por estudiosas como Brenda Brasher como una "respuesta a la subcultura de mujeres ministras", un fenómeno muy amplio en los Estados Unidos que los medios no registran. (Brasher, 1997)

Una vez más la familia es la preocupación de estos fundamentalistas: "Primero vino Dios, después los hombres, luego la familia". Parten de la existencia una naturaleza completamente diferente de los sexos, se identifican con Cristo y aseguran que Dios es masculino, golpear a los niños y las esposas es menos pecaminoso que el aborto.

Un asunto importante de destacar, por lo poco conocido, es la polémica que involucra al Senado de los Estados Unidos que no ha ratificado la *Convención de los derechos de la niñez* de las Naciones Unidas, aprobado por 191 de los 193 países que la componen. El otro caso es Somalia.

Las organizaciones de Derechos Humanos responsabilizan al senador conservador del estado de Carolina del Norte, Jesse Helms, que es el presidente de la Comisión de

Relaciones Exteriores del Senado, por el impedimento. Helms, respondería así a las presiones de los fundamentalistas, que coinciden con sus posturas de derecha.

La Convención que fué firmada en 1995 por Estados Unidos espera su ratificación para que sea fuerza legal en el país. Sin embargo Helms ha declarado que el tratado “se inmiscuye en la relación entre padres e hijos y no debería ser considerado en la legislación federal, mucho menos en los tratados internacionales”.

Helms y una coalición de 10 ó 15 grupos de derecha, entre los que se encuentra la Coalición Cristiana se enfrentan a más de 350 organizaciones que luchan por la ratificación: la Asociación de Abogados y Abogadas de Estados Unidos, Amnistía Internacional, UNICEF, Cruz Roja de Estados Unidos, Niñez del Mundo, entre otras.

Para los grupos que se oponen a la ratificación de la Convención, ésta representa “el ataque más peligroso a los derechos parentales en la historia del país” y “un programa para anular la autoridad paterna”, “un documento radical y peligroso que garantiza una interferencia gubernamental ilimitada en la vida familiar”.⁴(Deen, 1998)

Lo que nos interesaba remarcar en nuestro trabajo, es que más allá de las polémicas en cuanto al uso comparativo del término fundamentalista, es que estos movimientos poseen una clara política respecto de las relaciones de género que se basa en una ideología sobre la sexualidad, la familia, la educación, los roles sexuales y las relaciones interpersonales y que de ella se derivan reglas que afectan la vida cotidiana de todas las personas involucradas, pero que su peso recae especialmente sobre las mujeres.

Por eso, si enmarcamos estas ideas fundamentalistas en el concepto más amplio de **fundamentalismo cultural**, veremos que están presentes en los discursos de las iglesias estudiadas, en las redes que estas congregaciones establecen entre ellas y con sus pares norteamericanas. El mensaje de ese fundamentalismo cultural es el que escuchan día a día las mujeres que concurren a los templos, ya sea desde el púlpito, desde las publicaciones o en los consejos que reciben de los pastores o sus esposas ante problemas específicos que demandan ayuda espiritual.

⁴ Posición que no es diferente de la Conferencia Episcopal Argentina, que se opone al proyecto de ley de “Protección Integral de los Derechos de los Niños, Niñas y adolescentes”, con media sanción en la Cámara de Diputados porque “evidencia aspectos preocupantes; tanto respecto a la ideología que subyace al proyecto, como por los aspectos francamente inconstitucionales, al pretender la eliminación en la práctica de la patria potestad, que pasaría a ser ejercida por un estado totalitario.” En documentos del CEA (www.cea.org.ar)

CAPITULO III

DE QUE MUJERES ESTAMOS HABLANDO

1. Relatos de mujeres

Ema

53 años, nacida en Tucumán, tuvo once hijos de los cuales viven seis. Una de sus hijas, fue detenida-desaparecida en 1977. Viven con ellas las otras dos. Tiene un hijo en prisión acusado de robo. Trabaja como empleada doméstica en el centro.

De familia católica, su hermano, que se fue de su casa a los 14 años fue el primer evangélico de la familia.

En la típica reconstrucción anti-católica del pasado cuenta que su madre, en su fanatismo, los hacía ayunar los sábados por la noche, para recibir la comunión el domingo, lo que les ocasionaba desmayos. Por supuesto en su historia, esas prácticas religiosas no le gustaban, las hacía obligada por su madre.

Se casó a los 14 años con un hombre 10 años mayor y a los 15 tuvo su primer hijo. A los 17 años viene a Buenos Aires, a vivir en una villa en William Morris (oeste del conurbano bonaerense) y según cuenta "su esposo le empezó a pegar enseguidita".

De esa etapa terrible recuerda que le rompió un diente, que él tomaba y que había días que no tenían para comer. Que ella no conocía nada de la vida, que se sentía sola y aislada en Buenos Aires, lejos de su familia. Comenzó a beber ella también, dice que fue alcohólica durante 10 años y que eso la llevó casi a la locura, además de un estado físico deplorable, extrema delgadez y debilidad.

Confiesa que en esa época era peronista, aunque en su relato advierte que el peronismo no le había podido sacar "lo malo que ella tenía, no le había podido cambiar la mente", el deseo de beber.

Conoció al Señor en esa etapa que ella misma denomina "tan deprimente", aunque a diferencia de otras informantes, reconoce que su conversión no fue repentina, que tuvo "caídas". Ella quería dejar el alcohol pero no podía a pesar de que después de haber conocido la palabra de Dios en una campaña de Annacondia⁵, se prometía que no iba a beber más.

De su primera casa en William Morris, se mudó a una villa en la localidad de Caseros, pero en 1973, el Señor intercedió para que le dieran un departamento en los monoblocks que intentaron reemplazar a la villa. En realidad fueron contactos de su hija, militante peronista desaparecida.

⁵ La importancia del evangelista Annacondia la desarrollamos en el capítulo acerca de la conversión.

Reconoce que no podía congregarse porque su esposo se lo prohibía. La amenazaba, decía que en la iglesia estaban todos locos, qué como iba ella a creer en esas cosas.

Pero un día un hijo suyo tuvo un accidente y lo llevó a un hospital de la capital, allí mientras lo cuidaba recibió a una "hermana" que le habló de Jesús y ella se prometió a sí misma dejar de tomar e ir a la iglesia.

"Cuando Dios hace las cosas las hace completas", dice para explicar que cuando volvió con su hijo a Caseros, no sólo dejó de tomar sino que tampoco fumó nunca más.

Comenzó a concurrir a una iglesia que se estaba edificando, que le recomendó la señora para quien trabajaba como empleada doméstica. En esa parte del relato su marido desaparece. Cuando se le pregunta por él, dice, sin dar detalles, que se fue, que la abandonó.

En el templo entendió que su alcoholismo se debía a que "estaba tomada por el Enemigo, pero que el Señor la empezó a restaurar". Si bien reconoce que no todo fue "un jardín de rosas", a medida que fue "conociendo la Palabra, a medida que fue creciendo espiritualmente fue madurando, fue comprendiendo las cosas".

Hace 20 años que se congrega en la iglesia de Caseros, donde la conoció.

Las hijas que viven con ella son activas participantes del grupo de los jóvenes de la iglesia y Ema es considerada tanto por las otras mujeres como por la esposa del pastor, como una gran mujer, muy dedicada a la obra del Señor.

En la Confederación Evangélica Pentecostal (CEP) la invitan a predicar, a organizar reuniones de mujeres, para compartir trabajos. Se alegra de que esas reuniones han dado frutos, tales como que entraron al hospital Moyano, donde están trabajando y fundaron una iglesia. Trabajan en las cárceles, donde reconoce que el trabajo es muy duro, van a unidades de mujeres, donde en un principio no son bienvenidas. Pero como aclara "así como el Señor pagó un precio, la cruz del calvario por nuestras vidas, nosotros también tenemos que pagar el precio, porque no vamos a entrar corriendo al reino de los cielos, sino en la vida, a través de muchas tribulaciones"

En la cárcel conoció a muchas mujeres con historias terribles, que mataron a sus hijos, por ejemplo, pero gracias a la Palabra están salvas. Pero aclara que por más que Dios y su familia la hayan perdonado, tienen que pagar su culpa con la sociedad.

Gran admiradora de Eva Perón, a la que sigue llamando "la Señora" y recuerda con cariño la ayuda que recibían de ella en Tucumán, afirma categórica que "de los que vinieron después no quiere a nadie, ni a Isabel ni a López Rega y a los militares menos".

Recuerda los años de terror de la dictadura militar, cuando entraban al barrio y se llevaban a la gente. En especial una noche que estaban los amigos de uno de sus hijos, en una fiesta en la casa y ella vió aparecer a los soldados de entre los pastizales del baldío que rodea al barrio, estaban encapuchados. Se ríe porque recuerda que en ese momento, como su abuela en Tucumán, en el campo, dijo "un espanto, Dios mío, un espanto" y se arrodilló a rezar, al modo católico, no si antes tener el buen tino de decirle a los chicos que apagaran todas las luces. Según su relato, se llevaron a una enfermera, que nunca apareció.

También recuerda cuando, a un muchacho, "peronista, buen pibe, que trabajaba de maquinista del ferrocarril", lo tiraron del segundo piso donde vivía y lo remataron en el piso.

Su relato se mezcla con un trabajo en el Hospital Posadas (que linda con su barrio), pero en otro momento afirma allí "estudiaba" y que era un lugar hermoso con doctores de toda Latinoamérica, becados, porque era un hospital importante con médicos muy buenos.

En ese momento alude a que a uno de sus hijos los militares lo llevaron, junto con ella, pero que luego los soltaron. No quiere tocar el tema, habla con terror del clima del barrio en esa época, pero deja entrever que su hijo estuvo en el campo clandestino del Hospital Posadas.

Se queja de la degradación del barrio.

Afirma que las mujeres pueden ser pastoras pero reconoce que hay pocas.

Ve la conversión como un proceso y, como lo han hecho otras informantes recurre a la metáfora del niño y la papilla. "A medida que vas creciendo en el Evangelio, en la palabra de Dios, vas comprendiendo qué cosas le agradan y que no. Como el cigarrillo. Con el alcohol, está escrito en la Biblia que está mal". Por eso no comparte la conducta de algunos pastores, que prohíben a las mujeres usar pantalones, ya que "una verdadera cristiana sabe como vestirse"

Partidaria del control de la natalidad con métodos naturales, aunque reconoce que la esposa del pastor le dice a las jovencitas que tomen pastillas.

Tiene conocimiento de las actividades de la iglesia y de las publicaciones para mujeres. Cuando habla de su participación aclara que ella concurre asiduamente pero enfatiza que "antes de ir a la iglesia deja la comida preparada".

Marta

49 años tres hijos. Ama de casa, pero asegura que trabajó 24 años como profesional de belleza. 7 años de conversa. Vive en el barrio que rodea la villa.

Educada como pupila en un colegio católico, porque su madre tenía que trabajar a "los 14 años a punto de ordenarse como monja". Se define como alguien "que siempre buscaba a Dios".

Se casa a los 30 años, instala su negocio, prospero, con 8 chicas trabajando con ella.

Después de 7 años nace su primer hijo.

"Con el tiempo me enfermo de los nervios, porque todos los sueños se me iban derrumbando". Sufrió mucho con el embarazo, a la vez que se desilusiona de su marido, "desaires, cositas que pasan en el matrimonio". Reconoce que ninguno de los dos estaba preparado para fundar una familia.

No da detalles sobre "vinieron cosas muy graves", que la hacen sufrir mucho, intenta suicidarse tres veces.

Seguía siendo católica, iba a misa y rezaba el rosario. Porque siempre la llamaron mucho las cosas de Dios. La situación en su casa era muy grave, según ella misma la define. Se deduce que su marido la golpeaba y que le era infiel.

A raíz de sus intentos de suicidio estuvo internada siete meses en el área de psiquiatría de un hospital, lo que la desesperó aún mas. Trataba de que personas conocidas intercedieran para poder salir de allí. En su confuso relato, aparece una violación, aparentemente ocurrida durante su internación.

En el hospital se encontró con un ejemplar del Nuevo Testamento, que leía de a ratos. Le sorprendió no conocerlo a fondo a pesar de ser una persona religiosa. Cuando le dan el alta lo lleva consigo.

De vuelta al hogar siente pena por sus hijos, sintió que los había abandonado. Su salón de belleza se había desarmado con su ausencia.

Dice que le comentó su situación a una conocida y ella le recomendó ir a la Campaña de Annacondia, cerca de su casa, en San Justo.

Lo que vió en la campaña la asustó un poco, pensó que era una locura todo eso, "no entendía nada". Pero al escuchar el mensaje del hermano Annacondia sintió que le hablaba a ella y pensó "cómo si no me conoce, me está hablando a mi, de pronto sentí que me estaba hablando Dios".

Volvió a su casa sintiendo que quería ser otra persona, que tenía "un sentimiento de volcarse mas a las cosas", pero su marido se enojó mucho, incluso amenazó con separarse "si se metía en eso".

Ella se extrañó mucho con esa amenaza porque su marido era el que se oponía a la separación, que ella había pedido varias veces. Porque reconoce que en esa época ella no lo quería mas.

Su relato, muy emotivo y el que me pareció mas sincero en cuanto a la descripción de la desesperación, incluyó cosas tales como "yo me desesperaba porque la casa no estaba limpia y me ponía a llorar a los gritos", "me abrazaba a mis hijas y rogaba que Dios me llevara".

Después de la campaña, se acercó a la iglesia de Caseros, que ella había visto muy cerca de su casa, pero que no sabía que cosa era. Asistir a ella la hizo interesarse por la lectura no sólo de la Biblia, sino también de "las revistas y libritos hermosos que hay allí"

Describe el momento en que recibió a Jesús, en términos semejantes a los que escuchamos de otras mujeres: resquebrajamiento, llanto, arrepentimiento al que le sigue un gozo imposible de describir. A partir de allí, su vida cambió, empezó a querer lo que antes rechazaba: las tareas domésticas, a sus hijas.

A los cuatro meses su esposo comenzó a congregarse también, porque dijo "si Dios te ha cambiado a vos, creo que puede cambiarme a mi, porque ahora tengo la esposa que yo quería".

En ese punto del relato, Marta insiste en el poder de Jesús que cambia fundamentalmente la situación en su hogar, que a ese esposo que ella no quería mas, ahora lo aprendió a querer. Que ya no tuvo mas ataques de nervios, que cuidaba mejor a sus hijas porque entendió lo que es el amor de una madre. Sintió que Dios le traía la paz.

Recibió el bautismo, a pesar de la oposición de su madre, ferviente católica.

Hace un balance de todo lo que recibió en estos años con el Señor, rescatando la sabiduría que le aporta conocer la Palabra, que le permite no criticar, no ofender, ser humilde e insiste en que las personas por sí mismas no pueden cambiar. Hay que poner la voluntad pero el que ayuda es Dios. El demonio, por otro lado, siempre está al acecho, toma la vida de las personas, incluso la de los niños, entonces debemos defendernos de la única manera posible, confiando en Jesús y entregando la vida a Él.

Trabaja en las villas, evangelizando, llevando la palabra, porque cree que todo el mundo puede ser salvo. Usa la metáfora de una película que a uno le gusta mucho, quiere contarla a todo el mundo. También visita hospitales con "dos hermanos".

Según sus propias palabras hoy se dedica totalmente a su hogar. "Mi marido no gana mucho (trabaja como electricista en una empresa), pero además hace changas por su cuenta. A ella le gustaría trabajar fuera de la casa para ayudarlo, pero su marido quiere que este en su casa, "quiere que este tranquila con las nenas, que las disfrute".

Rita

47 años. Nacida en Santiago del Estero. Vive en Caseros desde niña. Empleada doméstica. 7 hijos. Una hija asesinada a golpes por su novio cuando contaba 16 años. Vive en la Villa

cercana a la iglesia de Caseros, con sus dos hijas solteras, dos nietas (hijas de sus hijas) y su marido, pintor de un taller mecánico y albañil ocasional.

Niega haber sido bautizada y haber tomado la primera comunión.

Casada a los 17 años, solo por civil. Dice que la "iglesia católica no le gustaba", sin embargo sus hijas tomaron la comunión, "los varones no".

Viven en la Villa desde 1974. Reconoce que ahora todo es peor, por culpa de la droga. Hace continuas referencias al pegamento que consumen los mas chicos y a la prostitución de las mujeres jóvenes. Aclara que no es culpa de la miseria, sino del Demonio y a causa de él los chicos llegan a la "perturbación".

Aclara que no tiene amigas en el barrio "gracias a Dios", conocidos puede tener, pero amigas no. Su única amiga fue una compañera de la escuela que murió. Hoy sólo tiene a Jesús, que es su hermano y amigo.

En esto como en otros aspectos de la vida, separa en el antes y después de la conversión. Ahora son las hermanas en la fe las que reemplazan a sus antiguas "conocidas", que vivían llevando chismes en el barrio. "En el mundo todo es falsedad", repite varias veces en las entrevistas.

En sus relatos, muy estereotipados e incongruentes, mezcla sus sentimientos con citas bíblicas, incluso mal empleadas, como cuando dice "levantate y ora", en vez de "levantate y anda". Fue la única de las informantes que separa de manera rotunda en su discurso, al "mundo" de su vida religiosa. Incluso afirma que "el que no tiene a Cristo en su corazón es falso".

Dice que va al templo, los martes, jueves, viernes, sábados y domingos. No la ví en ninguna de las reuniones de Dorcas a las que concurrí.

El pastor y su esposa trataron de evitar la entrevista, diciendo que Rita era "muy nueva en el Señor" y un poquito "ignorante".

En todo momento, Rita logra transmitir su profunda tristeza por la muerte de su hija. Habla de que "si no tuviera a Cristo en su corazón se sentiría frustrada y sin esperanza".

Al trabajar por hora en el servicio doméstico, hay días que no tiene trabajo. Según ella en el templo no consigue "señoras donde trabajar" porque las hermanas son tan pobres como ella. Sin embargo en algún momento dice que alguna hermana que no puede ir a su trabajo le pasa el teléfono de su patrona para que la reemplace.

Dice que no le pide a su esposo que la acompañe a la iglesia, porque Dios no obliga a nadie, es la voluntad de cada uno. Así como ella escuchó el llamado de Dios, cuando su esposo este preparado irá.

Cuando se produjo el asesinato de su hija, ella como católica que era, concurrí a la iglesia católica del barrio y ahora cuenta indignada que el cura la consolaba diciéndole "son cosas que pasan".

Fue su hija quien la acercó a una campaña del predicador Annacondia. Confiesa que al principio le chocó la algarabía (los cantos, la música) y "no entendía nada de lo que decían" y que cuando tuvo que escribir las peticiones, anotó "Señor, mata al asesino de mi hija", porque, reconoce ahora, "tenía la mente bloqueada por el odio".

Después de asistir a otra reunión de la campaña, su hija le señala la conveniencia de congregarse en la iglesia evangélica mas cercana.

En su relato enfatiza el poder de la oración "por la noche me sonaban algunas palabras que había escuchado en el templo. Yo rogaba al Señor por la paz de mi corazón". Sentía que de no mediar algún cambio ella se moriría y su familia "se destruiría".

Una noche vió una imagen luminosa y supo que era Jesús que le hablaba “soy la paz”, escuchó. Entonces mandó a buscar un hermano de la iglesia y comenzó a sacar las imágenes de santos que tenía en su casa. Según su relato llegó el pastor a las diez de la mañana y dijo “Usted ha sido tocada por el Espíritu Santo”.

También relata, como lo veremos mas adelante su performance sanadora posterior, en la iglesia.

Dice que aprendió sola a leer para conocer la palabra del Señor.

Afirma, como hemos escuchado muchas veces, que lo suyo no es una religión, “somos la verdad”. Religión para ella son la Iglesia Católica y las sectas, que inventan, que “dicen cosas que no están en la Biblia”.

Afirmó varias veces que mi investigación no servía para nada, que hay que creer en Dios y basta. Que yo no tenía que esperar una desgracia para acercarme a Jesús.

Entre sus muchas críticas a los curas católicos, estaba la que no forman una familia, que por eso miran a las chicas y “hasta violan a los jovencitos”.

Asegura leer libros donde famosos escritores y pintores como Quinquela Martin (¿?) se arrepintieron de sus pecados y pidieron por Dios antes de morir.

Repite en varias ocasiones el Salmo que dice que al mas ignorante Dios le dará sabiduría porque lo siente que es para ella, “a la Rita, tu, Dios mío le diste sabiduría”.

2. Resultados de la encuesta

Tres historias que nos permiten una pequeñísima muestra de tres vidas de mujeres pobres y agobiadas por la desesperación, con vidas duras surcadas por desventajas de clase y género. Las tres se congregan en la iglesia de la Unión de Asambleas de Dios, situada en la localidad de Caseros, en el partido bonaerense de Tres de Febrero, en un barrio que podríamos caracterizar como de clase media empobrecida y baja. Casas humildes, típicas construcciones que fueron haciéndose de a poco y que muestran el deterioro producido por la imposibilidad de sus dueños de mantenerlas. La avenida cercana al templo separa a este barrio de otro: la villa Carlos Gardel, que a su vez está dividida entre los monoblocks de pésima construcción y las casillas típicas de cualquier villa.

En esta iglesia llevamos a cabo la parte mas sostenida de nuestro trabajo de campo y, como explicamos hicimos una encuesta que nos permitió conocer el perfil de las mujeres que se congregan en ella.

Los datos aportados por la encuesta y nuestras entrevistas sobre un total de 50 mujeres, nos permite realizar un perfil de quienes concurren a este culto, que podrá explicar algunas relaciones con el contexto de crisis y otras que iremos entrelazando en el transcurso de este trabajo.

Las mujeres de la muestra en un 80% tenían más de 45 años y su promedio temporal de conversión es de 7 años, habiendo sido católicas anteriormente. Las "nacidas en el evangelio", o sea aquellas que siempre fueron pentecostales son hijas de creyentes y menores de 24 años. La mayoría son casadas y su nivel de instrucción es el primario. Encontramos sólo entre la "segunda generación" quienes tenían el secundario completo. Una sola tenía estudios terciarios en enfermería.

El 60% confesó ser ama de casa solamente. Quienes trabajan fuera del hogar lo hacen en el servicio doméstico mayoritariamente.

Es interesante analizar las motivaciones para congregarse, que trataremos más adelante, en nuestro apartado sobre la conversión. Digamos solamente que la prédica en lugares públicos aparece como la más importante, seguida por "influencia de parientes y amigos".

Todas consideran que el evangelismo modificó sus vidas, *todas* dan dinero a la iglesia en forma de ofrendas y *todas* eligen los programas cristianos de radio como los preferidos.

Además de los problemas generales para poder implementar la encuesta, (desconfianza, timidez, no tener una respuesta pensada), tenemos que hacer notar que las preguntas que hacían referencia al catolicismo no fueron contestadas por el 50% de las encuestadas. Lo que tampoco apareció en las respuestas, y sí en los relatos de algunas de ellas, es el tránsito por curanderas, espiritistas o religiones afro-brasileñas.

Con respecto a la adscripción pentecostal de los miembros de su familia, un 50% de las mujeres casadas compartían la fe con su esposo e hijos. De las solteras cuyas edades repetimos, es menor a los 24 años un 70% compartía con su madre, padre y hermanos la fe, mientras que el 30% restante lo hacía en un 20% sólo con su madre y 10% con sus hermanos.

Sobre la pertenencia a alguna asociación (pregunta 21) el 30% no contestó, 60% contestó que a ninguna y 10% restante se dividió entre asociaciones barriales y deportivas.

Las respuestas a las preguntas que indagaban sobre la asistencia a reuniones fuera de la Iglesia, nos hablan de visitas a familiares o casas de vecinas (en algunos casos la palabra vecina fué tachada y reemplazada por "hermana"). Sólo algunas de las más jóvenes afirmaron ir al cine.

Entre las lecturas elegidas figuran en primer término (70%) los libros religiosos, pero es interesante que la lectura de los diarios ocupa un 50% si bien siempre acompañado por libros y revistas religiosas. Las revistas femeninas fueron señaladas por un 30%.

En cuanto a los programas de televisión, en primer lugar figuran los noticieros y los de actualidad (50 y 40% respectivamente) Las telenovelas fueron elegidas por un 30%. Tenemos que señalar que durante el transcurso del trabajo de campo no existían en la televisión abierta programas evangélicos como el Club 700 o los del Pastor Gimenez, que se transmitían hace pocos años. Un 10 % aseguró ver "La familia Ingals" y "Puerta al cielo", series norteamericanas de fuerte contenido fundamentalista.

Como hemos explicado anteriormente, nuestro trabajo de campo en otras denominaciones pentecostales, tanto del Gran Buenos Aires como de la ciudad de Olavarría, nos permite trazar un perfil de las mujeres pentecostales muy semejante al de las arriba mencionadas, es decir, situadas en un contexto de agudización de la pobreza⁶, con escasísima participación social, pocas amigas, en el caso de ser trabajadoras, son empleadas domésticas, lo que determina mayor aislamiento y como vimos en los relatos de vida, con situaciones muy traumáticas que las marcaron fuertemente.

3. Pentecostalismo, género y pobreza.

"Antes, cuando no conocía a Dios, me hacía problema por todo. Pero ahora, si no tengo para comer, una se conforma con lo que tiene". Ana, 50 años, 3 hijos casados)

Acercarse al pentecostalismo es acercarse al mundo de la pobreza en América Latina⁷. Desde sus lejanos comienzos en los Estados Unidos se ha señalado que atrae a las capas más desfavorecidas de la sociedad. (Hollenweger, 1996)

Para el caso latinoamericano, el libro de Cecilia Mariz, *Coping with Poverty* (1994) discute las distintas estrategias de sobrevivencia, que ponen en marcha los creyentes pentecostales y los miembros de las Comunidades Eclesiales de Base en Brasil, para enfrentar la pobreza.

⁶ Que, como sabemos ha empeorado notablemente. Nuestro trabajo de campo fue llevado a cabo antes de 1998.

⁷ Véase las distintas aproximaciones para América Latina en Miguez (1997) y Frigerio (1994b)

Tomando la pobreza como un problema multidimensional, Mariz se centra en el micro nivel, para comprender cómo los actores la enfrentan en su vida cotidiana y los significados que le dan a sus acciones. Las religiones populares, en un contexto de pobreza aguda, juegan un rol importante en la lucha para sobrevivir. “Los seres humanos son seres simbólicos, sobrevivir y luchar contra la pobreza no son meros problemas económicos o físicos sino también culturales. Requiere no sólo artefactos, o cultura material, sino también motivaciones y significados” (Mariz, 1994, 155)

Así para Mariz, mientras las Comunidades Eclesiales de Base ofrecen estrategias para enfrentar la pobreza a la *comunidad* de pobres, los pentecostales lo hacen a los *individuos*, a los que la autora sitúa entre los más pobres entre los pobres y los que atraviesan crisis vitales. Para ellos, la nueva visión del mundo les da incentivos para redistribuir los recursos, al enfatizar no tanto el trabajo duro sino ahorrar mas y consumir menos, eliminando, al adoptar una vida mas austera, entre otras cosas, el cigarrillo y el alcohol, lo que además redundaría en beneficios para la salud. El análisis no deja de lado los factores subjetivos, como la curación por la fe, el aumento de la autoestima y el énfasis en la familia, que motiva paternidades mas responsables, tiende a evitar la maternidad de las mujeres solteras y que las parejas se separen.

Los mismos pastores son conscientes de que su religión convoca a los más humildes: *“Marginados, desamparados, olvidados de la sociedad...nosotros le damos la oportunidad de que no se sientan así, que sepan que hay un lugar donde estar. Que Dios no hace distinciones entre ricos y pobres, que se los valora a todos por igual. Que hay alguien que les brinda un poco de cariño, para que no se sientan tan mal”*.⁸

Sean como dice Mariz “los mas pobres entre los pobres” o como dice Talmon “no son los que sufren penurias mas extremas sino los que se sienten mas frustrados”⁹, ninguno de los análisis enfoca la problemática desde la pobreza de las mujeres, si bien Mariz, no es ciega a la perspectiva de género, su trabajo no es específico sobre las mujeres.

Los aportes de género al estudio de la pobreza permiten destacar la heterogeneidad de ésta, dan una nueva mirada que relaciona el comportamiento de varones y mujeres, mejoran el análisis del hogar, destacando las asimetrías de poder, tanto de género como de

⁸ Comunicación personal de un pastor de Olavarría.

⁹ Citado por Galliano (1994)

generaciones al interior de ellos; permiten apreciar otras discriminaciones que se combinan con las de género, como las de edad y etnia. (Arraigada, 1998)

a) Pobreza y género

Los trabajos sobre pobreza desde una perspectiva feminista, remarcan de una u otra manera que las mujeres tienen más dificultades para salir de la pobreza y esto sucede por sus responsabilidades familiares y el cuidado de los niños; por la discriminación para acceder al mercado laboral (desempleo, formas precarias, falta de capacitación); por la segmentación de las ocupaciones y los menores salarios. Además, para las mujeres, la incorporación a tareas remuneradas significa mayor costo físico y emocional

“Se postula que la división sexual del trabajo es el factor estructural, determinante de la pobreza relativa de las mujeres por razones de género. La división del trabajo por sexos está en la base de la desigualdad de oportunidades que tienen las personas de distinto sexo para acceder a los recursos materiales y sociales (propiedad del capital productivo, trabajo remunerado, educación y capacitación) así como a participar en la toma de las principales decisiones políticas, económicas y sociales que norman el funcionamiento de la sociedad.” (Bravo, 1998, 61)

Por eso muchas autoras, entre ellas Clert (1998), prefieren el concepto de exclusión más que el de vulnerabilidad o desventaja. Exclusión tiene una carga semántica importante, indica que a las mujeres se les impide la admisión. También abarca no sólo el concepto material de pobreza, sino las relaciones del individuo con la familia, con la comunidad y con el Estado. En esta acepción, la privación no sólo hace referencia a la insuficiencia de nivel de ingreso y de consumo, sino la fragilidad física, el aislamiento, la falta de seguridad y un status social bajo.

En nuestro país, los datos para la década de los 80 y 90 muestran el efecto de las políticas de ajuste iniciadas en 1975 y profundizadas a partir del golpe militar de 1976. Los hogares por debajo de la línea de pobreza llegaron a ser el 12.8% en 1980. Para 1989 el 40.1% de los hogares del conurbano son pobres, esto es que no satisfacen sus necesidades básicas.¹⁰ Además de los pobres estructurales o "históricos", el fenómeno preocupante lo constituye la aparición de los "nuevos pobres". Ha habido un corrimiento hacia abajo de

¹⁰ Cuando no se especifica lo contrario, los datos presentados corresponden al INDEC.

amplios sectores que anteriormente se consideraban "capas medias", por ejemplo los jubilados empobrecidos y los empleados públicos. Junto con la desocupación, se elevaron la precarización del empleo, el cuentapropismo, la ausencia de saneamiento básico (agua potable, cloacas), el hacinamiento habitacional, la deserción escolar y la incapacidad de acceder a prestaciones de salud satisfactorias.

A estos problemas estructurales comunes a amplios sectores urbanos de América Latina, debemos agregarles los derivados de la angustia y el desasosiego producido por la falta de seguridad, la delincuencia, la expansión de la drogadicción y la desarticulación de las instancias participativas colectivas, producto de la desconfianza a la política tradicional (que una y otra vez los ha engañado) y un fuerte individualismo del "sálvese quien pueda".

¿Cómo repercute esta situación en la vida cotidiana de las mujeres? A partir de la década de los 80, numerosos estudios, específicamente latinoamericanos, analizan desde la perspectiva de género el impacto de la crisis en el ámbito doméstico. Estos trabajos, además de los métodos cuantitativos para medir la pobreza, emplean diversas estrategias cualitativas como las historias de vida, las entrevistas en profundidad, las trayectorias biográficas, que aportan valiosa información sobre los aspectos culturales y subjetivos, que ofrecen una dimensión mas completa y compleja del fenómeno de la pobreza, que permiten extraer algunas conclusiones: el debilitamiento del papel del Estado como prestador de servicios de salud, educación, transporte y vivienda; el papel clave de amortiguador del deterioro de las condiciones de vida que les cabe a las mujeres de las familias trabajadoras, las cuales han debido intensificar su participación en actividades para el mercado, ya sea incorporándose tanto al sector formal como al informal; el incremento del volumen del trabajo doméstico por la intensificación de las estrategias de supervivencia, que abarcan desde el crecimiento de la auto-producción de bienes de consumo hasta la transferencia de ingresos entre unidades domésticas y cambios en los patrones alimentarios y de consumo.

Las serias restricciones en el consumo se traducen en la eliminación de alguna comida y el desarrollo de estrategias alimentarias supletorias: comedores para los niños, redes informales, ayuda estatal, compra al fiado, etc, a lo que suma la imposibilidad de pagar los servicios básicos (es común quedarse sin luz ni gas). En ese contexto de exclusión, el vaciamiento de la prestación hospitalaria incide devastadoramente en la salud de las familias.

Los bruscos cambios producidos en la última década por el modelo económico neoliberal (en una sociedad acuciada por el desempleo y la inseguridad laboral) tuvieron consecuencias críticas en incontables familias. Y aunque el trabajo femenino es el sostén en la mayoría de las mismas, las estadísticas oficiales indican que dicho trabajo se realiza en condiciones francamente desfavorables.

Estudios llevados a cabo en ocho regiones del país sobre el impacto de la crisis sobre las mujeres tal como es percibida por ellas (Sartu, Eguía y Ortale, [comp], 2000) indican que:

Las mujeres de sectores populares señalan, respecto al trabajo, que el principal problema es la inestabilidad y la informalidad. Relacionan su inserción en el mercado laboral a la crisis de sus hogares y al desempleo abierto de sus cónyuges. Los problemas que señalan recurrentemente se vinculan con la precarización en las condiciones de trabajo, inestabilidad y riesgo de pérdida, las dificultades para conseguir trabajo, el menor rendimiento del salario, la necesidad de intensificar la jornada laboral o de realizar algún trabajo secundario.

La mayoría trabaja en el servicio doméstico y autoempleo en el comercio que permite una mayor adaptación a sus obligaciones en el hogar. Muchas veces el acceso al trabajo asalariado tiene que ver con el empleo público obtenido por redes clientelares.

Los trabajos obtenidos por las mujeres carecen de beneficios sociales y las autoras señalan que existe una resignación en aumento ante condiciones cada vez más desfavorables.

Pero no se puede entender la pobreza de las mujeres sin considerar los aspectos culturales que definen su papel en la sociedad. Feijoo señala que las mujeres son quienes tienen la responsabilidad de diseñar estrategias de consumo en los hogares, y que esta responsabilidad está relacionada con los recursos disponibles y con la ideología patriarcal de priorizar el consumo de los otros integrantes de la familia (los niños, los adolescentes que estudian, varones que trabajan) aún en cuestiones tan básicas como la alimentación. "La ideología del sacrificio es una de las que marca más fuertemente la vida de las mujeres más pobres en la región". (Feijoo, 1998, 80)

Es por eso que Jeanine Anderson (1998) trata de analizar la pobreza femenina urbana diferenciando distintos tipos de pobreza, que pueden estar presentes en diferentes

grados e incluso en combinación: pobreza de tiempo, de trabajo, de vínculos sociales, la privación estética y la falta de seguridad.

Cuando se refiere a la falta de tiempo, está pensando en que las tareas asociadas al cuidado de la casa, la gerencia del hogar y de la vida familiar y las atenciones personales a los miembros de la familia son asumidas por las mujeres en mayor grado que por los hombres. Las tareas domésticas ocupan un lugar muy importante con respecto al tiempo y energía de la mayoría de las mujeres. Sólo cuentan con la ayuda de las hijas mujeres. "La tarea doméstica es el punto de partida de un análisis de la pobreza femenina en contextos urbanos no sólo como tal, sino porque tiene graves consecuencias en otros aspectos de la vida de las mujeres: el descanso, la recreación y el trabajo remunerado" (Anderson, 1998, 31)

Existen estudios en nuestro país sobre las consecuencias que tienen la falta de recreación y descanso en la vida de las mujeres: angustia, estrés, accidentes, diversas enfermedades consideradas como "del ama de casa".¹¹ A su vez, sus roles dentro de la familia, como hemos visto, incide en su trabajo asalariado, ya que muchas de ellas se incorporan a empleos pésimamente remunerados porque la flexibilidad horaria les permite cumplir con las labores hogareñas.

Estamos de acuerdo con Feijóo en que "la crisis puede convertirse hoy en un formidable laboratorio en el cual la identidad de las mujeres puede sufrir positivas transformaciones"(Feijóo, 1987). Vemos a las mujeres de los barrios más humildes que se organizan para demandar al estado, a los partidos políticos, a los patrones, etc. Son notorias las crecientes agrupaciones desde asociaciones vecinales y comedores populares, hasta los nuevos movimientos sociales conducidos por mujeres contra el aumento de los precios de los alimentos y servicios. Pero, como muy bien aclaran Barbieri y de Oliveira, en situaciones de pobreza crítica de larga duración, la calidad de vida se deteriora a tal punto que la reproducción cotidiana de hombres y mujeres se lleva a cabo en condiciones infrahumanas o francamente inhumanas. Esta situación puede llevar a las mujeres a una desvalorización personal muy aguda con una proliferación de actitudes de protesta anómicas y autodestructivas.

¹¹ Enfermedades laborales del ama de casa. *Clarín*.30 de diciembre de 1995.

"En el contexto latinoamericano actual tampoco hay evidencias para sostener que la mayor contribución de la mujer al trabajo doméstico y extradoméstico y en el soporte emocional de su familia lleve al desgaste inmediato de los valores culturales machistas, a una valorización social del trabajo de la mujer y a un incremento del respeto hacia ella. Más bien, el sentimiento de desvalorización masculino puede llevar al aumento en las formas ya existentes de maltrato físico y de violencia sexual contra mujeres y niños en el interior de las familias" (Barbieri y de Oliveira, 1985, 36).

Es fundamental poner en evidencia que las repercusiones de las políticas de ajuste económico y las modificaciones en el mercado de trabajo se reflejan parcial y tenuamente en los cambios en las relaciones familiares y en la distribución de tareas dentro de los hogares. Según las conclusiones de la investigación de Sautu *et al.* antes citada, que abarca varias regiones del país, en general no se evidencian cambios en el modelo de familia de los sectores medios y pobres, más ligado al patrón tradicional. "Algunos resultados señalan que las asignaciones "naturales" de deberes y responsabilidades son objeto de silencio mas que de consenso (...) Las mujeres siguen siendo las principales responsables de esas tareas (cuidado de los hijos, limpieza, alimentación) y en muchos casos, salvo las hijas mujeres, no cuentan con la participación de los otros miembros en las tareas domésticas" (289).

Es común que en el bibliografía respecto a las mujeres latinoamericanas pobres en el contexto de la crisis, las referencias como las de Rosa Geldstein en el sentido de que "Cuando en una pareja persisten expectativas tradicionales acerca de los roles de género, en un contexto que impide al varón su cumplimiento, el desempeño económico por parte de la mujer y la insatisfacción de ambos por el cambio de roles, producen un alto grado de conflicto y condiciones de inestabilidad no sólo económica sino también emocional." (1994, 176)

Por otra parte, en la mayoría de los casos estudiados, por Sautu *et. al.*, el marido sigue siendo considerado el sostén del hogar y el trabajo extradoméstico de la mujer genera resistencia por parte de los otros miembros del hogar, principalmente por parte del cónyuge. (Eguía y Ortale, 2000, 290)

b) Volviendo a nuestras mujeres

La encuesta, las entrevistas en profundidad y las conversaciones informales con las mujeres que se congregan en las iglesias en donde trabajamos, nos muestran mujeres adultas que han tenido pocas oportunidades de capacitarse laboralmente, menos aún de acumular experiencia en trabajos formales. Para la mayoría de ellas, el trabajo doméstico y otros empleos precarios, les ha permitido salir y entrar más fácilmente del mercado, de acuerdo a los cambios a lo largo de su vida.

En las historias que relatamos al comienzo del capítulo, tanto Ema como Rita son empleadas domésticas, migrantes del interior del país, casadas muy jovencitas y madres múltiples. Ema es la que tiene, ya mayor, cierta estabilidad laboral “con una señora muy buena del centro”. Rita en cambio, al trabajar por horas, hay días que no tiene trabajo y confía en las hermanas que le avisan cuando “aparece algo”. Ambas muestran una trayectoria laboral muy fragmentada, con frecuentes entradas y salidas, que coinciden con el nacimiento de sus hijos e hijas, con accidentes o enfermedades de éstos, o simplemente como dice Rita “había épocas en que mi marido ganaba bien”.

El caso de Marta, autodenominada “profesional de belleza”, en realidad, con una experiencia laboral inaugurada a los treinta años como dueña de una humilde peluquería de barrio, tuvo que abandonar sus tareas al nacer su primer hijo, y no pudo volver “porque se enfermó de los nervios”. Al momento de entrevistarla se definía como “ama de casa”, y que se “arreglaban” con el trabajo del marido, electricista en una empresa y que hace changas por su cuenta.

Además de estos datos acerca de su inserción laboral, me interesan remarcar dos aspectos que aparecen en las vidas de las tres y, como vimos en los resultados de las encuestas, fue una constante en la gran mayoría mujeres entrevistadas: la ausencia de vínculos sociales y como veremos en los relatos de conversión, los “azares catastróficos” que jalonan sus vidas.

Cuando Jeanine Anderson (1998) describe los distintos tipos de pobreza que afectan a las mujeres, además la pobreza de trabajo y tiempo y de la privación estética, menciona la falta de vínculos sociales y de seguridad.

¿Qué significa para Anderson falta de seguridad? Para contestar esa pregunta acude a la noción de *azares catastróficos*, aclarando que en realidad los *azares* (accidentes,

enfermedades graves, robos o problemas judiciales) no son tales sino que son otra indicación más de las condiciones de permanente inseguridad que rodean la vida de los pobres. Los bajos niveles crónicos de salud y nutrición los dejan más expuestos a enfermedades graves. La falta de acceso a servicios preventivos hace que las enfermedades aparezcan repentinamente, los robos ocurren en zonas poco vigiladas y donde las personas no tienen dinero como para invertir en protección, ni hablar de seguros. Lo que existe es una imposibilidad de reponerse después de cada desastre. (Anderson, 1998, 32)

En ese contexto general, Anderson afirma que esas catástrofes azarosas afectan más a las mujeres: ellas son las que sufren más los robos callejeros, las que deben organizarse para el cuidado de los enfermos, quienes visitan a los presos para llevarles comida.

Volvamos por un momento a nuestras mujeres: las vidas de las tres están surcadas por esas catástrofes: enfermedades graves tanto de ellas como de sus hijos e hijas, parientes en prisión, internaciones psiquiátricas, asesinatos, todas viven en barrios que ellas mismas definen como “peligrosos”. Situaciones muy dramáticas para cualquier ser humano, pero que en ellas se transforman en verdaderos suplicios. Ema debe viajar cientos de kilómetros para ver a su hijo preso; para Marta la internación psiquiátrica en un hospicio público es tan traumática que no puede contarla, mas que con oscuras referencias a una violación; para Rita, la villa en la que vive no sólo es el espacio de convivencia con el asesino de su hija sino un lugar temible por la violencia desatada entre bandas juveniles.

A las desventajas sociales a que hemos hecho referencia, se suma lo que Clert (1998) describe como la inserción de las mujeres en redes sociales más limitadas al mundo privado y comunitario, familia, vecinas, mientras que los contactos de los hombres se hacen más con el mundo laboral público.

Las mujeres de nuestro estudio, ¿cuentan con esas redes que aunque limitadas les permitirían acceder a recursos materiales y apoyo emocional?¹²

¹² Esas múltiples acciones para lograr alimento, vestuario, etc. Diversidad de comportamientos que han pretendido ser abarcados por el concepto de estrategias de subsistencia y para el caso que nos ocupa de “estrategias de mujeres de sectores populares”: provisión de bienes y servicios para la reproducción de los hogares que realizan en distintos espacios sociales: en el mercado de trabajo formal e informal, en la organización de las unidades domésticas, en los espacios institucionales comunitarios o del Estado y en las redes de parentesco y vecinales. (Ginés, 1996).

Como vimos, en la encuesta sólo muy pocas afirmaron participar a alguna entidad comunitaria y mucho menos a algún partido político. De las mujeres entrevistadas, algunas, como Ema, lo habían hecho en el pasado¹³. Pero, como aparece en sus relatos y pudimos comprobar en los barrios en que vivían, sus vínculos con otras personas, más allá de las que las que comparten con ellas la unidad doméstica, son muy tenues, y en algunos casos prácticamente nulos. Al ser la mayoría de ellas amas de casa o empleadas domésticas, trabajo éste último que se realiza en aislamiento, no tienen compañeros o compañeras del mundo del trabajo. Son migrantes internas, muchas de ellas con familia en el interior y lo que peor, carecen en muchos casos de redes fluídas con el barrio. Rita declara abiertamente que no tiene amigas, sólo hermanas. Marta, es mirada con recelo, aún hoy, a pesar de “estar curada”, porque los y las vecinas recuerdan su paso por el hospital psiquiátrico. Ema afirma categórica que no tiene amigas en el barrio porque no tiene tiempo por sus tareas en la iglesia.

Coincidimos con Anderson en que “Para comprender la pobreza se reconoce cada vez mas la importancia del mundo de vínculos sociales que se tejen alrededor de las personas. Los pobres que participan de redes sociales amplias y diversas pueden acceder a recursos que van desde el apoyo emocional y los consejos hasta préstamos de dinero, información sobre un cuarto que se alquila a un precio razonable, recomendaciones para un empleo, servicios y favores tales como el cuidado de la casa o de los hijos. Los que carecen de este tipo de vínculos son doblemente desgraciados.” (Anderson, 1998, 31)

Cuando afirmamos la importancia del contexto socioeconómico en el que viven las mujeres estudiadas para este trabajo, queremos hacer un poco más específicas las afirmaciones muy generales acerca de la relación entre pobreza y pentecostalismo, completando y mejorando la descripción desde una perspectiva de género.

Las mujeres con las que hemos convivido durante el transcurso del trabajo de campo, viven, como hemos visto, en un contexto terrible de pobreza y desesperación, a una edad donde se hace muy difícil pensar en un futuro diferente. Ellas han optado por

¹³ Esta pregunta, como se vió en los resultados de la encuesta, no fue contestada en un gran número de casos. En general, las mujeres son reacias a hablar de política, y como veremos en las historias de conversión, eso, como muchas otras cosas del pasado, son re-elaboradas en el presente, a la luz de su nueva fe, como es el caso de Ema.

entregarse a una nueva fe en su intento de vivir de otra manera. ¿Soluciones en ésta o en la otra vida?

La pobreza trae profundas consecuencias en la vida de las personas y esas consecuencias, como hemos visto, no pueden medirse sólo en los aspectos materiales. “Sobre la comprobada ausencia de los servicios sociales básicos del Estado en los sectores de menores ingresos, se construye un discurso de un individualismo dogmático que deja a cada persona librada a su propia suerte, resintiéndose el tejido social y las redes comunitarias de solidaridad. Se exaltan la codicia y la avaricia como virtudes sociales, con el convencimiento de que ‘los vicios privados generan la virtud pública’.” (Bustelo, 1992, 126)

Los cambios estructurales afectan la cotidianidad de manera diversa y sus consecuencias se ven tanto en los patrones alimenticios como en los roles familiares, en las estrategias para encontrar comida como en la percepción del futuro. Hemos visto cómo incide el contexto de pobreza en las mujeres de sectores populares. Hemos conocido algunas historias dentro de ese contexto, historias de mujeres con crisis vitales agudas que según sus propios relatos las llevaron a congregarse.

Creemos que no basta con que haya problemas graves en una sociedad para que un movimiento religioso tenga éxito. Es necesario conocer cuáles son los aspectos de ese movimiento que responden de alguna manera a las necesidades de las mujeres. Eso trataremos de hacer en las páginas que siguen.

CAPITULO IV

PALABRAS PARA CONTAR LA EXPERIENCIA

1.- Acerca de la conversión

El carácter voluntario de la adscripción al pentecostalismo nos hizo interesar por los motivos que llevaron a las mujeres a la congregación. Esa pregunta, que formaba parte de la encuesta, fue contestada haciendo referencia a dos instancias que, creemos, son complementarias: prédica en lugares públicos e influencia de parientes y amigos. Podemos afirmar que siempre existe una persona cercana que, ante una situación de crisis propone a quien la sufre acercarse a un ámbito de la iglesia, sea éste el pequeño templo del barrio o el mega evento llamado campaña¹⁴.

Tanto en los relatos de conversión como en las encuestas aparece el nombre del evangelista Carlos Annacondia. *"Hace cosa de cinco años fui a la carpa del predicador Annacondia,... No hay persona que él no le ponga la mano como hacía Jesús y que no se cure"* (Susana) *"En la campaña evangélica de Annacondia conocí al Señor"* (Ema) *"Yo había comentado mi situación y me dijeron que acá había una campaña y era el hermano Annacondia"* (Marta) *"Así, un día me predicaron la Palabra y me invitaron a lo de Carlos Annacondia"* (Rita)

¹⁴ La investigación llevada a cabo por Jorge Maldonado en Brasil, Venezuela y Ecuador, confirmaría la importancia de las redes familiares en la adopción del pentecostalismo. En el 75 % de los casos quienes acercaron la nueva creencia fueron: algún miembro de la familia nuclear u otros parientes o conocidos descartándose la importancia de los tele-evangelistas. (Maldonado, 1993, 220)

Carlos Annacondia es el titular de una organización para-eclesialista fundamentalista denominada *Mensaje de Salvación* dedicada a la realización de cruzadas y campañas de evangelismo y sanidad. Trabaja activamente en el Gran Buenos Aires y sus "carpas" y concentraciones reúnen de 3000 a 5000 personas. Trabaja con las iglesias de la zona en la que se instala, a las que luego les distribuye los nombres y direcciones de las personas cuyas almas logró ganar. (Wynarczyk, 1989)

Cuando decimos que existe "alguien" que invita, que acompaña por primera vez, que induce de cierta manera a las mujeres estudiadas a acercarse, lo que queremos decir que las redes personales son más importantes que los medios de comunicación o la prédica en lugares públicos.

Se ha sobredimensionado el poder del llamado "tele-evangelismo" en el reclutamiento de nuevos fieles. El estudio de Steward Hoover (1988, 66-67) sugiere para el caso norteamericano, entre otras cosas, que la televisión no sustituye la concurrencia regular al culto y lo que es más importante, los programas cristianos son vistos por cristianos. O sea que la supuesta función más importante "convertir a los no-creyentes" no se logra.¹⁵

Como trataremos de ir mostrando a lo largo de este trabajo, la conversión implica para las nuevas creyentes, ciertas modificaciones en las creencias y concepción del mundo, en sus conductas, en sus lealtades personales y en el contexto de interacción habitual.

Carrozzi y Frigerio, (1994) en su excelente *survey*, pasan revista a las distintas maneras de definir a la conversión. La conciben como una modificación del hilo conductor, o aspecto informativo de la propia biografía, es decir en la forma en que los individuos se conciben a sí mismos, concurrente con una modificación radical de la visión del mundo. "La conversión se distingue así de la socialización secundaria, en que el individuo adhiere nuevas identidades sociales al mismo hilo conductor, sin modificar su concepto de sí mismo o la definición de su identidad personal subjetiva. En la conversión, el individuo modificaría la interpretación de su biografía, cambiaría el hilo conductor que sostiene su

¹⁵ Assman (1987) Oro (1991) Pi Hugarte (1992) entre otros, han estudiado el uso de los medios de comunicación masivos por las iglesias evangélicas en América Latina, si bien enfocado hacia el contenido del mensaje, no hacia sus receptores. "Para el caso argentino, no existe, desgraciadamente, ningún trabajo académico que analice el uso intensivo que los diferentes grupos evangélicos realizan de los medios de comunicación" (Frigerio, 1994b, 16)

continuidad experiencial, modificaría, en suma, la definición subjetiva de su identidad personal.”(43)

Balch (citado por los mismos autores) distingue entre conversión y reclutamiento y entre conversión y compromiso religioso. Cuando la gente se une a un culto religioso y pasa a ser un reclutado, cambia su comportamiento adoptando un nuevo rol en determinados contextos. Los cambios pueden ser dramáticos pero no están necesariamente basados en modificaciones en las creencias o en la visión de si mismo que, usualmente se producen sólo después de una prolongada participación en las actividades diarias del culto. Por su parte el compromiso religioso es posterior a la conversión ya que supone que la nueva identidad religiosa se convierta en el principal motor para la acción y consecuentemente que gran parte de las acciones del individuo estén destinadas a cumplir con lo que percibe como obligaciones en relación a su nuevo grupo.

Los indicadores centrales que identificarían a los conversos tienen que ser buscados en el discurso de éstos: los relatos de conversión y la adopción de un esquema de atribución central.

2.- Las mujeres cuentan

Muy pocos estudios de conversión prestan atención a la influencia del género en el proceso de adquisición de una nueva identidad religiosa. Si, como venimos afirmando, todas las instituciones, relaciones y procesos sociales, están “generizados”, no podemos obviarlos en el estudio de la intensa experiencia de la conversión. No sólo con respecto a las concepciones de roles y expectativas que tiene el nuevo grupo religioso sino, en las determinaciones que llevan a los sujetos a ese proceso.

En nuestra investigación, todas las mujeres entrevistadas provenían del catolicismo, con lo cual en sus historias de vida, el capítulo central lo constituyeron sus relatos de conversión.¹⁶

Para los y las pentecostales la conversión de nuevos fieles es un aspecto fundamental, por eso contar **“lo que Dios hizo en sus vidas”**, “dar testimonio”

¹⁶ Que provengan del catolicismo quiere decir que fueron criadas en hogares católicos, no lo que no impide que en busca de solución a sus problemas, hayan recurrido antes de llegar al evangelismo, a curanderas, cultos de origen africano, etc.

públicamente de esa transformación, es mostrar una experiencia en donde se pone de manifiesto cómo lo divino organiza la vida de la persona salvada. Compartir la fe es un imperativo, ya que la narración pública hace a la identidad pentecostal.

¿Dónde tienen lugar esas exposiciones? En el templo, donde como veremos, existe un momento en los cultos regulares (en las campañas masivas también) llamado “peticiones y testimonios” donde desde el púlpito se invita a dar testimonio y donde son las mujeres quienes mayoritariamente lo hacen.

Pero también es común hallarlos escritos en los libros, revistas y folletos. El periódico interdenominacional *El Puente* tiene una sección titulada *Testimonios de vidas cambiadas*, que durante muchos años se llamó *Testimonios*.

a) La estructura del relato

Tal como lo expresa R. Mary Griffith “mas allá de sus aparentes diferencias, los testimonios orales y escritos son iguales, adhiriendo prácticamente a idénticas pautas y ritmos, que emanan del mismo mundo devocional” (Griffith, 1997, 18). Es lo que desde la ciencia cognitiva se denominan *scripts* o sea argumentos, en el sentido teatral o cinematográfico, y que es aplicable a una situación centrada en un texto que sigue reconociblemente una receta. Ese argumento se inscribe en una compleja representación de la memoria llamada *esquema*, una estructura que tiene como misión reconstruir la configuración de lo que se percibe, se interpreta o se aprende, por medio de supuestos, reglas y estrategias. Por supuesto, los esquemas son dinámicos y la resultante dialéctica entre la competencia del sujeto y las características del ambiente. La idea de esquema se complementa con la de *frame* o marco, que hace referencia a que las categorías del lenguaje reorganizan de alguna manera los esquemas, focalizando la atención en ciertas variables mas que en otras. (Reynoso, 1993)

La diferencia entre los relatos orales y los escritos no está en la estructura ni en el tema, sino en que las narrativas orales tienen mayor flexibilidad que las impresas y porque quien habla puede interactuar con la audiencia, observar sus reacciones, apelar a su simpatía y dar ciertos tonos y matices al discurso.

El *script* del relato, sea oral o escrito, está compuesto por tres instancias claves: la vida **antes** de la conversión; el **evento traumático** que desencadena el acercamiento a Dios y la **vida posterior** a la conversión.

Es común que el momento “bisagra” en sus vidas sea nombrado como “recibir a Cristo” o “recibir al Espíritu” en cualquier conversación informal o cuando se hallan entre hermanos o hermanas. Esa referencia basta para ser comprendida por quienes saben. Los relatos más edificantes, los que se realizan desde el púlpito o ante alguien de afuera, como es mi caso, llevan más tiempo, son más vívidos y de carácter proselitista. Tienen un estilo simple, coloquial e informal y cuentan con la no desdeñable influencia de los medios de comunicación masivos: *slogans* cortos, persuasivos, imágenes impactantes, etc. Además, la influencia de la televisión se percibe también en el contenido de las narrativas de conversión; no sólo por el hecho de que existan espacios en ella dedicado a pastores e iglesias evangélicas, en los que es posible escuchar testimonios, sino también porque es notable como, a diferencia de historias de conversión más antiguas, las actuales emplean vocabulario psicológico, vulgarizado a través de los programas “femeninos”. Así, he escuchado ciertos términos asociados al bienestar psico-físico tales como “paz mental”, “confianza en mi misma”, “autoestima”, “alivio de tensiones”.

b) Los eventos traumáticos

De las muchas entrevistas realizadas, queremos extraer algunos fragmentos que ilustran los principales motivos que llevaron a las mujeres a congregarse, el momento que denominamos de **crisis**.

“Y bueno, fue así que yo empecé a ir, me empezó a invitar una chica de acá a la iglesia y me empecé a congregarse. Y en eso que me empecé a congregarse yo pasaba adelante para que me hagan orar porque yo sufría mucho la tristeza, tenía mucha tristeza de mi hermana. Un día, nos reuníamos todos los sábados los jóvenes, que hacían así, hablaban de Dios, yo no entendía mucho lo que era hablar de Dios, y ellos compartían el testimonio, contaban cómo Dios había obrado en sus vidas. Y bueno, yo una vez llegué llorando y le dije Dios mío, si vos existís ¿por qué mi vida está..., mi hogar, está destruido?”

Ana, describe de ese modo su angustia ante el asesinato de su hermana, a manos de su novio.

Para Zulma, la crisis está determinada por la enfermedad de una hija:

“En mi familia éramos católicos, a mí me crió mi abuela, con ella íbamos a la Iglesia, los preparativos de comunión y confirmación y todas esas situaciones, hasta que inclusive Gabriela, mi hija, cursó el jardín de infantes hasta que egresó en colegio católico: Nuestra Señora del Rosario. Pero cuando Gabriela tenía 12 años tuvo un accidente, se fracturó la cabeza del fémur, y entonces fueron tiempos muy difíciles para nuestra vida de matrimonio, tanto en el negocio, como en la relación con los chicos. Casi un año sin caminar, con muletas, en silla de ruedas, no había muchas esperanzas de que su pierna tuviera irrigación y e incluso llegaba a tener el riesgo de morirse. En ese tiempo, donde jamás lloré adelante de ella, y toda la vida estaba llena de flores, y no tuvo concesiones de ningún tipo... Pasaron más o menos ocho meses, desde enero que Gabriela se cayó, el 6 de enero, hasta octubre, una vecina estuvo insistiendo permanentemente, por qué no vienen, (a la iglesia pentecostal del barrio) mire, le hace falta, va a recobrar las fuerzas, va a poder llevar adelante toda esta carga, que va a ser menos pesada, lo va a ver de otra manera... Y bueno las hijas de ella la acompañaban a Gaby en todo ese tiempo de reposo, y Carmen me decía y por qué no vas. No, yo me negaba terminantemente, yo no aceptaba para nada, ni a un lado ni a otro. Estaba aislada, tampoco iba a la iglesia católica. Y un día, no sé qué pasó dentro de mí, y después fui a la reunión, que me habían dicho iba a ser a las 4 de la tarde, buscando vaya a saber...”

Historia que se repite en Elisa:

“Marcelo estaba muy enfermo, nada lo sanaba. Mi casa era una farmacia, lo inyectaban a cada rato. Cuando lo entregué a Dios se compuso del todo”

Por nuestra experiencia podemos afirmar que la sanación de enfermedades ocupa el primer lugar, entre las motivaciones explícitamente enunciadas. Sean éstas propias o de algún miembro de la familia. Expresadas en lenguaje médico o como enfermedad psicológica o psicósomática como el alcoholismo:

“Yo conocí al Señor en una etapa muy deprimente, la mía, porque como yo me casé a los catorce años, mi esposo me empezó a pegar enseguidita. Yo pasé muy mala vida. Me pasaba todo el día en soledad [...] este diente que me falta me lo sacó él.

[...] *El tomaba, sería por eso, pero a veces frescó también me pegaba. Yo no conocía nada de la vida, no sabía nada. Yo vine jovencita de Tucumán, después yo también empecé a tomar*" (Ema)

En el periódico *El Punte*, como mencionamos, existe una sección para los testimonios. En ella, los relatos de curación también ocupan un lugar destacado. Bajo el título de **"Veinte años de dolor para formar una vida"**, una mujer de sesenta y cuatro años relata su experiencia desde que en un hospital de Misiones le detectan cáncer. "Mi organismo se descomponía día a día y como los cuatro médicos que me atendían no podían obtener un solución clínica comencé a buscar a Dios".

A los cuarenta y dos años, Dionisia fue invitada a la Iglesia Asamblea de Dios Cristiana. "Allí comencé a conocer al Dios vivo y verdadero", mientras el resto de la congregación oraba fervientemente por su vida.

"Durante veinte años conviví con esa enfermedad y en todo ese tiempo Dios realizó un proceso maravilloso porque las cosas tenían un sentido distinto, pese al agujón que sufrí, hasta aquel día cuando tenía cincuenta y ocho años. El Señor me limpió por completo de esa enfermedad: sentí como un río que recorría todo mi interior, produciéndome un fuerte alivio. Dios me sanó, pero durante los años anteriores, Él me enseñó a amarlo y a conocerlo".

El testimonio termina informando que la hermana camina diariamente kilómetros y kilómetros para predicar a ese Jesús que le cambió la vida.

Además de estos relatos en cierta medida "clásicos" el periódico ha ido incorporando historias edificantes que tienen que ver con conductas pecaminosas relacionadas con mujeres que han tenido que luchar con nuevos enemigos: las drogas, las religiones esotéricas, las "desviaciones sexuales".

Así, leemos **"Roxana le baja el antifaz a la Nueva Era"**, (agosto 1992) **"Yo estaba presa de la homosexualidad"** confiesa una mujer en el número de setiembre de 1995, en otra **"Yo regresé de la oscuridad mas horrible"**. Quisiera detenerme en esta narración porque mas allá de ilustrar los motivos que llevaron a su relatora a la conversión, nos servirá como ejemplo de ciertas re-interpretaciones del pasado a la luz del presente pentecostal:

“Mi padre falleció cuando yo estaba en el vientre de mi madre, así que nunca lo conocí. Mi madre se juntó con otro hombre pero sus relaciones no eran buenas, discutían y peleaban todo el día y a mi eso me hizo mucho mal”.

Luego de un tiempo, viajé con mi madre de Paraguay a Buenos Aires, donde conocí a Carlos con quien formé pareja, pensando que había hallado el amor que tanto necesitaba. Pero Carlos salía por las noches, dejándome mucho tiempo sola; comencé a tener malos pensamientos, veía cosas feas, no tenía voluntad de comer e intenté suicidarme porque la vida no tenía sentido para mí.

Ante esta situación, unos tíos se ofrecieron a llevarme a curanderos. Terminé en un templo umbanda, donde con la sangre de un gallo y un cordero sacrificados me rociaron la cabeza e hice un pacto de sangre. Mi estado era cada vez peor, con ataques tan violentos que ni con cinco personas me podían dominar. El “pae” dijo que tenían que hacerme un lavado de cerebro porque había un espíritu en mí que pedía mi alma.

Así pasaron siete meses hasta que llegó un momento en que me sentí muerta en vida, porque con cada ataque (que duraba entre cuatro y cinco días) quedaba ciega, sorda, muda y con la mitad del cuerpo paralizado.

Unos familiares cristianos evangélicos de Carlos me hablaron del amor de Dios y nos invitaron a la iglesia. Allí comprendí que tenía que confesarle al Señor mis pecados y recibirlo como mi Salvador. Al principio no podía leer la Biblia porque no veía, pero yo quería saber más de Dios y por momentos podía ver una luz en forma de estrellas. En la primer semana pude caminar, en la segunda pude oír, en la tercera pude ver y en la cuarta pude hablar. Además comprendimos que nuestra situación como pareja no era correcta, y aceptando el consejo del pastor, nos unimos en matrimonio. El enemigo trató de seguir perturbándome pero gracias a la misericordia de Dios y las oraciones de la iglesia, mi vida ha cambiado. Tengo una razón por la cual vivir, por eso es que hoy servimos al Señor con nuestro testimonio, llevando las buenas nuevas de salvación”.

Así, podríamos seguir citando casos de jóvenes que se dejaron deslumbrar por el mundo de las modelos, de niñas que terminaron en la prostitución por perseguir un mundo falso lleno de promesas de bienes materiales, hijas que desobedecían a sus padres, etc, etc.

Interesa recalcar, que estas historias por lo general terminan con un comentario editorial edificante, que funciona como un muestrario de la ideología que comparten, en

línea generales las iglesias pentecostales y que, insistimos en llamar fundamentalista. Esto se hace muy explícito en lo que sigue, que es el comentario al testimonio de la joven ex lesbiana que citábamos anteriormente:

"Esperamos que este valiente testimonio sirva de ejemplo para que las jovencitas que puedan hallarse enredadas en la misma trampa diabólica, para que busquen la hermosa vida que hay en Cristo en lugar de buscar la muerte como había pensado Carmen anteriormente.

En nuestros días ha aparecido una enfermedad espantosa que afecta sobre todo a los homosexuales. El SIDA es incurable. Se va consumiendo el cuerpo en debilidad, dolor y tormento, causando una muerte segura en poco tiempo.

Los homosexuales pueden ser liberados acercándose a Dios, reconociendo su pecado, y recibiendo liberación por medio de la autoridad de Jesucristo."

Sea porque una enfermedad terrible abrumaba a nuestras entrevistadas o a sus hijos, producto del azar catastrófico o un momento leído posteriormente como pecaminoso, la crisis tiene que ver con eventos traumáticos que afectan de manera más profunda a las mujeres.

Los relatos muestran que la energía de las mujeres estaba puesta en su familia, que ellas cargaban y cargan con el mayor peso de responsabilidad, a diferencia de los hombres.

Hay un período en la vida que la narradora vive como insoportable, terrible, que la pone al borde de la autodestrucción, entonces, "algo" sucede que quiebra ese estado de cosas. Ese "algo", en realidad es un proceso gradual, pero en muy pocos casos es narrado de esa manera. Por el contrario, en la reconstrucción posterior, aparece como un suceso puntual y significativo.

c) El Señor me liberó

El nacer de nuevo implica una transformación, expresado como un momento que las mujeres ubican como una bisagra entre el "antes" y el "ahora".

Esa transformación enfatiza temas que se sitúan alrededor de: triunfo sobre el pecado y la enfermedad; renuncia al egoísmo y entrega a Dios; sentimientos de libertad, de poder, de liberación.

"Dios me hizo entender cuán pecadora era yo. Y yo empecé a llorar y entendí que Dios había entrado en mi vida y me perdonaba los pecados que había cometido. Por que si bien yo había llevado una mala vida, no justifica para que me vuelva alcohólica. Yo fui tomada por el enemigo, que me llevó al alcoholismo".

Para Ema, la transformación está asociada a poder superar su dependencia al alcohol, para la joven que perdió a su hermana, entregarse a Dios y encontrar alivio a su angustia en el templo, significó apartarse de su rutina:

"Y lo dejé de lado, pero no es porque el Pastor me obligó, no es porque mi hermana me obligó, o mi mamá me obligó, no. Eso fue porque yo sentí tanto el amor de Dios y Dios había entrado en mi vida que yo dije no, no voy a ir más a bailar, no voy a ir más al pool, porque la verdad es que la Iglesia me llena, y nunca sentí la paz esta tan grande que de ahí. Porque yo venía de bailar y me ponía triste porque me acordaba de mi hermana, y venía del pool y venía bajoneada".

Para Zulma, congregarse fue el fin de sus desajustes emocionales:

"No sé como se dio esto. Fui tomando un compromiso y mi vida cambió totalmente. Fue un cambio tremendo. Si, me gustó el cambio que yo empezaba a tener sin saber cómo. A mí me daban ataques de nervios. Yo vivía con sedantes, que no me faltara un frasquito lleno... Era tremendo, tremendo. Logré tener la templanza y el dominio propio de a poquito, sin darme cuenta. Vos no sabés lo que fue. Tremendo. No se puede expresar que un ser humano pueda vivir eso. Ahora que lo miro desde lejos".

Y no es que para ella los problemas hayan acabado. Si bien su hija sanó, su marido se oponía a que concurriera a la iglesia; pero como ella lo expresa, uno de los "signos" de la transformación es poner en marcha nuevas energías y habilidades para poder enfrentar las dificultades.

"Pero el Señor me empezó a restaurar y a medida que fui conociendo la Palabra, a medida que fui creciendo espiritualmente y fui madurando, fui comprendiendo las cosas".

d) El pasado re-elaborado

Cuando las mujeres aceptan la visión del mundo que propone la nueva fe, su identidad personal es reconstruída y sus anteriores creencias y conductas no sólo son

reemplazadas por nuevos ideales y prácticas, sino que son re-interpretadas a la luz de la nueva ideología y de la realidad social presente.

Cuando Ema, por ejemplo, justifica hoy su alejamiento del peronismo en el que militaba expresa que lo hizo porque *"la política no pudo cambiar su ser, no le pudo sacar lo malo que tenía"*. Lo *"malo que tenía"* era el alcoholismo. Ese problema ahora es visto como *"haber estado en las garras del Enemigo"*, o sea del diablo.

En muchos casos la vida anterior es vista como pecaminosa, impura, alejada de Dios. Aparecen en los relatos ejemplos de vidas signadas por el mal comportamiento: *"la fornicación"*, *"las drogas"*, *"la soberbia"*, conductas opuestas a la humildad y la sumisión propias de las mujeres.

Otro de los puntos sobresalientes de esa re-elaboración del pasado, lo constituye la crítica al catolicismo, con los elementos aportados por la teología pentecostal. Si bien son reacias a hablar de su antiguo credo, cuando lo hacen es través del discurso aprendido.

"Los católicos no saben nada de la Biblia, mirá cuando yo era chica mi mamá, pobre, en su ignorancia me decía que a Cristo lo habían matado los judíos y cuando vos leés te das cuenta que fueron los romanos, los soldados romanos"

"Yo era católica no porque me gustara, sino porque mi mamá me obligaba. Yo por ejemplo cuando iba a la iglesia católica y miraba a todos esos santos, y pensaba 'pero éstos me verán?' Yo hablaba con las estatuas, pero la Biblia dice que no tienen poder para hacer bien ni mal"

Cuando Rita sufre la dramática pérdida de su hija dice haber ido a buscar consuelo al cura del barrio y que éste le dijo:

"'Bueno hija, son cosas que suceden, cosas que pasan'. Pero el Señor no me dijo así, que me olvidara de mi hija, El me trajo la paz que yo necesitaba... Y yo le digo al católico, que cree que una virgen le puede hablar, su problema no lo pude solucionar una estatua. Yo les digo, el único que nos habla es Dios y nos habla a través de las bocas de quienes hemos recibido a Cristo".

Otra informante, comenta, de manera mas elaborada, la diferencia entre ambas religiones, a través de una vivencia mas intima, que tampoco excluye la reconstrucción posterior:

“Sí, yo he tomado la comunión, todo, en la iglesia católica. Pero qué pasa, cuando era católica yo sentía un vacío mas grande que cuando se murió mi mamá. Entonces yo en la iglesia evangélica encontré todo lo que yo necesitaba, por ejemplo las amistades, los amigos, la familia, o sea, para mí es una familia más armada que la iglesia católica. Por ejemplo, a la iglesia católica uno va y no puede contar sus cosas. En cambio acá en la iglesia evangelista sí.”

Una maestra de la Escuela Dominical me comentaba que la Iglesia Católica era muy opresiva porque cargaba con muchas normas *“leyes, ritos, cláusulas que hay que cumplir pero que no están en la Biblia, que no están pedidas por la palabra de Dios”*.

e) Cristo es mi amigo

Otra característica de los relatos de conversión es que la relación con dios se vuelve una experiencia más personal con Jesús. Las conversas se refieren a él como "mi amigo". Subyace la idea de que Cristo las eligió. *"Realmente conocí al amor cuando conocí a Jesucristo". "Cristo me esperó, porque es muy paciente, él es un caballero".* Varias mujeres dicen sentir su compañía cuando realizan las simples tareas de todos los días: *"yo le pregunto cómo actuar en éste u otro problema y él me da la respuesta".*

Cristo no sólo es una persona, sino también un amigo en que se confía. Porque tiene una respuesta para cada problema, existe el convencimiento de que cada mujer es alguien especial, un individuo diferente con sus propias necesidades.

La importancia de la experiencia de santidad, manifestada en hablar en lenguas y en la sanación de las enfermedades muchas veces es una parte crucial en los relatos, a que haremos referencia cuando analicemos el ritual.

Baste decir ahora que también en esos relatos se hace presente determinadas líneas del *script*, que podemos resumir en esta frase: *"Y en ese momento empezó a vivir mi persona cosas increíbles, empezó a entrar en mí un quebrantamiento, un arrepentimiento, después empezó un gozo, tenía ganas de vivir".*

f) Tradición y experiencia

Como en los cuentos populares analizados por Vladimir Propp (1958), en los relatos de conversión, se puede afirmar que, considerados desde el punto de vista de la estructura, todos se reducen a un único tipo.¹⁷

Es que en los relatos de conversión, si hay idiosincrasias, éstas son de carácter ornamental o diacrítico, nunca afectan a la esencia semántica o la sucesión de episodios. En general, los mismos acontecimientos se reiteran en todos los relatos. Es lo que Lawless denomina *Spiritual Life Stories*: “un pastiche de relatos, basados tanto en la experiencia personal como en las expectativas tradicionales.” (Lawless, 1988, 61)

Cuando Rita relata su experiencia de “recibir al Espíritu” en una *performance* muy emotiva, y dice cosas tales como:

“Porque mire subí, estaba ahí en el piso, y estaba tomada de la mano de Jesucristo, parecería que caminaba por las calles de oro y todo resplandecía. “Mirá -me dijo- eso es para los que han decidido.....”; me mostraba, cuando yo estaba así, me mostraba así caminando por la anchura de las longitudes, de lo que hay arriba, de las calles de oro y todas esas cosas, cuando El me llevaba. Y el hermano me quería levantar, me levantaba, pero yo no me quería despegar de esa hermosura de lo que estaba viviendo mi espíritu, del gozo que tenía. Y cuando me desperté me puse a llorar, pero no a llorar de tristeza, lloraba porque me levantaron que yo estaba con el Señor, en ese mundo tan hermoso. Pero el Señor cuando vino me arrodilló acá y le dije: “Señor, ¡Qué hermoso!”. Y el Señor me habló y me dijo: ‘Lee Apocalipsis...’ Y lo que más dijo: ‘Verás ahí’.”

Lo que esta mujer está haciendo es re-inscribir su experiencia en un relato, que es una construcción de la comunidad religiosa, que “autoriza” la autenticidad. La tradición, fue construyendo esos relatos a lo largo de los años, de manera oral y escrita (llorar de gozo, sentir la compañía de Dios, las imágenes corporales de “estar flotando”, las calles doradas, la orden de leer la Biblia). Muchas mujeres pasaron antes por situaciones similares. Los relatos tienden un puente entre las creyentes, que se reconocen en ellos.

¹⁷ “considerados desde el punto de vista de la estructura, todos los cuentos de hadas se reducen a un único tipo”. Vladimir Propp. “Morphology of the Folk Tale” en *Internacional Journal fo American Linguistics*, Vol.24, N°4. 1958 (pag.21)

La comunidad religiosa es la que aprueba la autenticidad del relato, puesta de manifiesto en la estructura, los componentes y su exposición pública en forma de testimonio.

3.- Transformarse en una mujer cristiana

Hemos visto como los relatos de conversión muestran que la energía vital de estas mujeres estaba puesta en la familia, y que las crisis que las llevaron a congregarse tienen relación con eventos traumáticos de la vida familiar que las afectan de manera más profunda.

La transformación que trae aparejada la conversión, significa una renovada capacidad para enfrentar de otra manera los obstáculos de la vida cotidiana, en especial la relación con su familia. Los relatos de conversión son historias que tienden a un fin: sólo entregándose a la oración y a una vida completamente cristiana una mujer puede ser transformada, curada y “llenarse de poder”. Pero no se abren para ellas un conjunto de elecciones más allá de que normalmente se le atribuyen a las mujeres, los límites están rígidamente fijados. Los relatos afirman las nociones convencionales de matrimonio y subordinación de la mujer. Se alientan la paciencia, el no quejarse, ser tolerante con las debilidades del esposo.

Esa nueva ideología es, como lo afirman las mismas historias, la visión sumisa e atemporal de la buena esposa y madre. La narrativa de conversión, contra cualquier llamado de mayores oportunidades para las mujeres (en la educación, el trabajo, la política) refuerza, junto con otros vehículos, un rol claramente restrictivo. En estas historias, cuando las conversas expresan su necesidad de salir de sus hogares para trabajar, se alientan aquellas tareas consideradas como de mujeres, tales como secretarías, maestras, enfermeras y misioneras.

“yo antes ganaba mucha plata (¿?) pero después aprendí que por eso vienen los problemas matrimoniales, yo no dejaba que mi esposo sea cabeza del hogar, ya lo dice la Biblia, por que el hombre cuando la mujer trabaja y gana más se siente aminorado. [...] mis hijos estaban contentos porque podían comprarse mucha ropa, pero yo les decía ‘es verdad pero eso no sirve, no ven que papá anda por un lado y yo por otro’. No estamos

unidos, siempre que vengo a casa hay peleas y peleas.. [...] bueno, yo iba progresando, tenía un taller de puloveres, económicamente iba progresando, pero por el otro lado....cuando conocí realmente al Señor, me di cuenta de que no es así la cosa. Las cosas son diferentes, nosotros tenemos que vivir en paz, en tranquilidad. Yo vivía mal, vivía nerviosa, con dinero, pero que se lo llevaba el doctor [...] Ahora, estoy bien con mi esposo, que es lo importante, no trabajo, pero no me falta de comer. Hay otro entendimiento, Dios hace que la mujer sea elevada y reconocida bajo otra faceta, la que le corresponde a la mujer, como madre, como esposa...¿Cómo te puedo decir?, toda la familia vio ese cambio en mí, tanto es así que mi hermana se convirtió también. (Susana)

En los relatos existen, no sin contradicciones, una lucha de las mujeres para ajustarse al rol prescripto. Inclusive, la profunda experiencia emotiva de la conversión, implica además, el cambio de una mayor independencia (si hubiera existido antes) respecto de padres y esposos, hacia una actitud de completa sumisión.

Recordemos el relato de Marta, en sus propias palabras. En él están expresados los elementos que venimos discutiendo: no faltan ni internaciones psiquiátricas, intentos de suicidio, violencia doméstica y violación. Su relato comienza con su vida actual, en la dejó de trabajar porque se dedicó a "*cuidar de mi vida y de mis criaturas*". Casada a los 31 años y de rígida formación católica Marta dice que entró en una profunda depresión cuando nació su primer hijo, siete años después: "*con el tiempo me enfermo de los nervios por que todos los sueños se me iban derrumbando*" La clave parece ser la conducta del esposo, que ella hoy describe con eufemismos "*mi esposo haciéndome desaires, cositas que pasan en todo matrimonio*", pero leyendo entre líneas no eran "*cositas*" sino desprecio y golpes: "*él parecía buenito, engañaba a todo el mundo, pero cuando le agarraban esos momentos difíciles... Y yo como siempre parecía nerviosa... pero él callado la boca me lastimaba.*" Su relato fragmentado incluye una "*violación que le trajo muchos problemas en el matrimonio*" y la internación en un hospital psiquiátrico durante siete meses, luego de sus intentos de suicidio. Siguiendo el patrón de los relatos de conversión, habla del momento en que entró en ella un "*quebrantamiento*", un arrepentimiento al que le siguió un inmenso gozo y ganas de vivir. "*Entré a mi casa y lo que no quería lo empecé a querer, los pisos, la casa, los hijos, mi vida*". Cuatro meses después su marido le pidió que lo llevara a la iglesia "*si Dios te ha cambiado a vos, también puede cambiarme a mí, porque ahora tengo la*

esposa que yo quería, y no sé cómo pasó, creo que en ese lugar hay un Dios real, un Dios vivo".

El ajustamiento al rol prescripto de buena esposa y madre se completa felizmente gracias a la conversión del marido. La sumisión a éste que también pasa a ser "otro hombre" y a colaborar activamente en la iglesia, cierra el círculo, ya que Dios le hizo querer nuevamente a su marido. Prosigue Marta:

"Fue algo muy precioso para mi vida conocer a Jesús, ahí me di cuenta que yo antes creía pero no vivía, cuando yo tuve momentos difíciles, momentos imposibles de solucionar, momentos como querer matarme... pero Dios no lo permitió. Comprendí que Dios es muy bueno, grande, misericordioso porque vino y pudo cambiar la situación del hogar. A ese mismo esposos que yo había dejado de querer, empecé a aprender a amarlo; me parecía mentira que pasara eso, pero eso fue lo que pasó en mi hogar. Y comencé a querer a mis hijos como los quería antes de los nervios"... "Dios tuvo misericordia de nosotros, nos trajo paz y gozo, por que nosotros mismos no podemos cambiar"

A pesar de ser, según sus propias palabras, "una profesional de Belleza" y habiendo trabajado 20 años en su oficio, M. actualmente no trabaja fuera de su casa:

"Hoy me dedico totalmente al hogar. Mi esposo no gana mucho pero Dios le dio la oportunidad de hacer algo más en la empresa y estamos defendiéndonos. Yo quisiera trabajar y ayudarle, pero no le agrada mucho, quiere que esté en la casa, que esté tranquila con las nenas, que las disfrute..."

CAPITULO V EL PODER DEL RITUAL

1.- *“Quien quiera saltar, salte. Alaben al Señor como mejor les parezca”*¹⁸

Varias informantes nos contaban que lo que más les llamaba la atención de las iglesias "evangélicas" antes de la conversión, era el alboroto que causaban en el barrio. La música a todo volumen y las exclamaciones ruidosas de los fieles, las intrigaba sobremanera. Se percibía que dentro de ellas la gente era feliz. Inclusive, no faltó quien nos aseguraba que su entrada por primera vez fue producto de la curiosidad por comprobar "qué se hacía ahí dentro".

Apenas se traspasa la puerta, que permanece abierta de par en par durante todo el oficio, las personas que acuden regularmente se ubican por lo general en el mismo sitio. En cambio quien lo hace por primera vez es saludada cariñosamente por un ujier, que le busca un asiento. Más tarde, tanto el anciano¹⁹ que conduce la ceremonia o el propio pastor, pregunta si hay una persona nueva, la que debe levantar la mano. Se la saluda y bendice, haciéndole perder el anonimato característico de las iglesias. Así, el o la "nueva" se siente que es bienvenida, tenida en cuenta y además es una manera de mantener un cierto control sobre la feligresía.

“Realmente, no sé, tiene un encanto tan grande, tiene un encanto la alabanza, la música, la voz de la persona que está cantando, realmente fue una tarde que ni siquiera podía levantarme de la silla, todo el mundo aplaude porque son canciones muy llenas de Gracia. Y yo ni siquiera podía levantarme de la silla, lloré las dos horas seguidas. ¿Qué se quebró dentro de mí? No sé, pero realmente quedé impactada. Y bueno, emocionalmente

¹⁸ Escuchado a un pastor, al comenzar el oficio religioso.

¹⁹ Uno de los cargos en las iglesias pentecostales. En la actualidad, no hace referencia a la edad.

me sentí muy bien, a nadie le interesa quién sos, no te preguntan de dónde venís, por qué viniste, qué hacés. Uno llega, toma un asiento donde mejor le parezca y hay un momento de la reunión que se pregunta si hay alguien que visita por primera vez y hay aplausos de bienvenida, y hay una canción que se dedica a quien llega por primera vez, y los deseos de que Dios conceda cada petición que uno lleve en el corazón. Ese espíritu abierto, te reciben todos sin preguntarte nada, realmente eso fue lo maravilloso". (Zulma)

Desde que se abren las puertas de la iglesia, se escucha música. Los miembros de la orquesta comienzan ensayando o ejecutando directamente música instrumental mientras los cantantes se preparan.

A medida que entran los fieles, el recinto se llena de murmullos. Cada uno que llega, sea mujer u hombre besa a todos los presentes, cuando son pocos, y a los más cercanos al lugar que ocupará si la iglesia ya tiene mucha gente. Llegan en familias, con los niños y bebés, y con sus mejores ropas "domingueras". Se suceden los besos y abrazos junto al "que Dios te bendiga" y el culto se transforma así en un lugar donde no sólo se establece una relación directa con Dios sino también en un espacio de convocatoria e intercambio entre los hermanos y hermanas en la fe.

La música, en ese sentido cumple un rol fundamental durante toda la ceremonia y en especial durante las alabanzas. Si bien el contenido de las letras es cristiano, la música puede tener ritmo de bolero, cumbia, baladas, rock, folklore, tango e inclusive algunas con reminiscencias judías. La orquesta en general está compuesta por jóvenes varones de la misma iglesia y las mujeres suelen acompañar en los cánticos, los "coritos", como le llaman.

Cuando llega la hora convenida comienza el oficio propiamente dicho, que es cuando el pastor da la bienvenida, invitando a orar; aunque en realidad, sería mas apropiado hablar de un "*continuum*", de un proceso con momentos más o menos cargados de dramatismo y emotividad.

La ceremonia sigue un patrón usual: **saludo; oración; cantos y alabanzas; prédica del pastor y anuncios.** Por lo general, al final se escuchan testimonios de los creyentes sobre el poder de Dios respecto de curaciones milagrosas y puede incluir testimonios de misioneros que llevan adelante su obra en regiones alejadas. Las **peticiones**, esto es, el pedido a Dios para la solución de diversos problemas, puede llevarse a cabo tanto al comienzo como al final del culto.

A simple vista se puede comprobar que la cantidad de mujeres presente es superior a la de los hombres, y se tiene en cuenta el cuidado de los niños durante la ceremonia²⁰.

En los servicios se van alternando patrones de involucramiento y de no involucramiento, de atención y de distracción. Gente que parece no prestar atención, minutos después está absorta o hablando en lenguas.

Una vez que concluye el **saludo**, el anciano indica que llegó el momento de la **oración**, que la realizan todos los miembros de la iglesia y en ese sentido es colectiva. Pero cada persona ora por separado: hace peticiones distintas y sus actitudes corporales son diferentes. Mientras tanto el anciano también ora delante del micrófono.

Respecto de orar, las informantes afirman a menudo la diferencia que tiene para ellas "rezar" y "orar": *"El rezo es una repetición, es algo que se aprende de memoria, que te enseñó otra persona y que no coincide con lo que una quiere". "La oración es distinta, es conforme a nuestras necesidades. Le pedimos directamente a Dios. En cambio el rezo es rezarle a los santos que, como están muertos, no te pueden responder. Hay que rezarle al Dios vivo."*

Al observador externo le puede parecer una ceremonia desorganizada y anárquica. La ceremonia es colectiva a la vez que individual: si bien el pastor o los ancianos dirigen, hay espacio para la creatividad individual.

Según Harry Lefever, determinadas ceremonias comunes entre las clases más desposeídas poseen un particular tipo de organización que tiene su paralelismo en la "jazz performance", donde cada ejecutante improvisa sobre un tema general, dando su impronta individual. La improvisación no podría tener lugar fuera del grupo, pero el grupo es secundariamente importante respecto del individuo. (Lefever, 1977)

La congregación provee el contexto, pero lo más importante para definir la eficacia del servicio es la calidad de la participación individual. Durante la oración, esa participación individual alcanza momentos de gran emotividad. Los creyentes oran inclinando la cabeza, levantando los brazos, apoyando la cara contra la pared, arrodillados, abrazados o tomados de la mano. En ese sentido, las mujeres son las más proclives a caer en estados de éxtasis, de llanto, y algunas "hablan en lenguas".

²⁰ En general son mujeres jóvenes quienes cumplen esa tarea.

Con respecto a la glosolalia (el hablar en lenguas) nuestra experiencia en el trabajo de campo fue presenciar una sola vez a una mujer en el contexto de la oración. Nuestra impresión fue que repetía frases cortas que bien se podían atribuir a alguna lengua indígena. Pero más allá de esto, todos los relatos de conversión hablan del segundo bautismo, el que se lleva a cabo cuando el creyente "habla en lenguas". La glosolalia se convierte en un termómetro de la entrega y la devoción de un creyente. La persona que habla en lenguas, ha sido tocada por el Espíritu Santo, ya que éste se manifiesta de esa forma.

Los **cantos y alabanzas** se intercalan constantemente y son muy importantes ya que además de unir las diferentes partes del culto, su contenido hace a la base teológica pentecostal, a la concepción del mundo, expresada con sencillez y con música fácilmente identificable por lo popular. Insistimos sobre el poder de convocatoria de la música, subrayado por varias informantes; lo que no quiere decir que la gente vaya a los cultos sólo por la música, es obvio que existen otros atractivos para la permanencia, pero ante la frialdad y monotonía de la liturgia católica es entendible la atracción que ejerce el tipo de participación dado por los cantos y la comunicación interpersonal que se lleva a cabo dentro de las iglesias pentecostales.

Las peticiones y los testimonios son llevados a cabo mayoritariamente por mujeres y en sus palabras se refleja la situación personal y el contexto social en que viven.

"Yo quiero pedirle al Señor que mi esposo consiga trabajo....y que se abran las fábricas que cerraron, aquí, en Caseros, cerraron muchas", dice una mujer de alrededor de cincuenta años, mientras desde la feligresía se aprueban sus palabras con gestos de asentimiento.

Otra enumera sus dificultades con la crianza de sus hijos, en un barrio que describe como "peligroso": *"Yo le digo a él que no se junte con esa bandita, que son todos malos, que están en la droga y lo van a perder"*

A veces es el anciano el que informa sobre el estado de salud de alguien por el que se petitionó anteriormente, sobre todo si el enfermo es miembro conocido de la iglesia o pariente de éste. Pero cuando se trata de pedir por problemas *siempre* son mujeres las que levantan la mano y exponen la preocupación. Los problemas presentados, en su gran mayoría hacen referencia a la salud de algún miembro de la familia, ancianos o niños.

Infaltable el pedido de rescate para algún joven que "cayó en la droga por culpa de Satanás" y para que "Dios ilumine a los esposos inconversos".

Muchas mujeres describen sus sufrimientos con eufemismos: *"Mi marido no entiende la obra del Señor en mi persona. El demonio lo tiene obnubilado. Pero yo confío en Jesús, Él hará que vuelva la paz"*.

En los denominados **anuncios**, intercalados, como la música a lo largo de todo el oficio, la tensión disminuye y es un momento donde se produce un verdadero intercambio de información entre los miembros de la iglesia. El pastor, el anciano, algún diácono, los encargados de las diferentes actividades o simplemente los fieles (a pedido de alguna autoridad) suben al púlpito para anunciar desde casamientos o bautismos por venir, hasta necesidades de algún miembro de la iglesia, pasando por problemas organizativos o el anuncio de la donación de una casa para la iglesia de alguna localidad.

La **prédica** del pastor, implica la predicación de la Palabra, en un constante ejercicio de comparación entre el mundo actual y lo que está escrito en la Biblia. El lenguaje empleado es coloquial y existe un constante diálogo con los fieles que responden con afirmativos *aleluyas* o aplausos que reafirman lo dicho por el pastor.

Tenemos que hacer notar, que en estos sermones, las experiencias de las mujeres están casi siempre ausentes. El pastor, cuando utiliza metáforas para ilustrar sus referencias bíblicas, por lo general pertenecen al mundo de lo masculino.²¹

Una vez que la prédica culmina, se realiza una oración por la **ofrenda** donde en general los fieles se ponen de pie. A continuación quienes van a ofrendar se dirigen hacia el altar, donde hay una caja de madera en la depositan el dinero, mientras la orquesta sigue con su música y los fieles cantan.

2.- La sanación

Hemos visto que el ritual pentecostal tiene un patrón fijo con un énfasis en la interpretación bíblica pero a través de la inspiración personal. Su dinámica se lleva a cabo en palabras de Jonathan Smith (1987) en un "medio ambiente controlado", en el cual lo

²¹ Hemos notado, en la prédica de los pastores, en diferentes iglesias pentecostales, la referencia a lo importante que es concurrir regularmente al culto. "No sean como los católicos, que no van nunca a la iglesia" dijo el pastor de Caseros, lo que fue correspondido por amplias sonrisas de los presentes.

ordinario se hace extraordinario y lo mundano se mezcla con lo misterioso. Un escenario performativo donde determinadas actividades pueden ser vividas como significativas y poderosas y donde la transformación personal y la curación pueden ocurrir.

a) Cuerpos que sufren

En 1987, Nancy Scheper-Hughes y Margareth Lock publicaron su frecuentemente citado artículo "*The Mindful Body*" en el que cuestionan las dualidades presentes en el pensamiento contemporáneo sobre el sujeto. Estas autoras caracterizan los "tres cuerpos": el **personal** (las experiencias vividas por cuerpo individual), el **social** (los usos representacionales del cuerpo) y el **político** (el control social de los cuerpos) que se corresponden a tres aproximaciones metodológicas: la fenomenología (el cuerpo personal) la antropología simbólica y estructural (el cuerpo social) y la teoría crítica vía el concepto de hegemonía de Gramsci y el posestructuralismo de Foucault (el cuerpo político). Hacen un llamado para que antropología regrese al "*mindful body*" (el cuerpo conciente) que reemplace el dualismo cartesiano dominante en el pensamiento occidental. (Lock, 1993)

Para Scheper-Hughes la antropología médica sitúa al cuerpo en una visión distinta a la que tiene la antropología cultural, donde el cuerpo está ausente y de la antropología física y las ciencias biomédicas donde esta presente pero mudo. Al situar *embodiment* en la antropología médica, está convencida de cuán inestable es el campo situado entre los mundos biológicos y biomédicos y los significados socio-culturales y simbólicos. Al ver al cuerpo como un terreno más cercano donde las verdades sociales son olvidadas y juegan las contradicciones, como el locus de la resistencia personal, la creatividad y la lucha, la antropología médica más crítica subvierte la pregunta de Foucault: ¿qué tipo de cuerpo necesita y quiere la sociedad?, por *¿qué tipo de sociedad necesita, sueña y desea el cuerpo?* (Scheper-Hughes, 1994, 232)

Para el tema que nos interesa desarrollar, el de los rituales de curación en las iglesias pentecostales, rescatamos el trabajo de la antropología médica, que sitúa al cuerpo en relación con la enfermedad, en términos colectivos y sociales, ya sea como dramas, *performances*, narrativas o rituales de resistencia cultural y política. El cuerpo como base existencial de la cultura, donde no sólo se habla de la enfermedad sino de temas más

amplios como los de personalidad, emoción, a religión, transformación, interacción social, control institucional de la experiencia, relación de los seres humanos con la tecnología, etc:

El cuerpo puede expresar un sentido de pertenencia y autoafirmación como también enfermedad, alienación, rabia, tristeza, pérdida, etc., en una relación dialéctica que expresa la vida social. “En sistemas sociales caracterizados por un alto grado de desigualdad institucionalizada (en forma de jerarquías de clase, género, raciales o de casta) los sentimientos de opresión, frustración, y la furia sumergida son habituales, sin embargo, los sentimientos personales y sociales son desalentados”(Scheper-Hughes, 1994, 233)

Determinadas tácticas somáticas e instituciones de cura han sido interpretadas como “armas del débil”: la brujería y la hechicería, el trance y la posesión, los ataques de nervios y la locura, los rituales de inversión, etc. *Performances* donde el caos y la liminalidad se imponen trastocando el orden de una vida cotidiana opresiva.

Ong (1988) estudió los casos de posesión entre las obreras de factorías multinacionales de Malasia, quienes se transforman en seres violentos como protesta ante la rigidez de la rutina del trabajo, y su devaluación como personas dentro y fuera de la fábrica. Esos desórdenes periódicos son racionalizados como psiquiátricos, reforzando así la lógica del capitalismo global y cómo esto se entrecruza con las creencias locales produciendo la respuesta de la posesión.

De manera similar, algunas formas de expresión de la enfermedad, discapacidad y locura, también pueden ser vistas como actos de rechazo corporal, burla o protesta de los sin poder contra los roles sociales y las ideologías opresivos.

Kleinman analiza las narrativas del dolor crónico en China para mostrar la asociación entre cambios políticos caóticos a nivel nacional, deslegitimación personal y colectiva a nivel local y la experiencia subjetiva de la enfermedad. Los relatos reconstruyen eventos del pasado mostrando un sutil comentario moral y una censura indirecta al orden social chino. (Lock, 1993; 143)

De todas las expresiones de descontento, desaprobación y desafío, la enfermedad es la más común pero también la mas problemática. Una visión crítica de la enfermedad como práctica corporal debe vencer el paradigma psicoanalítico y psicosomático dominante, el cual, a través del lenguaje de la “somatización”, sirve a la larga para reforzar los

estereotipos negativos y para estigmatizar a aquellos que eligen decir la verdad a los poderes establecidos a través de sus cuerpos. (Scheper-Hughes, 1994)

El disenso, expresado a través del cuerpo había sido interpretado hasta hace poco como marginal, patológico, cuando mucho exótico. El enfoque histórico y la etnografía, con el estímulo de la atención puesta en un principio sobre las mujeres, los niños y otros grupos “periféricos”, ha llevado a una reformulación de la teoría.

b) Cuerpos que quieren creer

La separación cuerpo/mente ha sido nefasta para el estudio de la religión, donde el análisis de muchos fenómenos corporales fueron dejados a médicos y psiquiatras.

Los trabajos que se ocupan del cuerpo en relación con la religión, se centran en general sobre las **ideas** acerca del cuerpo, especialmente los que se refieren al peso que tiene la concepción del cuerpo en Occidente.

En efecto, al menos desde la época clásica y el cristianismo, el cuerpo es visto como un fenómeno peligroso y amenazante si no se lo controla y regula por un proceso cultural. Es un vehículo o recipiente de lo ingobernable, las pasiones irracionales, los deseos y las emociones.

En Grecia el cuerpo era comprendido como un desafío a la estabilidad pública, al mantenimiento de un ámbito público civilizado. El cristianismo heredó de los griegos y romanos una visión del mundo como un sistema dividido entre mente y cuerpo, Apolo y Dionisios e intensificaron la actitud ascética hacia el cuerpo, ya que la teología del mal, ubica a éste como central en la caracterización del ser humano como criatura perdida, pecadora, de allí el rechazo a la “carne” como metáfora del hombre caído y del rechazo irracional a dios, presente en la tradición monástica. Este cuerpo apasionado requiere de la disciplina de la dieta, la meditación y el constreñimiento.²²

Muchas pensadoras feministas han resaltado la relación entre ideologías dualistas, que promueven la des-corporalidad y la trascendencia y la devaluación de los cuerpos, especialmente el cuerpo femenino. La religión judía y la cristiana, especialmente, están basadas en la fantasía de independencia de la materia, donde la mente, el alma o Dios son

²² Existen varios trabajos sobre la relación entre anorexia y religión, entre ellos, el de Caroline Walker Bynum: *Holy Feast and Holy Fast: the Religious Significance of Food to Medieval Women*. University of California Press, 1987.

vistos como cualitativamente diferentes de la existencia física, como separables del mundo físico y definitivamente superior a él. La noción dualística de trascendencia devalúa el cuerpo. Desde que el cuerpo está asociado simbólicamente con las mujeres, ellas están también devaluadas. Un sistema que postula la existencia de entidades trascendentes dirigiendo la conducta y pensamiento humanos es hostil a la vida, al cuerpo y a las mujeres. El concepto de dios, funciona en contra de la afirmación de una vida humana corporizada y postula la prioridad de la "palabra" sobre la "carne". El hombre es a la mujer lo que el espíritu es a la materia. La forma de sentir nuestro cuerpo está culturalmente contextuada y abierta al cambio. El esquema corporal en occidente se va definiendo en una lucha de poder que define esos símbolos. La religión ha tenido históricamente un rol prominente en la constitución de ese poder simbólico y aún lo tiene.²³

Sin embargo, en los últimos años, se ha comenzado a llamar la atención acerca de que el conocimiento del cuerpo es central en el estudio de la religión porque entre otras cosas, muchas de las experiencias corporales, incluida la propia fisiología, son percibidas y expresadas religiosamente. El cuerpo es construido, desmembrado o reparado en el ritual. Los cambios del ciclo vital: nacimiento, desarrollo, muerte, polución, purificación, son a menudo momentos claves de la acción simbólica comunal. Los sentidos son reorientados y las percepciones del cuerpo son corregidas o reordenadas a través del contacto ritual con lo sagrado. (Sullivan, 1990)

La importancia del cuerpo en los estudios de religión abre un amplio panorama para la antropología, no sólo respecto del fenómeno ritual, sino también en la comprensión de cómo la religión está vinculada a las emociones, los sentimientos, las percepciones, la imaginación y la memoria. (McGuire, 1990)

Por eso las reflexiones sobre el cuerpo que estamos desarrollando nos fueron sumamente útiles a la hora de comprender una de las experiencias fundamentales que relaciona al creyente pentecostal con su fe: la sanación. En efecto, la conversión pentecostal entraña la aceptación de una relación estrecha con los dones que el Espíritu Santo dispensa a los fieles. Se espera que al menos una vez en sus vidas experimenten un contacto directo con la divinidad a través de alguna de sus manifestaciones: el hablar en lenguas, la sanación

²³ Basta recordar las batallas recurrentes entre la Iglesia Católica Argentina y los intentos de legislar acerca de derechos reproductivos y sexuales elementales, como el acceso a los anticonceptivos.

y en menor medida el don de la profecía. Para ellos **convertir es curar**. El énfasis puesto en la curación por la fé valoriza a esta religión en expansión, además de formar parte de la cotidianeidad de los creyentes.

En los numerosos testimonios recogidos en nuestra investigación, las mujeres entrevistadas insisten en cómo el poder de dios se hizo presente para curarlas de males para los cuales la medicina no tenía respuestas, cómo ésto fué decisivo para incorporarse activamente a la iglesia y cómo su creencia en dios se incrementó notablemente después de su experiencia de curación.

En los relatos de las informantes, los síntomas van desde malestares asociados a la angustia “tenía un dolor en el pecho que no me dejaba respirar”, dolores reumáticos “no podía ni barrer, no podía mover mi brazo derecho”, a caso extremos de cáncer o úlceras “estaba toda tomada”, “los médicos me habían desahuciado”.

Comprender que la experiencia de sufrimiento, dolor, enfermedad no están “en la mente” o “en el cuerpo”, sino que son vividas por las personas como un todo, como un asalto sobre el cuerpo, la mente y la persona, nos llevó a pensar que cualquier estudio sobre las curaciones alternativas debe tener en cuenta que el dolor, el sufrimiento y la enfermedad son vividos como agresiones por el cuerpo personal, ese cuerpo que los médicos etiquetan como “enfermo” y que tiene poco que ver con la subjetividad de la persona, con la experiencia de estar enfermo.²⁴

Por eso tomando al cuerpo como un agente activo, un producto tanto biológico como cultural, físico y simbólico, que existe un medio ambiente social concreto, podemos como Csordas (1990, 151) abrazar el paradigma del *embodiment* para movernos desde una “cultura del cuello para arriba” hacia “el cuerpo en la mente”, y llegar finalmente al reconocimiento de la “mente en el cuerpo”.

Embodiment es un término que concierne a los modos en que la gente habita un cuerpo y así estos cuerpos se vuelven “habitados”, en el sentido de *habitus* de Bourdieu,

²⁴ Cuando hablamos de curaciones alternativas nos atenemos a la definición de McGuire: “Curaciones alternativas se refiere al amplio rango de creencias y prácticas que los adherentes esperan que afecte su salud pero que no es ejercida por personal médico perteneciente al sistema médico dominante”. McGuire incluye la naturopatía, curación por la fé, Ciencia Cristiana, psíquicos, Meditación Trascendental, terapias ocultistas y Nueva Era, reflexología, iridología, y técnicas curativas de los indígenas americanos. (McGuire, citado por Griffith, 1997)

tomado de Mauss. Según Frankenberg el *embodiment* son los aspectos sociales del cuerpo, “un cuerpo entre otros cuerpos, sus aspectos encarnados y políticos”.²⁵

Para Csordas (1990, 148) “el *embodiment* no hace referencia ni a una conducta ni a una esencia, sino a la experiencia y a la subjetividad y la comprensión de éstas, en sus diferentes modos y expresión, es una función de la acción interpretativa”. Para estudiar el *embodiment* no hay un tipo especial de datos, ni un método especial para elucidar tales datos, sino una actitud metodológica que presta atención a la corporalidad incluso en los datos puramente verbales tales como los textos escritos o los testimonios orales. Por eso para Csordas el área mejor elaborada es el estudio de la salud y la enfermedad, donde la corporalidad está mas abiertamente problematizada. Como él mismo relata, para comprender la curación entre los católicos carismáticos “aplicó alternativamente la fenomenología y la semiótica, la noción de *embodiment* y textualidad, los conceptos de performance y práctica...” (Csordas, 1999, 186)

Tomando el cuerpo como base existencial de las creencias, como el lugar de compromiso con los seres sobrenaturales, podemos comprender como religión y medicina se entretujan sutilmente. Kirmayer puntualiza que los cuerpos dolientes, nos recuerdan que hay al menos experiencias de dos órdenes distintas, la del cuerpo y la del texto. El cuerpo “insiste sobre el significado” y enfatiza cómo este significado es presentado en si mismo como sustancia y acción mas que como siendo simplemente implementado por la reflexión y la imaginación. El cuerpo provee una estructura de pensamiento que es en parte, extra-racional y desordenada, inevitablemente relacionada a las emociones, la estética y los mundos morales. Hace un llamamiento a que la enfermedad en general sea reconocida como *performance* cultural al igual que la participación en los cultos de posesión, los ritos de exorcismo, la sanación tradicional y los rituales mortuorios. Posición asumida por Frankenberg, que postula una teoría general de la enfermedad como *performance* cultural para diseñar un puente entre la dicotomía expresivo/instrumental y por Scheper-Hughes y Lock que discuten la enfermedad como praxis corporal. (Lock, 1993, 140)

Para comprender el impacto de la religión sobre el cuerpo debemos asumir que las curaciones alternativas no son meramente un conjunto de técnicas, comprende un proceso

²⁵ Seminario de doctorado: *The Production of Anthropology and the Anthropology of Production: Anthropology as the Object and as Subject of Scientific Production*. FF yL, UBA. 2000.

mucho más complejo, que implica una definición completamente diferente de la realidad médica, como la que Kleinman (1988) distingue entre padecimiento (*illness*) y enfermedad (*disease*). Por *illness*, Kleinman entiende la experiencia de los síntomas y el sufrimiento. Se refiere a cómo la persona enferma, “él o la que padece”, los miembros de su familia y sus redes sociales más amplias viven con y responden a los síntomas y a la incapacidad. Implica la evaluación de aquellos procesos que se estiman serios o que requieren tratamiento. La experiencia del padecimiento incluye una categorización y una explicación de las formas en que ese proceso las afecta de manera accesible a las personas legas del grupo social. Cuando hablamos de *illness* Kleinman aclara “debemos incluir los juicios de los pacientes acerca de cómo enfrentar mejor la aflicción y los problemas prácticos cotidianos que el padecimiento crea”. (4) La experiencia del padecimiento está culturalmente determinada y difiere según la biografía individual, por eso es siempre única.

La enfermedad (*disease*): “es lo que los expertos han sido entrenados para ver a través de los lentes teóricos de una forma particular de práctica. (...) el médico reconfigura los problemas de padecimiento del paciente y su familia, como asuntos técnicos estrechos, como problemas de enfermedad.”(5) La enfermedad sería para Kleinman el problema desde la perspectiva del médico.

c) Cuerpos que se transforman

¿Cómo manifestaban las creyentes pentecostales su padecimiento? Como algo abrumador, impredecible e incontrolable: “tenía dolores de cabeza, me despertaba de noche, discutía con mi marido”. “tenía horribles depresiones”, “me mareaba y me caía”; “me habían deshauciado” y así podríamos citar decenas de testimonios donde los condicionantes de género y de clase, marcan las historias subjetivas en un contexto de pobreza generalizada y falta de esperanza.

Decimos **padecimiento** porque creemos que los sistemas curativos alternativos se dirigen hacia el padecimiento más que hacia la enfermedad. El mismo Kleinman considera “una situación en la que la visión moral o religiosa es compartida, formando la base para una respuesta del grupo al sufrimiento” (1988, 29). Buscar soluciones espirituales puede ser respuestas del cuerpo conciente al dolor y el padecimiento. Las prácticas rituales son efectivas porque implican un conjunto de re-definiciones del sujeto, que transforman la

unidad mente-cuerpo-sujeto, a través de las emociones, la memoria, la percepción y los sentidos.

La enfermedad, para los pentecostales es vista como obra de Satanás y su cura implica una visión donde el cuerpo y el “alma” no se separan. Hemos escuchado a varios pastores desde el púlpito, hacer referencia a que las frustraciones, la falta de trabajo, los conflictos familiares, “enferman”. A las personas que padecen no se les pregunta por los síntomas, sino si “están viviendo de la manera correcta”. De este modo la curación por la fé no se refiere al tratamiento de una patología orgánica sino a cambios en el estilo de vida y los grupos de curación usan determinados rituales para transformar a las personas.

¿En que contexto se lleva a cabo la curación? Tanto si partimos de que a nivel congregacional se produciría lo que Víctor Turner llama *communitas*, es decir una relación entre individuos espontánea e inmediata, que trata aunque sea por breves momentos de oponerse a la estructura social que establece roles y status rígidos, como si utilizamos el concepto de *performance*²⁶, lo que remarcamos es el contraste entre el carácter jurídico-político de la estructura social, y el ritual, que libera las capacidades creativas de los individuos de las coacciones normativas relativas a su posición en la sociedad, dándole un nuevo sentido de comunidad y de status.

Según varios autores, entre ellos Alexander, los rituales pentecostales serían ejemplo de los denominados “cultos de posesión”, ya que los creyentes, durante determinados eventos, (en un treinta por ciento de la duración de la ceremonia) entran en trances “extáticos” (Alexander, 1991, 86). Esos trances, se deben a que los y las creyentes han sido “tocados por el Espíritu Santo”, la “posesión” por lo tanto es un término amplio

²⁶ La llamada “teoría de la performance” reside en una serie de cuestiones y discusiones entre académicos de distinta procedencia: lingüística, antropología, sociología, etnomedicina, etnomusicología, psicología social. Cosas en común: la performance como un procedimiento usualmente reconocido que ordena las acciones; tiene un propósito y quienes la juegan saben que los actos performativos son diferentes de los sucesos ordinarios de la vida cotidiana. Todos los autores intentan separarlos de la cotidianidad para analizar e interpretar la calidad específica del conocimiento que subyace, que la acción humana pone de relieve durante las performances culturales. Milton Singer define “cultural performance” como los modos en los cuales el contenido cultural de una tradición es organizado y transmitido en ocasiones particulares a través de medios específicos. Pone como ejemplos las bodas, festividades religiosas, obras de teatro, juegos, danzas y conciertos musicales. “todas las personas, tal vez piensan a sus culturas como encapsuladas en tales performances discretas, las cuales pueden ser exhibidas tanto a los de fuera como a ellos mismos.” Para cada tiempo de performance se define un lapso de tiempo, un comienzo y un final, un programa de la actividad, quienes la llevarán a cabo, un público y un lugar y ocasión. Sullivan, Lawrence. 1986. Sound and senses: toward a hermeneutics of performance. En *History of Religions*, 26 (1) (1-33)

que hace mención al dominio ejercido sobre los seres humanos por fuerzas o entidades más poderosas que ellos. En ese sentido la “posesión” se refiere tanto a la integración del espíritu con la materia, como a una fuerza o poder, o una realidad corporal y donde los límites entre lo individual y lo comunitario son más permeables y flexibles, o al menos negociables. (Boddy, 1994, 407) Para los pentecostales, lo sobrenatural es algo espiritual que hace presente en el alma de los creyentes. Ese espíritu es identificado como Jesús, “tener a Jesús adentro”.

Si el sólo hecho de entrar al espacio ritual, los creyentes se separan del mundo del afuera; y a medida que la participación se hace cada vez mas intensa, los comportamientos se distinguen radicalmente de los de la estructura social de todos los días, produciendose una situación liminar, en el sentido de Turner: danzan en el “espíritu”, gritan, oran, se sacuden...

Recibir y retener al Espíritu Santo implica un estado emocional de gran perturbación, se establece una conexión directa con la divinidad sin intermediarios. Lo que algunos autores llaman “estados alterados de conciencia”, “pérdida de la conciencia corporal”, “estado de desorden físico” (Rolim, 1987; Gama Navarro, 2000) ¿no podríamos leerlos como fases diferentes de *embodiment*?

Liberarse del pecado entraña una liberación que no podemos separar en “física” o “espiritual”. El cuerpo entre otros cuerpos, en palabras de Frankenberg, se cura, (o aprende a vivir con su enfermedad), entra en trance, “habla en lenguas” en el contexto del ritual, en un acto colectivo donde la comunidad de los creyentes participa activamente.

¿Qué elementos se ponen en juego durante la curación?

Si el padecimiento se debe a la acción del demonio, Jesucristo, que es más poderoso, manifiesta su poder a través de la cura. El pastor sólo es un intermediario, que, en el ámbito del ritual utiliza la imposición de manos y el poder de la oración.²⁷

Es una *performance* sumamente emotiva donde los creyentes oran continuamente mientras el pastor apoya las palmas de las manos para expulsar los males que se apoderaron de la persona enferma, pidiendole a Jesús que la libere.

²⁷ En las congregaciones en las que hemos trabajado no vimos la “unción con aceite” (dejar caer unas gotas de aceite sobre la cabeza de la persona enferma), procedimiento que es menos usual que la imposición de manos.

Entra a funcionar así, **el uso de un lenguaje ritual**, narraciones o palabras que se creen eficaces, con un poder inherente, separado y sumado a su significado.

En ese sentido esas palabras operan de dos maneras. En primer lugar, el lenguaje produce un sentido de orden, mencionando a la enfermedad y sus causas. La amenaza de desorden, sea como resultado de un cambio social rápido, una crisis personal o grupal son integrados en un sentido de orden a través de la curación. El acto de nombrar, interpretar, las fuentes del desorden en términos aceptados por el grupo, es parte de la curación. A menudo, las etiologías alternativas ofrecen modelos explicatorios que se dirigen a un asunto central: la responsabilidad individual por la enfermedad y el padecimiento. *“¿por que hay dolor y enfermedad en el mundo? Porque vivimos de espaldas a Dios y a su palabra”*, afirma el pastor.

“para curarte, primero de todo tenés que reconocer que somos pecadores, sólo así él acude al llamado”.

“Cuando el hermano me hablaba, yo decía para mí ¿como sabe lo que siento si no me conoce? Pero era Dios el que hablaba por él”.

“Y el pastor le decía (a su hija) Satanás, salí de esta pobre mujer, espíritu del mal, de la droga, de la desesperación, ¡¡¡¡fuera!!!!”

En segundo lugar, el lenguaje moviliza recursos que dan poder a la persona, es el vehículo por medio del cual se transmite la energía sanadora. Como el lenguaje ritual representa y objetiva poder, es el elemento mas fuerte para empoderar a la persona enferma y posibilitarle movilizar sus recursos personales. En las congregaciones pentecostales creen que el lenguaje y los objetos rituales (en este caso la Biblia) son vehículos de energía y poder. Son vehículos abstractos por medio de los cuales una fuente sobrenatural de curación puede transmitir poder a la persona enferma que lo necesita para fortalecerse. En palabras de McGuire, el lenguaje ritual puede ser visto como *performative utterance*, palabras que realmente están haciendo posible una acción. (McGuire, 1987, 374)

No debemos olvidar que el sistema médico occidental promociona de manera directa o indirecta la pérdida de poder de la persona enferma. Al transmitir el poder sanador, el lenguaje ritual restaura en alguna medida una posición más equilibrada entre el padecimiento y quien lo sufre.

Cuando las personas puestas por el pastor bajo la advocación de Jesús, entran en trances, convulsiones, desmayos, mientras los y las fieles oran o siguen las palabras de aquél con enfáticos “aleluya” y “amén” están creando y socializando un nuevo tipo de identidad, un nuevo modo de estar-en-el-mundo.

Cuando recuerdan estos momentos, las informantes entrevistadas lo describen así: *“A partir de eso, comenzó a entrar el mí un resquebrajamiento....Seguí yendo al culto y empecé a comprender que tenía emociones que tenía que cambiar y así yo también cambiaba mi salud, me sentía mas fuerte, ya no tenía esas depresiones, esos dolores en el pecho...”*

“Estaba como muerta.....de repente me caí, nadie me tocó porque estaba sola, entonces empecé a gritar, veía como que me llevaban, pero estaba en el piso mientras los hermanos oraban, porque ellos no hacían nada, yo no hacia nada, el que hace es el que esta arriba”.

“Cuando yo lo sentí a él, primero me dieron una ganas de llorar, pero no es un llanto de angustia, no, es un llanto que no paraba...y yo me levanté y no tuve más dolores en la rodillas hasta el día de hoy, ¡gloria a Dios! Mi corazón está en perfecto estado, mi presión arterial lo mismo. Yo, que no podía pasar ni un trapo de piso...vos me viste, barriendo la vereda...”

“Bueno, tuve fe y confié. Porque cuando nos reconocemos pecadores y nos arrepentimos El viene. Yo me quebranté y he llorado tanto... pero no sé, un llanto diferente que el que llorás por angustia... No, era otra cosa, un llanto que no paraba.”

“Estar flotando”, “me sentí bendecida”, “perdí el control de mi cuerpo”, las expresiones corporales se mezclan con metáforas espaciales “estaba cercana a Jesús” “Él me abrió la puerta”. Sentimientos profundos que se expresan corporalmente. A través de los rituales las creyentes experimentan cambios en sí mismas y en sus vidas. El lenguaje ritual y la acción simbólica tienen la capacidad de transformar el cuerpo para simbolizar otros niveles simultáneamente. La experiencia de un sentido de orden, control y empoderamiento personal puede ser no sólo psicológica, sino también física, efectiva en promover la curación y o manteniendo la salud. Y ésto sólo es comprensible si contextualizamos a la

curación por la fe dentro de los parámetros que discutimos mas arriba: padecimiento, *embodiment*, la enfermedad como *performance* cultural, etc.

d) El cuerpo entre otros cuerpos

Para los y las pentecostales la curación reafirma sus creencias, el poder de Jesús se valida continuamente en los servicios religiosos pero se mantiene observando una vida como “buen cristiano”. Si bien el poder que cura es externo al individuo, ya que es trascendente, la curación es el resultado de una relación apropiada (subordinada) con dios, que pone en marcha un conjunto de transformaciones y redefiniciones del sujeto que siente que “nació de nuevo”.

Los enfermos no se preguntan por los síntomas sino por si “están viviendo de la manera correcta”. De este modo la curación por la fé no se refiere al tratamiento de una patología orgánica sino a cambios en el estilo de vida.

El cambio de status es efectuado pasando a través de barreras rituales. El individuo “crece en el espíritu” a los ojos del grupo. Existe una maduración medida en términos espirituales. Pero la sensación de completitud, el compromiso por alcanzar la perfección cristiana, reside dentro de la persona, son experiencias transformativas que ocurren en el contexto personal.

Esa experiencia de transformación personal es propagada a través del involucramiento en las actividades sociales del grupo, la competencia ritual creciente, y un gran esfuerzo por vivir de acuerdo a las enseñanzas de Cristo. A pesar de que la experiencia en sí misma ocurre en el contexto privado, la comunidad es conciente de su responsabilidad en fomentar, guiar y afirmar la búsqueda de experiencias del creyente. Es el grupo el que en un contexto público organizado, el que promueve la experiencia privada de transformación.

¿Cómo se puede medir qué conductas son identificables como producto de la posesión del Espíritu Santo? Es imposible para el observador de afuera. Pueden ser gritar, llorar, batir palmas, temblar, bailar, hablar en lenguas, incluso lapsos de inconciencia. Son los “buenos cristianos” del grupo quienes validan esas exhibiciones y esa validación es lograda viviendo una vida ejemplar y habiendo logrado cierto grado de liderazgo sobre esa base. El contexto de la vida cotidiana es lo que se utiliza para juzgar la autenticidad del

comportamiento durante el oficio religioso. El status es medido con criterios de la ética de la vida cotidiana, tales como la integridad, respetabilidad, firmeza y son simbolizados en términos de demostración espiritual. Una vida ordenada es la manifestación exterior del poder del Espíritu Santo. (Wilson y Clow, s/f, 246)

Los oficios religiosos son una manera de autopresentarse ante los otros. A partir de allí, la pertenencia a la iglesia crea una experiencia de igualdad moral entre los creyentes que alivia un poco las consideraciones de poder, prestigio, riqueza que dominan a la sociedad en su conjunto.

En el caso de las mujeres pobres, que son quienes mayoritariamente adoptan el pentecostalismo, esa nueva vida que se abre ante ellas, les permite sentirse elegidas de dios, les da fuerza y autoestima para luchar en todas las instancias de la vida doméstica y social.

El pentecostalismo propone una experiencia de Dios particularmente intensa, dentro de una comunidad de fieles, abierta, acogedora y participativa. Las mujeres pentecostales, al ofrecer públicamente su testimonio, dan comienzo al proceso de curación. Orar en voz alta, subir al púlpito a contar “lo que Dios ha hecho en sus vidas”, la música, conecta a las fieles entre sí ante la presencia de Dios. Las diferencias de género se hacen más borrosas en la intensa experiencia del culto, donde son valoradas por sus dones espirituales y su entrega a Dios y no por su preparación teológica, ni por sus bienes materiales.

En ese contexto, ¿por qué no recordar las palabras ya citadas de Kleinman acerca de “una situación en la que la visión moral o religiosa es compartida, formando la base para una respuesta del grupo al sufrimiento”?

CAPITULO VI

LOS ESPACIOS FEMENINOS

Los estudios sobre la Reforma protestante, puntualizan que ésta significó una desacralización de la jerarquía eclesiástica. “Las instituciones eclesiales continuaron existiendo, naturalmente, pero su valor tiende a ser reducido a una dimensión funcional. Por eso no hay dificultades trascendentales para romper con una iglesia y formar otra. La “iglesia” no está en la jerarquía ni en sus rituales. Ella se torna visible en el culto de los fieles reunidos en asamblea. La congregación local es la que le da sustancia al sentido protestante de iglesia”. (Fernández, 1998, 41)

La sociabilidad de los creyentes gira en torno al culto, que como veremos en el capítulo dedicado al ritual, es el ámbito de la emotividad más intensa. Pero la iglesia es más que el culto, es un espacio de participación activa, de sociabilidad alrededor de una serie de actividades voluntarias, pero que las y los creyentes sienten como obligaciones de una persona cristiana.

En todas las iglesias que trabajamos, están especificados, en un lugar bien visible, los horarios de cada reunión. Todos los días, excepto los lunes, hay actividades regulares. Inclusive hemos sido testigos de convocatorias a actividades especiales justamente los lunes, que no hay nada fijo, lo que en palabras de Lalive d'Epina (1968) sería que "existe un monopolio del tiempo libre".

Tomemos el caso de la iglesia de Caseros. Los sábados y domingos a 19 horas, es el culto general, llamado también “reunión de las familias”, al que todas nuestras entrevistadas concurren sin falta. Pero durante toda la semana, también existen otras reuniones regulares:

- Martes 19 a 21: Oración
- Miércoles 19.30: Jóvenes.
- Jueves 19.30: Doctrina
- Viernes 16: Reunión de Dorcas o de damas.
- Domingos 10: Escuela dominical para niños.

Es nuestra intención describir los espacios femeninos, es decir, aquellos conformados exclusivamente por mujeres, que en todas las iglesias estudiadas son dos: las reuniones de damas o dorcas, y la escuela dominical, ya que como vimos, son actividades regulares. Luego nos ocuparemos de algunos eventos de los que participamos, que si bien no pertenecen a la rutina de las iglesias pentecostales, tampoco son extraordinarios porque son el resultado de las redes formadas entre iglesias de diferente denominación (aunque todas pentecostales) y que constituyen formas de interacción de las mujeres, en la medida en que son “espacios propios”.

1.- Reunión de dorcas

En general los grupos de “reunión de damas” de las iglesias pentecostales se llaman Dorcas recordando el relato de *Hechos* 9; 36-42: en el pueblo de Jope vivía una discípula llamada Dorcas, “que abundaba en buenas obras y en las limosnas que hacía”, era bien conocida y respetada por el ministerio incesante a los pobres y los necesitados, tarea que realizaba con otras mujeres. En su lecho de muerte las viudas, llorando, mostraron las túnicas que ella había hecho. Enseguida Dios, mediante Pedro, la resucitó de entre los muertos y muchos creyeron en el Señor.

La historia de Dorcas es conocida por todas las asistentes, que son mujeres adultas, casadas, separadas o viudas, ya que las mujeres jóvenes concurren al grupo de jóvenes. Tiene una estructura jerárquica: presidenta, vice-presidenta, secretaria, tesorera y vocales. Pero según una participante: *"todas trabajan en conjunto"*.

La propuesta de los cargos sale del pastor: *"tampoco se puede elegir a una hermana nuevita, que no tiene conocimiento, que no sabe, que recién está creciendo en las cosas de*

Dios" dice la presidenta, que insiste en que de todos modos su autoridad proviene de Dios, que va poniendo esa capacidad en cada persona.

Las tareas que realizan son de beneficencia: arreglan la ropa donada y la distribuyen a iglesias más pobres. Dan de comer a niños carenciados. Se ocupan de preparar "ferias del plato" para juntar dinero para las necesidades de la iglesia. Organizan visitas a hospitales, cárceles, etc. Una tarea muy importante es ocuparse de que las hermanas que no saben leer, aprendan.

Una informante cuenta que su primer acercamiento a la congregación fué a través de esos grupos de mujeres. *"Me enseñaron a crecer en el espíritu"*.

La presidenta también hizo mención en una entrevista a que ella suele invitar a mujeres al grupo para que se "vayan acercando, para que conozcan a Jesús".

Otra mujer con la trabajamos extensamente en su historia de conversión, reconoció que comenzó a venir a los grupos de dorcas porque las reuniones eran temprano, no como los oficios, que comienzan al atardecer. De esta manera su pareja no se enteraba.

Recuerdo que cuando asistí por primera vez a una de estas reuniones, me recibieron de manera afectuosa y oraron por mí y por mi pronta conversión.

Tal como la definió una informante: *"Es una reunión de la iglesia en chiquito, puede ser que al ser pocas....se comparte testimonio, problemas, alegrías"*. Existen momentos de oración, dirigido por la presidenta, que cita salmos de la Biblia, se ora también por las hermanas que trabajan en áreas difíciles (misiones, cárceles); momentos de alabanza y de canto, como en un oficio ordinario. También se deja dinero en una cesta, mientras se canta: *"Dios bendice al dador alegre y le da el doble de lo que ha dado"*.

En una ocasión se celebraba el cumpleaños de una hermana. Todas le habían regalado hermosas tarjetas con versículos bíblicos elegidos y transcritos por ellas, que eran leídos en voz alta, lo que provocaba toda suerte de exclamaciones dirigidas a Dios. *"Qué hermosa es la palabra! No hay mejor regalo que el Señor me esté hablando"*.

En un ambiente tranquilo, las mujeres luego conversan sobre las actividades de la Iglesia, comentan alguna novedad o alguna preocupación respecto de los hijos, pero no percibimos que entre ellas exista la suficiente intimidad como para plantear conflictos agudos de su vida personal. Ellas lo llaman "momento de compartir". Para la encargada del grupo estos momentos sirven para detectar alguna necesidad de las asistentes.

Si alguna de las mujeres del grupo tiene un problema grave lo comenta con la presidenta y si ella no lo puede solucionar, lleva la preocupación al pastor, que lo tratará privadamente.

“En general esos temas (como los de violencia familiar) no se tratan en el grupo, Porque no todas las mujeres miembros del grupo, tienen madurez para enfrentar esos temas, además hay temas que no se pueden tratar así, abiertamente. Vos te imaginás que estos grupos lo forman mujeres que a lo mejor hace veinte años que vienen a la iglesia, y a lo mejor hay mujeres de un mes, y esos temas necesitan cuidado. Cuando la mujer que esta encargada del grupo se entera, a veces porque le vienen a contar, a veces porque realiza las visitas a las casas, de que hay un problema importante, trata de resolverlo como ella puede, y seguro enseguida me consulta a mi, y cuando eso también eso escapa a mis posibilidades de resolverlo, se lo comunico al pastor”. (Esposa del pastor)

Las visitas a las casas, que menciona la esposa del pastor, es una práctica habitual de las encargadas de los grupos de mujeres en las iglesias pentecostales. Suelen acercarse periódicamente para conversar, tomar mate y, específicamente cuando alguna de las miembros de la iglesia está enferma y necesita cuidados especiales. Y, como expresó una asistente, cuando “se corre la voz” de que una hermana necesita ayuda.

2.- La escuela dominical

“Ya lo dice la Biblia que los niños son los que mas aprenden y escuchan. Es hermoso que desde que balbucean alaban al Señor. Lo importante es acercarlos al Señor a través de la Palabra, el canto, y que entiendan que Jesús es su mejor amigo. Con el que pueden contar siempre y en toda circunstancia”, nos dice Amelia, maestra jardinera y encargada de la Escuela Dominical, también llamada “la hora feliz” o la hora de la alegría.

Agrupar todos los domingos a niños de 4 a 12 años, aunque se da el caso de pequeñitos de dos años que acuden con sus hermanos. Son hijos de creyentes y de no creyentes convocados por la iglesia, ya que se estimula a los vecinos del barrio a que envíen a sus hijos a “jugar”. Desayunan y reciben adoctrinamiento cristiano, basado principalmente en cantos, juegos y relatos de pasajes de la Biblia. Se agrupan por edades y

la coordinación general está en manos de una maestra, si bien colaboran creyentes sin preparación específica, pero "bien preparados para afrontar nuestra tarea".

Según nos explicaba la encargada de la escuela dominical: "*lo principal es que los chicos comprendan que Jesús es su mejor amigo*", y la metodología para llegar a esto no es la típica de una clase expositiva sino canciones, películas, diapositivas, relatos adaptados de la Biblia, etc. Por ejemplo, las encargadas prepararan folletos explicativos, resúmenes de versículos bíblicos, dibujos en cartulina para que los niños memoricen fragmentos de la Palabra y que comprendan "*que Jesús vino a la Tierra para salvarnos*" conociendo su vida y sus obras. Las clases comienzan y terminan con una oración.

Además realizan salidas a museos, festejan los cumpleaños, visitan a niños en los hospitales, salen de excursión, etc.

Hemos colocado esta actividad dentro de las que ejecutan las mujeres por que en la iglesia donde trabajamos y en otras que visitamos, son las mujeres las que realizan esta tarea de instrucción. Y no sólo son mujeres sino que por lo general son madres, que acuden con sus hijos pequeños.

Que sea una actividad "femenina" es negado por todas las mujeres consultadas. "El Señor nos indica dónde tenemos que trabajar". Y ponen el ejemplo de colaboradores masculinos. Nuestra observación nos indica que los varones hacen algunas cosas muy específicas como ejecutar instrumentos u ocuparse de los niños más traviesos y de mayor edad. Jamás un hombre va a preparar el desayuno, por ejemplo. Pero siguiendo con los casos de discurso andrógino, se niega la división de trabajo por sexo dentro de la iglesia. "*Nosotras empezamos a trabajar en el servicio no por que nos designen. Oramos primero, escuchamos la voz del Señor que nos dice donde tenemos que trabajar, en qué área de la iglesia. Bueno, por ejemplo, puede haber varones o mujeres. Tenemos el área de cocina y la escuela dominical donde hay mujeres. Es una libre elección en cuanto a la voluntad del Señor, por medio de la oración encontramos nuestro lugar*".

3.- Congreso Femenino Pentecostal

A fines de 1994 se llevó a cabo el **6to Congreso Femenino Pentecostal**, organizado por el Departamento de Damas de la Confederación Evangélica Pentecostal

(CEA) una de las federaciones que agrupa a las iglesias pentecostales de Argentina. La que nos sirvió de ámbito más exhaustivo para nuestra investigación, la Unión de Asambleas de Dios de la localidad de Caseros, pertenece a ella y a la Asociación Cristiana Evangélica de la República Argentina (ACIERA). El evento fué publicitado en el periódico *El Punte* en un artículo titulado "las mujeres se reúnen", un mes antes; y en un espacio publicitario del mismo mes y del siguiente.

La convocatoria no hacía ninguna referencia a las mujeres en cuanto mujeres, en el sentido de problemáticas comunes, específicas; menos aún algún tipo de reivindicación de género.

El programa de actividades que se entregaba después de la inscripción comenzaba con la cita de *Exodo 14:13*: "No temais, estad firmes". Pasaba luego a desarrollar la agenda de los tres días de encuentro, que incluía además de los talleres, espacios para la oración, las comidas y tiempo libre. Contenía los nombres de las oradoras, las "conductoras" (coordinadoras) y de algunos pastores que oficiaron las ceremonias.

Pero sorpresivamente en el programa de actividades, bajo el título de "Desempeño de la mujer en la iglesia" estaba el siguiente mensaje:

"Dios necesita tanto de hombres como de mujeres para guiar a su pueblo. En años pasados el ministerio de la mujer en el púlpito y en el ministerio público, se guiaban más por la tradición humana que por la palabra de Dios. El derramamiento del Espíritu Santo en el siglo veinte ha cambiado esto porque el Señor dio dones a los hombres, como así también a las mujeres. Ahora comprendemos mejor que en Cristo no hay varón ni mujer (Gálatas 3:28) y que somos uno en Cristo Jesús, y que todos debemos servir según nuestros dones, no según nuestro sexo. El mundo necesita urgente el ministerio de la mujer. No para competir con los hombres, sino para complementar su trabajo ministerial. El apóstol Pablo mostraba gratitud por las mujeres que trabajaban con él en el evangelio (Filipenses 4:3)."

Digo sorpresivamente, porque nada en el programa coincidía con estas palabras. Ni las letras de canciones, ni los contenidos de los talleres hacían suponer que se trataba de un encuentro de mujeres. Si existe un intento de cambiar la situación, planteando reivindicaciones específicas, ésto entraría dentro de los misterios insondables con los que me tuve que encontrar en el transcurso de la investigación y de los que luego hablaremos.

El congreso se llevó a cabo durante un fin de semana en las instalaciones del Hogar-Escuela de Ezeiza y asistieron 70 mujeres cuando se esperaban 300, hecho éste que motivó un duro comentario de una de las organizadoras en la apertura, acerca de las mujeres que se comprometen pero que no cumplen.

Funcionaron cinco talleres además de las actividades propias de un culto general y la "Santa Cena", esto es, el compartir el pan y el vino, como lo hizo Jesús con sus discípulos. Los nombres de los talleres, insisto, confirmaron el carácter inespecífico del encuentro: "Conociendo más a Dios"; "Barreras para la oración"; "El perdón, mandato divino"; "Decadencia disfrazada" y "Años de crecimiento/Años dorados". Elegí este último porque pensé que tal vez se referiría a los problemas de la edad en las mujeres.

Efectivamente, los años dorados son los de la madurez física, cuando somos más sabias. Pero lo interesante fué comprobar cuál era la concepción de "taller" que se manejaría. No una instancia participativa, donde las mujeres presentes pudieran expresarse, sino un lugar donde la esposa del presidente de la CEA dió un discurso. Eso sí, haciendo la salvedad de que cuando terminara de hablar "podrían hacer preguntas".

Reproduciendo el clima tantas veces observado en los cultos, el discurso de la expositora era sólo interrumpido por alabanzas a Dios de parte de las mujeres que escuchaban absortas un mensaje que las incluía en pocas ocasiones; es más, la conferenciante decía "nosotros", cuando era obvio que no había ningún hombre. La mayoría de las participantes tenía mas de cuarenta años, (para ser mas exacta, sólo había una muchacha de alrededor de treinta). La humildad y sencillez en el vestir de las presentes contrastaba notablemente con la expositora, de alrededor de setenta años, vestida sobria y elegantemente, con zapatos costosos y ademanes autoritarios. La autoridad, es bueno recalcarlo, de ser la esposa del presidente de la CEP.

Después de hacer referencia a lo "feo" que es prometer la presencia en una actividad y no hacerlo, pasó al discurso que había preparado.

Si bien aclaró que todos los años de la vida de una persona son importantes el énfasis lo puso en los "años dorados" los de la vejez. Para ello, nos explicó, debió buscar en la Biblia qué parte nos podía iluminar sobre el tema del taller. La encontró en *Galatas, 6: 6 al 10*: "El que es enseñado en la palabra, haga partícipe de toda cosa buena al que lo instruye", lo que sirvió para enfatizar que la palabra de Dios es grandiosa, buscando

ejemplos en la Biblia, para seguir afirmando que *"Para mí la palabra de Dios me dá fortaleza, paz."*

Instaba a las mujeres a crecer en el Espíritu, tomando cada oportunidad, como este Congreso. A ser más espirituales que carnales. *"Hay personas espirituales que se han convertido hace poco. Ser espiritual es crecer, el espíritu de mansedumbre viene con el crecimiento. Ir a solas con el Señor para que me dé paz. Cuando siembro enojo, recojo enojo. Tenemos que aprender a sobrellevar la carga de los otros"*.

Cuando habló de las mujeres en la edad madura, las referencias a la vida cotidiana fueron muy pocas y para recomendar que no descuiden a su pareja por la obra de la iglesia, ya que muchos matrimonios se separan en los "años dorados". *"¿Qué le pido al Señor para estos años dorados? Reconocer el cansancio, ser honestas. Somos grandes de edad pero sabias e independientes. Muchos matrimonios se separan en los años dorados. Al principio estamos ocupadas con la familia, tenemos que cuidar a nuestros hijos, hablarles. Cuando ellos se casan y se van, se descubre al marido como un extraño. ¡Cuántas parejas de 50 años para arriba se divorcian!"*

La mayor parte del discurso se ocupó en citas bíblicas con interpretaciones extrañas, como la que asoció "días malos", una hermética referencia del *Eclesiastés 12:1*, con la droga y la delincuencia actual.

Una sola asistente al taller habló y fue para agradecer las palabras de la disertante, ya que, según ella, siempre se le habla a la juventud.

Durante el refrigerio del receso, las concurrentes, mujeres de distintas iglesias pentecostales, comentaban los diferentes talleres a los que habían concurrido. Para muchas, era la primera salida sin su familia para una actividad que implicaba dormir fuera del hogar. Se las veía serenas y felices, miraban las instalaciones, comentaban la presencia de tal o cual esposa de pastor, hacían cálculos sobre la comida que había sobrado y releían el texto de la canción incluido en el programa, titulado **Alabemos al Señor**:

- 1.- Entra en la presencia
del Señor con gratitud
y adórale el corazón
Entra en la presencia
del Señor con gratitud
y alza tu voz con loor
Da gloria y honra y alabanza al Señor
¡Oh Cristo! Nombre sin igual.

- 2.- Estamos reunidos aquí Señor
 porque hemos conocido tu amor,
 traemos en nuestros labios
 un nuevo cántico de loor,
 /pues tu gloria ha llenado este lugar.
- 3.- Cantemos al Señor nueva canción
 cantemos al Señor himnos de gratitud
 Porque grandes son sus obras
 y grande es su poder.
 Cantemos al Señor nueva canción
 GLORIA
- 4.- Levántate en el nombre de Cristo
 Levántate en el nombre del Señor
 Toma tu puesto en la batalla,
 hay una guerra que pelear,
 hay una guerra que ganar
 ¡¡ LEVANTÁTE!!
- 5.- Inúndame Señor con tu Espíritu
 Y déjame sentir el fuego de
 tu amor aquí en mi corazón
 por Ti.
- 6.- Yo te alabaré Señor
 con todo mi corazón.
 Con todos los santos
 a ti cantaré loores.

4.- Reunión de mujeres preparando la cruzada evangelística

La reunión tiene lugar a un costado del enorme escenario que servirá para que el marido de la organizadora, el famoso evangelista Carlos Annacondia, presida la que mas tarde será una enorme concentración de fieles y curiosos. Sólo fueron convocadas las mujeres y reconozco en algunas a las esposas de pastores, así como a simples feligresas pertenecientes todas a las congregaciones que auspician el evento.

Luego de la presentación, María de Annacondia da comienzo a su prédica, pidiendo a las presentes que abran su Biblia en *Génesis 2:18-25*. Luego de su lectura, centra su discurso en que el matrimonio es una institución creada por Dios. *“Desde hace treinta años, el movimiento de liberación femenina, viene diciendo que el matrimonio es una institución creada por los hombres y que como son machistas, crearon esta institución para someter a*

las mujeres. Pero esto no es así, si leemos la palabra de Dios, vemos que el matrimonio es el estado ideal". Matiza la seriedad del tema con el chiste de que el matrimonio es como "el colectivo 60, los que están abajo empujan para subir, y los que están arriba para bajar". El problema según ella es que el matrimonio puede ser tanto una experiencia feliz como mediocre. ¿Por qué? "Porque no vivimos conforme a la palabra de Dios, que es la que nos provee de principios, reglas, leyes y estatutos."

Las mujeres presentes seguían con atención las palabras de la esposa de un líder tan importante. De tanto en tanto se escuchaban *aleluyas* y ¡alabado sea el Señor!

La disertante prosiguió con una descripción del mundo en la actualidad en términos apocalípticos: juventud descarriada, sin visión de futuro, aumento de la drogadicción, del lesbianismo, la homosexualidad, la prostitución, "cosas que el diablo hace ver como buenas". Relata un viaje que hizo con su esposo a Canadá haciendo hincapié en la vestimenta y actitudes de los jóvenes. Las mujeres presentes hacen gestos de desaprobación y coinciden con ella en que son cosas del diablo.

"Ellos no son los culpables, son sus familias. ¿Cómo comienza una familia? Con la comunión de un hombre y una mujer y debe funcionar como Dios quiere, porque es la columna de la sociedad y como el diablo quiere destruir la obra de Dios, entonces destruye al matrimonio".

Comienza en ese punto a interpelar a las mujeres. "Tu, hermana, tienes un hijo que está por casarse, aceptas ese hecho? Y tu, ¿cuándo dejarás a tu padre y a tu madre y formarás tu hogar? Las mujeres contestan con sonrisas cómplices y gestos de asentimiento.

Retomando las palabras bíblicas, analiza el sentido de "serán una sola carne": el matrimonio es para siempre, recalca, y se refiere ampliamente a la cuestión de la complementariedad "somos diferentes porque estamos para complementarnos, no para que uno sea superior al otro".

Luego considera otro principio caro a los evangélicos fundamentalistas (que trataremos en extenso mas adelante) el de la sumisión: "a pesar de lo que digan quienes hablan de derechos de las mujeres, la sumisión es obrar con amor en Dios, porque Dios dice que el hombre es cabeza de la mujer y que la mujer debe estar sujeta a su autoridad". Aconseja no atemorizarse, hay que someterse a la palabra de Dios y en consecuencia al varón.

“Todo se logra con amor, la esencia del amor es Dios. Con su ayuda ustedes van a poder perdonar...si Jesús perdonó ¿Por qué nosotras no podemos perdonar a nuestros esposos por sus ofensas?”

En ese punto de la prédica, pregunta a las presentes si tienen televisión. Ante la respuesta afirmativa, comienza una larga diatriba contra las telenovelas, que “ella antes miraba”. No hay que verlas, porque producen un lavado de cerebro: *“muestran mucha inmoralidad, es un bombardeo que hace que en nuestra vida se conciba la infidelidad como algo normal. ¡No lo permitas!”*

Llama a una mayor comunicación entre marido y mujer y ante la duda frente a un problema cotidiano, lo mejor es: *“orar, lo único que hay que hacer es orar, la oración el medio para hablar con Dios, nuestro consejero infalible. La pareja no está sola, Jesús está en el medio de los dos”*.

Acabado su discurso acerca de la familia, la Sra de Annacondia se retiró a parlamentar con su esposo y otros pastores organizadores de la cruzada. Las mujeres presentes se encaminaron a realizar las tareas reservadas para ellas: la atención de los puestos de comida y de algunos de los kioscos donde se venderían libros, cassettes de música, posters, etc, la limpieza del lugar y la decoración del escenario. Estaban apuradas, además, porque debían ir a sus casas a cambiarse de ropa: esa noche, todas las “ujieres” vestirían con una falda larga de color azul, una camisa blanca y un abrigo negro o azul, porque “debían estar bien vestidas como espejo para el mundo”.

5.- Sobre la importancia de las actividades femeninas

Es común hallar en la bibliografía sobre mujeres pentecostales, desde una perspectiva de género, un énfasis esperanzador puesto en el potencial que tienen los ámbitos de mujeres. Sin embargo, salvando algunas excepciones, que son todas de casos estudiados para congregaciones de Estados Unidos (Brasher, 1998; Lawless, 1993; Griffith, 1997), no existen descripciones más o menos detalladas acerca cuáles son concretamente las actividades de las mujeres. Para el caso latinoamericano, por ejemplo Brusco, en el libro producto de su tesis doctoral (1993), no dedica más que un párrafo de tamaño menor que un

cuarto de página a las actividades de las mujeres, incluyendo las reuniones de dorcas, y las menciones de que visitan hospitales, cárceles, que implicaría "una intensa actividad social".

Nuestra experiencia de campo nos dice otra cosa. Salvo en las actividades que hemos descrito como ámbitos exclusivamente femeninos, "las tareas sociales", esto es visitar hospitales, cárceles o atender algún comedor, siempre son tareas mixtas, ordenadas y dirigidas por el pastor o su esposa. Son tareas además que carecen de continuidad, porque como dicen los resultados del exhaustivo *survey* de Fernández (1998, 50) para los grupos pentecostales de Río de Janeiro "Comparando-se com o catolicismo ou com o espiritismo kardecista, por exemplo, é notorio que os evangélicos fazem muita igreja, mas pouca obra social".

O en palabras de un pastor: "*si uno ayuda materialmente a la gente, la gente se acostumbra a venir solamente por eso, y cuando se corta la ayuda no vienen mas, nosotros no tenemos subvención de ningún lado, nos mantenemos solos*"

Lo mas común es que, como mencionamos anteriormente, el trabajo social de las mujeres se limite a lo que un pastor describió así: "*Juntamos entre todos, nosotros la llamamos la caja del kilo. Ponemos en una caja un kilo de azúcar, un kilo de yerba, un kilo de arroz, una botella de aceite...Hay una comisión de damas dorcas, que observan el lugar que mas hace falta, donde se quedaron sin trabajo y hay chiquitos*".

Pueden existir excepciones a la regla, por supuesto, pero eso no nos permite generalizar o tener una visión optimista acerca de la participación de las mujeres fuera del ámbito de la congregación, en iglesias que dan más importancia a la evangelización que al compromiso social.

Una de esas excepciones la constituye el caso de Beatriz, una mujer de alrededor de 55 años, feligresa de la congregación pentecostal mas importante (por la cantidad de fieles y "anexos" del templo central) de la ciudad de Olavarría. Esposa de un comerciante (no converso) de la ciudad, según sus propias palabras "sale todos los días a trabajar por los otros". Recalco lo de "trabajar" porque su caso se asemeja más a las tareas que realizaría una militante barrial de los años setenta o una integrante de una "ong para el desarrollo" en los ochenta.

No teniendo que cuidar hijos pequeños (su única hija está estudiando en la universidad, en otra ciudad) y sin descuidar la atención de su marido, Beatriz realiza

agotadores esfuerzos cumpliendo con las actividades de la iglesia y abriendo frentes de trabajo “allí donde la necesiten”. Consecuente con su compromiso con los que mas sufren y teniendo muy claro qué cosas son prioritarias en estos momentos, organizó un comedor para dar de comer a los niños de un barrio de la periferia. A su vez, y como dispone de un automóvil, lleva a los enfermos que no se pueden movilizar por sí mismos al hospital, obviamente situado lejos del barrio. Cuando comenzó a funcionar en el barrio la escuela de educación de adultos, Beatriz y la directora del colegio fueron casa por casa a informar de su existencia y de la posibilidad que tenían todos de terminar el ciclo primario.

Beatriz tiene un espacio en la radio evangélica *FM Luz* desde donde alienta a sus oyentes con un mensaje lleno de optimismo. Si bien el estilo es engolado y recuerda a los libros de lectura escolares, no deja por ello de hacer referencia a temas de actualidad. Por ejemplo: *“En este día quiero rendirle homenaje a lo más importante que tiene la nación argentina, que es el trabajador. El hombre que hace que la patria crezca, el que lleva el sustento al hogar. Tampoco nos olvidemos que hay familias que no tienen un salario para llevar adelante su casa”*. También aparecen las típicas referencias pentecostales a la obediencia debida a los gobernantes, mezcladas con saludos a *“los que mas sufren, a los internos del penal de Sierra Chica, a los que están en geriátricos, a los enfermos”*.

El caso de Beatriz es una excepción que nos obliga a preguntarnos si ella participa activamente en obras comunitarias porque forma parte de la iglesia o por el contrario, su pertenencia a la congregación debe entenderse como la inserción en el único lugar posible, donde hallar un sentido de comunidad cuando se han desarticulado los lazos solidarios y no se vislumbran soluciones a corto ni mediano plazo. El ejercicio de la política está tan desprestigiado, sobre todo a nivel barrial, donde reinan los “punteros” y las prácticas clientelares, que como dice Miguez (1994, 7): “No es entonces el ámbito de la política capaz de generar identidades sociales fuertes, dadoras de sentido. Queda presente en el imaginario colectivo vecinal la idea de la política como algo ‘sucio’ o ‘malo’ en que nadie que no lo necesite estrictamente está dispuesto a involucrarse”.

Es de hacer notar también, que las actividades barriales de Beatriz, no eran alentadas desde su iglesia. Es más, en un comienzo el comedor estaba situado en un local que su iglesia posee en la periferia de Olavarría, pero luego, se optó por una casa particular. En nuestra investigación en ese barrio y acompañando a Beatriz en sus actividades,

podimos comprobar que “Fundación para las Naciones” no otorgaba ninguna ayuda, era la propia Beatriz quien ponía los alimentos, (de su propio bolsillo o por donaciones que conseguía).²⁸

Las mujeres que entrevistamos y que hemos visto en tantas observaciones, trabajan como hemos visto, en su inmensa mayoría en el servicio doméstico o son “sólo amas de casa” que “ayudan” vendiendo algunos productos caseros o ropa a domicilio, es decir, la iglesia es su único espacio social fuera del parentesco. En ese contexto, las reuniones de mujeres permiten un intercambio entre pares, la compañía de otras mujeres, que no encuentran en otro sitio.

Pero la principal actividad en los “enclaves” femeninos, como hemos visto es estudiar la Biblia, encontrar citas en ella para poder explicar aspectos de la vida cotidiana, es un ejercicio intelectual muy importante para las mujeres. Como me decía una miembro de Dorcas: *“En las reuniones con las señoras yo estoy en paz, todas oramos, leemos el mas maravilloso libro, la palabra de Dios y la puedo entender, porque Él nos habla a todas nosotras, hay un consejo para cada problema”*.

Es decir, es un libro sagrado que pueden comprender. Les da un conocimiento de lo absoluto, con el que pueden guiar su conducta, dar consejo a otras mujeres e intentar negociar su posición en la familia.

Si bien comprendemos que los espacios femeninos pueden ser redes de apoyo, el contenido fundamentalista de la interpretación bíblica y la propia organización eclesial, **desempodera** a las mujeres en cuanto tales.

Empoderamiento²⁹ en sentido feminista, se relaciona con el poder, con cambiar las relaciones de poder a favor de aquellas personas que anteriormente tenían escasa autoridad sobre sus propias vidas. En ese sentido el poder, no se ejerce sobre otros sino que es el poder, la capacidad de ser, de expresarse uno mismo. Las personas se empoderan a si mismas y lo que las políticas y acciones de las instituciones pueden hacer es crear un ambiente de apoyo o actuar como una barrera al proceso de empoderamiento. (Sen, 1998)

²⁸ Algunas mujeres se referían a esas tareas como que “las hacía porque quería”, al contrario de su espacio radial, reconocido como “oficial”.

²⁹ Traducción no muy feliz de *empowerment*.

Por otro lado, algunas autoras (Morgen y Bookman, 1988, 4) distinguen a los fines heurísticos dos significados de empoderamiento: el personal y el estructural. El personal se refiere a la “auto-afirmación individual y a la experiencia psicológica de “sentirse poderosa”, mientras que el empoderamiento estructural se refiere a la “movilización colectiva que desafía las relaciones de poder básicas de nuestra sociedad”. En ese sentido, el principio feminista “lo personal es político” ve a estos dos niveles como interrelacionados. Pero en realidad, el empoderamiento personal no necesariamente se traduce en empoderamiento estructural.

Magdalena León (2001) prefiere hablar del empoderamiento individual y el colectivo. Quienes lo usan desde el área de lo individual, con énfasis en los procesos cognitivos, el empoderamiento se circunscribe al sentido que las/os individuos le autoconfieren. Toma el sentido de dominio y control personal, “tener éxito por uno mismo”. Pero, prosigue León, si bien es importante reconocer las percepciones individuales, no se puede reducir el empoderamiento de manera que ignore lo histórico y lo político, desconectándose de lo solidario, de la preocupación por el otro. Para las mujeres, el empoderamiento es un proceso que lleva cuestionar las relaciones de poder que refuerzan la discriminación de género y la desigualdad social. Cuestionar las estructuras sociales donde hombres y mujeres han participado de manera diferencial.

La historia de las mujeres evangélicas, nos muestra un período, el siglo XIX, cuando la posibilidad de predicar la Biblia, de hablar en el púlpito, les permitió una salida al mundo público, que las conectó a preocupaciones sociales como el sufragismo o el anti-esclavismo. En ese caso, ambos niveles de empoderamiento se entrelazaron.³⁰

¿Podemos afirmar, como se hace frecuentemente, que las iglesias pentecostales permiten la participación de las mujeres, y de ahí deducir su “empoderamiento”?

En primer lugar, en las iglesias no sólo está muy claro quien ocupa cada lugar, sino que la terminología apropiada que describe cada espacio también es muy clara. No hay una presencia de las mujeres como grupo, tampoco tienen ellas autonomía organizativa, todas las actividades femeninas están supervisadas por el pastor, o su mujer, quienes además no se olvidan de recalcar que *“la mujer servirá en la iglesia y en otros lugares fuera de la casa, pero que no descuidará su propia familia para servir a otros. Algunas mujeres están todo*

³⁰ Véase capítulo VII.

los días en la iglesia, mientras su pobre esposo e hijos resienten la obra de Dios". (Esposa del pastor)

En las reuniones sólo de mujeres, nunca se hace mención de la rica historia de las mujeres evangélicas, de las misioneras, de aquellas inclusive que fundaron iglesias, como veremos mas adelante con respecto a quien estableció la primera Asamblea de Dios en nuestro país.

Tampoco se piensa en lo que las mujeres tienen en común con otras mujeres. Cosa que sí sucede en algunas iglesias protestantes como la metodista y bautista.³¹

Que deberíamos remarcar entonces, ¿la revalorización del espacio de mujeres o el marcado énfasis en la feminidad, con el contenido que esta feminidad tiene para los grupos fundamentalistas?

Si se llama a las mujeres a un "congreso femenino" y no pueden participar con su propia voz en los talleres, como hemos visto, o las oradoras ni siquiera emplean el "nosotras", si nada en el contenido del encuentro hace referencia a problemas específicos y se apela al discurso bíblico para recordar que deben ser sumisas y obedientes a Dios y el marido ¿por qué deberíamos ser optimistas respecto de los "espacios de mujeres"?

Es verdad que es un espacio para orar, "una iglesia en chiquito", como decía una integrante de las dorcas. Entonces tenemos que valorar el poder de la oración y el refugio que significa para estas mujeres, tener un lugar donde expresar sus emociones. No como el espacio donde las mujeres puedan socializar sus problemas, ya que como hemos visto, los asuntos graves sólo se discuten individualmente, con la presidenta, y luego con la esposa del pastor o con éste.

A las mujeres el pentecostalismo las convoca con un mensaje "andrógino" que no diferencia ante los ojos del Señor si se es mujer u hombre, pero una vez dentro, la división de tareas es férrea. Para las mujeres sólo tareas femeninas, o sea subordinadas.³²

Durante el transcurso del trabajo de campo se inauguró en Olavarría unas instalaciones nuevas en la Iglesia Wesleyana Pentecostal. En el momento culminante de la ceremonia, subieron al púlpito, varios pastores de la ciudad y otros visitantes para saludar y

³¹ He participado en varios talleres interdenominacionales protestantes donde se reflexionaba sobre el rol de la mujer en la sociedad y la iglesia.

³² Cuando le pregunté a Nora, una mujer "nuevita", al decir de la esposa del pastor, porque no se congregaba mas en la iglesia de Caseros, me contestó: "*Me harté de pelar papas. A mi me hubiera gustado cantar en el corito*"

dar gracias al Señor por las obras. De las mujeres, sólo estaba la esposa del pastor, y entre los fieles (no en el escenario). Como no veía a varias de mis informantes, comencé a buscarlas, extrañada. Estaban en la cocina, preparando la comida del agasajo, sin poder participar, de lo que se anunciaba como una “fiesta para dar gracias al Señor”.

CAPITULO VII

LAS PASTORAS

1.- Evangelismo y ministerio femenino

a) El “gran despertar”.

Si bien la Reforma (como lo afirmamos anteriormente) es portadora de una concepción de la mujer que implica una ruptura con el mundo católico, la idea del “sacerdocio universal”, expresada por Lutero, de que todo cristiano bautizado puede ser sacerdote, obispo y papa, en la práctica, esa función recae sobre el padre de familia, aún cuando la mujer pueda cumplir un papel importante en la transmisión de las ideas religiosas, secundando a su marido activamente y ser una interlocutora privilegiada de él.

Durante todo el siglo XIX, se percibe en los países o regiones protestantes, un relativo progreso en la situación de las mujeres; sobre todo a nivel de instrucción (no olvidar que para conocer las Escrituras es preciso saber leer) pero a su vez, los protestantes “comparten ampliamente la concepción social dominante de la distribución del rol masculino y femenino. Esta concepción bloquea el acceso de las mujeres a determinadas funciones, y sobre todo a la pastoral.” (Baubérot, 1993, 220)

El amplio movimiento *revivalista* de comienzos del siglo XIX, que insufló de aires renovadores a las iglesias protestantes y que, sin quererlo produjo divisiones entre las denominaciones mas importantes (justamente entre quienes lo aceptan y quienes lo rechazan) atrajo a muchas mujeres, dándoles la oportunidad de participar activamente asumiendo ciertas responsabilidades no pensadas para los laicos y menos para las mujeres, como dar testimonio público de su fe y predicar. Esas excepciones se justificaban recurriendo a la noción teológica del “llamado extraordinario de Dios”.

El fervor del *revival*, llamado también “gran despertar”, fue particularmente intenso en los Estados Unidos, donde muchas mujeres cumplían funciones cuasi-pastorales, no sin

despertar controversias. La ideología de la verdadera femineidad, que decía que el lugar de la mujer era el hogar, comenzó a ser usada para justificar determinadas acciones de las mujeres en la sociedad. Las mujeres comenzaron a predicar, testificar y orar ante una audiencia de hombres y mujeres, mientras luchaban para convertir a sus maridos, hijos y amigos. Tomándose muy en serio su papel de guardianas de la moral, estas evangelistas tuvieron la oportunidad de hablar en público y organizarse. Su actividad religiosa era prácticamente la única permitida fuera del hogar y esa actividad fue muy útil cuando se decidieron a entrar en la arena pública para otros asuntos no sectarios: participaron en una variedad de asociaciones voluntarias para luchar contra el alcoholismo, la reforma de las prisiones, la abolición de la esclavitud, las misiones de ultramar, la asistencia a los pobres e, inclusive en los movimientos feministas.

Cuando el espíritu revivalista se desvaneció, las principales denominaciones protestantes renovaron su control sobre la escena religiosa. Los "excesos" de poder espiritual fueron reemplazados por una organización más jerárquica (y masculina) que enfatizaba la importancia de la educación de sus líderes en Colleges y Seminarios. La religión fue sacada de la esfera emotiva y doméstica y llevada a la arena pública. Lo religioso se volvió un asunto político y jerárquico, los roles y reglas más estandarizados, codificados y racionalizados. Así, la religiosidad norteamericana pierde su carácter "femenino". Lo que no quiere decir que las mujeres no sigan siendo devotas, sino que vuelven a ocupar la esfera doméstica, mientras pastores y predicadores constituyen una autoridad cada vez más política de su comunidad. Los sermones ahora, se ocupan de cuestiones morales más generales, ensayos sobre la vida civil y diatribas políticas. Si la participación femenina "revivalista" hacía hincapié en la predicadora como madre, ahora el pastor no sólo es el "padre" de una familia patriarcal, sino que el énfasis del mensaje está puesto en su congregación como hijos obedientes que deben cumplir obligaciones y reglas muy estrictas. (Lawless,1988)

Mas allá de esa pérdida temporal de restricciones durante el *revival*, las mujeres raramente ascendieron a posiciones de autoridad dentro de las denominaciones evangélicas, cumpliendo esa ley no escrita de que las mujeres asumen un lugar mucho mas importante, tanto en la participación como en el liderazgo en las religiones populares y disidentes, se vean a sí mismas o no, como opositoras a la autoridad establecida. Las mujeres tienden a

surgir como pastoras en movimientos religiosos que no realizan un control sobre su clerecía y dependen de una emoción auténtica y espontánea. A medida que el movimiento cobra importancia y se institucionaliza, las barreras contra la ordenación de las mujeres, vuelven a surgir. En palabras del pastor Saracco: “Usted sabe que el pentecostalismo tuvo un origen negro y de mujer, después se hizo blanco y machista”.³³

b) Pioneras en Argentina

El primer testimonio pentecostal en Argentina ocurrió el 9 de octubre de 1909, cuando arribaron al país, provenientes de Chicago, Louis Francescon, Giacomo Lombardi y curiosamente una mujer, Lucía Menna, dispuestos a llevar la palabra a los italianos radicados en Argentina. (Saracco, 1989; Stokes, 1968) Incluso un hermano de Lucía Menna fue la primera persona que tuvo la experiencia pentecostal en Argentina.

Si bien Francescon, Lombardi y Menna permanecieron poco más de un año en el país, su llegada constituye la prehistoria del movimiento pentecostal en Argentina.

En 1910, llega Alice Wood, la primera misionera que da comienzo a una presencia pentecostal permanente en nuestro país. Nacida cuarenta años antes en Ontario, Canadá, y criada en un hogar evangélico, realizó estudios teológicos en Estados Unidos, donde llegó a pastorear una iglesia.

Siendo asistente a los cursos del *Missionary Training Institute*, de Nueva York, fue influenciada por las enseñanzas sobre santidad, bautismo en el Espíritu Santo y sanidad. Durante cuatro años fue misionera independiente en Puerto Rico y a su regreso a Nueva York pide su admisión como misionera al *Cristian and Missionary Comitte*. Así es como es enviada a Argentina, no sin antes compartir la profunda oleada de avivamiento espiritual que dio origen al pentecostalismo y de recibir el bautismo del Espíritu Santo.

Wood se estableció primero en Gualeguaychu, Entre Ríos, siete años, hasta que se trasladó a 25 de Mayo, en la provincia de Buenos Aires, en donde fue líder de un grupo de creyentes de la comunidad.

La importancia del ministerio de Alice Wood radica en que fue ella quien estableció la primera iglesia pentecostal en Argentina. Además, aunque nunca la iglesia de 25 de

³³ Entrevista personal.

mayo tuvo una congregación numerosa, pasaron por ella muchos de los que serían los primeros líderes nacionales.(Saracco, 1989)

Si bien Wood era misionera pentecostal independiente, al organizarse las Asambleas de Dios en 1914 en Estados Unidos, se afilió a ellas y siempre recibió su apoyo. (Stokes, 1968)

A pesar de estos antecedentes, jamás ninguna de las pastoras o pastores entrevistados, la mencionaron, extrañó ocultamiento en el caso de un importante pastor de la Unión de Asambleas de Dios, con el que hablé explícitamente del tema del ministerio femenino. Cuando trazó la historia de su congregación mencionó a un misionero de origen italiano como el antecedente mas lejano en el país. Es más, la Unión de Asambleas de Dios no acepta el ministerio femenino.

Este pastor, afirmó rotundamente que *“no es que esté prohibido, es que aquí, la gente es muy ignorante, no es como los Estados Unidos, donde una mujer pastora no llamaría la atención, aquí no la respetarían”*.

2.- El llamado de Dios

a) La formación versus los dones

Según la encuesta de Saracco, realizada en 1989, el 78 por ciento de las iglesias pentecostales consultadas considera necesaria la educación teológica. A pesar de ello, en el 70 por ciento de las iglesias tal requisito no es necesario para ejercer el pastorado. Se siguen priorizando los valores de la experiencia.

A medida que las iglesias se consolidan van aceptando los modelos tradicionales de formación teológica, como una forma de contar con prestigio y aceptación, sin embargo los cursos son tomados por pocos pastores y su nivel es inferior al de un Bachillerato en Teología y quienes desean avanzar un poco mas en su preparación teológica asisten al Seminario Internacional Teológico Bautista o en el Instituto Bíblico Buenos Aires de la Alianza Cristiana y Misionera.

Sin embargo varias iglesias pentecostales abrieron escuelas bíblicas (un 55 por ciento, según Saracco) donde, salvo unas pocas excepciones, la actividad se limita a una o dos clases semanales dictadas por pastores de la iglesia, los cuales no poseen ninguna preparación teológica.

Según la misma encuesta, el sólo el 35 por ciento de las iglesias acepta la ordenación de la mujer.

“Resumiendo, diríamos que el perfil promedio del pastor pentecostal argentino es el de una persona con fuerte convicción de llamado, con un nivel primario de instrucción, sin estudios teológicos formales, con vocación de servicio al prójimo pero al margen de toda connotación política”. (Saracco, 1989, Cap.III, 8)

Ahora, si ese es el perfil de un pastor, y donde el criterio mas importante es el de la experiencia, el de la autenticidad, ¿cuál es la importancia de que sea mujer u hombre?

Para Saracco, *no tiene que ser importante que sea hombre o mujer, es la comunidad la que legitima, la que reconoce los dones y cualidades. Y cómo se lo reconoce, en la práctica. ‘Si Dios me llamó, quién es usted para decirme que no sirvo? En el caso de los pentecostales, se trabaja sobre lo hecho, sobre lo ya realizado.*

Porque si había una mujer que podía predicar y sentía que debía hacerlo, y quería compartir su experiencia, a nadie se le ocurría que por el hecho de ser mujer no lo podía hacer. Entonces, en esa experiencia, las mujeres salen a predicar, y comienzan a congregarse gente y a desarrollar una tarea misionera y pastoral, como el caso de Alicia Wood. Ella llega a compartir una experiencia aquí, en Argentina, impulsada por ese fuego, venía a compartirlo aquí. Después ella va a Estados Unidos y va a participar del acto fundacional de la Asamblea de Dios a nivel mundial. ¿Quién la autorizó a ella?, ¿quién la nombró? Sin embargo alrededor de ella se formaron infinidad de pastores nacionales que hasta el día de hoy están. Lo mismo con otras mujeres que se desparramaron por todo el país. Jovencitas, predicando. El de la Patagonia es un caso muy patético. Aún con riesgo personal, viajaban en camiones 3 o 4 días con camioneros, haciendo dedo en la ruta, se pueden hacer películas de eso. Esa gente comienza a hacer ministerio de esa manera....

Claro, cuando la cosa comienza a estructurarse... Entonces, comienzan a levantarse esas preguntas adentro mismo del movimiento. ¿Cómo se permite que una mujer...? ¿Puede la mujer del pastor...? ¿no puede? Ahí hay que reconocer, como segundo paso, una influencia marcada de grupos conservadores, especialmente de Estados Unidos.”³⁴

³⁴ Entrevista personal.

La influencia a la que se refiere mi informante, que yo prefiero llamar fundamentalista, es la que acentúa la diferencia en los roles de varones y mujeres, tanto en la vida de los laicos como dentro de las congregaciones, y es como vimos, el eje de nuestro trabajo. En el caso que nos ocupa en este capítulo, el del ministerio femenino, aparece de tanto en tanto en las publicaciones de origen norteamericano que se venden en las iglesias que hemos frecuentado.

b) “Lo dice la Biblia”

En estos libros y folletos, se apela a la autoridad de la palabra de Dios, que se expresa en Corintios 11:34-35, para desalentar la existencia de mujeres pastoras *“vuestras mujeres callen en las congregaciones; porque no les es permitido hablar, sino que estén sujetas, como también la ley lo dice. Y si quieren aprender algo, pregunten en casa a sus maridos; porque es indecoroso que una mujer hable en la congregación.”*

Digo desalentar, porque nadie se atreve a “prohibir” de manera rotunda, algo que por otro lado se da en contadísimas oportunidades en nuestro país.

¿De que manera se desalienta el ministerio femenino en estas publicaciones? De dos formas interrelacionadas: primero, enfatizando los deberes domésticos de las mujeres, su rol decisivo como sostenedoras del hogar y, en segundo lugar, mostrando los múltiples dones para los que está preparada, la importancia a los ojos de Dios de determinadas tareas eclesiales realizadas generalmente por mujeres: don de profecía, de orar, de organizar los grupos de mujeres, la escuela dominical, incluso de misionar.

“Una mujer que tenga una labor que hacer dentro de la Iglesia - una clase de la escuela dominical, y el formar parte de un comité o de cualquier otro tipo de actividad - tiene ya suficiente ministerio en la iglesia, aparte del testimonio que pueda rendir personalmente en las relaciones particulares.

Hay que tener en cuenta que existen otras esferas de ministerio para ella que las de la iglesia. Hay amigos necesitados que requieren una mano, vecinos a quienes ayudar. Muchas mujeres encuentran una gozosa oportunidad, ministrando en sus propios hogares por medio de los estudios de la Biblia en la vecindad.” (Hancock, 1978, 219)

Encontramos en *El Puente*, un artículo firmado por la esposa de un conocidísimo evangelista, donde la autora contesta de manera implícita a las nuevas interpretaciones del

pasaje bíblico citado anteriormente. Esa hermenéutica, contextualiza las palabras del apóstol Pablo, abriendo el camino a la ordenación de las mujeres.

“muchos intentan cambiar lo que Dios ha escrito en su Palabra con respecto al hombre y la mujer... El que quiere cambiar la mente del hombre (sic) es un personaje perfectamente individualizado: se llama Satanás. Su especialidad es confundir. Y nos quiere meter en la cabeza que la palabra de Dios es anticuada. Que los tiempos han cambiado. Y lo que Dios le dice a la mujer desde la antigüedad, se lo sigue diciendo hoy....Por eso, las mujeres tenemos que luchar fuertemente por aquello que Dios puso en nuestras manos. ¿Y qué nos entregó? La responsabilidad de llevar adelante una familia. Somos la columna que sostiene el hogar”. Ana de Annacondia. (dic 1993)

Muchas veces en la literatura evangélica se menciona la palabra “ministerio” o “ministrar” para hacer referencia a las distintas actividades dentro de la iglesia, sin que ello signifique pastorado, como hemos visto en la cita de Hancock.

“-¿Hay algún área en que la mujer sea más usada que el hombre?” Le pregunta *El Puente* a un pastor (octubre de 1993)

- En el área de la ministración al Señor, Dios hizo a la mujer más sensible al mover sutil del espíritu. De allí que en el culto generalmente capte con mayor facilidad el espíritu de profecía, la corriente de la alabanza y las cargas de intercesión, al igual que en los ministerios de ayuda y hospitalidad, en la visitación de los enfermos para consolación y en la enseñanza a mujeres jóvenes, por citar sólo algunos”.

b) Si no hay un hombre...

Es interesante la afirmación de Saracco de que el tema de la posición de la mujer en la iglesia parece no preocupar a los pentecostales argentinos. “No hemos encontrado, afirma, ninguna discusión al respecto en las publicaciones denominacionales ni en el temario de los congresos y asambleas”.(Saracco, 1989, 56)

En mi búsqueda en las publicaciones, fundamentalmente en *El Puente*, no hallé ninguna polémica, en el sentido de enfrentamiento de posiciones divergentes, sólo contadas referencias a ordenaciones de ministras como tras el título de “Bienal con homenaje y mujeres ordenadas”, se cuenta que en la Iglesia Pentecostal de Santidad, “*por primera vez se ordenó en el ministerio a tres damas. Las hermanas Elsa Fiel de Agüero, Juana de*

Burkard y Dora Elson de Passuelo fueron nombradas ministras licenciadas junto a los pastores...”(abril 1992). Luego sigue la noticia con otras informaciones referidas a la ceremonia.

Otro caso excepcional lo constituye la siguiente nota: **“Fallece su esposo, el pastor...y ella toma la posta”** *El Puente*, (junio de 1994)

“... la historia de Marta Moyano (51) quien sufriría la pérdida de su marido-que era pastor-y ella, entonces, asumiría la herencia dejada. Hoy atiende dos congregaciones que reúnen, en total mas de 200 personas.

[...]casi sin darme cuenta, me encontré delante de la obra, con el apoyo de los responsables de la Iglesia. Entonces- prosiguió-busqué la cobertura de varones que peinan canas (en Cristo) y asumí la responsabilidad.

El relato de esta pastora, coincide con las palabras de la esposa de un pastor entrevistada en nuestro trabajo de campo: *“Lo que pasa es que de todas maneras la palabra de Dios tiene que ser predicada y si hay lugares donde no hay un hombre, ¿por qué no lo va a tomar una mujer? Si en esta zona hay una iglesia que se levanta, un grupo de gente que tiene la misma fe y que quiere que alguien le explique, que le hable... Y si no hay un hombre, ¿por qué no lo va a hacer una mujer?”*

3.- Dos estilos de ministerio

Durante la realización del trabajo de campo tuvimos la oportunidad de conocer a dos pastoras. Les realizamos extensas entrevistas, presenciamos los oficios regulares pastoreados por ellas. Así como recogimos críticas a la labor de una de ellas, sin haberlas solicitado.³⁵

El caso de la pastora Julia, de una humildísima congregación pentecostal del Gran Buenos Aires, al que llegamos por referencia de una teóloga protestante, lo podríamos denominar de las que “piden permiso” o intentan a cada paso, con extrema prudencia, ganar un lugar que saben incómodo, no usual, resistido.

³⁵ En Olavarría todos los pastores entrevistados negaban que existiera alguna pastora en la ciudad. Supimos de ella por chismes de mujeres entrevistadas.

El caso de la pastora Loli, por el contrario, lo conocimos por el escándalo que provocaba en Olavarría. Loli no pide permiso, se impone Biblia en mano, desafiando a quienes la critican por su pasado, pasado que a su vez, le permite recrear el estereotipo de pecadora “salvada”.

3. 1.- Los relatos de conversión

a) Julia cuenta su historia

La narrativa de conversión de Julia sigue el esquema que ya hemos expuesto: *“Conocí a Cristo a los 30 años; a partir de una crisis que estaba atravesando. Me habían dado un diagnóstico médico, en una de mis hijas, de enfermedad irreversible e incurable Y bueno, la enfermedad era para muerte, mi niña quedó ciega, quedó paralítica, quedó muda, yo quise quitarme la vida. Realmente estaba desesperada, sin paz, sin esperanza, creyendo que ya todo estaba perdido para mí. Y fue allí donde conocí la bendita palabra del Señor, cuando entregué mi corazón a Cristo, el Espíritu Santo tocó mi vida. Prometí ese día servirle y serle fiel”*.

Llegó a la iglesia por una amiga que la llevó. La niña se curó. Y ahí, de manera no muy clara, comienza a relatar su entrega a Dios y que empezó a “estudiar la Palabra”. Pero su ministerio comenzó con un fuerte llamado de Dios:

“Hace dos años Dios me entregó la Iglesia a través de una visión y a través de su palabra. Yo no fui pastora al principio, estuve cuidando la puerta, fui portera, bueno, hice muchas cosas en la Iglesia, pero hace dos años el Señor me entregó la obra a través de una visión y de su palabra. Y a partir de ahí nosotros hacíamos reuniones caseras, predicábamos en el parque, y Dios nos dio este lugar para abrir las puertas así al público, que es de gran bendición, pero no siempre yo fui... Tuve llamamiento enseguida, porque enseguida yo me bauticé y sentía el fuego del Espíritu Santo arder. Pero el ministerio pastoral me lo dio el Señor hace dos años”.

Julia reconoce que el camino recorrido fue muy difícil, tuvo que convencer a su marido, convertir a miembros de su familia y que *“es difícil ser mamá y ser pastora, pero no es imposible, porque el Señor nos apareja horarios, nos apareja todo”*.

A pesar de que el llamado de Dios la legitima, al igual que muchos pastores reivindica el estudio, pero como mujer con obligaciones domésticas como es, afirma:

“Tener que tomarte tu tiempo de oración, consagrarte al Señor, tomar tu tiempo de devoción a la mañana, o a la tarde, o a la hora... Ojalá yo pudiera estar todo el día, pero no se puede. Estudiar la palabra, no sólo leerla. A veces, como es mi caso, yo fui a estudiar, pero ahora con 5 chiquitos hago estudios en mi casa”.

Julia es consciente de que sus deberes como pastora están restringidos por ser una mujer. Pero como parte de una congregación pentecostal, tiene que sostener el discurso que afirma que lo primero para una mujer es el hogar. Con timidez, afirma que ser pastora: *“Y es un poco difícil, es difícil porque es luchar contra muchas cosas, no sólo contra el enemigo sino también, quizás, yo no sé si estaría bien decir el machismo...”*

Y reconoce que la oposición se genera en:

“Bueno hay un pasaje en la escritura que dice que la mujer calle en la congregación. Pero, lo que pasa es que a veces se toman los pasajes para ciertas actitudes, y no se toman como se deben tomar. Hay muchos pasajes de la escritura que se toman solamente para casos específicos y ahí no salen de ahí. La Biblia es instruida por el Señor, toda la palabra, pero en esos tiempos todo ese pasaje se dio en quizás, mujeres alborotadoras, mujeres chismosas, mujeres... como ocurre hoy en día. Que hablaban en el templo, que molestaban en el templo, y que quizás estaban los hombres muy atentos porque tenían su llamado y ellas los perturbarían.

Pero Jesús nos dio bien la muestra de cómo él rompió ese lazo que había maldito contra la mujer. Por eso en muchos pasajes de la escritura, con la samaritana, con la mujer adúltera, con la primera mujer que lo vió resucitado, porque él podría haberse presentado a un hombre, a Pedro, él eligió una mujer, y por qué eligió a una mujer, justamente... Por eso a la Biblia hay que escudriñarla y pedir revelación al Señor. No es simplemente leer ‘la mujer calle en la congregación’, me aferro a ese pasaje y no dejo hablar a ninguna mujer”

En esta interpretación tampoco Julia es original, se basa en escritos que se suelen encontrar en textos pentecostales que, sin renunciar a la literalidad bíblica, muestran una contradicción entre “las mujeres deben callar en la congregación” (que hemos citado anteriormente) y el hecho de que en otros pasajes de los Evangelios se les permita orar, profetizar y alabar al Señor en los cultos.

Como demostró Lawless (1988) en su trabajo sobre las pastoras de lo que se conoce como el “cinturón bíblico”, del sur de los Estados Unidos, el relato de cómo llegan al ministerio tiene una fórmula, cuyo estilo, contenido y estructura siempre se repite, y que gira alrededor del “llamado de Dios”:

“Creo que cuando uno está en la voluntad de Dios, cuando uno está en comunión con Dios, es imposible que te puedan... te pueden querer faltar el respeto, pero de ahí a que te lo falten, Dios no lo permite, porque si Dios te pone en un lugar, te da la autoridad, te da la unción, te da todo, porque El es el que te pone, o sea yo no estoy acá porque yo quiero. Mi misión es difícil, pero la amo. Y sé que no es imposible, a veces le digo Señor, dame la fuerza para cumplir con mi hogar. Yo no quiero desatender el hogar por el Ministerio, ni quiero desatender el Ministerio por el hogar. Su historia, que comienza con la conversión, se completa con el llamado de Dios a predicar, ese llamado, que puede ser resistido en un comienzo, al final es aceptado y sirve como un descargo, como una disculpa, ya que no es su voluntad sino la de Dios, y no se puede luchar contra eso.

Las mujeres pastoras saben que tendrán dificultades para ser aceptadas en todos los niveles: su familia y amigos, los miembros de la congregación, los otros pastores. Su historia del “llamado” les da fuerza para enfrentar un territorio que saben hostil.

“Yo lo único que sé es que la gente confunde llamar pastora a la esposa del pastor. El pastorado es un llamado de Dios, es un ministerio como el ministerio de maestra de Escuela Dominical, como el ministerio de alabar, es un ministerio el de la Iglesia, con más responsabilidad. Por ejemplo mi esposo, por más que sea mi esposo a él no le van a decir pastor, él tiene otros dones que Dios le dio”.

Por eso Julia insiste en su relato, a veces contradictorio con expresiones anteriores, en el valor de su ministerio está en su poder espiritual, en su capacidad de escuchar las directivas de Dios y seguirlas y no en su preparación teológica:

“Yo cuando iba al centro de capacitación pastoral llegaba a casa once, once y media. Y realmente, yo creo, por mi experiencia, cada vez que quise estudiar cosas largas, el Señor no me lo permitió. Porque Pablo tuvo la revelación de la palabra a través del Espíritu Santo, no estoy en contra de los estudios, pero no hay mejor estudio que doblar la rodilla, escudriñar la palabra y pedirle a Dios la revelación. Yo lo poco que sé me lo dio el Señor a través de eso, de doblar la rodilla. Y siempre que he ido a un estudio no he

quedado satisfecha como cuando Dios me lo reveló. No te digo que no estudie o que no hay que estudiar. Pero a veces la teología nos hace olvidar de buscar de Dios y de que el Espíritu Santo sea el que dirige un culto. Acá los cultos los dirige el Espíritu Santo, no los dirige ni la teología, ni los seminarios, los dirige el Espíritu Santo. Y cuando he tenido la ocasión de invitar maestros y teólogos, realmente nos han dado una hermosa enseñanza pero ha sido todo teología. Cuando el Espíritu Santo se mueve, yo no sé si eso te sirve..., pero yo cuando tengo que dar un consejo a las ovejas les digo: ustedes busquen de Dios, busquen que Dios le revele la palabra, porque ese es el mejor estudio que uno puede hacer. De qué sirve estar a veces metido años en un instituto si no hay una búsqueda constante de Dios, y ...no sirve nada”.

b) Loli cuenta su historia

El relato comienza también con hechos terribles de la vida familiar:

“Mi hogar estaba deshecho, yo tenía un hogar deshecho, yo venía de un hogar separado, con un montón de problemas, yo en la droga, lo que vos puedan imaginar de un hogar deshecho, entonces cuando Dios nos une con mi esposo, que restaura mi hogar que me llevaron a buscar a Dios, que había algo mas superior que podía solucionar mis problemas; y me empecé a reunir en la Alianza” (se refiere a la Alianza Cristiana y Misionera)

El tono asertivo de Loli, transita por un camino conocido. Al igual que Julia, el relato se detiene en el llamado de Dios a predicar, pero matizado con un perfil misionero y mas dramático.

Luego de la conversión y que su matrimonio se salvara, Loli, junto a su marido, su hija y dos hijos, se trasladan al Chaco, aparentemente por necesidades laborales del marido.

“...bueno, y yo conocí las cosas de Dios ahí, o sea, mi despertar, el despertar mío espiritual fue en el Chaco, vamos a Resistencia y allá, realmente, yo tuve un encuentro espiritual con Dios y ahí fue, mi llamado, mi llamado es abrir iglesias, yo es la tercer iglesia que abro..”.

Mientras Julia, humildemente cuenta que predicaba en su casa y en plazas públicas, hasta llegar con mucho esfuerzo a tener su iglesia, la historia de Loli es un camino ambicioso, el de llevar la palabra a territorio infiel, “abrir iglesias”, ser misionera.

“Ya te digo mi llamado es eso, por supuesto que cuando Dios llama a una persona le capacita en las otras áreas, ya sea en esta área ahora de ministeriar la iglesia o de abrir y pastorear y dejar que otros estén a cargo, es un tipo misionero, yo no diría que mi llamado es pastoral, Dios me prepara de esta forma, pero mi llamado es misionero”.

Loli, a pesar de sus éxitos en el Chaco, regresa a Olavarría, teniendo en cuenta de que, como ella misma relata, esta ciudad le traía muy malos recuerdos y ella tenía un “hogar regio” en Resistencia.

“Era todo tan hermoso estar allí, que tener que volver...ver la gente, a veces voces del lugar donde pasaste tantos sinsabores, tantas cosas feas que ya medio que ni querés ver a esa gente, mi familia por supuesto que si , y bueno, pero vine..”.

Ese retorno es explicado, otra vez, por el “llamado de Dios”: *“A lo mejor vos no me lo vas a entender ¿sabes por qué?, porque eso es espiritual, vos sentís la necesidad de servir a Dios. Y por qué Olavarría, porque yo venía acá y me iba dolida de como estaba Olavarría porque en Resistencia hay un avivamiento espiritual tremendo cosa que acá no se ve. Ahora recién hay un despertar acá, y así nació, y abrí la iglesia con cuatro personas,(...) y después nos trasladamos acá hace cinco meses”.*

Conciente de que su presencia trae resquemores entre los vecinos de la ciudad, explica que la gente comenzó a congregarse:

“Mirá, muchos por curiosidad yo pienso que fue, mas por la vida pasada que yo tenía, fea, viste, y que siempre la gente te esta mirando, cuando vos tuviste un pasado feo te esta mirando, y esta como va a estar a cargo de una iglesia!, por favor, fue drogadicta, con un hogar lleno de fornicación, de adulterio!...”.

A esta altura del relato, tengo que describir la apariencia física de Loli y su forma de expresarse, porque creo que es importante para que se comprenda qué cosas pueden causar rechazo en la comunidad, además de su pasado.

Loli, de alrededor de cuarenta y cinco años, es muy bien parecida, usa ropas llamativas, pantalones y blusas de vivos colores, se maquilla y se expresa como cualquier mujer de clase media escolarizada. No responde al estereotipo de la mujer pentecostal

clásica y ella misma no se esfuerza por parecerlo. Su lenguaje carece de la entonación suave, delicada y piadosa de la pastora Julia. Su relato, está permanentemente matizado por expresiones tales como “mi amor”, “chiquita”, “querida”, “vos sabés”, etc. Y, como veremos más adelante, su estilo de predicación se apropia de los recursos retóricos de sus colegas masculinos.

Al igual que otros relatos masculinos de conversión de pastores famosos en los medios de comunicación masivos, como el pastor Giménez, ella apela al poder de Dios, que logró redimirla de sus pecados:

“Pero vos sabes que lo que Dios limpia el hombre no lo llama sucio, la palabra de Dios dice que El cuando limpia, limpia y el hombre no lo llama sucio, El limpia para que le sirvamos, y bueno, yo le quiero servir de una u otra manera, y bueno, Dios empezó a hacer milagros, vidas transformadas, como transformó la mía y así, hoy somos una iglesia de doscientas personas, mas o menos aquí”.

Dios no sólo la perdonó sino que la llamó para que le sirviera con su iglesia. Ante esto, ¿qué pueden hacerle las críticas mundanas? Si bien la gente común entiende su transformación y por eso concurren al templo, no sucede lo mismo con los otros pastores de la ciudad:

“Ustedes saben muy bien que acá el machismo es terrible, entonces, de ahí, formense una base de como me recibieron a mí...yo fui enseguida con todos los papeles cuando yo vine, cuando yo abro la iglesia, yo ya me presento con todos los papeles, con fichero de culto, todo, todo a la Federación; estaban reunidos nueve pastores mas o menos, ahora se están reuniendo muchos mas, al principio no hubo rechazo, no se si fue porque ellos pensarían que todo iba a terminar pronto, pero hoy si están preocupados”.

Su estrategia ante ellos, no es la misma que ante la feligresía, no acude a la legitimación del “llamado de Dios”, sino a la legalidad de “los papeles”.

Ella no piensa que sus problemas de aprobación tienen que ver con el hecho de ser mujer. Sólo cuando se le pregunta expresamente por ello, contesta:

“Mirá querida, porque dios no mira el sexo. El cuando mandó a predicar dijo: y predicad el evangelio a toda criatura, y no les dijo que vayan los varones no mas, no, El mandó a todos”.

Luego comienza una extraña explicación para poder compatibilizar la teología pentecostal con su propia actuación como pastora:

“Porque El llamó al hombre, yo creo realmente que Dios llamó al hombre, y como es cabeza del hogar, El lo llamó para ser cabeza de la iglesia, pero el hombre no le obedeció y como la mujer en este plano, vos viste que la mujer, a nivel social, a nivel cultural, la mujer va evolucionando, entonces Dios no puede quedarse con los brazos cruzados, y el levanta. En cuanto a eso que me preguntaste si tuve rechazo, pero hoy yo pienso que todo tiene su tiempo... esperaba siempre que Dios iba a ser quien hablara por mí, soy de esa idea de que los frutos tienen que hablar de una persona, porque vos me podés decir mucho pero los frutos tienen que hablar por vos, tu manera de andar, tu manera de actuar, porque la gente ya está cansada de que le vendan un evangelio aguado, mediocre, entonces la gente quiere ver hechos”.

Los “hechos” o frutos, a los que hace referencia, es el crecimiento del número de fieles (*empecé con dos personas en el living de mi casa y ahora tengo templo propio*) y a que es apoyada por la jerarquía eclesiástica de Resistencia, donde está la iglesia madre de la que la suya depende. Es importante destacar, que Loli, al igual que Julia, cuentan con el visto bueno de un pastor, que se hace presente a menudo en los oficios religiosos. Estar “sujetas” a la autoridad masculina las hace más legítimas a los ojos de la feligresía tanto como de los otros pastores, si bien Loli se preocupó en aclarar en varias ocasiones que ella cumple con **todas** las tareas asignadas a un pastor, incluso officiar los casamientos.

“Lo fundamental, lo que yo siempre enseñé a los chicos que se van a casar es que uno tiene que llegar a la familia, y fundamentalmente a la cabeza del hogar, porque yo estoy levantada como sierva de Dios en este lugar pero yo me sujeto a mi marido, yo me sujeto a mi marido porque si yo no me sujeto a mi marido, Dios no me podría usar nunca a mí. El no tiene el llamado, el llamado lo tengo yo, el no tiene cargo, el no tiene nada pero el me apoya, en el silencio el me apoya, mi ministerio el lo va apoyando, y eso es muy importante”.

Si bien Loli reconoce que ella estudió, el llamado de Dios es más importante:

“Los dones vienen. Es un plano muy distinto. Porque acá me puede formar un hombre, me puede enseñar, por eso te digo que no dejo de destacar que el hombre también está para eso. Pero lo espiritual, los dones, los ministerios, eso viene de parte de Dios”.

En todo momento hace referencia a que es la única mujer pastor en la historia de Olavarría, pero no cree que haya diferencias entre mujeres y hombres en el ejercicio del pastorado. La diferencia la hacen los hombres, según afirmó.

Hicieron falta varias entrevistas para que reflexionara sobre su doble jornada de trabajo, como ama de casa y como pastora:

“Y si querida. Yo te voy a decir lo que yo vivo. No es difícil, porque si Dios lo mandó no hay nada imposible, pero creo que para la mujer es más difícil. Porque yo atiendo mi casa, tengo mi hija de 17 años que vive conmigo, tengo mi esposo. El trabaja en su trabajo particular, tiene camión de transporte y ese es el medio para mantener su familia. Nosotros vivimos con cualquier familia normal.

3. 2.- Estilos eclesiales

a) Julia en el púlpito

Cuando presencié los oficios religiosos en los que Julia se desempeñó como pastora, lo primero que me llamó la atención fue su humildad, incluso su tranquilidad, que contrastaba con lo visto en las teatrales *performances* de sus colegas varones.

Comienza su alocución haciendo referencia al Dios personal que está en todos nosotros, “no en las estatuas”, tema recurrente, diríamos un clásico componente anti-católico del discurso pentecostal. Seguidamente cuenta su experiencia de cómo llegó a la iglesia, su experiencia de conversión, su lucha por ser pastora, a partir del llamado de Dios.

“Pero estoy acá porque el Señor me dice que siga, el Señor me ha dado todo lo que ven en este lugar, nosotros cuando vinimos acá no teníamos nada. Veníamos de hacer reuniones caseras, veníamos con un poco de temor -como dice Pablo- de adentro también hay temores, de afuera y de adentro. Y Dios nos dio todo, nos dio todo. El fue proveyendo sillas, fue proveyendo todo lo que ven acá es todo provisión divina”.

Pero para que no haya ninguna duda, afirma enfáticamente:

“No están escuchando la voz de una mujer o de un hombre, están escuchando la voz de Dios”.

Pero al poco tiempo pareciera matizar el lugar andrógino donde quiere que su feligresía la coloque apelando a cualidades más bien femeninas, un lenguaje afectivo, que se dirige a sus “hermanos y hermanas”, llamando a la unión y la armonía:

“Dios no sólo me abrió esta casa sino el corazón de la gente” “yo necesito del amor de mi congregación”. Porque *“Donde estamos juntos, Satanás no penetra”*.

Luego presenta a una pastora del interior del país, a la que le da la palabra, mientras su hija mayor, solícita, entretiene a unos niños inquietos que alborotan en el templo.

Al igual que en caso de Loli, que veremos a continuación, Julia es apoyada por la visita de un pastor, que pareciera querer legitimarla con un llamado ferviente al reconocimiento de su labor.

Cuando Julia retoma la palabra, presenta a su hija mayor y sigue contando historias de su vida, de su familia, incluso se abraza con su hermana que *“estuvo 10 meses cautiva del demonio”*.

“Nadie se puede jactar de ser puro, todos somos pecadores”, dice, convocando al perdón y la comprensión.

Cuando comienza la oración invita a que nadie “se distraiga”, pregunta si alguien está por primera vez o si volvió después de mucho tiempo. Con los ojos cerrados invita a pasar a todos adelante. Ruega contra los curanderos, en el nombre de Jesús.

Durante los cánticos, se suceden los besos y abrazos. Pide por los hogares y agradece a Dios que le envió cinco hijos.

En el momento de la presentación de los niños, no es ella quien la realiza, sino el pastor invitado.

b) Loli en el púlpito

El templo de Loli, está situado en las afueras de la ciudad de Olavarría y contrasta vivamente con el de Julia. Es pretencioso, tiene luces de colores, es amplio con muebles nuevos y un altar adornado con un fondo de cortinas blancas ribeteadas de raso color rosa con un cartel con dibujos de corazones y en letras azules de caracteres góticos, la leyenda: *“Jehová ha elegido y santificado esta casa para que en ella esté su nombre para siempre”*.

Sobre ese escenario es donde en el momento de la alabanza se sitúa el coro y la orquesta con sus instrumentos.

La aparición de Loli en el “escenario” me recuerda de inmediato a la de una cantante popular y si bien el tono de la prédica es coloquial, utiliza recursos actorales,

cambios en los tonos de voz, gestos estudiados y grandilocuentes, camina alrededor del atril con el micrófono en la mano, donde cada tanto mira sus anotaciones.

Utiliza Génesis 32: 6-7, retomando la historia de Jacob y Esaú, sobre el cambio de bendición por bienes materiales. Esa introducción le sirve para interpelar a los fieles:

“¿Por qué cosas cambiaste la bendición de Dios, vos hermano?, porque cosas ha sido? Y la respuesta es un silencio lleno de expectación:

“Dios no bendice a los haraganes, sino a aquellos que trabajan y se juegan por Él”.

Como tiene un problema con el micrófono, dice *“hay algunos que no quieren que yo predique, que la palabra de Dios no se escuche.”* Pide un aplauso para que se vaya “ese”.

En otro momento, remeda la situación a la que supuestamente se enfrentan las mujeres que acuden al culto, cuando regresan a sus casas: *“Las reta el marido, seguro que les dicen qué te dijo esa, que te llena la cabeza... y por eso no vienen mas al culto”.* Algunas mujeres asienten con gestos. Rapidamente dulcifica sus palabras aclarando que si van a otra iglesia, no importa, el problema es cuando se quedan en sus casas.

En un momento dice que quiere orar por cada uno, para que Dios los bendiga. Y mientras los colaboradores comienzan a plegar las sillas, la gente se acerca al escenario. Loli baja y comienza la intercesión de manos, después de orar para que los demonios de la incredulidad desaparezcan.

En un momento observamos como Loli se abraza con una mujer y ambas lloran.

La presencia del pastor, su superior del Chaco, cierra el oficio, no sin antes apoyar explícitamente la obra llevada a cabo por Loli y de recomendar la compra de unos casetes con música cristiana que se venden en la iglesia.

4.- Un liderazgo conflictivo

Una parte importante del movimiento feminista ha estado luchando por una apertura de las instituciones religiosas que permita el ministerio de las mujeres. En nuestro país, sólo recientemente algunas denominaciones protestantes como la metodista, la luterana y la bautista, lo han logrado.

En general, la participación mas activa de las mujeres como líderes religiosas la tenemos que buscar en las llamadas religiones “marginales”, que según Wessinger (1993) serían: grupos que se separan voluntariamente del *mainstream* para preservarse de lo que consideran un mundo pecaminoso (algunos pentecostales); grupos que no se aíslan del orden social pero rechazan la religiosidad de la sociedad (espiritualismo, teosofía, Nuevo Pensamiento, espiritualidad feminista); grupos que se sienten excluidos por el racismo (diferentes religiosidades afro-americanas); grupos que se sienten excluidos por el sexismo (movimiento Iglesia-Mujer) y grupos que resultan de la importación de ideas religiosas (budistas, hinduistas).

Como vimos en ocasión de referirnos al *revival*, las mujeres tienden a surgir como ministras en los movimientos religiosos que no realizan un control sobre su clerecía y que dependen de una emoción religiosa auténtica y espontánea. Por eso, los grupos evangélicos de organización mas laxa pueden ser pastoreados por mujeres.

En la tradición cristiana, la posesión carismática ha sido la manera mas común, para las mujeres, de ejercitar alguna forma de liderazgo y autoridad. El pentecostalismo, que es altamente patriarcal en su estructura social y roles de género, permite a las mujeres predicar y ser ministras, sobre la base del llamado personal de Dios. Es decir, la autoridad religiosa de esas mujeres no estaría basada en el conocimiento experto de un *corpus* religioso, sino en su participación en el poder de lo sagrado y esa participación está basada en la experiencia de “sentir lo divino” por medio de los dones conferidos a su persona.

Tanto Julia como Loli recurren al llamado de Dios para reclamar autorización para ejercer su pastorado, en una cultura y en una religión patriarcal, pero ninguna de las dos cuestiona de manera profunda esas estructuras que subordinan y marginalizan a las mujeres.

Las dos realizan una selección crítica de sus historias de vida dentro del modelo que Lawless denomina *Spiritual Life Stories* donde estarían tanto las historias de conversión como las del llamado de Dios a predicar. Estas serían mas una colección de historias que una historia de vida acabada, donde las autoras se basan tanto en su experiencia personal como en relatos de la tradición. (Lawless, 1988, 61)

Porque como hemos visto, existe un guión, un esquema, que se transmite tanto en la tradición oral como en la literatura religiosa, donde las historias particulares tienen cabida y

donde además hay un pacto con quien lo escucha, que comparte con ellas la misma visión del mundo.

El llamado a predicar es un paso mas en las historias de conversión. Un llamado resistido en un principio, pero luego aceptado por ser la voluntad de Dios. La insistencia en ese punto, no sería necesaria de permitirse el ministerio femenino.³⁶

Los relatos de las dos pastoras que hemos expuesto aquí, si bien comparten la insistencia en el “llamado” muestran las diferentes maneras en que sus autoras se posicionan ante un lugar conseguido con muchas dificultades y que saben precario. Esa diferencia se verá menos sutil, cuando examinemos los estilos de ministerio de ambas.

Vimos que el relato de Julia sigue los parámetros mas conocidos “entrega al Señor por una grave enfermedad de su hija”, en cambio el de Loli, es de la “pecadora salvada”, mucho mas escandaloso, pero de mas impacto para su futuro como pastora. Sus antiguos “pecados”, por un lado muestran un cambio mas radical en su vida que en la de Julia, por obra de Dios, lo cual le otorga mas poder ante la feligresía: es la prueba evidente de cómo se transforman las personas cuando se acercan verdaderamente a la fe. Pero por otro lado, la hace objeto de críticas mas severas.

Julia es consciente de que la pueden criticar por ser mujer y porque algunos malinterpretan las escrituras y se esfuerza día a día por demostrar que su tarea es valiosa. Reconoce las enormes dificultades que conlleva ser pastora y lo difícil que es atender el hogar y la iglesia.

Loli adopta un modelo masculino de acceso al poder e, imitando las historias de ciertos pastores mediáticos, su relato es una cadena de éxitos a partir del reconocimiento de sus grandes pecados.

Como hemos visto, Loli acepta que la gente al principio llegaba a su templo motivada por una cierta morbosidad. Usa los chismes pueblerinos para acercar almas al rebaño del Señor, que por otro lado hace tiempo que la perdonó.

Loli no reconoce que existe discriminación contra las mujeres en la iglesia, a ella se la termina aceptando “por los hechos”, por los “frutos”; sin embargo con los pastores de la ciudad muestra “los papeles”, o sea los documentos que la habilitan como ministra.

³⁶ Hemos comprobado personalmente que en las pastoras metodistas y luteranas que hemos conocido, no está presente el énfasis en “la voluntad de Dios” para explicar su pastorado.

Sin embargo Julia y Loli utilizan estrategias diferentes en el púlpito. Si tenemos en cuenta las características del estilo de predicación de las mujeres pentecostales que encontró Lawless (1988) en el trabajo anteriormente citado, vemos que coincide con las encontradas en el accionar de Julia: las pastoras son en general mas tranquilas y contenidas en las presentaciones en el púlpito que los hombres en iglesias similares o en similares momentos del servicio; están menos inclinadas a criticar a los miembros de su congregación, *“por eso mucha gente le huye al Evangelio, porque se tenía la idea de que Dios te prohíbe todo y Dios no te prohíbe nada, hay que esperar el crecimiento de la persona”*(Sermón de Julia) o a amonestarlos por su mala conducta; no invocan principios abstractos y jerárquicos sino que tratan de comprender los conflictos en el contexto de la perspectiva de cada persona, de sus necesidades y propósitos. Mas inclinadas a hablar sobre la importancia de la cooperación y la interacción

Si bien ambas son madres biológicas, Julia en su discurso ante los fieles, se presenta como madre de la congregación y usa ciertas imágenes maternas para ganar su confianza: referencia a los hijos, a sus deberes de ama de casa, a sus intereses como esposa. Mientras Julia enfatiza el valor femenino por excelencia, el cuidado, Loli hace hincapié en los deberes que deben cumplir los verdaderos cristianos, denostando a quienes se faltan a los oficios.

Manteniendo su interés en el hogar y en la familia, Julia encuentra mas aprobación que Loli. Su autoridad reside en mantener los valores de la verdadera feminidad. Como hemos visto, ella no amonesta a los fieles, no impone reglas de conducta, apela al amor de su congregación. Es sumisa y discreta.

Al adoptar el modelo masculino de pastorado, Loli encuentra mayor reprobación. Su imagen además, no coincide con los ideales pentecostales. Su ropa (llamativa, de fuertes colores) su actitud corporal agresiva (gestos y manera de conducirse durante los oficios), el contenido de sus sermones, pesan de manera desfavorable a la hora de evaluar su desempeño y se imponen al hecho de ser mujer, que de por si es un obstáculo. La conducta *“inapropiada”* de su pasado, persiste en el presente de manera inocultable.

“la pastora esa que hay, que si vamos al caso un día se lo voy a decir, que no es de Dios que una mujer esté al frente. Los doce apóstoles eran varones, los profetas eran varones, no es porque la mujer sea menos, primera de corintios 9 dice que la cabeza de

Cristo es Dios, la cabeza de la Iglesia es Cristo, la cabeza del hogar es el varón. No es que la mujer no sirva, hay algunas que tienen mucha capacidad, la mujer de por sí es más astuta, reacciona rápido mentalmente. Pero Dios constituyó las cosas así, por eso, esta señora...no se". Dice un pastor de Olavarría cuando insistimos en que había una pastora en la ciudad, cosa que en principio negó.

El empleo peyorativo de "esa pastora", también lo encontramos en simples fieles, que no se apoyaban precisamente en preceptos bíblicos para denostarla, sino en referencias más o menos explícitas a su "moralidad".

Si bien, como hemos dicho, tanto Julia como Loli usan el apoyo de un pastor en sus oficios, en el caso de Julia, es otro pastor, que ella presenta como un "hermano"; en el caso de Loli, el interés explícito es que se lo vea como un "superior" de su misma congregación que convalida la legalidad de su situación puesta en duda por otros pastores.

Ninguna de las dos, apela a historias de mujeres pastoras, no hay "genealogías" en las que apoyarse.

Paradójicamente, ambas se apegan a la retórica pentecostal que enfatiza la subordinación femenina para legitimar sus deseos de liderazgo. Esa continua tensión entre la feminidad pentecostal y sus roles pastorales, deja poco espacio para trabajar a favor de la equidad de género.

CAPITULO VIII

SERVIR AL MARIDO COMO AL SEÑOR

1. Iguales ante Dios

En los análisis históricos de la Reforma en diferentes países se compara la transición desde un mundo con una cosmovisión católica a otro donde la vida de los individuos se rige por los principios protestantes. Los autores que se refieren al impacto de ésta sobre la familia muestran las luces y sombras que los cambios tuvieron en la vida cotidiana de las mujeres.

Para la vida familiar se comenzó a manejar un ideal de compañerismo estrecho y afectuoso entre marido y mujer. Sin embargo, mientras por un lado se manifestaba una insistencia en la subordinación de la esposa a su marido, por el otro, la creencia de que ambos sexos se podían comunicar con igual facilidad con Dios abría nuevas posibilidades al accionar de las mujeres (Hamilton, 1980). En efecto, el principio fundamental de la teología protestante que nos interesa destacar es el de “sacerdocio de todos los creyentes verdaderos”: la verdadera creencia era un don de Dios que podía confiarse a una persona en cualquier momento de su vida.

Como consecuencia de esta doctrina se vinculan tres procesos: en primer lugar, el celibato sacerdotal fue atacado, no considerándolo ejemplo de superioridad moral y espiritual. El hombre casado podía ser tan virtuoso y alcanzar la salvación como cualquier sacerdote. En segundo lugar, comunicarse con Dios no exigía mediadores y por último, la Biblia era accesible a los legos. La vida cotidiana de los individuos debía transcurrir de manera devota. “La familia se convirtió en el elemento clave para satisfacer el imponente objetivo que perseguían los protestantes: los hombres y mujeres ordinarios deben comprometerse totalmente con una vida devota, tanto en su vida pública como en sus actos

más íntimos; en sus expresiones cotidianas como en sus pensamientos mas secretos.”
(Hamilton, 1980, 74)

Es de hacer notar, que la Reforma en Inglaterra tuvo lugar principalmente entre los pequeños propietarios rurales y los artesanos (de donde provinieron la mayor parte de los nuevos predicadores). En esas familias, el padre era la cabeza indiscutible de una unidad productiva próspera. Esos padres-clérigos, tomando como ejemplo a los patriarcas del Israel bíblico, eran los encargados de imponer el orden y hacer cumplir la palabra de Dios en un ámbito donde transcurría la mayor parte de la vida de las personas: el hogar.

En los textos de la época se alababan las virtudes de la vida familiar y los predicadores se ocupaban de la *relación adecuada entre marido y mujer*, que incluían listas de deberes, de conductas correctas y comportamientos adecuados.³⁷ La sumisión de la esposa no debe extenderse a nada que se halle en contra de la Voluntad y la Palabra de Dios. Deshechada la creencia en la malignidad de la mujer de los católicos, existía una única pauta de moral sexual para hombres y mujeres.

Si bien los padres de familia eran los jefes espirituales de ésta y su autoridad los colocaba por encima de las mujeres, los predicadores prohibían golpearlas, en una época donde legalmente no lo estaba.

No se hablaba de la “mujer” sino de la “esposa” adecuada. Debía ser antes que nada una persona devota y en segundo término, debía poseer la cualidad de olvidarse de sí misma para poder soportar las terribles vicisitudes de la vida con valor y entereza.

Se refuerza la autoridad paterna, enfatizando la obediencia y el respeto de los hijos hacia sus padres; los niños deben ser entrenados en los principios de autoridad y jerarquía divinamente ordenadas.

Varias autoras enfatizan que el protestantismo asimila a las mujeres en el modelo único masculino, lo cual, si bien esta des-sexualización de roles abre nuevas posibilidades para las relaciones entre hombres y mujeres, no obstante, elimina de la esfera religiosa toda forma de identidad y de organización femeninas y hace a las mujeres “un poco más vulnerables al sometimiento en todas las esferas” (Accati, 1990; Davis, 1990)

³⁷ La Iglesia Católica, que defendía de manera acérrima los valores del celibato, desarrollo su teología del matrimonio en respuesta al desafío protestante.

En efecto, la Reforma suplantó por un ascetismo seglar toda una gama de actividades y relaciones afectivas relacionadas al culto de los santos y sobre todo de las santas, modelo de vida tanto para hombres como para mujeres. Clausuró, además, una alternativa institucionalizada y respetable a la vida privada familiar: la vida comunal del monasterio. Nathalie Davis ve en un mismo plano la desaparición de la Virgen y la de las santas, importantísimos puntos de apoyo devocionales para las mujeres. Así como Jesucristo era un modelo de hijo, la Virgen lo era de la madre. Si bien el dios católico es masculino, se ofrece a los creyentes la alternativa femenina de la Virgen, a quienes las mujeres pedían ayuda en los momentos difíciles de la vida. (Davis, 1990)

Como dice con ironía Nathalie Davis, para los protestantes "la obediencia al Señor era, desde luego, cuestión de hombres y mujeres. Pero las mujeres tenían la carga adicional de ser obedientes a sus maridos. La posición reformada respecto al matrimonio facilita una ilustración final del modelo 'juntos pero desiguales' (Davis, 1990, 157) o en palabras de Hamilton: "una dulce amistad en el seno de una relación de poder". (1980, 103)

2. Lo fundamental es la familia

Hemos visto cómo la defensa de familia constituyó y sigue constituyendo un objetivo prioritario de la lucha de los fundamentalistas cristianos contra el mundo moderno. La gran mayoría de las iglesias pentecostales y carismáticas, dentro y fuera de los Estados Unidos, refuerzan la línea de autoridad que sienten amenazada: Dios-pastor-esposo-esposas-hijos. Esto es un modelo particularmente bien situado para promocionar los valores de la familia nuclear, sobre todo la obediencia y desalentar conductas que tiendan a la transformación de las relaciones de género tradicionales. Ante un mundo en constante cambio, la predica fundamentalista busca retornar a un pasado idealizado donde los hombres y las mujeres "conocían su lugar".

La vida familiar tiene una importancia fundamental para los cristianos evangélicos, es el único lugar imaginado para el transcurrir de la vida de la gente común. Es un símbolo de estabilidad social y de virtudes morales tradicionales. Como todo símbolo es reducido a un slogan. La así llamada familia tradicional ha generado tremenda pasión y su supervivencia en el mundo moderno se ha vuelto una prioridad en los objetivos de todas las

denominaciones fundamentalistas. Desde la prensa, los videos y la prédica de los pastores, se realiza una encendida defensa de la "familia tradicional". Esta preocupación ya estaba presente en el siglo XIX, cuando se veía a la urbanización y a la industrialización como demonios que la desintegrarían, pero se ha incrementado en los últimos años.

¿Qué significa "familia tradicional" en el contexto pentecostal? Indudablemente no es la del antiguo Israel de los profetas, ni la de los tiempos de Jesús. Lo que se tiene en mente es la familia nuclear (marido, esposa e hijos) con una estructura de autoridad y roles entre sus miembros bien definidos. El marido es el principal sostén económico, (su responsabilidad en ese punto es ineludible), la mujer ocupada en las labores domésticas y tanto ella como los hijos subordinados al padre. La familia así concebida corresponde al ideal de la familia burguesa del siglo XIX.³⁸

Ese ideal burgués que se transforma en el ideal de las clases medias primero y el de toda sociedad después, insiste en la separación entre lo público y lo privado como pares antagónicos que oponen el hogar al mundo hostil del afuera, como el lugar de los afectos, del tiempo libre, de las relaciones personales, del amor y la sexualidad legítima.

3. Todo está en la Biblia

"La Biblia enseña todo, como se debe llevar un matrimonio para que no haya problemas, enseña al hijo como debe comportarse con el padre, el padre con el hijo...el domingo tuve una reunión donde se trató la sana doctrina, donde se enseña a las mujeres y a los hombres viejos como tratar a los jóvenes, yo miraba las caras y mas de uno se arrugaba como cuando comen limón". (Entrevista con un pastor)

A la Biblia se apela en todo momento: en los sermones de los pastores, en las reuniones de mujeres, en los volantes de las congregaciones, en los libros, en los periódicos, en las obras de teatro, en las letras de las canciones.

Con respecto a los temas que nos ocupan, a veces las referencias son claras, en otros momentos, la interpretación resulta un tanto caprichosa, como cuando se deduce la prohibición del aborto en la cita que afirma que Dios aborrece "las manos que derraman sangre inocente" (*Proverbios 6:16*).

³⁸ "La familia cristiana ideal, celebrada actualmente, es decididamente burguesa en su *ethos* sociocultural, en la calidad de sus relaciones y en sus definiciones de los roles familiares" (Hunter, 1985, 113)

La familia es la primera institución divina. Dios creó el matrimonio en el huerto del Edén y lo santificó. (*Génesis*, 2, 18-25) señalando que la esposa será "ayuda idónea" para el marido.

En *Efesios* 5, 21-33, el apóstol Pablo da algunas directrices útiles para el hogar cristiano. El deber de la mujer casada es someterse al marido como al Señor. El esposo es cabeza de la mujer, así como Cristo es cabeza de la iglesia, como la iglesia está sujeta a Cristo, así también las casadas lo están a sus maridos en todo. Esta frase constituye el mandamiento principal recordado una y otra vez, en la Biblia, en el púlpito, así como en innumerables publicaciones cristianas. Sirve además para aprobar esa sujeción o para criticarla desde una perspectiva cuestionadora.

También es verdad que la Biblia previene contra los excesos, remarcando la necesidad del amor: si bien nunca es puesta en duda su autoridad, los maridos deben amar a sus esposas como Cristo amó a la iglesia, amarlas como a sus mismos cuerpos. El que ama a su mujer se ama a sí mismo. El respeto debe ser mutuo: "amad a vuestras esposas y no seáis ásperos con ellas" "Quien halla esposa halla el bien y alcanza la benevolencia de Jehová" (*Proverbios* 18,22) "La mujer virtuosa es corona de su marido" (*Proverbios* 12,4) Es su consejera: "Abre su boca con sabiduría" (*Proverbios*.31.26)

En *Pedro I*, 3:1-7, se reitera la obediencia al marido, la obligación de una conducta casta y virtuosa para las mujeres y que su apariencia sea humilde, se advierte a los maridos que deben vivir con ellas sabiamente, dando honor a la mujer como a "vaso más frágil".

Las Sagradas Escrituras marcan claramente que los padres dan a sus hijos lo mejor, que los disciplinan. En muchos pasajes del Antiguo Testamento se establece que el modelo paternal es importante en la transmisión de los valores religiosos y la paternidad está asociada con la provisión, la protección y la enseñanza. También autoriza los castigos corporales: los hijos deben obedecer en el Señor a sus padres en todo, honrando al padre y a la madre (*Exodo* 20:12) y criándose en disciplina, "el que detiene el castigo a su hijo lo aborrece; mas el que lo ama, desde temprano lo corrige" (*Proverbios* 13:4). "No rehusés corregir al muchacho, porque si lo castigas con vara no morirá", se afirma en *Proverbios* 23:13.

La condena a la homosexualidad (masculina) aparece tanto en el Viejo como en el Nuevo Testamento: "no te echarás con varón como con mujer; es abominación"

(Levítico18:22) y el castigo es terrible: “ambos han de ser muertos, sobre ellos será su sangre” (Levítico 20:13). En la primer Epístola de Pablo a los Romanos (1:27), se vuelve con el tema: “dejando el uso natural de la mujer, se encendieron en su lascivia unos con otros, cometiendo hechos vergonzosos hombres con hombres y recibiendo en sí mismos la retribución debida a su extravío”.

En la Biblia aparecen también menciones contra el adulterio y el divorcio (Mateo5 y 19); consejos a las mujeres ancianas (Tito2:3-5) y algo que es fundamental porque regla la economía doméstica: “*porque si alguno no provee para los suyos y mayormente para los de su casa, ha negado la fe y es peor que un incrédulo*” (I Timoteo5:8)

4. Las publicaciones

a) los libros

La iglesia enseña a sus adherentes como debe ser una familia de acuerdo al orden divino. La Biblia, como hemos visto, es la fuente primordial, ya que en ella, es Dios mismo quien la define. La literatura lo que hace es recordarnos constantemente ese origen transhistórico inmune al cambio y fundamentalmente, nos alerta sobre cualquier desviación.

En primer lugar debemos decir, que en nuestro trabajo de campo nos hemos encontrado con dos tipos de publicaciones. Por un lado, existen libros, concebidos para “líderes cristianos”, o como literalmente lo expresa una editorial como “ayudas pastorales”, que no son escritos para los simples creyentes. Un ejemplo sería *América 500 años después*, de Alberto Mottesi, (1992). Estructurado como una reflexión sobre los problemas que aquejan a América Latina, toma la historia de la región y analiza los aciertos y errores del protestantismo carismático. Si bien tiene un capítulo dedicado a la familia en América Latina, la problemática no deja de estar presente hasta en la narración de sus éxitos con los líderes políticos latinoamericanos, cuando el autor recuerda su encuentro con Daniel Ortega, en 1989, a la sazón presidente de Nicaragua..

“Como lo noté visiblemente conmovido le pedí permiso para orar por él. Yo podía sentir la presencia de Dios. La oración que brotó de mi corazón se refería a Daniel Ortega como padre, como esposo y como cabeza del hogar.” (Mottesi, 1992, 15)

Por otro lado, dentro de la literatura religiosa a la que tienen acceso los fieles debemos distinguir la que proviene del exterior, abrumadoramente de Estados Unidos,

editada en castellano y la producción local, que no exceptúa la publicación de algunos artículos de autores cristianos extranjeros. Es interesante, que en nuestro país todavía se discuta la pertenencia del pentecostalismo al amplio abanico fundamentalista, cuando una rápida mirada a los autores de los artículos y libros sobre la familia reproducidos en las publicaciones locales, da cuenta de su extracción, amén del hecho de que tanto pastores como laicos, reproducen en general las ideas de sus pares norteamericanos, con leves modificaciones contextuales.³⁹

En todas las publicaciones se afirma la literalidad de la Biblia. Ella es la que impide apartarnos del camino correcto. Los mensajes, con las pocas variantes que luego veremos se remiten a unos cuantos principios repetidos una y otra vez: la familia es la institución básica de la sociedad; desde el comienzo de los tiempos Dios usó a la familia como el lugar mas importante para enseñar a su pueblo a vivir una vida como El la demanda; antes de que existieran los gobiernos Dios estableció el hogar para que un hombre y una mujer se comprometan en un ministerio espiritual, a través del compañerismo, la procreación y la plegaria; los creyentes deben resistir cualquier reclamo de legitimidad de relaciones sexuales que la Biblia declaró perversas o ilícitas, por mas que se diga que los tiempos cambiaron, o que hay que acomodarse a la época en que vivimos; lo único que Dios autoriza es la unión de un hombre y una mujer; en el matrimonio, dos personas se vuelven físicamente una sola carne y espiritualmente un esposo y su esposa retratan la relación entre Cristo y la Iglesia; el matrimonio provee apoyo espiritual a lo largo de la vida y es el lugar donde se concibe y se cuidan las siguientes generaciones; el matrimonio, de acuerdo al plan de Dios, es un compromiso para toda la vida y es el único marco para el intimo compañerismo, el canal para la expresión sexual de acuerdo a los criterios bíblicos y el medio para la procreación de la raza humana, el marido tiene una responsabilidad dada por Dios de proveer, proteger y liderar a su familia; la esposa debe someterse al marido y tiene la responsabilidad de ayudarlo en el manejo de la casa y en criar a las nuevas generaciones; los padres tienen la obligación de enseñar a sus hijos a amar y servir al Señor a través de la disciplina; la doctrina y la práctica, tanto en el hogar como en la iglesia no se determina por

³⁹ Muchos de los autores (Dobson, LaHaye, Swindoll) que encontramos en las publicaciones locales son los mismos que en los Estados Unidos entablan un diálogo antagónico permanente con el Estado, los movimientos feministas y de minorías sexuales y de Derechos Humanos en general, en temas tales como el salario familiar, los subsidios a madres solas, la adopción de niños por parejas del mismo sexo, etc.

las tendencias eclesiales, sociológicas y culturales modernas ni de acuerdo a caprichos personales, sino que las Escrituras son la autoridad final en materia de conducta y de fe.

Con ese marco general los temas que aparecen en los libros no pueden tener mucha variedad. Los mensajes son uniformes y la estructura muy similar: la palabra autorizada de quien escribe (pastor o esposa de pastor), que además lo hace como miembro de una familia y trae ejemplos de sus propias vivencias como esposo/a, padre o madre; el mal ejemplo (que cosas se hacen mal) y la cita bíblica que apoya el consejo práctico sobre qué cosas hay que hacer.

El libro *La palabra de Dios y la familia*, (Legget; 1982) está enteramente elaborado con citas bíblicas y es la traducción de un texto norteamericano. Su índice: El matrimonio; Esposo y padre; Esposa y madre; Los hijos; Las relaciones familiares; La comunicación; Los padres viudos; La iglesia como familia; Guías de estudio. Esta guía, con planteamiento de objetivos y preguntas concretas, orienta la lectura del libro en el hogar y en grupos de la iglesia.

La revista *Los elegidos*, editada por quienes también hacen el periódico mas popular, *El Puente*, recurre enteramente a traducciones de fragmentos de libros de autores norteamericanos, la mayoría de ellos embarcados en su país en furiosas contiendas anti-modernas. A la manera de los manuales de auto-ayuda, están presentes las problemáticas mas acuciantes de la mujer y el hombre en el mundo actual y, como es de esperarse las preocupaciones del ámbito doméstico ocupan un lugar preferencial.

Bajo el título "El hombre es la clave del hogar", Tim LaHaye le habla a los hombres:

"Las familias cristianas están más firmes que nunca. Una familia en la que el esposo es el líder espiritual, ama a su mujer y a sus hijos, y dirige la casa como lo manda la Biblia, es una familia feliz. [...] A medida que los padres cristianos se transforman en mejores conocedores de la Palabra, adquieren la confianza necesaria para encauzar a su familia en los caminos del Señor.

"Aunque les parezca sorprendente, aliento grandes esperanzas en cuanto al futuro de la familia cristiana, aun en medio del clima de decadencia moral en que vivimos. ¿Por qué? Porque son muchos los hombres creyentes que están tomando en serio su papel en el

hogar, y que procuran cumplir concienzudamente con sus obligaciones en el seno de la familia.”

El autor compara a la familia con una corporación donde el hombre es el presidente. Cuando hay que tomar decisiones importantes, el presidente (o el esposo) aunque hace uso de su autoridad final, tiene en cuenta la opinión del vicepresidente antes de resolver.⁴⁰

b) los libros para mujeres

Si bien en todas las publicaciones hay espacios dedicados a la mujer, existen libros especialmente destinados a ellas.

En *La excelencia de la mujer. La mujer que transforma el mundo*, su autora Gloria Ricardo (1989) alerta a las mujeres acerca de los problemas que enfrentan los hijos, que viven en un ambiente diferente al que se criaron sus madres: sida, aborto, homosexualidad, lesbianismo, marihuana, anticonceptivos, incesto y la paternidad anónima (inseminación artificial por donante). El índice de embarazo de niñas ha aumentado y existe una “epidemia de suicidios” entre la juventud. “*Nuestros jóvenes experimentan presiones hacia el pecado que no podemos imaginar*”. Ante esa situación, invita a las mujeres a “levantarse con la ayuda de Dios” y transformar el mundo. Pero aclara: “*No estoy hablando de utilizar armas carnales como la mal llamada ‘liberación femenina’, sino cualidades espirituales que son más efectivas*”.

Citando a 2Pedro1:5, “*Añadid a vuestra fe, virtud*” explica que la palabra virtud quiere decir excelencia con otras palabras. Pedro nos manda a añadir a nuestra fe la excelencia en lo que hacemos. La mujer de excelencia es una mujer que: conoce a Dios, (*se conoce a Dios teniendo una relación personal con su hijo Jesucristo*); se acepta a sí misma; conoce la Palabra de Dios; es una mujer de oración; ama; perdona y sirve.

Maxine Hancock en *Ama, respeta y se libre* (1978) orienta sus reflexiones como una explícita respuesta a los movimientos de liberación femenina y como tal, asume ciertos riesgos al internarse en temas tales como la independencia de las mujeres, el control de la

⁴⁰ La comparación de la familia con las empresas es muy común: “*En Microsoft o Wall Mart nadie dice “por que me tengo que subordinar al jefe? Sin embargo en la familia, todos se vuelven paranoicos sobre la palabra “sumisión”.* (Sitio en internet *Focus on Family*, dirigido por James Dobson, de fuerte contenido fundamentalista)

natalidad, la soltería, entre otros. De todos modos, no contradice en lo mas mínimo, las posiciones que estamos exponiendo.

Además de los libros y revistas con artículos de autores norteamericanos, existe la producción local. Algunas son revistas de vida efímera, como *Para ti mujer*, realizada por la iglesia Pentecostal de Sanidad, o las producidas por la esposa del pastor Giménez, Irma (*Entre Nosotras*). Marfa de Cabrera (esposa del evangelista Omar Cabrera), responsable en Argentina de *Aglow*, una organización evangélica de mujeres de alcance mundial, ha escrito libros con la temática de la mujer, como *Sola en el camino de la fe. Soy cristiana, mi esposo no*, donde aconseja a las mujeres que se hallan en esa situación: "En la mayoría de los casos, una mujer amable, femenina y llena del Espíritu Santo gana el respeto de su esposo, aunque éste no tenga una relación personal con Jesucristo"... "*La actitud de la mujer determina la reacción del marido. Ella con su conducta impone respeto.*" (Cabrera, 27).

Los mensajes, en general, siguen el contenido de sus pares norteamericanos:

"El Señor le ha entregado a la mujer un don que debe desarrollar y es el de servicio, el servicio de agradar al esposo como al Señor, con el mismo amor y fervor" [...] *Estaremos felices de lo que resuelva nuestro esposo*".

Siendo la mujer creación de Dios como el hombre, no desea ser igual que el hombre, como cosa a qué aferrarse, sino que despoja de sí misma, se hace mujer idónea y estando en esta condición de obediencia, dejando sus propios deseos y sus planes.

Por esa actitud Dios nos bendecirá con perfecta armonía en nuestro hogar, con nuestros hijos y todos disfrutaremos de esa paz. (Para Ti Mujer)

Dios le ha dado a la mujer un rol, ser la persona idónea para su esposo. En verdad Dios no la formó a la mujer en primer término, ni la puso como cabeza del hogar, pero sí le dio un rol. Su rol es comprensión, ternura y vigilancia, en el hogar, para la vida de su esposo. El gozo supremo de la mujer, de la esposa, es cuando todos están felices y está reinando la paz. (Dora de Passuelo, en *Para ti mujer*)⁴¹

c) una reflexión para cada problema cotidiano

"Este diario te lo llevás, porque aquí vas a encontrar muchos temas interesantes, yo después me compro otro" (una informante haciéndome conocer *El Puente*)

⁴¹ Como en otras publicaciones de vida efímera, en esta revista no hemos hallado la fecha de publicación.

El material de lectura mas popular, que no faltaba en ninguna de las iglesias que visitamos, es *El Puente*, de aparición mensual, que se define como interdenominacional, aunque la mayor parte de su contenido tiene un fuerte tono fundamentalista y es vocero de las iglesias pentecostales y carismáticas.⁴² En una verdadera cruzada contra los medios de comunicación, en especial la televisión como promotora de una vida anticristiana, el periódico alerta contra la prostitución, la homosexualidad, la pornografía, el aborto y otros males que “atentan contra la familia”, en un permanente diálogo político-teológico para dar respuesta a los cambios sociales.

Este diálogo adquirió un carácter verdaderamente encarnizado, ante algunos episodios claves como lo fueron la entrega de la personería jurídica a la Comunidad Homosexual Argentina, en 1992; la primera marcha del orgullo gay-lésbico, una año antes; o cada vez que algún medio de comunicación instalaba la problemática del aborto.

De todos modos, con la consigna general de “*Dios odia al pecado pero ama al pecador*”, los artículos ofrecen el arrepentimiento: “*Los homosexuales pueden ser liberados acercándose a Dios, reconociendo su pecado y recibiendo liberación por medio de la autoridad de Jesucristo.*” “*las iglesias cristianas evangélicas están abiertas para recibir a las personas homosexuales y brindarles la ayuda gratuita que les posibilite encontrar la armonía entre su cuerpo, su alma y Dios*”. Agosto 1993

Cuando una lee el suplemento femenino de *El Puente*, está claro que se hallan expuestos el amplio abanico de preocupaciones con que se enfrentan la mayoría de las mujeres en su vida cotidiana. Todo está allí. Consejos para cada ocasión, el mas perfecto material de autoayuda. Desde directivas prácticas de cómo criar a los hijos, hasta cómo convivir con la suegra. Artículos sobre si obligar o no a los niños a ir a la iglesia, hasta como soportar cristianamente la muerte de un hijo. Anuncios de retiros para novios que piensan casarse y otros para matrimonios. Una sección que funciona como agencia matrimonial cristiana y a la que se puede escribir en busca de novio o novia. Advertencias a las mujeres para que no descuiden el hogar por servir a la iglesia. Que hacer cuando los hijos e hijas se quieren casar. Que pasa con las viudas, con las solteras, con las separadas. Si está bien que una mujer trabaje fuera de la casa. Cómo enfrentar la bulimia y la anorexia.

⁴² En octubre de 1993, al cumplir los cien números, inaugura el suplemento *Mujer*, sin dejar por eso de ocupar sus páginas generales con temas relativos a la vida doméstica, a la sexualidad y a las mujeres.

Muchos de los artículos están escritos por esposas de conocidos pastores, algunas de cuales fueron entrevistadas para este trabajo.⁴³ Otros, por especialistas tales como psicólogas, terapeutas familiares, médicas, orientadoras prenupciales, que pueden ser o no esposas de pastores, pero que son cristianas.

Cuando leemos los artículos no podemos menos que recordar a John Burdick (1993) cuando compara al pentecostalismo, la umbanda y las comunidades eclesiales de base, en el Brasil urbano contemporáneo, y asegura que la amplia aceptación de las dos primeras, y en especial el pentecostalismo se debe a que las mujeres casadas, que constituyen la gran mayoría de los fieles, encuentran un espacio donde exponer sus problemas domésticos. Véase dos ejemplos:

La derrota del adulterio. (*El Puente*, junio 1994)

“El camino de salida en Luisa y su posterior reconciliación estuvo signado por un gran sentido de compasión, de comprensión y de control: creo que si me hubiera llevado por impulsos, hoy no tendría familia. A pesar del engaño, nunca maltraté a mi esposo ni lo insulté. El amor que me une a él me ayudó a cargar con mi responsabilidad en ese momento, traté de aguantar el problema, remarcó Luisa.

Y parece que esta metodología del amor dió sus frutos: “no solo nunca me separé de mi marido (a pesar de mi primera depresión)”.

En **Las manos que edifican la casa**, (en el mismo ejemplar) la autora, Dora de Passuello, dirige su mensaje a las mujeres que se sienten agobiadas por el trabajo doméstico. Situándose ella misma como un ama de casa que tiene que realizar muchas tareas, entre ellas, lavar ropa, reconoce que se sintió descontenta, pero:

“En medio de las quejas, escuché la voz suave del Espíritu Santo que hablaba a mi corazón: “realmente tienes muchas bendiciones de pulóveres”. Entonces dije: Oh, no! Señor perdóname ¡Gracias por cada uno!

La lección que aprendí esa mañana me ayudó muchas veces a ver que como ama de casa, mis manos pueden ser útiles para bendecir a mi familia y aun extenderse para ayudar a otros. Manos usadas con sabiduría y amor.”

⁴³ Recuerdo especialmente a una de ellas, colaboradora habitual del periódico, cuyas respuestas fueron mucho mas “progresistas” ante los temas aquí discutidos que las que luego demostraba en sus notas.

5. La congregación

a) consejos pastorales

“Cristo en el corazón, une al marido y a la mujer, a los padres y a los hijos. ¡Sin El, el grupo familiar puede llegar a vivir como en una guerra civil!

Hoy, millones de familias andan mal. Infidelidad conyugal, divorcios, rebeldía en los hijos, menosprecio por las pautas morales y un clima general de inmoralidad.

Muchos programas de T.V. están ayudando a destruir los hogares, y sociólogos, “educadores de la nueva moralidad”, están enseñando a nuestros hijos y jóvenes que la familia está en vías de desaparecer.

La sociedad verdadera se edifica sobre la pureza, la santidad y la unidad de los lazos familiares. ¡Cuando la familia se pierde, la nación se pierde y la raza humana es condenada! (resaltado en el original).⁴⁴

La iglesia enseña a sus adherentes cómo deber ser una familia de acuerdo al orden de dios. A través de la palabra autorizada (y autoritaria) de los pastores en el púlpito y otros pronunciamientos públicos, de los materiales impresos, se modela el orden normativo de la congregación y de la vida familiar. El orden de la congregación marca un modelo de organización familiar: el pastor es el padre de todos los fieles, los hombres que concurren son sus hijos obedientes y las mujeres facilitan las actividades iniciadas y lideradas por los hombres. La familia, no el individuo, es la base de la comunidad humana. La soltería no es un estado permanente, es un *interim* hasta que se cumpla el deseo de Dios.

“Acá hay hombres y mujeres que se han criado en los brazos míos. Han nacido acá y doy gracias a Dios, pero nunca se pelean, son unidos, donde está uno están todos, sin discutir. Los domingos van a la casa de sus padres, ya son grandes, con hijos...Usted sabe porque es? Por la enseñanza, por la disciplina, por la doctrina” (Pastor)

En unos folletos mecanografiados a los que tuvimos acceso y que serían algo así como materiales de estudio de la iglesia en la que trabajamos (*Grupos de Crecimiento, carpeta N°1*) encontramos en la clase siete, las directivas para la familia cristiana.

En ella se expresan las ideas que estamos desarrollando apoyadas con citas bíblicas y se aclaran las funciones del esposo y la esposa:

⁴⁴ Este texto era repartido en el barrio donde está la iglesia de la Unión de las Asambleas de Dios, donde se llamaba a los cultos regulares de los sábados y domingos, “reuniones de la familia”.

El esposo, *“lo que no es: tirano, capataz, dictador, niño, espectador.”* Lo que es: *“líder, amante (amor sacrificado), protector, proveedor, maestro, sacerdote.”*

La esposa, *“lo que no es: cabeza del hogar, una alfombra, la empleada, un objeto.”*. Lo que es: *“ayuda idónea, el bien, corona, vaso más frágil, consejera, amiga, compañera.”*. El escrito sigue con los problemas mas frecuentes que enfrentan las parejas, con consejos para la crianza de los hijos y concluye el tema con *“10 mandamientos para el esposo y 10 para la esposa.”*

Para el esposo

1. *Proveerás todo lo necesario para la vida y el bienestar de tu familia.*
2. *Acuérdate de tus responsabilidades en casa.*
3. *Acuérdate que la familia que juega, permanece junta, comparte horas de recreo.*
4. *Tomarás en cuenta a tu esposa al hacer tus planes, recordando que ella es tu compañera, no tu esclava.*
5. *Entra a tu casa con espíritu alegre y agradecido, evitando la crítica y la queja.*
6. *No despreciarás a tu esposa delante de tus amigos y familiares, tampoco permitirás que nadie critique a tu esposa en tu presencia.*
7. *No tomarás en poco a tu esposa, sino cultiva su amor con los mismos actos que te hicieron ganarla al principio.*
8. *No tendrás a ninguna otra persona por encima de tu esposa.*
9. *Vivirás una vida de pureza moral.*
10. *Darás a Dios el primer lugar en tu corazón y en tu hogar.*

Para la esposa

1. *No te quejarás.*
2. *No gastarás el dinero provisto por tu esposo en cosas innecesarias.*
3. *Guardarás tu lengua con toda diligencia, no permitiéndole que se suelte en chismes.*
4. *No compararás a tu esposo con otros hombres, especialmente aquellos con los que piensas que te podrías haber casado.*
5. *No serás la jefa de tu casa.*
6. *Evitarás todo espíritu de celos.*
7. *Ayudarás a tu esposo, haciendo las cosas pequeñas que tanto le agradan.*
8. *Mantendrás con toda diligencia tu aseo personal y el del hogar, y guardarás así la estima de tu esposo.*
9. *Cuidarás tu virtud como lo mas valioso de tu vida.*
10. *Tendrás y mantendrás genuina y personal con tu Dios.*

b) el casamiento de la hija del pastor

Tuvimos la oportunidad de asistir al casamiento de la hija del pastor de la iglesia de Caseros, donde realizamos trabajo de campo intensivo. La noticia circulaba desde meses

antes y provocaba gran excitación entre las mujeres con las cuales me encontraba asiduamente.

Ese sábado por la tarde llegué temprano al templo para observar los preparativos: dos hombres mayores cuidaban los detalles y los jóvenes de la banda revisaban los equipos de música.

El templo estaba engalanado con una alfombra roja y decorado con ramos de flores naturales. Se notaba la mayor cantidad de bancos y un almohadón delante del púlpito.

Mientras los ujieres debatían las ubicaciones, la gente iba llegando. Comencé a reconocer a las mujeres (el grupo de las *dorcas* pleno), todas estaban elegantemente vestidas, a pesar de la pobreza en que vivían. Se las veía contentas y expectantes.

Un anciano comienza formalmente la ceremonia a las ocho de la noche, "*En el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo*" dirigiendo sus bendiciones a los novios por llegar. La gente bate palmas. Como nadie responde a su pregunta si hay alguien que vino por primera vez, ordena sentarse. No se olvida de las peticiones por la salud de quienes están enfermos y por los maridos incrédulos de algunas hermanas presentes.

En un momento anuncia que llegó el novio sin interrumpir las peticiones. En un momento el anciano ordena que todos inclinen sus rostros para orar. Las alabanzas con cantadas. Se aplaude como un espectáculo. El templo esta lleno de gente y en la puerta se arremolinan los que esperan a la novia.

"De pié, ya está llegando la novia, cantemos un poquito más para recibirla! Y mientras esperamos, Sergio, el presidente de los jóvenes nos va a decir unas palabras."

El discurso de Sergio apela a citas bíblicas para comparar al novio con Jesucristo y a la novia con la iglesia. En un raro mecanismo interpretativo, afirma después que "*así como esperamos a la novia, así Cristo vendrá a buscarnos, tenemos que tener preparada el alma para cuando venga*".

A continuación sube al púlpito el pastor que casará a la pareja, un hombre mayor, de aspecto afable que comenzó su tarea con humor, actitud que no abandonó durante toda la ceremonia.

"Al novio nadie le llevó el apunte, todos esperan a la novia, Los ángeles tienen la misma expectativa por saber si la Iglesia está lista. Nadie sabe cuando vendrá Jesús a

buscarnos, puede que esta noche nos lleve, nadie sabe. Por eso ¿estás listo?, ¿puedes venir detrás del Rey de Reyes?"

En la iglesia no cabe un alfiler. Se dan directivas para que ocupen los costados y despejen la puerta. Se coloca iluminación especial para filmar.

Recalcó varias veces que la Iglesia no casa, sólo bendice para que los novios sean felices. No es un sacramento, aclaró, para diferenciarse de los católicos.

Refiriéndose a su propia experiencia dice: *"Yo llevo cincuenta años de matrimonio. Cincuenta años con la mujer mas linda del mundo. Parece que no fueran tantos años, siempre con la misma mujer. Es que cuando hay amor no hay aguante"*

Todo el sermón giró alrededor del AMOR, (con mayúsculas) que nunca termina. Cuenta anécdotas banales que son festejadas por la feligresía. Critica a la idea de "total, después si las cosas no van bien me divorcio". Aprovecha la ocasión para hablar acerca de la cantidad de divorcios y de la importancia que se le da al sexo en el mundo actual. Culpa a la televisión y su chabacanería, los males ejemplos que transmite, por ejemplo que la gente puede suicidarse por amor. Suicidio por amor es por lujuria"

Cuando se refiere a la familia utiliza los mismos tópicos que encontramos en la literatura, las revistas y las entrevistas:

"La familia está formada por Dios, junto con la Iglesia. Ambas son lo más odiado por Satanás. Si se destruye la familia, se destruye la Nación. Los imperios cayeron por la destrucción de sus familias, por la corrupción, la anarquía. Si queremos una nación armoniosa, la familia debe ser armoniosa. La familia es ética, trabajan todos juntos, se ayudan entre sí. Si la nación funcionara como la familia sería ideal."

Acompañada por los acordes de la marcha nupcial, entra la novia, con un sencillo vestido de encaje y flores naturales en el pelo, del brazo de su padre, el pastor. Se comienza a filmar la ceremonia, mientras en la sala se escuchan murmullos de admiración.

"La Iglesia no casa, bendice, para que ellos sean felices", insiste el pastor. *"Como cristianos evangélicos, no creemos en el sacramento. Dios los unió al principio, antes de cualquier institución humana. Lo único que hace firme al matrimonio es Dios."*

Remite a ese principio de la palabra de dios: el Génesis y rescata dos cosas: 1) los seres humanos son distintos de todas las criaturas (acotación antievolucionista) los hombres y las mujeres son distintos de la creación.

2) la creación a partir del polvo. Todos los animales iban de a dos "no es bueno que el hombre esté solo". La mujer es una ayuda idónea para él.

La crítica al individualismo lo lleva a que en la actualidad *"no se quiere depender del otro. Dios no creó a la mujer para que sea independiente. Tampoco la creó de la cabeza ni de los pies del hombre. La creó para ser amada, protegida, No es difícil amar a una mujer, a los hombres les es difícil. Debo cuidar a mi esposa porque es parte mía."*

Prosigue citando al Génesis y remata con una broma respecto del mandato bíblico: *"multiplicaos, pero cuidado con llenar la tierra"*.

¿Quién debe mandar, el hombre o la mujer?, pregunta a los fieles. *"No estoy de acuerdo con eso de que la mujer debe estar detrás del hombre. Al lado, no tiene que ser su esclava. Hay que caminar juntos, mirar juntos los problemas. Ambos tienen la misma inteligencia. Cuenta anécdotas personales para concluir diciendo que "las alegrías cuando se comparten son más alegrías y las tristezas se hacen menores"*.

Siempre mirando a los novios, continúa aconsejándolos: *"tendrán problemas, pero Dios les dará fuerzas, equilibrio en medio de la abundancia. Ustedes son dos que se unen para complementarse, para honrar a Dios y servir a los que están a su alrededor."*

Pide la bendición, *"en medio de una sociedad corrupta, la iglesia trae un mensaje de paz."*

Comienza a sonar la música de la orquesta del templo, las letras de las canciones hacen referencia a la boda.

Prosigue el pastor con citas de la Biblia, insiste en que la ceremonia es para dedicar el hogar a Dios, para afianzar el compromiso con Jesús, el compañerismo con la Iglesia.

"De ahora en más nosotros, no más lo tuyo y lo mío. Nuestros hijos, los éxitos y los fracasos son nuestros. La promesa es igual para ambos: sostenerse, honrarse, ser fiel en todas las circunstancias de la vida y mientras vivan."

Cuando les entrega los anillos, hace que los novios repitan con él: *"con este anillo comprometo toda mi vida y acción"*. Explica que un anillo sin fin significa que el amor no termina nunca. En el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo.

La gente visiblemente emocionada, levanta una mano para bendecirlos. Desde el púlpito se pide por ellos en lo material y lo espiritual y para que el Espíritu Santo les dé discernimiento. El beso de los novios produce algarabía entre los jóvenes. Luego el pastor los presenta a sus familiares que están colocados en hilera. Salen hacia la puerta mientras se escucha el *Aleluya* de Haendel. Antes de partir hacia la fiesta, saludan en el atrio a quienes se acercan a felicitarlos.

c) teatro de títeres

En una ocasión presenciamos una obra de títeres representada en la Iglesia Wesleyana Pentecostal de Olavarría, con motivo de la celebración del “Día de la Madre”. En ella está presente el “pensamiento oficial” sobre la familia: el esposo es un gran trabajador, tiene dos hijos muy traviosos, su madre trata de que le obedezcan pero no lo logra. La autoridad del padre los pone en vereda. El llega a su casa y su esposa le tiene preparado el mate, la toalla, la ropa planchada. Su esposa lo espera bien arreglada y con una sonrisa.

La aceptación y aplausos que provocó la obra, coincide con la opinión de la mayoría de las espectadoras, que hicieron suyo el discurso que emana de la iglesia. En ese sentido, son representativos los testimonios de Martina y Alicia, dos mujeres de distinta edad y niveles de educación formal, que se expresan así:

“¿Por que hoy la mujer tiene que salir a trabajar y de repente dejar a sus hijos en manos de extraños?[...]el diablo atacó a la familia,... sacó al hombre del hogar...horas terribles...pero la voluntad de Dios no era esa, no era que la mujer también tuviera que salir a trabajar, ponerse a la par del hombre” “La madres tienen que ser sabias, como dice la Biblia. Porque la madre sabia edifica su hogar y no la madre necia, que es aquella que lo destruye” (Martina)

“La Biblia dice que lo que Dios ha unido no lo separará el hombre. La primera actitud que tiene la iglesia es de buscar la unión del matrimonio, porque en el matrimonio somos una sola carne y estamos unidos...realmente la unión que hay en el matrimonio es muy fuerte. Ahora si vos me decís, que yo que sé que tu esposo te dió una paliza, que te puso un revolver en la cabeza, no te voy a decir que vuelvas a tu casa, porque primero está

la vida de la persona. Por eso te digo que cada caso es específico, pero la tendencia, lo que marca la palabra de Dios, lo que nosotros vamos a intentar siempre es que ese matrimonio vuelva a unirse, sea sanado. Incluso yo te puedo decir, no vuelvas a tu casa hoy, pero nosotros vamos a trabajar con tu marido, con vos, ver la posibilidad de que haya una recuperación y que se vuelvan a unir. (Alicia)

6. Escuchando radio

En otra ocasión, escuchamos, tres informantes y yo, un programa de radio cristiano dedicado a las “familias que escuchan el mensaje de Dios” (*Radio Luz*, FM 91.1, Olavarría), con el énfasis puesto en la Consejería Espiritual. El tema del día (25/9/1996) era como debían ser las relaciones dentro del matrimonio.

¿Quién manda?, era la pregunta disparadora, pasando luego a describir los distintos modelos posibles. El primero de ellos es en que el hombre se cree “un macho todopoderoso, usa la violencia, abusa de su esposa”. La mujer tarde o temprano se rebela, busca fuera del matrimonio y comete adulterio. Ese es un problema en toda Latinoamérica.

El segundo modelo: “cuando la mujer es la que manda y la autoridad del padre está ausente”. El hombre es débil, apático. Los chicos tienen problemas de conducta porque hay conflicto de roles, los hijos necesitan a un padre.

El tercer (y erróneo modelo) es el “ambiguo” donde “los dos mandan”. El hombre y la mujer no quieren ceder. Cada uno quiere dominar al otro, imponer la voluntad, lo que provoca un enorme conflicto y los hijos sufren. Lo opuesto es que cada uno hace lo que quiere, cada uno por su lado. “Buscan la satisfacción fuera del matrimonio”.

“**Ninguna es la conducta de un matrimonio feliz.** Son todas conductas de egocéntricos”, afirma el consejero enfáticamente. La solución es un cambio radical de actitud: **la entrega amorosa.** Servirse uno del otro. “Cuando el centro es Jesús, hay una comunión centrada en Cristo. Somos parte de una familia celestial. Dios nos hizo uno, porque Dios busca una descendencia para sí. Dios nos adopta a nuestros hijos y a nosotros. Cuando uno no tiene padres, no tiene arraigo, pertenencia ni identidad, espiritualmente Dios nos adopta, nos hace parte de una gran familia: la familia celestial”.

Culmina el mensaje citando a *I Juan: 12-13* que se refiere a que somos partícipes de la misma familia de Dios. “Todos los que creen reciben el poder, la gracia de ser hijos de Dios”.

Las mujeres reunidas escuchaban con suma atención, no faltando la que se emocionó profundamente, recordando lo difícil de su vida matrimonial antes de conocer a Jesús.

“El Señor trajo la paz a mi matrimonio, no hay nada que Él no pueda solucionar. Es así como dice el hermano en la radio, muchos problemas vienen porque las mujeres quieren mandar” comenta, mientras las demás asientan.

“Si, yo antes de conocer la palabra discutía mucho, me quería imponer. Ahora soy la ayuda idónea, como lo dice la Biblia. Porque debemos perdonar y esperar”

Ante la pregunta acerca de si es fácil perdonar a un marido que nos hirió, una de ellas dice:

“No, no es fácil, yo estaba con una bronca...me acordaba de las cosas que me hacía. Yo quería hacer como me decían en la iglesia, yo lloraba porque no podía perdonar. Un día la pastora (en realidad, la esposa del pastor) en la reunión de señoras dijo ‘hay una acá que no puede perdonar y Dios no la puede bendecir porque no sabe perdonar’ y yo sabía que era por mí...Y estuve hablando con ella y desde ese día me di cuenta que Dios me sanó porque empecé a ver las cosas de manera diferente. Después, con el tiempo, me sentí realmente como para perdonarlo”.

7. ¡Oh, Señor!, ayúdame a ser la mujer que mi esposo necesita.

La sumisión afectuosa es la forma mas recomendable de convencer al marido incrédulo, ya que éstos tendrán en la conducta de su esposa, humilde, prudente y pacífica la evidencia de la verdad del cristianismo, sin necesidad de recurrir a las palabras para convencerlos. Como vimos, la esposa del conocido predicador Omar Cabrera, Marfa, es autora de un libro especialmente dedicado a esta problemática: *"Sola en el camino de la fe; soy cristiana, mi esposo no"*, donde comienza citando a la Biblia: *"Asimismo, vosotras mujeres, estad sujetas a vuestros maridos, para que también los que no creen a la palabra, sean ganados sin palabras por las conductas de sus esposas, considerando vuestra*

conducta casta y respetuosa. Vuestro atavío no sea el externo de peinados ostentosos, de adornos de oro o de vestidos lujosos.”(I Pedro 3:1-3)

El tema del marido incrédulo así como el de la necesidad de aclarar constantemente cuál es el sentido que se le debe dar al término “sumisión” o “sujeción” es central en los mensajes que parten tanto de las publicaciones como de las congregaciones pentecostales.⁴⁵ Como veremos, ambos temas están relacionados porque son parte del modelo de lo que debe ser el matrimonio cristiano y la buena esposa dentro de él. Hemos escuchado muchas veces la terrible tensión que lleva aparejada la participación de las mujeres en las iglesias cuando sus maridos se oponen y cómo la alegría de pertenecer a la nueva comunidad entra en contradicción con no poder mantener un hogar según las reglas que esa pertenencia impone.

“La familia de una es importante, te ayuda ¿no? Porque todo es mejor si tu familia va a la iglesia” decía una mujer, en una reunión de *Dorcas*, que por comentarios anteriores sabemos que ni su marido ni sus hijos concurren a la iglesia.

“Bueno, pero como dice el pastor, nuestra conducta los convencerá” contesta otra.

“Pero a mi nadie me llevó, Dios me llamó, yo sentí que el Señor me estaba hablando, nadie me obligó. Cada uno tiene su tiempo, yo a mis hijos no les digo nada, sólo les hablé de lo bueno que es tener a Cristo en el corazón.”

Sin embargo todas están de acuerdo en lo difícil que es todo cuando el marido se opone a que las mujeres concurren a la iglesia. Cuentan casos de violencia, de tener que intervenir el pastor.

“Pasaron meses hasta que empezó a ir a la iglesia, después recién empezamos a andar bien. Hay que vivirlo, por ahí te lo cuentan y no lo podés creer”, asegura alguien que se alegra de la incorporación de su marido a la iglesia.

Hemos escuchado en muchas ocasiones consejos hacia las mujeres acerca de cómo comportarse cuando sólo ellas se congregan. Los pastores y sus esposas insisten en que “toda la familia debe transitar el camino del Señor”, pero que no es la voluntad de Dios que pierdan a sus esposos al intentar convencerlos.

Marfa de Cabrera, en su libro ya citado, dice que:

⁴⁵ En inglés es sólo *submission*, en castellano a veces es *sujeción*, que reemplaza al más enfático y polémico *sumisión*. (por eso se traduce la cita bíblica “las mujeres están sujetas al marido...”)

“Nacer de nuevo se denomina a la magnífica vivencia de un encuentro personal, de total transformación con Jesús, el hijo de Dios, el Salvador del mundo.[...]Por algún misterio inexplicable, es la mujer la que con mayor frecuencia abraza esa experiencia.[...]Cuántas cosas en su vida familiar se han complicado por algunos de esos cambios en sus costumbres, actitudes, gustos, vocabulario, práctica de vida y nuevas actividades.(20-23)

En general, las informantes son reacias a hablar de los sufrimientos mientras éstos tienen lugar. Se transforman en relatos cuando el marido, al fin se convierte. Mientras tanto, debemos inferir las dificultades por sus ausencias a determinadas actividades de la iglesia, el apuro por volver a la casa antes que llegue el marido, (lo que implica participar en horarios donde él no advierta la ausencia del hogar) o más frecuentemente, por los comentarios de las “hermanas”.

“Cuando Ana vino por primera vez, se cruzó el marido, hecho una furia, a ver qué estaba haciendo con esos locos, meta gritos”

“María me parece que no viene porque el marido se quedó sin trabajo y ahora como está todo el día en la casa...”

“El esposo se pone celoso del pastor, se cree que la esposa va por el pastor. Porque para colmo, viste que nosotros nos besamos de los dos lados? Hay muchos que tienen confusión respecto a eso. Los besos. Y el esposo al no tener pleno conocimiento y no saber nada, porque está hecho un tonto y no ve nada y además está lleno de cosas malas, de un espíritu malo que lo atormenta, ve todo malo. Y como el diablo ve que perdió una esposa, se enfurece y quiere que el hombre la maltrate, que se pelee con ella. Y como ese hombre no tiene conocimiento de Dios...”

Estos comentarios habituales en los grupos de mujeres de las iglesias, a veces adquieren un matiz dramático como cuando la esposa del pastor, me relató la visita que su marido tuvo que realizar a la casa de una “hermana muy dedicada” después de haberse enterado de una terrible paliza sufrida a causa de su concurrencia al templo.

“Este hombre estaba como loco, no entendía razones, amenazaba a todo el mundo, decía que mi marido era el amante de su mujer. Mi marido le hablo tanto ese día y lo invitó a conocer la casa de Dios, la obra que nosotros hacemos...bueno, ahora lo tenemos con nosotros, el Señor hace milagros.”

Hemos escuchado también muchas veces que “la conducta correcta de la mujer, convencerá al esposo incrédulo”. ¿Cuál es esa conducta?

La conducta que impone respeto es, fundamentalmente la de la mujer que no presiona, que no insiste, que no predica en el hogar.

“La mujer, a veces cuando es nueva, y todavía no tiene mucho conocimiento de la palabra de Dios se va a los extremos, se pasa todo el día en la iglesia. Como dice el pastor, tenemos que ser sabias y prudentes. Si mi marido me dice, ‘mirá vieja, hoy no podés ir a la iglesia por esto y por esto, no hay que enojarlo. Al Señor no le agrada, hay que ganarlo con sabiduría, callarse y orar.’”

“Antes de entablar la conversación con él hay que pedir la guía de Dios, que Dios ponga palabras para llegar a lo profundo de su corazón. Llega un momento que el hombre piensa ‘debe ser cosa buena que mi vieja vaya al culto, porque yo, algo noto’. El tiene que notar la diferencia de que yo no soy como era. Pero si yo me pongo a pelear, es lógico que piense ‘para que vas a la iglesia, eso te enseñan?’”

Como dice Marfa de Cabrera en su libro (en un estilo que mucha de la literatura de auto-ayuda envidiaría): *“El Espíritu Santo puede tomar su vida, su matrimonio, su hogar y su pasado, y transformarlo” [...] El la transformará y hará de usted una mujer que toque con dulzura el corazón solitario y también sediento de cariño de su esposo” (43-44)*

Acto seguido la autora se dedica a dar consejos prácticos que tienen que ver con el aseo y el arreglo personal de las mujeres porque, *“Unos minutos dedicados al descanso y al arreglo personal le devolverán la alegría y el entusiasmo, y hasta esa chispa que a su esposo tanto le gusta.”*

Recuerde que si desea tratar a su esposo como el rey del hogar, usted debe actuar y vestirse como una reina”. (52-53)

Luego los consejos están orientados también a cuestiones prácticas pero en temas más delicados: las discusiones en el matrimonio, el uso del dinero, los desajustes entre los horarios del marido y los de la mujer que concurre a la iglesia, la relación con los parientes del esposo, etc. En todos los casos se recomienda no discutir, ser paciente, pedir permiso, saber guardar silencio, en definitiva ser sumisa.

El tema de la sumisión, ha producido enconados debates tanto en la prensa fundamentalista como en las investigaciones sobre las mujeres adscriptas a los grupos con esa orientación (Brasher, 1998; Lawless, 1993; Bendroth, 1993)

A lo largo de este capítulo hemos citado su origen bíblico, su presencia normativa en la concepción del matrimonio cristiano, cómo es traído una y otra vez en los discursos de las iglesias y es apropiado por las propias mujeres. En efecto, la entrega y la sumisión logradas por la oración, son usadas para aliviar los conflictos y las contradicciones que surgen en la vida familiar de estas mujeres.

La oración continua, como ellas mismas lo dicen, cambia primero su actitud y luego cambian efectivamente las circunstancias de sus vidas.

"Yo oraba día y noche para limpiar mi corazón de odio. Así cambié mi actitud hacia mi esposo"

Para ellas el camino a la "victoria" va desde la culpa y el dolor de sentir que su familia no cumple con las expectativas, hasta la liberación que implica la sumisión, o sea la incorporación de los temas del fundamentalismo cultural, que explícitamente aconsejan rendirse a la voluntad de Dios en cuanto a la sumisión a los maridos.

"Limpiar el corazón", como dice la informante, es sobre todo dejar de ser una mujer ordinaria y transformarse en una mujer de Dios. Lo que nosotras, las feministas interpretamos en sus historias de vida como desesperación, frustración, deseos de morir (y hasta en algunos casos rebelión) ante la imposibilidad de cumplir con los roles de género, las "nacidas de nuevo" lo ven como "vivíamos en el pecado", es decir en desacuerdo a las enseñanzas de Dios. Ellas afirman que sus matrimonios "andaban mal" y sólo con la postergación de sus deseos, pudieron alcanzar la paz. La tranquilidad es la recompensa por aceptar a sus maridos.⁴⁶

Ahora bien, cuando una relee los textos y las entrevistas, lo que aparece es una insistencia en los roles familiares mas que en las relaciones. La armonía familiar depende de que cada uno/a ocupe el lugar que le corresponde de acuerdo a la voluntad de Dios, que emana de la Biblia.

"El Señor le ha entregado a la mujer un don que debe desarrollar y es el de servicio, el servicio de agradar al esposo como al Señor, con el mismo amor y fervor. [...]Dios le ha

⁴⁶ Recordar, en ese sentido, lo visto en el capítulo referente a la conversión.

dado a la mujer un rol, ser la persona idónea para su esposo. En verdad Dios no la formó a la mujer en primer término, ni la puso como cabeza del hogar, pero sí le dio un rol. Su rol es comprensión, ternura y vigilancia, en el hogar, para la vida de su esposo. El gozo supremo de la mujer, de la esposa, es cuando todos están felices y está reinando la paz. (Para Ti Mujer, 4)

En ese sentido, es una concepción semejante a la complementariedad entre lo expresivo y lo instrumental de Talcott Parsons.

Para Parsons (1959) la familia nuclear es una unidad social altamente especializada, superior a otras formas familiares o alternativas. En ella se produce una separación de la producción económica que es realizada por otras unidades especializadas como la fábrica o la oficina.

La familia cumple sus dos funciones fundamentales: la socialización de los niños y el sostén de la personalidad de los adultos. Dentro de ella hay una jerarquía con respecto a las generaciones y una diferenciación de roles entre los adultos de acuerdo a su sexo, en “instrumentales” y “expresivos”. La función femenina es la de ama de casa, esposa y madre y en su rol expresivo se ocuparía de las necesidades emocionales de los miembros de la familia, mientras que la función masculina de esposo y padre es la proveer los recursos y de las tareas que conectan a la familia con otras instituciones, o sea el “líder instrumental”.

Cuando decíamos que el tema de la sumisión traía debates dentro mismo de las congregaciones religiosas que se reflejan en la literatura, nos referimos al lugar que ocupa dentro de ésta y la insistencia en describirla, aclarar su significado y fundamentalmente afirmar una y otra vez *lo que la sumisión no es*.

La sumisión NO es una aquiescencia incuestionable, subtítulo Maxine Hancock el capítulo “los aspectos de la sumisión”, en él se lee:

“Las ideas o sugerencias que proponga el hombre, necesitan el efecto corrector, y clarificante de una amplia discusión. La mujer, que es en su mayor parte ‘una ayuda idónea’ para él, es la que evalúa los puntos de vista de su esposo, los sopesa y los discute con él. Cuando está en desacuerdo no hay razón de por qué no tenga que sugerir otras posibles alternativas. La sumisión no tiene que ser silenciosa, incuestionable ni irreflexiva” (Hancock, 1978, 35)

Como dice Griffith (1997) la concepción de sumisión ha ido cambiando y hoy es mas sutil de lo que parece a simple vista. En la actualidad se insiste en que no significa inferioridad, que debe respetarse la dignidad de las mujeres, como puede leerse en algunas publicaciones, “las mujeres no son un felpudo”. Sin embargo, se deja claro que el marido es el líder religioso y que si bien debe discutir con su mujer las cuestiones domésticas, su opinión es la que vale, en última instancia.⁴⁷

Ante las críticas recibidas, incluso desde algunas iglesias, el mensaje de la sumisión tiende a atenuarse, como bien lo explicita el escritor fundamentalista Tim LaHaye:

“En lo profundo de toda mujer hay un anhelo de responder al liderazgo del varón. Y la combinación de amor y liderazgo ofrecida por el marido resulta irresistible. Se aclara que muchas veces es difícil encontrar estas dos cualidades juntas en un hombre, porque es habitual que quien tiene el don del liderazgo sea poco expresivo en sus afectos.

Sumisión no significa servidumbre ni esclavitud. No sugiere en absoluto inferioridad de la mujer o falta de dignidad. El marido sabio y amoroso ha de reconocer que su esposa es el ser humano mas lleno de significado en su vida. Ella es su compañera, su amante, su amiga. Cuando a la mujer se la considera de esta manera, no le resulta difícil estar “sujeta al marido como al Señor”, en todo. Las decisiones en conjunto dan mas resultado que las individuales”.(LaHaye, s/f, 55)

La sumisión es vista no sólo como algo por medio de la cual los maridos obtienen ventajas. La sumisión canaliza las habilidades femeninas, ya que se insiste en que dentro del hogar las mujeres pueden desarrollar su creatividad. Se dignifica constantemente el trabajo doméstico (no como lo haríamos las feministas, considerándolo trabajo impago) sino para mostrar lo útiles e importantes que son las mujeres. Las fatigosas tareas de cuidado, preparación de la comida, limpieza, son reevaluadas como fuente de autoestima para la mujer.

“Los trabajos de la mujer son rutinarios: lavar, planchar, cocinar, limpiar, etc. Pero con sabiduría es posible darles sentido. Cuando planches, piensa en lo bien que tu marido se va a sentir con esa camisa bien planchada; cuando cocines, piensa que tus manos están preparando un plato que a la familia le gusta tanto; cuando limpies, usa tus

⁴⁷ Judith Stacey (1990, 133) titula con ingenio “patriarcado en última instancia”, al capítulo que trata las ideas fundamentalistas sobre la familia, para el contexto norteamericano.

manos con sabiduría para hacer cambios que hagan que la casa luzca mas bonita. Manos de ama de casa que ama lo que hace. Manos ocupadas en bendecir. En cambio la mujer necia no es asi: ella derriba la casa. Para ella todo es rutina. No le causa interés ni le da recompensa". (El Puente, Junio de 1994)

Debemos señalar también que, como ha sido estudiado para el caso norteamericano, los fundamentalistas parten de una visión de la masculinidad como naturalmente agresiva, de donde se desprende que las mujeres necesitan protección en un mundo peligroso (Griffith, 1997).

James Dobson,⁴⁸ afirma que la masculinidad agresiva del varón soltero se domestica a través de la vida familiar. Dentro de esa concepción de lo masculino, la mujer, con su dulzura "natural" suaviza esa agresividad. La sumisión femenina es una estrategia de contención a esa agresividad.

Tanto en los textos, como en la prédica de los pastores se recomiendan insistentemente el buen trato hacia la esposa, como lo hemos expresado anteriormente. Los hombres no deben abusar de la autoridad que les confiere la Biblia.

En el artículo "**Me levanté de mal humor**", del ejemplar de octubre de 1993, de *El Puente*, leemos el relato de una mujer que cuenta que un día se levantó de mal humor y adjudicó su estado ánimo al trajín del día anterior, en el que había trabajado mucho y al poco descanso logrado en la noche. Sabiendo que no tenía motivos para sentirse así acudía a Dios en busca de respuesta. Como eso no bastó llamó a su esposo pidiendo ayuda.

"Vamos a orar...ya vas a ver que pasa rápido" fue su respuesta. "A partir de ese momento no hizo otra cosa que mimarme y tenerme una infinita paciencia.[...] No recibí ningún sermón, ni ninguna condenación. No me tiró la Biblia por la cabeza ni adoptó esa hiriente postura de padre, que suelen asumir algunos reprendiendo a su esposa como una chiquilina [...] me trató como un vaso frágil, quizá en peligro de resquebrajarse.

Demos gracias al Señor, queridas hermanas por esos esposos considerados que pueden entender nuestro a veces raro estado de ánimo. Que respetan nuestros gustos, que valoran nuestras opiniones, que nunca nos obligan a nada...que nos respetan plenamente.

⁴⁸ En su ya citado sitio en Internet *Focus on Family*.

Estas actitudes son las que llenan de amor el corazón de una mujer. Son las que hacen crecer la sujeción, las que generan seguridad, las que inspiran respeto por el hombre de la casa. Por aquel que el mismo Señor ha colocado como cabeza del hogar”.

8. - De eso no se habla

Cuando quisimos indagar acerca de temas relacionados con sexualidad, aborto y violencia contra las mujeres y los niños tuvimos muchas dificultades.

Mas allá de las referencias que hemos mostrado antes, acerca de la violencia hacia las mujeres que concurrían a la iglesia de parte de sus esposos “incrédulos”, éste es un tema que avergüenza, que se oculta, que se debe inferir, detrás del discurso victorioso de los cambios ocurridos “después de conocer al Señor”.

Mientras en algunas publicaciones, como en *El Puente*, alguna vez aparece como preocupación de determinados pastores, la violencia no es mencionada desde el púlpito, salvo las referencias a tratar bien, a no ser abusivos con las esposas, que aparece, como vimos, para contrarrestar el mensaje de la sumisión.

Por otro lado, como nos sucedió con otros temas, la voz “oficial”, de pastores y esposas de pastores, (e incluso de nuestra pastora Loli) muchas veces es mas “progresista” ante nuestro grabador de lo que luego lo son frente al púlpito, escribiendo artículos o en las prácticas concretas ante los problemas a que se enfrentan a diario.

Ante la pregunta concreta acerca de la violencia masculina, la esposa del pastor de la iglesia de Caseros contestó:

“Hablamos con el hombre si él lo permite, entonces enviamos una persona de la consejería de la iglesia que le vaya a hablar. Si no, ayudamos a la mujer, para que se sienta bien, con la oración, que es en lo que mas creemos, en el poder de la oración. Pero los casos que tenemos son de maridos no conversos. Cuando lo hacen, sus vidas dan un vuelco total. Dios hace una obra transformadora. Sus vidas ahora son totalmente diferentes. Son tan buenos que son lo mejor que hay dentro de la iglesia”

Igual discurso tuvo la hija de otro pastor:

“Creemos en el poder de Dios para cambiar vidas, para transformar el hogar y convertir lo que era un desastre en un lugar donde se pueda hablar. Dios trae la luz y el cambio, especialmente en la personalidad, en el carácter.”

“Vos me preguntás si hay violencia doméstica en la congregación: no la puede haber, no la hay si esa persona dio su vida a Cristo.” (Esposa de pastor)

Las mujeres que concurren a las iglesias se apropian de ese discurso, y sólo hablan de ello como algo tremendo que sucedía “antes”. Es decir cuando no conocían a Jesús. La mayoría de las entrevistadas no mencionan ese “problema”. Ni siquiera si sus maridos no son evangélicos, (que fueron la mayoría). A lo sumo dicen cosas tales como “él no entiende que hago yo en la iglesia”, “él no está de acuerdo”, pero lo que delata el temor a la violencia es, como hicimos mención anteriormente, que muchas veces los maridos no saben que ellas van a las reuniones.

Por otra parte, el tema tampoco se menciona abiertamente ni siquiera en los encuentros de Dorcas. Al no socializarse, nunca se va a ver como un problema público. Por lo tanto dudamos mucho que se solucione verdaderamente, ya que la manera de nombrarlo también está relacionada con los pasos a dar para su solución.

En primer lugar, la concepción de la violencia es a lo sumo “violencia familiar” y no violencia masculina. Es una conducta errónea sobre lo que debe ser el matrimonio según los designios divinos. Nunca como un problema de poder que ejercen los hombres sobre las mujeres, sino un problema de ambos cónyuges. Por lo tanto, las soluciones son pensadas siempre dentro de la unidad familiar y deben ser resueltas a ese nivel.

En segundo lugar, la reconciliación no sólo es deseable sino que es posible, forma parte de la confianza en la transformación de los seres humanos. Los pastores son optimistas sobre los efectos de la consejería a los hombres golpeadores. La conducta abusiva de los maridos es conceptualizada como pecado, como inmadurez espiritual. Para los pastores un marido abusador no es un verdadero cristiano.

Si la familia nuclear es idealizada de la manera en que vimos, el abuso es fundamentalmente una confusión acerca de los designios de dios con respecto a la vida familiar.

No se puede aludir a la violencia sin mencionar las concepciones respecto del divorcio.

Si bien el divorcio antes de la conversión es irrelevante como cualquier otro pecado de la vida anterior, no se está de acuerdo con que los creyentes se divorcien. Es más, he sabido de casos en que no se le permitió a un pastor seguir con su iglesia a raíz de su separación.

No es una alternativa deseable. Las mujeres citan como motivo para la separación el consumo de drogas y el alcohol. Como vimos, no el adulterio. Se piensa que las mujeres lo pueden resolver en la intimidad del hogar.

“Hemos tenido casos duros de pelar, el hombre jugador empedernido, que perdía toda la plata. Pero las mujeres mantuvieron la relación y el Señor a su tiempo dio su fruto.” Nos contaba, la encargada de la Escuela Dominical.

El estigma de la separación es tal, que varias mujeres no me contaron que vivían solas.

Como bien lo expresan Maria Campos Machado (1996), Fernández (1998) para el caso de Brasil, los pentecostales, a diferencia de los católicos, están en general de acuerdo con los métodos anticonceptivos.

Aunque la posición oficial se resumiría en palabras de una de nuestras entrevistadas de esta manera: *“en la iglesia con eso no se meten, aunque los otros días la esposa del pastor me pregunto cómo me cuidaba”* y a la chica de enfrente, que dijo que este mes no la había tomado, porque no tenía plata, la *“pastora”* (la esposa del pastor) le dijo que *“pero me hubieras avisado, yo te daba...!”*

Consultada esa esposa de pastor, afirma que sólo habla del tema cuando aconseja a las jóvenes antes de casarse.

“Nosotros en la Biblia tenemos el tema de la fornicación, que es la vida sexual antes del matrimonio. Sobre ese tema hablamos mucho. De pronto hay chicas que se olvidan de ese tema, o de lo que se habló. Eso queda en cada uno. Nosotros tratamos de que no se tengan relaciones pre-matrimoniales, eso siempre perjudica.[...] La Biblia dice que siempre es un pecado, no solo contra Dios sino contra el propio cuerpo, sobre todo para las chicas.”

Con respecto a los anticonceptivos, dijo aconsejar usarlos, incluso el dispositivo intrauterino (DIU). Terminantemente se opuso siquiera a hablar sobre el aborto. *“El mayor de los pecados”*.

La responsable del grupo Dorcas nos dijo:

“Eso queda librado a la conciencia o al gusto de cada matrimonio. Mientras que el método no sea abortivo. Porque el aborto es matar a una persona y eso es pecado”.

Entrevistamos a varias esposas de pastores e incluso a la pastora Loli, y todas ellas hablan de las jóvenes, de su preparación para el matrimonio y de las consejerías para parejas que se van a casar. Fuera de ese ámbito, pareciera que el tema no forma parte de la preocupación de las iglesias como tales.

Entrevistar a mujeres jóvenes, salvo contadas excepciones (por ser parientes de nuestras informantes) no formó parte de nuestro trabajo.⁴⁹ Para las mujeres mayores de cuarenta años que formaron parte de nuestro universo, el tema de los anticonceptivos parecía no preocuparlas personalmente, si hacían referencia a ello, siempre era respecto a “otras”: sus hijas, las vecinas, los casos mas estremecedores del barrio.

Enma, como vimos tiene viviendo en su casa a su hija sin pareja y su nieto. Reacia a hablar de ello, cuando lo hace es para decir que el pecado de su hija, fue anterior a la conversión. Cuando se refiere a los problemas del barrio en el que vive, no deja de notar que:

“hay muchas mujeres con muchos hijos, eso no esta bien, los chicos se crían en la calle. Las mujeres deben cuidarse”

Zulma, piensa que la iglesia debería dar cursos “a las chicas”. El gran problema para ella, es la falta de información, la miseria y los maridos, “que no ayudan”.

9.- En la Biblia no se habla de derechos⁵⁰

Son muchas las autoras que se refieren a los cambios operados en las familias en América Latina y por lo tanto de la heterogeneidad de las estructuras del hogar. (Moser, 1995; Jelin, 1998; Wainerman, 1994)

Sin embargo existe la tensión entre la crisis económica, que ha favorecido la participación de las mujeres en el trabajo remunerado y el hecho de que, esa participación,

⁴⁹ Ver “*Alternativas para la juventud de este mundo: ser pentecostal*”. Tesis de licenciatura de Paula Migliardi, donde la autora desarrolla estos temas. (Migliardi, 1996)

⁵⁰ “I find no place on the Bible where our little ones are installed as co-discussants at a conference table, deciding what they will and will not accept from the older generation”. Frase del ya citado fundamentalista norteamericano James Dobson, (Bartkowski y Ellison; 1995)

no ha cambiado las normas y valores atribuidos a las mujeres y los hombres. El conflicto entre las expectativas de los hombres y las mujeres y sus responsabilidades cotidianas ha empeorado. (Gonzalez de la Rocha, 1995, 25)

Cuando Cynthia Sarti analiza la familia de los pobres urbanos en Brasil, afirma de manera categórica que es patriarcal, basada en el principio de autoridad del hombre sobre la mujer y de los mayores sobre los más jóvenes, “aunque haya una gran diversidad en las formas concretas de organización familiar. Es el modelo que sirve de referencia a los patrones morales, a la regla y a la transgresión. En un modelo en el doble sentido, en el de representación y de norma; como representación simbólica de la realidad (así se concibe a la familia) y como modelo ordenador de la realidad (así se orienta a la conducta)”. (Sarti, 1997, 59)

Para nuestro país, la investigación que antes citamos, de Sautu *et al.* (2000) que registra la consecuencias del ajuste económico en familias de sectores pobres y medios, en la ciudad de Buenos Aires y el conurbano bonaerense; en el Alto Valle; en Mendoza; La Pampa; Gran La Plata; Posadas y Santiago del Estero llega a similares conclusiones respecto al tipo de familia que sigue siendo el ideal de las camadas pobres.

Después de enumerar los cambios sufridos por la crisis económica y las estrategias desarrolladas por las mujeres, las autoras expresan: “Los cambios en las relaciones familiares y en la distribución de tareas reflejan parcial y tenuemente las modificaciones en el mercado de trabajo y las repercusiones de las políticas de ajuste económico.

“En general, no se evidencian cambios en el modelo de familia dentro de este sector, mas ligado al patrón tradicional. Algunos resultados señalan que las asignaciones “naturales” de deberes y responsabilidades son objeto de silencio mas que de consenso” (Sautu, 2000, 290)

Por otra parte, las iglesias evangélicas concientes de los cambios, no son abiertas hacia otros posibles modelos:

“Investigadores del cambio sufrido por el núcleo familiar en las tres últimas décadas señalan como causas importantes: la inclusión de la mujer en la vida laboral y la realización personal, para la postergación o renuncia a una familia.

“A pesar de la vertiginosa carrera hacia la soledad como meta que marcan las estadísticas con el 13 por ciento de hogares formados por una única persona, todavía

somos muchos los que anhelamos conservar los vínculos de afecto y de parentesco que embellecieron nuestra niñez”.

El consejo: “Invitá a Jesucristo a tu vida, llévalo a tu familia y disfrutá de un hogar donde la paz y la alegría sean permanentes. ¡No permitas que tu familia sea sólo un dibujo!” (Publicación en forma de folleto repartida en la iglesia de Caseros)

En nuestro trabajo de campo, como hemos expresado, muchas veces las mujeres que vivían solas, ocultaban este hecho. En ese sentido, no primaba entre ellas el orgullo de “jefatura femenina” porque el ideal para estas mujeres seguía siendo la familia nuclear, con el marido proveedor.⁵¹

Ana, 50 años, que vive sola y consagra todas sus horas libres a las actividades de la congregación, afirmaba que ella no estaba sola “*tengo un marido celestial, Jesús es mi esposo y la iglesia es mi familia*”

En otros casos lo que vemos es un esfuerzo agotador por cumplir con el rol impuesto por la iglesia.

En los relatos de nuestras informantes aparece el dolor de no poder cumplir con las expectativas sociales de “una verdadera familia” y una nostalgia por una época en que los varones y las mujeres tenían un lugar definido. Fueron (como fuimos la mayoría) educadas para depositar todas las expectativas en el matrimonio y la maternidad. No creemos que el pentecostalismo traiga valores nuevos, en todo caso, refuerza los ya existentes, que por otro lado no son diferentes de la cosmovisión católica dentro de la cual **todas** las mujeres entrevistadas crecieron⁵².

En todos los relatos de conversión, como vimos, se reencauzan los problemas familiares, haciéndolos aparecer como obra del demonio. En ese sentido la congregación

⁵¹ Hasta tal punto vivir sin marido es un problema que Pablo Rodríguez expresa que, como parte de una investigación en curso sobre la construcción del concepto de pobreza como objeto semiótico en los discursos de miembros del voluntariado social perteneciente a organizaciones de religiosas en la zona de La Plata y Gran La Plata, los católicos vinculan la pobreza con la falta de trabajo, a tener muchos hijos y a la falta de medios económicos, **los evangelistas agregan a las mujeres solas**, sin esposo, y a carecer de ropa y comida para los hijos. *Los mundos posibles de la pobreza entre asistentes de programas sociales pertenecientes a organizaciones religiosas*. Ponencia presentada a las VII Jornadas sobre Alternativas Religiosas en Latinoamérica. 27 al 29 de noviembre de 1997. (6)

⁵² Insistir en esto es fundamental. Cuando se leen los documentos oficiales de la Iglesia Católica, sus mensajes no difieren en lo sustancial a los emanados por los fundamentalistas protestantes. Véase por ejemplo, “Familia, matrimonio y uniones de hecho” del Pontificio Consejo para la Familia, Ciudad del Vaticano, 26 de julio del 2000.

ofrece a las mujeres reinterpretar las crisis y corregirlas con consejos sobre los comportamientos de lo que debe ser una esposa según los designios de Dios, emanados, cual manuales de autoayuda para cristianas, desde el púlpito y a través de las publicaciones y programas de radio y televisión.

“Siendo la mujer creación de Dios como el hombre, no desea ser igual que el hombre, como cosa a qué aferrarse, sino que se despoja de sí misma, se hace mujer idónea y estando en esta condición de obediencia, dejando sus propios deseos y sus planes.

Por esa actitud Dios nos bendecirá con perfecta armonía en nuestro hogar, con nuestros hijos y todos disfrutaremos de esa paz”. (Para Ti Mujer)

Si sus maridos no son creyentes, el rol sumiso de las esposas los torna más benevolentes, como dijimos, con el buen ejemplo de las esposas, el marido incrédulo será salvado. Como dijo una informante:

“Yo ahora comprendo porque toma, soy mas tolerante, oro mucho para que el demonio de la bebida lo abandone”

La tolerancia, la calma y la esperanza en que Jesús haga su obra, alivian las tensiones y facilitan la convivencia. Reclamar otro lugar en la dinámica familiar, ocasionan más conflictos con sus compañeros, que sienten amenazadas sus concepciones y prácticas tradicionales, que están tan “naturalizadas” que el intento de modificarlas supone escaladas de violencia aún mayores.

A las visiones optimistas de Brusco y Gill, que ya comentamos, que no distinguen entre conversión conjunta o solitaria, Machado (1996) que sí hace esa diferenciación, afirma sin embargo, que “el éxito en la evangelización y conversión del marido, no se tradujo en la superación de la clásica situación de asimetría de los roles”, pero se dejan de lado conductas nocivas como el alcoholismo, la infidelidad y la irresponsabilidad en el manejo del dinero.

El pentecostalismo no cambia las relaciones de género como afirma Brusco, que lo ve como “una herramienta ideológica poderosa que altera radicalmente la conducta de los roles sexuales, promociona los intereses femeninos y eleva el status de las mujeres” (Brusco, 1995, 136). En todo caso lo que hace es eliminar la doble moral sexual, imponiendo, en el caso de la conversión conjunta, un mismo código para ambos cónyuges y haciendo cumplir, en la práctica, lo que es el ideal de la familia nuclear moderna:

complementariedad de roles y sujeción a la autoridad del marido, quien es el responsable del sustento económico de su mujer e hijos. Se revaloriza el ámbito doméstico, lo cual es importante para el bienestar de las mujeres y los niños en el contexto que ya hemos descrito.

Cambiar los roles y elevar el status de las mujeres implicaría un proceso hacia la democratización de las familias, un proceso que lleve a que sus miembros se involucren en algún tipo de debate que quiebre el autoritarismo en las relaciones conyugales y entre padres e hijos.

Se podría decir que las mujeres pentecostales negocian con sus compañeros para lograr condiciones menos opresivas en el hogar.

Touzard (1980, citado por Di Marco, 1997) define negociar como discutir reglas, asignación de roles, de costos y beneficios, acordar con el otro nuevas formas de interacción en algún aspecto de la vida de relación, en definitiva, “conciliar puntos de vista opuestos”. En ese sentido las mujeres pentecostales negocian, pero no en una relación de simetría, sino como esposas en un sistema de autoridad familiar, cuya base de legitimidad es sagrado y donde la relación marido-mujer está concebida como una relación complementaria, con la existencia de individuos no equilibrados para mantener el sistema. La complementariedad “refleja la prioridad conferida a la armonía del sistema sobre las necesidades y deseos de los individuos que lo componen”. (Di Marco, 1997, 38)

Las negociaciones iniciadas por las mujeres, desde una condición estructural de subordinación genérica pueden adoptar dos formas: negociaciones tradicionales, basadas en el no cuestionamiento de la asimetría de poder y la complementariedad de los roles; o negociaciones con efectos democratizadores, que se desarrollan en el marco de la búsqueda y /o consolidación de situaciones de mayor simetría en vínculo entre esposos. (Di Marco, 1997, 39)

Una negociación efectos democratizadores despliegan la capacidad de transformación de las madres e impactan en las ideologías de género de las hijas y los hijos. Tiene que ir acompañada por argumentaciones que sustentan sus deseos y sus derechos a iniciar algunos cambios: mayor estima, que el trabajo doméstico sea valorado, que se les reconozca el derecho de salir a trabajar o a participar en alguna actividad.

En las familias pentecostales, se llevan a cabo, y con mucho esfuerzo, negociaciones tradicionales donde lo que las mujeres esperan, es que los hombres se hagan cargo de sus responsabilidades, que sean verdaderamente “cabeza de la familia”, como lo indica la Biblia y están dispuestas a seguir las reglas de la sumisión para verse recompensadas, ellas y sus hijos, con un poco de tranquilidad y buen trato. Aunque deban pedir permiso y no reclamar por sus derechos.

CONSIDERACIONES FINALES

“Quizás, seas una mujer que a causa del ritmo de vida actual tiene que correr con sus obligaciones y esfuerzos por tener algo más para tu familia, algo más para tu casa, alguna meta que alcanzar en tu trabajo... ¡algo más! Pero este correr diario acarrea dificultades, cansancio, depresiones, falta de paz... Por eso hoy quiero proponerte un alto en tu correr y contarte sobre el camino hermoso que yo encontré...Te estoy hablando del Señor Jesús, no de una religión sino de su tremendo PODER...Él puede liberarte de las presiones que te acosan, de la enfermedad que te vence, de la necesidad económica que te ahoga....”(Volante pentecostal)

Como en ningún otro campo de los estudios feministas de religión, el fundamentalismo, por su complejidad, extensión espacial, rápido crecimiento, la cantidad de variables que pone en juego y las polémicas que genera, nos permite poner a prueba todo lo trabajado desde la perspectiva de género hasta ahora.

En 1987, Fátima Mernissi con un conocimiento profundo de Egipto en particular y de los países musulmanes en general, analizó los cambios demográficos, políticos, educacionales y laborales, para poder explicar la situación de las mujeres dentro del contexto de auge del fundamentalismo. “La ola conservadora contra las mujeres en el mundo musulmán, lejos de ser una tendencia retrógrada, es, por el contrario un mecanismo de defensa contra los profundos cambios en los roles de ambos sexos y en el tema tan susceptible de la identidad sexual.”(Mernissi, 1987, xxvi) Este punto de vista que sitúa al fundamentalismo como **reacción** antimoderna, es en general, compartido aún hoy, y para diferentes religiones, por la mayoría de los autores que colaboran con el gigantesco

Fundamentalism Project, que dirigen desde 1988 Martin Marty y R. Scott Appleby y que ya lleva varios volúmenes publicados,⁵³ con un enfoque sistemático y transcultural, y donde varias autoras feministas han colaborado.

Desde entonces mucho se ha escrito y la situación actual es compleja y contradictoria. Si tomamos la compilación de Brink y Mencher (1997), que recorre el pentecostalismo en Colombia, las monjas budistas de Sri Lanka, las musulmanas de una región de China, de Pakistán, de Egipto y de Sudán, las evangélicas y mormonas de Estados Unidos, las judías de Palestina, así como la política fundamentalista en la India, vemos que como se afirma en las conclusiones, (Bauer, 1997) los artículos en primer lugar, hacen la diferencia entre las mujeres que son afectadas por el fundamentalismo y aquellas que participan de manera entusiasta y en segundo lugar, las autoras se ubican en una crítica a los enfoques a gran escala y lo que ellas denominan posiciones “androcéntricas”, tratando de dar cuenta de la siguiente contradicción: “si es un movimiento masculino por excelencia, ¿por qué tantas mujeres se involucran en propuestas fundamentalistas?”.

Cuando Bauer critica como androcéntricos a la mayoría de los estudios sobre fundamentalismo, afirma que hacen hincapié más en las características estructurales y en sus líderes, que en el compromiso individual y en el trabajo etnográfico a pequeña escala.

Los artículos del libro tratan de no situarse en la metáfora de la reacción y prefieren emplear la **metáfora de la agencia**, esto es, utilizar las historias de vida y la etnografía, desde el punto de vista feminista, para comprender las circunstancias locales y los desafíos que plantea el fundamentalismo en la vida de las mujeres. Los matices de las negociaciones que llevan a cabo, más allá de las reglas a las que son sometidas. Para ello es necesario prestar atención a las redes sociales, la vida familiar y las relaciones conyugales y el rol que juegan el ritual y la ideología religiosa, según las mujeres pertenezcan al ámbito rural o urbano, la pertenencia de clase o étnica, así como la importancia del estado o de eventos externos. Si afecta o no su autonomía depende de factores políticos estructurales, de tradiciones preexistentes, de factores personales, relaciones sociales y circunstancias económicas de las unidades domésticas.

Lo que estas autoras están mostrando, en realidad, es que detrás de las discusiones sobre el tema del fundamentalismo lo que aparece es un cambio hacia la focalización de la

⁵³ Ver en bibliografía los volúmenes consultados para este trabajo.

agencia⁵⁴ humana en la teorización feminista. Muchas investigadoras han comenzado a ver a ésta ubicada dentro de estructuras de subordinación y tratan de comprender los modos en que las mujeres resisten el orden dominante masculino subvirtiendo los significados hegemónicos de las prácticas culturales y re-utilizándolas para sus propios intereses y agendas.

La reflexión sobre la agencia en la teoría feminista, forma parte de la tendencia en las ciencias sociales, muy influyente en los últimos años, de dar importancia a los juegos complicados de poder y resistencia con que se describe a la acción humana. Poder y resistencia que marcan una relación entre la subjetividad y la estructura social.

Agencia y agentes, son conceptos que tienen que ver con el poder, usados habitualmente en los debates acerca de la relación entre los individuos y la estructura social, de su habilidad para elegir y en última instancia de su libertad para enfrentar las determinaciones externas. En ese sentido, es fundamental la obra de Pierre Bourdieu (1977; 1990), sin embargo el concepto de *agency* en el feminismo anglosajón se usó y se usa muchas veces sin hacer referencia a este autor.⁵⁵

En los estudios feministas de religión el significado de la agencia se polariza en dos extremos: quienes enfatizan de tal modo las restricciones que imponen las normas y estructuras de género que no hay espacio para pensar la agencia como capacidad de reflexión que sirva a acciones positivas de las mujeres. Por el otro lado, algunas feministas encuentran “resistencias” en todo momento y lugar, haciendo que la subordinación femenina prácticamente desaparezca.

En el caso del pentecostalismo, ese optimismo lo podemos ver paradigmáticamente en la obra de Elizabeth Brusco, que ya hemos comentado en estas páginas, donde no sólo se dice que el pentecostalismo sirve a los intereses prácticos de las mujeres (algo en lo que podemos coincidir) sino que con respecto a los espacios femeninos, la autora afirma, criticando a autores como Cucchiari (1990) y Gill (1990) que ven a los lugares de las mujeres como aún estructurados por debajo de los de los hombres: “Estos autores discuten

⁵⁴ Del inglés *agency*.

⁵⁵ Si bien Bourdieu quiso escapar al dualismo entre estructura y agencia, la estructura social incide sobre la subjetividad de los individuos a través de la constitución del “habitus” incorporado en nuestro proceso de socialización en la temprana niñez. Ese habitus es inconciente porque los actores lo incorporan como algo natural. Pero nuestras acciones tienen límites que son establecidos por la estructura, sólo se nos permiten “improvisaciones reguladas”. (Bourdieu, 1990)

que la estructura organizacional de la iglesia evangélica no incluye a las mujeres en los roles de liderazgo mas altos. Por un lado esto ignora la naturaleza paralela de las organizaciones masculinas y femeninas dentro de la iglesia y el hecho de que las mujeres lideran sus propias organizaciones. Se asume automáticamente que las organizaciones de las mujeres serán menos importantes que las controladas por los hombres, más allá del hecho de que aquellas son a veces iguales sino mas poderosas que las de su contraparte masculina.” (Brusco, 1995, 138) Afirmación asombrosa a la luz de nuestras investigaciones.

Ahora bien, después de afirmar lo anterior, Brusco pareciera que vuelve sobre sus pasos para concluir que lo importante, para medir el impacto del pentecostalismo colombiano en la vida de las mujeres no se debe buscar en el esfera pública, sino en el ámbito doméstico, pues coloca al hogar como el centro de la vida tanto de mujeres como de hombres, en un sistema de creencias compartido. Eso, en el contexto del “machismo” colombiano afecta positivamente la situación de las mujeres y los niños, como ya hemos explicado.⁵⁶

Pienso que antes de pasar a discutir la “agencia” o la “reacción a” debo confesar que durante el transcurso de la investigación sobre las mujeres pentecostales mi visión de la problemática fue cambiando. Del optimismo inicial sobre los cambios operados en ellas después de la conversión, reconozco que pasé gradualmente a un cierto escepticismo. En primer lugar, varias veces me encontré con antiguas informantes que ya no se congregaban más en iglesias evangélicas. Algunas de ellas, iban rotando por diferentes congregaciones, porque según sus palabras, buscaban una donde “*se sienta más el mover del Espíritu*”. Otras habían vuelto al catolicismo, pero de índole carismático o confesaban no ir más a ninguna iglesia.⁵⁷ En segundo lugar, debo reconocer que en un principio, adherí un poco acriticamente a los postulados de algunas estudiosas norteamericanas acerca del potencial transformador que tendría la participación de las mujeres en las congregaciones pentecostales. Creo, como intentaré demostrar en lo que sigue, que ambos problemas están relacionados.

⁵⁶ Véase Capítulo I.

⁵⁷ Machado (1996, 99) afirma que investigando a algunas mujeres del movimiento carismática católico, comprobó que antes habían pasado por el iglesias evangélicas.

Hemos visto que el rápido crecimiento de las iglesias pentecostales en América Latina, sobre todo a partir de la década de los ochenta, hizo pensar a muchos estudiosos que “*América Latina se estaba volviendo protestante*”⁵⁸, sobredimensionando los aspectos rupturistas del cambio religioso. Hoy la posición es mas cautelosa.

Tanto Mariano (1999) como Miguez (1997) tienden a hacer menos apocalípticas las predicciones de la década de los ochenta. En tanto el primero advierte sobre el creciente acomodo del neopentecostalismo a las características culturales de la sociedad brasileña, perdiendo de ese modo su carácter rupturista, Miguez llama la atención sobre el gran número de individuos que se acercan a las iglesias pentecostales pero que no permanecen en ella. Posición que era compartida ya en 1991 por el periódico interdenominacional *El Puente*, en la editorial del mes de setiembre, y reiterada en otras ocasiones, donde se mostraba la preocupación por la poca permanencia de los fieles en los templos.

Esta situación nos lleva a la pregunta acerca de cómo medir, como investigadores, el involucramiento religioso. Usamos un criterio *emic*? Si lo hacemos, caeremos en la ingenuidad de creer que todas nuestras informantes son convencidas pentecostales, ya que muestran un discurso tan armado que no nos permitirá discriminar acerca de lo que los investigadores llaman “curioso, amigo, interesado, novicio, converso, miembro activo, líder”. (Mauss, citado por Frigerio 1999, 81); o, como mencionábamos en el capítulo IV, “entre conversión y reclutamiento y entre conversión y compromiso religioso”.

Como me decía un pastor de la Iglesia Evangélica Pentecostal de Olavarría: “*lo que pasa es que hay mucha gente que dice ‘yo creo en Dios’, pero creer es distinto de seguir a Dios. Acá los miembros se dividen en tres clases, primero están los miembros oyentes, que son los que recién han llegado y todavía no tienen un compromiso con la iglesia; después están los probandos, que son aquellas personas que están en la iglesia y se está viendo cómo andan, qué hacen; y por último están los miembros plena comunión que son esos cincuenta que le dije antes, esos son los que participan plenamente de la iglesia, realizan prédicas, son jefes de grupo*”.⁵⁹

⁵⁸ Título de libro de David Stoll (1990). Este autor no es el único en tener esa visión tan optimista. Véase una crítica a esa posturas en Mariano (1999).

⁵⁹ Notese el masculino utilizado por el pastor, para él sólo los jefes de grupo (hombres) son los mas comprometidos.

Cuando en el capítulo I apelábamos al concepto de *compensador*, nos preguntábamos si las mujeres que se acercaban al pentecostalismo en busca de un compensador específico (alivio de enfermedades, crisis personales, etc) encontraban una religión o no, o en términos de Stark y Bainbridge, *compensadores generales*. Tenemos que contestar que sólo en algunos casos. Como dice Frigerio (1999, 79) “los individuos no están ‘optando’ por una religión [...] sino que buscarían soluciones a problemas que aprenderían, con el tiempo, a interpretar religiosamente dentro de la propuesta del grupo. En los casos exitosos, esta interpretación religiosa se extendería a todos los ámbitos de la vida del sujeto. Simplificando, la gente procura principalmente *magia* (por eso generalmente antes fueron a curanderos o videntes) y encuentra en algunos casos, *religion*”.

Hemos visto, que en varios relatos de conversión, las mujeres comentan no sólo su pertenencia anterior al catolicismo, sino su paso por otras experiencias religiosas, incluso umbanda, espiritismo y otras formas de ocultismo. Serían, en términos de Strauss (1977) “*seekers*”, buscadoras activas que intentan transformar sus vidas en algo mas tolerable. Los cambios en las afiliaciones religiosas deben pensarse como parte de un proceso contradictorio de cambio social en un contexto donde los mas pobres luchan día a día por sobrevivir. Esto está acompañado por formas variadas de membresía. Las mujeres encuentran medios de compatibilizar ser creyente con otras formas de identidad y de hacer mas porosas las diferencias entre las distintas formas de pertenecer.

Permitaseme una anécdota ilustrativa al respecto: una de mis informantes, cuya historia de conversión hemos relatado, y cuyo discurso pentecostal se me presentaba sin fisuras, (incluso con los consabidos tópicos anti-católicos) tropezó prácticamente conmigo a la salida de un local de la organización católica *Caritas*. Como era evidente que la había reconocido, me dijo: “*bueno, a usted le parecerá raro, pero cuando una no tiene para comer no se va a andar fijando ¿no?*”.

Pero más allá de la diversidad de estrategias de sobrevivencia a la que deben recurrir las mujeres pobres, ¿cuál es el *compensador específico*, que encuentran en el pentecostalismo? Hemos afirmado que las mujeres, llevan a cabo su “conversión” en medio de una crisis vital donde ellas son más vulnerables por las normas de género que imperan en la sociedad. No son todas las mujeres, por supuesto. Son aquellas para quienes la familia, sigue siendo el espacio social primario, son quienes eligen sostener los roles domésticos en

una sociedad que cambia día a día. Son las más aisladas socialmente; porque, como dice Woodhead (2002, 1) “la participación religiosa de las mujeres debe ser entendida en relación a la habilidad de las religiones en proveerles un espacio social que no estaría disponible para ellas de otra manera”. Recordemos además que muchas son migrantes del interior y con una mala inserción en el barrio.

En las sociedades modernas, altamente diferenciadas, en las que las mujeres son identificadas con la esfera privada, podemos esperar un mayor grado de participación en religiones tradicionales, que refuerzan los valores domésticos y ofrecen un único espacio social abierto a las mujeres mas allá de las familias.

La congregación pentecostal otorga beneficios a las mujeres en la casa y la iglesia, a pesar de las restricciones que impone una religión patriarcal, reconocer esto no es coincidir plenamente con Brusco, sino tratar de comprender a las mujeres como sujetos racionales y no meras marionetas del patriarcado.

En nuestro trabajo hemos traído a consideración cómo el fundamentalismo cultural hace hincapié en los valores familiares con un discurso carente de ambigüedad acerca de la familia de acuerdo al mandato divino, en una época de profundos cambios de esos valores. Cambios que producen la tensión al interior de las familias, entre el proceso de individuación, típico de la modernidad que valora al sujeto que tiene dominio sobre sí mismo y que toma sus propias decisiones y la familia patriarcal, en la cual el jefe de familia tiene el control y decisión sobre los otros miembros. (Jelín, 1995)

Jelín también reconoce que la autonomía personal de los jóvenes y las mujeres tienen el límite marcado por los beneficios y satisfacciones que traen aparejados los vínculos de solidaridad, de compromiso y afecto. Lo que me recuerda a cuando Rayna Rapp (1982, 168) comienza un artículo sobre la familia, en una de las primeras antologías feministas sobre el tema, comentando la situación que ya por entonces se daba, en cualquier debate acerca de la familia dentro del movimiento de mujeres: alguien se pone de pie y afirma que la familia nuclear debe ser abolida porque es degradante y opresora para con las mujeres. Por lo general, alguien más (a menudo una representante del Tercer Mundo) le pisa los talones diciendo que el ataque a la familia representa una posición típica de blancas de clase media y que otras mujeres necesitan a sus familias para poder sobrevivir. Evidentemente, concluye

Rapp, ambas tienen razón. Ellas no están hablando de las mismas familias y debemos tomar muy seriamente lo que las mujeres dicen acerca de sus familias y especialmente, cómo estas experiencias varían por clase social.

Las investigaciones en Argentina, como hemos mencionado, son cautelosas respecto de los cambios operados en familias de sectores populares. “La población de menores ingresos es la que mas frecuentemente organiza su vida cotidiana “en familia”, en tanto la de mayores ingresos expresa con mayor frecuencia la tendencia a la individuación.” (Wainerman y Geldstein, 1994, 222)

Si a pesar de los cambios producidos con la incorporación de las mujeres al trabajo extradoméstico, prevalece la autoridad masculina en la toma de decisiones, la subordinación de las mujeres y la violencia, qué podemos esperar de las mujeres a que hacemos referencia en nuestro trabajo?. La mayoría de ellas amas de casa, aisladas y con historias de desesperación y angustia. En todas ellas prevalece una cultura familiar que todavía enfatiza la estabilidad matrimonial frente a la ruptura y la pasividad, aceptación y obediencia como reacción a la dominación masculina.

Como afirma Gelstein (1994, 172) al analizar las familias con jefatura femenina, para que se produzca la separación matrimonial, sin duda es importante la independencia económica, pero “esta no es una relación suficiente ni simple. Por el contrario, está mediada por la autoestima que se adquiere durante el desempeño de un trabajo remunerado que es percibido como un aporte fundamental al bienestar familiar. También por la ‘apertura’ que trae aparejada la participación en el mundo público y su exposición a la influencia de otras mujeres y de otras instituciones más allá de la familia”.

Las mujeres que se acercan a una congregación pentecostal han mostrado en sus narrativas de conversión, la importancia dada a los problemas maritales y su lucha contra variadas formas de infelicidad doméstica. Estas mujeres aspiran a tener “buenas familias”, en ellas no hay diversificación de intereses y el bajo nivel de escolaridad y su baja inserción laboral, acentúan su dependencia al marido. Depositán todas sus expectativas de felicidad en el matrimonio, se definen, en su inmensa mayoría, por su conexión marital.

La iglesia alienta a hablar de los problemas familiares para inscribir el relato en las transformaciones adquiridas. Las mujeres dejan el hogar y entran en la iglesia, donde tienen

la posibilidad de reinterpretar las crisis familiares de manera tal que no se sientan culpables y tengan la esperanza de que siendo “verdaderas cristianas”, las cosas pueden cambiar.

Decíamos en el capítulo anterior que las mujeres negocian con sus compañeros condiciones menos opresivas en el hogar, pero que esas negociaciones no cambiaban las relaciones de poder ni el discurso tradicional es alterado, al contrario, la legitimidad de la autoridad del marido está asentada en bases sagradas.

En las iglesias las mujeres hallan una respuesta para cada ocasión, sus problemas personales encuentran explicaciones sobrenaturales y lo que es más importante, se refuerza su autoestima. Recordemos la importancia de los cultos como foros receptivos para el cuerpo y la importancia de testificar. En ellos se producen acciones poderosas, transformaciones prodigiosas a través de la plegaria. Pueden presentarse ante Cristo como un ejemplo de regeneración vital y sanación. Ayudando a los cambios en el hogar se tiene la ilusión de estar llevando esos cambios a la sociedad. Mantenerse firmes en unos valores cuando toda la sociedad está cambiando: la doctrina de la sumisión hace a las mujeres más femeninas y valorables. Ellas son mujeres poderosas con un rol crucial que jugar en la redención. ¿Estrategias para afrontar una feminidad cambiante?

Si bien en la congregación en su conjunto, el género funciona como único símbolo que califica o descalifica a una persona para poder participar en algunas tareas, a nivel de retórica hombres y mujeres son iguales ante dios y lo que es muy importante, para los fundamentalistas, mejorar la relación con dios a través del estudio de la Biblia, es tan importante como participar en el ritual. Como hemos visto, en ambos espacios las mujeres tienen su lugar.

La iglesia pone recursos institucionales y teológicos para afrontar las crisis de las mujeres, en una comunidad abierta, acogedora y participativa, socialmente más legitimada para las mujeres que otro tipo de participación. Sin embargo, esta participación no las ayuda a reconocerse como grupo. A diferencia de otros tipos de participación de las mujeres de sectores populares, las iglesias pentecostales no son un escenario donde se puedan aprender responsabilidades públicas ni donde se llegue a la “idea de comunión con lo sagrado que pasa antes que nada por la valorización del principio ético que lleva al fiel a pensarse no como un individuo aislado que apela a dios, sino como parte de un sujeto

colectivo que se constituye de este modo para experimentar la presencia de dios.” (Prandi, 1992, 83)

En ese sentido, creemos que las iglesias pentecostales no refuerzan el sentido de ciudadanía, a diferencia de otras organizaciones de la sociedad civil, incluso religiosas, como las católicas Comunidades Eclesiales de Base donde, a pesar de lo que varios autores han señalado, acerca de que los problemas de las mujeres no tienen cabida ⁶⁰, sin embargo, pensamos que en ellas se incorpora el lenguaje de los derechos, lo que significa un paso imprescindible para que los individuos se piensen como grupo. Esto es importante cuando hablamos de las mujeres, ya que como hemos visto, entre sus múltiples carencias está su escasa participación en el mundo público.

A pesar de nuestro escepticismo respecto del grado de empoderamiento que logran, pensamos que las mujeres encuentran una forma de poder, centrado de una nueva identidad que evoca imágenes de fortaleza espiritual al sentirse elegidas por dios, lo que puede posibilitarles la construcción de un proyecto de vida, de una biografía aceptable, un lugar donde articular sus esperanzas, miedos, deseos y convicciones morales. Lo cual no es poco en la época terrible que les tocó vivir.

⁶⁰ (Mariz, 1994; Burdick, 1993)

BIBLIOGRAFIA

- ACCATI, Luisa. 1990. El padre natural. Entre símbolos dominantes y categorías científicas. En: *Anuario, 5. Instituto de Estudios Histórico Sociales*. Tandil, UNCPBA.
- AIDALA, Angela A. 1985. Social Change, Gender Roles, and New Religious Movements. En: *Sociological Analysis*, n°45.
- ALEXANDER, Bobby. 1991. *Victor Turner revisited. Ritual as social change*. Atlanta, Scholars Press.
- ALMOND, Gabriel; Emmanuel SIVAN y R. Scott APPLEBY. 1995. Examining the Cases. En: MARTY y APPLEBY (comps.), *op.cit.*
- ALMOND, Gabriel A.; Emmanuel SIVAN y R. Scott APPLEBY. 1995. Fundamentalism: Genus and Species. En: MARTY y APPLEBY (comps.), *op. cit.*
- ALMOND, Gabriel A.; Emmanuel SIVAN y R. Scott APPLEBY. 1995. Politics, Ethnicity, and Fundamentalism. En: MARTY y APPLEBY (comps.), *op.cit.*
- ALMOND, Gabriel A.; Emmanuel SIVAN y R. Scott APPLEBY. 1995. Explaining Fundamentalisms. En: MARTY y APPLEBY (comps.), *op.cit.*
- ALVAREZ, Carmelo (comp). 1992. *Pentecostalismo y liberación. Una experiencia latinoamericana*. San José, DEI.
- ALVAREZ, Carmelo. 1992. Lo popular: clave hermenéutica del pentecostal. En: ALVAREZ (comp.) *op. cit.*
- AMELANG y NASH (comps.) 1990. *Historia y Género: Las mujeres en la Europa moderna y contemporánea*. Valencia, Alfons el Magnánim.
- AMMERMAN, Nancy T. 1991. North American Protestant Fundamentalism. En: MARTY y APPLEBY (comps.) *op.cit.*
- AMMERMAN, Nancy T. 1994a). Accounting for Christian Fundamentalisms: Social Dynamics and Rethorical Strategies. En: MARTY y APPLEBY (comps.), *op.cit.*
- AMMERMAN, Nancy T. 1994b). The Dinamics of Christian Fundamentalism: An Introduction. En: MARTY y APPLEBY (comps.), *op.cit.*
- ANDERSON, Jeanine. 1998. Formas de la pobreza y estrategias municipales. En: ARRIAGADA y TORRES (comps), *op.cit.*

- ARAN, Gideon. 1995. Wat's So Funny about Fundamentalism? En : MARTY y APPLEBY (comps.), *op.cit.*
- ARRIAGADA, Irma y Carmen TORRES (comps). 1998. *Género y Pobreza. Nuevas dimensiones.* Santiago, Isis Internacional.
- ARRIAGADA, Irma. 1998. Introducción. En: ARRIAGADA y TORRES (comps) *op.cit.*
- ASAD, Talal 1993. *Genealogies of Religion.* Baltimore-Londres, The Johns Hopkins University Press.
- ASSMAN, Hugo. 1987a. *La Iglesia electrónica.* San José, DEI.
- ASSMAN, Hugo. 1987b. Iglesia y Marketing. En: *Chasqui*, n°21
- AUNDERS, George. 1995. The crisis of presence in Italian Pentecostal conversion. En: *American Ethnology* 22 (2)
- BAER, Hans A. 1994. The limited empowerment of women in black spiritual churches: An alternative vehicle to religious leadership. En: SWATOS (comp), *op.cit.*
- BAINBRIDGE, William Sims. 1985. Utopian Communities: Theoretical Issues. En: HAMMOND (comp.), *op. cit.*
- BALMER, Randall. 1994. American Fundamentalism: The Ideal of Femininity. En: HAWLEY (comp.), *op.cit.*
- BARBIERI, Teresita de y Orlandina de OLIVEIRA. 1985. *La presencia de las mujeres en América Latina en una época de crisis.* Rio de Janeiro, MUDAR.
- BARBIERI, Teresita de. 1990. *Sobre la categoría género. Una introducción teórico-metodológica.* Mimeo.
- BARKER, Eileen. 1985. New Religious Movements: Yet Another Great Awakening? En: HAMMOOND (comp.), *op. cit.*
- BARRIG, Maruja. 1983. *Servicios urbanos y mujeres de bajos ingresos. Apuntes para una definición.* Lima, SUMBI.
- BARTKOWSKI, J y C. ELLISON. 1995. "Divergent models of childrearing in Popular Manuals: Conservative Protestants vs. the Mainstream Experts". En *Sociology of Religion.* 56.
- BASTIAN, Jean-Pierre. 1990. *Historia del Protestantismo en América Latina.* México, Casa Unida de Publicaciones.
- BASTIAN, Jean Pierre. 1991. La mutación del protestantismo latinoamericano: una perspectiva socio-histórica. En: *Teología en Comunidad*, diciembre 1991.

- BASTIAN, Jean Pierre. 1994. *Protestantismos y Modernidad Latinoamericana. Historia de unas minorías religiosas activas en América Latina*. México, Fondo de Cultura Económica.
- BAUER, Janet. 1997. Conclusion. The mixed blessings of women's fundamentalism: Democratic impulses in a patriarchal world. En: BRINK y MENCHER, *op. cit.*
- BAUBÉROT, Jean. 1993. La mujer protestante. En: DUBY y PERROT (dir) *Historia de las Mujeres en Occidente*, tomo 4. Madrid, Taurus.
- BECHER, Jeanne (comp.). 1990. *Mujer, Religión y sexualidad*. World Council of Churches.
- BECKER, Howard S. y Michal M. McCALL (comps.) 1990 *Symbolic Interaction and Cultural Studies*. Chicago, University of Chicago Press.
- BECKFORD, James A. 1985. Religious Organizations. En: HAMMOND (comp.), *op.cit.*
- BEDNAROWSKI, Mary Farrell. 1993. Widening the Banks of the Minstream: Women Constructing Theologies. En: WESSINGER (comp.), *op. cit.*
- BELL, Catherine. 1992. *Ritual Theory, Ritual Practice*. Nueva York-Oxford, Oxford University Press.
- BENDROTH, Margaret Lamberts. 1993. *Fundamentalism and Gender, 1875 to the Present*. New Haven-Londres. Yale University Press.
- BERTRAND, Michèle. 1988. L'efficiencia de l'imaginaire. Complément à une interprétation marxienne de la religion. En: *Social Compass*, XXXV/2-3.
- BEYER, Peter F. 1990. Privatization and the Public Influence of Religion in Global Society. En: *Theory, Culture & Society*, vol. 7.
- BILLIET, J.B. 1991. La formulación de las preguntas y los efectos del contexto en preguntas para encuestas sobre religión. En: *Religiones Latinoamericanas*, nº 1, enero-junio.
- BIRMAN, Patricia. 1996. Mediacao feminine e identidades pentecostais. En *Cadernos Pagu*. Nº 6-7.
- BLOOM, Irene, J. Paul MARTIN and W. L. PROUDFOOT (comps.) 1996. *Religious Diversity and Human Rights*. Nueva York, Columbia University Press.
- BODDY, Janice. 1994. Spirit possession revisited: Beyond instrumentality, *Ann. Rev. Anthropol.*, 23.
- BOOTH, Wayne C. 1995. The Rhetoric of Fundamentalist Conversion Narratives. En : MARTY y APPLEBY (comps.), *op.cit.*
- BOUDEWIJNSE, Bárbara, André DROOGERS y Frans KAMSTEEG. 1991. *Algo más que opio. Una lectura antropológica del pentecostalismo latinoamericano y caribeño*. San José, DEI.

- BOURDIEU, Pierre. 1971. Genèse et structure du champ religieux. En *Revue Française de Sociologie*, vol. 12-nº3.
- BOURDIEU, Pierre. 1988. *Cosas Dichas*. Barcelona-Buenos Aires, Gedisa.
- BOURDIEU, Pierre. 1990. *The Logic of Practice*. Cambridge, Cambridge University Press.
- BOURDIEU, Pierre. 1992. *A economia das trocas simbólicas*. San Pablo, Perspectiva.
- BOWIE, Fiona. 2000. *The Anthropology of Religion*. Oxford-Malden, Blackwell.
- BOWLES, Gloria y Renate DUELLI KLEIN. (comps.) 1983. *Theories of Women's Studies*. Londres-Nueva York, Routledge & Kegan Paul.
- BOYER, Pascal. 1994. *The naturalness of religious ideas*. California, University of California Press.
- BRAGA, Julio (comp.) 1990 *Religiao e Cidadania*. Bahia, OEA-UFBA-EGBA.
- BRASHER, Brenda. 1997. *Discusión electrónica acerca de los Promise Keepers*. WMST-L. 10 de octubre.
- BRASHER, Brenda. 1998. *Godly Women. Fundamentalism and Female Power*, New Brunswick, Nueva Jersey - Londres, Rutgers University Press.
- BRAUDE, Ann. 1993. The Perils of Passivity: Women's Leadership in Spiritualism and Christian Science. En: WESSINGER (comp.), *op.cit.*
- BRAVO, Rosa. 1998. Pobreza por razones de género. Precisando conceptos. En ARRIAGADA y TORRES (comps), *op.cit.*
- BRERETON, Virginia Liesoon. 1991. *From Sin to Salvation. Stories of Women's Conversions, 1800 to the Present*. Indiana, University Press.
- BRINK, Judy and Joan MENCHER (comps) 1997. *Mixed Blessings. Gender and Religious Fundamentalism Cross Culturally*. Nueva York, Routledge.
- BROWN, Karen McCarthy. 1994. Fundamentalism and the Control of Women. En: HAWLEY (comp), *op.cit.*
- BROUWER, Steve, Paul GIFFORD y Susan ROSE. 1996. *Exporting the American Gospel. Global Christian Fundamentalism*. Londres-Nueva York, Routledge.
- BRUSCO, Elizabeth. 1986. Colombian Evangelism as a Strategic Form of Women's Collective Action. En: *Feminist Issues*, vol.6.

- BRUSCO, Elizabeth 1993. The Reformation of Machismo: Ascetism and Masculinity among Colombian Evangelicals. En: GARRARD-BURNETT y STOLL (comps.), *op.cit.*
- BRUSCO, Elizabeth 1995. *The Reformation of Machismo. Evangelical Conversion and Gender in Colombia*. University of Texas Press
- BRUSCO, Elizabeth 1997. The peace that passes all understanding: violence, the family and Fundamentalist knowledge in Colombia. En: BRINK and MENCHER, *op.cit.*
- BURDICK, John. 1992. Rethinking the Study of Social Movements: The Case of Christian Base Communities in Urban Brazil. En: ESCOBAR y ALVAREZ (comps.), *op.cit.*
- BURDICK, John. 1993. Struggling Against the Devil: Pentecostalism and Social Movements in Urban Brazil. En: GARRARD-BURNETT y STOLL (comps.), *op.cit.*
- BURDICK, John. 1994. Gossip and secrecy: Women's articulation of domestic conflict in three religions of urban Brasil. En: SWATOS (comp), *op.cit.*
- BUSTELO, Eduardo. 1992. La producción del Estado de Malestar. Ajuste y política social en América Latina. En: MINUJIN (comp). *Cuesta Abajo. Los nuevos pobres: efectos de la crisis en la sociedad Argentina*. Buenos Aires, UNICEF-Losada.
- BYNUM, Caroline Walker, Stevan HARREL y Paula RICHMAN (comps.). 1986. *Gender and Religion: On the Complexity of Symbols*. Beacon Press.
- CABEZAS, Róger. 1992. Los dones del Espíritu Santo: edificando el cuerpo. En: ALVAREZ (comp.), *op.cit.*
- CAMPOS, Bernardo L. 1992. Lo testimonial: un caso de teología oral y narrativa. En: ALVAREZ (comp.), *op.cit.*
- CANALES, Manuel, S. PALMA y Hugo VILLELA. 1991. *En tierra extraña II. Para una sociología de la religiosidad popular protestante*. Santiago, Amerindia-SEPADE.
- CANOVA, Pietro. 1991. *Las sectas: un volcán en erupción*. Buenos Aires, Ediciones Paulinas.
- CANTÓN DELGADO, Manuela. 2001. *La Razón Hechizada. Teorías antropológicas de la religión*. Barcelona, Ariel.
- CANTÓN, Manuela; Joan PRATS y J. VALLVERDÚ. 1999. (comps) *Nuevos Movimientos Religiosos, Iglesias y "Sectas"*. Santiago de Compostela, FAEE.
- CAROZZI, María Julia. 1993a). Contribuciones del estudio de los nuevos movimientos religiosos a la sociología de la religión: una evaluación crítica. En: FRIGERIO (comp.), *op.cit.*

- CAROZZI, María Julia y Alejandro FRIGERIO. 1994a). Los estudios de la conversión a nuevos movimientos religiosos: perspectivas, métodos y hallazgos. En: FRIGERIO (comp.), *op.cit.*
- CARR, Anne and Mary Stewart VAN LEEUWEN. 1996. *Religion, Feminism, and the Family*, Westminster John Knox Press.
- CELAM. 1987. *Cristianos divididos en un continente en cambio. Un panorama de Iglesias y grupos cristianos en América Latina*. Bogotá, SECUM.
- CELAM. 1987. Resolución 50-51 de la Conferencia Episcopal Latinoamericana, Asunción.
- CESAR, Waldo. 1992. Sobrevivencia e transcendencia: Vida cotidiana e religiosidade no pentecostalismo. En: *Religio e Sociedade*, nº 16.
- CHRIST, Carol y Judith PLASKOW (comps). 1979. *Womanspirit Rising. A Feminist Reader in Religion*. San Francisco, Harper y Row.
- CHRIST, Carol. 1987. Toward a paradigm shift in the Academy and in Religious Studies. En: FARNHAM (comp), *op.cit.*
- CLERT, Carine. 1999. De la vulnerabilidad a la exclusión: género y conceptos de desventaja social. En ARRIAGADA y TORRES (comps) *op.cit.*
- COLEMAN, Kenneth M; Edwin Eloy AGUILAR; José Miguel Sandoval y Timothy J. STEIGENGA. 1993. Protestantism in El Salvador: Conventional Wisdom versus the Survey Evidence. En: GARRARD-BURNETT y STOLL (comps.), *op.cit.*
- CONTINS, Marcia. 1991. Narrativas étnico-religiosas. Etudo antropológico de grupos pentecostais negros nos Estados Unidos. *XV Encontro Anual da ANPOCS (Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais)*, Caxambú, 15-18 de octubre.
- COUTO, Márcia Thereza. 1997. Pluralismo Religioso Intrafamiliar no Contexto de Pobres Urbanos. Ponencia presentada en *VII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina*. Buenos Aires, 5 al 7 de diciembre.
- COUTO, Márcia Thereza. 2000. *Da Mulher a Genero. Refletindo a trajetoria dos estudos sobre pentecostalismo*. (mimeo)
- CRAWFORD, Janet. 1990. Sexualidad femenina: Postura de la Iglesia Anglicana. En: BECHER (comp.), *op.cit.*
- CRUMBINE, Nancy. 1983. Religion and feminist critique of culture. *Working Paper N° 116*. Wellesley College Center of Research on Women.
- CSORDAS, Thomas J. 1990. Embodiment and cultural phenomenology. En *Ethos*, nº 18

- CSORDAS, Thomas J. 1999. The body's career in anthropology. En MOORE (comp). *Anthropological Theory Today*. Cambridge, Malden y Oxford, Polity Press.
- CUCCHIARI, Salvatore. 1990. Between shame and sanctification: patriarchy and its transformation in Sicilian Pentecostalism. En: *American Ethnologist*, 17, N°4.
- D'ANTONIO, William V. 1980. The Family and Religion: Exploring a Changing Relationship. En: *Journal for the Scientific Study of Religion*, 19(2).
- DAVIES-BRONWYN y BIRD. 1999. Shards of glass: Drawing attention to the constitutive power of discourse. En *Women's Studies International Forum*, vol.22-n°1.
- DAVIS, Natalie Z. 1990. Mujeres urbanas y cambio religioso. En: *Historia y Género: Las mujeres en la Europa moderna y contemporánea*. En: AMELANG y NASH (Comps.), *op.cit.*
- DAYTON, Donald W. 1991. *Raíces teológicas del pentecostalismo*, Buenos Aires, Nueva Creación.
- DeBERG, Betty. 1990. *Ungodly women: gender and the first wave of American Fundamentalism*. Minneapolis, Fortress Press.
- DEEN, Thalif. 1998. "Grupos de derecha bloquean Convención de la Niñez de la ONU". *Interpress Service*. 15 de febrero. (Trad. Laura Asturias)
- DEIROS, Pablo. 1991. Protestant Fundamentalism in Latin America. En: MARTY y APPLEBY (comps),
- DELPINO, Nena. 1990. Administradoras de la pobreza. En: IBARLUCIA, SANCHIS y HAURIE, (comps), *op.cit.*
- DI MARCO, Graciela. 1997. La transformación de los modelos de género y la democratización de las familias. En: SCHMUKLER y DI MARCO (comps), *op.cit.*
- DOMINGUEZ, Enrique. 1984. The Great Commission. En: *NACLA Report*, vol. XVIII, n° 1, enero-febrero.
- DOW, James. 1986. Universal Aspects of Symbolic Healing: A Theoretical Synthesis. En: *American Anthropologist*, vol. 88.
- DROOGERS, André. *Identity, religious pluralism and ritual in Brazil: Umbanda and pentecostalism*. (mimeo)
- DROOGERS, André. 1991. Visiones paradójicas sobre una religión paradójica. Modelos explicativos del crecimiento del pentecostalismo en Brasil y Chile. En BOUDEWIJNSE, DROOGERS y KAMSTEEG (comps), *op.cit.*
- DUARTE, Carlos. 1995. *Las mil y una caras de la religión. Sectas y nuevos movimientos religiosos en América Latina*. Quito, CLAI. Iglesia y Sociedad.

- EGUÍA, Amalia y Susana ORTALE. 2000. Reflexiones finales: Efectos del ajuste económico en familias de sectores medios y pobres. Testimonios de mujeres. En: SAUTU, EGUÍA y ORTALE (comps), *op.cit.*
- EGUÍA, Amalia; Karina DIONISI y Nidia TADEO. 2000. El impacto del ajuste económico en la situación laboral desde la perspectiva de mujeres de clase obrera y clase media del Gran La Plata. En: SAUTU, EGUÍA y ORTALE (comps), *op.cit.*
- EIESLAND, Nancy. 1997. A strange road home: Adult female converts to classical pentecostalism. En: BRINK y MENCHER, *op. cit.*
- EISENSTADT, S. N. 1995. Fundamentalism, Phenomenology, and Comparative Dimensions. En: MARTY y APPLEBY (comps.), *op. cit.*
- ERICKSON, Victoria Lee. 1993. *Where Silence Speaks. Feminism, Social Theory and Religion.* Minneapolis, Fortress Press.
- ESCOBAR, Arturo y Sonia E. ALVAREZ (comps.) *The Making of Social Movements in Latin America. Identity, Strategy and Democracy.* Boulder, San Francisco, Oxford. Westview Press
- ESTES, David C. 1993. Ritual Validations of Clergywomen's Authority in the African American Spiritual Churches of New Orleans. En: WESSINGER (comp.), *op.cit.*
- FARNHAM, C. (comp) *The impact of feminism research in the Academy.* Bloomington, Indiana University Press
- FEIJOÓ, María del C. 1984. Mujeres en los barrios; de los asuntos locales a los problemas de género. En *Materiales para la Comunicación social*, 5. Lima, Centro de Estudios sobre la Cultura Transnacional.
- FEIJOÓ, M. del C. y E. JELIN. 1985. *Las mujeres del sector popular: recesión económica y democratización política en Argentina.* Buenos Aires.
- FEIJOÓ, María del C. 1987. Las mujeres en los barrios. En *UNIDAS*, Año 1, N°2.
- FEIJOO, María del Carmen. 1991. Los templos reemplazan a los comités. En: *Clarín*, 8/7/91.
- FEIJOO, María del Carmen. 1998. Dimensiones subjetivas de la pobreza. En: ARRIAGADA y TORRES (comps), *op.cit.*
- FERNANDES; SANCHIS; VELHO; PIQUET CARNEIRO; MARIZ y MAFRA. (comps). 1998. *Novo Nascimento. Os evangélicos em casa, na igreja e na política.* Rio de Janeiro, MAUAD.
- FLORA, Cornelia Butler. 1975. Pentecostal Women in Colombia: Religious Change and the Status of Working-class Women. En *Journal of Interamerican Studies and World Affairs*. 17, 4.

- FONOW, Mary M. y Judith A. COOK (comps) 1991. *Beyond Methodology. Feminist scholarship as lived research*. Bloomington e Indianapolis, Indiana University Press.
- FONOW, Mary M. y Judith A. COOK. 1991. Back to the future: A look at the Second Wave of feminist epistemology and methodology. En: FONOW y COOK (comps), *op.cit.*
- FORNI, Floreal. 1989. Estudio comparativo de los grupos organizados para la actividad religiosa que tienen impacto popular en el Gran Buenos Aires. En: *Sociedad y Religión*, N° 7.
- FORNI, Floreal. 1991. Estudio comparativo de los grupos organizados para la actividad religiosa en el Gran Buenos Aires (II). En: *Sociedad y Religión*, N° 8.
- FORNI, Floreal. 1993a). Nuevos movimientos religiosos en Argentina. En: Frigerio (comp.), *op.cit.*
- FORTIER, Anne-Marie. 1996. Troubles in the field. The use of personal experiences as sources of knowledge. En: *Critique of Anthropology*, vol.16-n°3.
- FRAJJO NIETO, Manuel. 1989. La mujer en el Nuevo Testamento. En: *Mujeres y hombres en la formación del pensamiento occidental*, vol. I; Actas de las VII Jornadas de Investigación Interdisciplinaria. Madrid, Universidad Autónoma.
- FRANCO, Jean. 1996. The Church and the Gender Wars. En: *LASA Forum*, Vol. 27, n°3.
- FRESTON, Paul. 1993. Brother Votes for Brother: The New Politics of Protestantism in Brazil. En: GARRARD-BURNETT y STOLL (comps.), *op.cit.*
- FRIGERIO, Alejandro (comp.). 1993a). *Nuevos movimientos religiosos y ciencias sociales (I yII)*. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.
- FRIGERIO, Alejandro. 1993a). Perspectivas actuales sobre conversión, deconversión y 'lavado de cerebro' en nuevos movimientos religiosos. En: FRIGERIO (comp.), *op.cit.*
- FRIGERIO, Alejandro. 1993b). Los estudios sociológicos sobre religión en la Argentina: Desarrollo y tendencias actuales. En: FRIGERIO (comp.), *op.cit.*
- FRIGERIO, Alejandro (comp.). 1993b). *Ciencias Sociales y Religión en el Cono Sur*. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.
- FRIGERIO, Alejandro (comp.) 1994a). *El estudio científico de la religión a fines del siglo XX*. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.
- FRIGERIO, Alejandro (comp.). 1994b). *El Pentecostalismo en la Argentina*. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.
- FRIGERIO, Alejandro. 1994b). Estudios recientes sobre el pentecostalismo en el Cono Sur: problemas y perspectivas. En: FRIGERIO (comp.), *op.cit.*

- FRIGERIO, Alejandro. 1994c). La medicalización del "problema de las sectas": el rol de los profesionales en el control social de la desviación religiosa. (Versión Preliminar). Ponencia presentada en el *IV Congreso Argentino de Antropología Social*, Olavarría, 19-22 de julio.
- FRIGERIO, Alejandro. 1999. El futuro de las religiones mágicas en Latinoamérica. En: *Ciencias Sociales y Religión*, vol.1, n°1.
- FRY, Peter Henry y Gary Nigel HOWE. 1975. Duas Respostas à Aflição: Umbanda e Pentecostalismo. En: *Debate e Critica*, n° 6.
- GAILEY, Christine WARD. 1998. Feminist Methods. En: BERNARD (comp), *Handbook of Methods in Cultural Anthropology*. Walnut Creek- Londres, Altamira Press.
- GALLIANO, G. 1994b). Milenarismo pentecostal, pobreza urbana e interacción social en el Gran Buenos Aires. En: FRIGERIO (comp.), *op.cit.*
- GAMA NAVARRO, Carlos. 2000. La socialización del don de lenguas y la sanación en el pentecostalismo mexicano. En: *Alteridades*. Vol.10-n°20
- GARRARD-BURNETT, Virginia y David STOLL (comps.). 1993. *Rethinking Protestantism in Latin America*. Filadelfia, Temple University Press.
- GARRARD-BURNETT, Virginia. 1993. Conclusion: Is This Latin America's Reformation? En: GARRARD-BURNETT y STOLL, (comps.), *op.cit.*
- GARRISON, Vivian. 1974. Sectarism and Psychosocial Adjustment: A Controlled Comparison of Puerto Rican Pentecostals and Catholics. En: ZARETSKY y LEONE (comps.), *op.cit.*
- GEERTZ, Clifford. 1987. *La interpretación de las culturas*. México, Gedisa.
- GELDSTEIN, Rosa. 1994. Las nuevas familias en los sectores populares. En: WAINERMAN (comp) *Vivir en familia*, Buenos Aires, UNICEF-Losada.
- GERLACH, Luther P. 1974. Pentecostalism: Revolution or Counter-Revolution? En: ZARETSKY y LEONE (comps.), *op.cit.*
- GILL, Lesley. 1990. "Like a veil to cover them": women and pentecostal movement in La Paz. *American Ethnologist*, 17,N°4.(708-721)
- GILL, Lesley. 1993. Religious Mobility and the Many Words of God in La Paz, Bolivia. En: GARRARD-BURNETT y STOLL (comps.), *op.cit.*
- GINES, María Emilia. 1996. Jerarquías de clase y de género: aportes para la comprensión de las estrategias de subsistencia de las mujeres. En: LIPSZYC, GINES y BELLUCCI *Desprivatizando lo privado. Mujeres y trabajos*. Buenos Aires, Catálogos.

- GONZALEZ, Rhode. 1992. La participación de la Mujer: un enfoque pentecostal bíblico teológico. En: ALVAREZ (comp.), *op.cit.*
- GONZALEZ DE LA ROCHA, Mercedes. 1995. The Urban Family and Poverty in Latin America. En: *Latin American Perspectives*, vol. 22, n°2.
- GREEN, Linda. 1993. Shifting Affiliations: Mayan Widows and Evangélicos in Guatemala. En: GARRARD-BURNETT y STOLL (comps.), *op.cit.*
- GREENBERG, Blu. 1990. Sexualidad femenina y funciones del cuerpo en la tradición judía. En: BECHER (comp.), *op.cit.*
- GRIFFITH, R. Marie. 1997. *God's Daughters. Evangelical Women and the Power of Submission*. University of California Press, California.
- GROSS, Rita M. 1996. *Feminism and Religion*. Boston, Beacon Press.
- HAMILTON, Roberta. 1980. *La liberación de la mujer*. Barcelona, Península.
- HAMMOND, Phillip E. (comp.). 1985. *The Sacred in a Secular Age. Toward Revision in the Scientific Study of Religion*. University of California Press.
- HAMMOND, Phillip E. 1985. Introduction. En: HAMMOND (comp.), *op. cit.* (1-6)
- HARDACRE, Helen 1993. The impact of Fundamentalisms on Women, the Family, and Interpersonal Relations. En: MARTY y APPLEBY (comps.), *op.cit.*
- HARGROVE, Barbara. 1985. Gender, the Family, and the Sacred. En: HAMMOND (comp.), *op. cit.*
- HAWKESWORTH, Mary. 1999. Confundir género. En *Debate Feminista*. Año 10, Vol.20.
- HAWLEY, J. y W. PROUDFOOT 1994. Introduction. En: HAWLEY (comp), *op.cit.*
- HAWLEY, John Stratton (comp). 1994. *Fundamentalism and Gender*. Nueva York-Oxford, Oxford University Press.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. 1994. Religion, Objet Perdu et Reconstituit: Un Parcours de Recherche. En: *Religiologiques*, n°9.
- HINE, Virginia H. 1974. The Deprivation and Disorganization Theories of Social Movements. En: ZARETSKY y LEONE (comps.), *op.cit.*
- HOLLENWEGER, Walter. 1976. *El Pentecostalismo. Historia y doctrinas*. Buenos Aires, La Aurora.
- HOLM, Jean y John BOWKER (comps.). 1994. *Women in Religion*. Londres, Pinter Publishers.

- HOOVER, Stewart M. 1988. *Mass Media Religion. The social sources of the Electronic Church.* California, Sage.
- HUNTER, James Davison. 1985. Conservative Protestantism. En: HAMMOND (comp.), *op. cit.*
- HUNTER, James Davison. 1987. *Evangelism. The coming generation.* Chicago-Londres, The University of Chicago Press
- HUNTINGTON, Debora. 1984. God's Saving Plan. En: *NACLA Report*, vol. XVIII, nº 1, enero-febrero.
- HUNTINGTON, Debora. 1984. The Prophet Motive. En: *NACLA Report*, vol. XVIII, nº 1, enero-febrero.
- IBARLUCÍA, Blanca; N. SANCHÍS y V. HAURIE (comps). 1990. *Argentina: mujeres y varones en la crisis.* Buenos Aires, Esquel/Imago Mundi/Lola Mora.
- JAYARATNE, Toby EPSTEIN y Abigail STEWART. 1991. Quantitative and qualitative methods in the social sciences: Current feminist issues and practical strategies. En: FONOW y COOK (comps.), *op.cit.*
- JELIN, Elizabeth. 1995. Familia y Género: notas para el debate. En *Estudios Feministas*, vol. 3-nº 2.
- JELIN, Elizabeth. 1998. *Pan y afectos. La transformación de las familias.* México, Fondo de Cultura Económica.
- JOHNSON, Benton. 1985. Religion and Politics in America: The Last Twenty Years. En: HAMMOND (comp.), *op. cit.*
- JOY, Morny. 1996. No longer docile daughters or handmaidens of the lord. Women in religion Contest Their Divine and Human Condition(ing)s. En: *Women's Studies International Forum*, vol. 19, nº6.
- KEPEL, Gilles. 1995. *Las políticas de Dios.* Madrid, Anaya y Mario Muchnik
- KEPEL, Gilles. 1991. *La revancha de Dios. Cristianos, judíos y musulmanes a la reconquista del mundo.* Madrid, Anaya y Mario Muchnik
- KING, Ursula. 1995. *Religion and Gender.* Oxford, Cambridge University Press, 1995
- KLASS, Morton. 1995. *Ordered Universes. Approaches to the Anthropology of Religion.* Boulder-Oxford, Westview Press.
- KLEINMAN, Arthur. 1988. *The Illness Narratives. Suffering, Healing, and the Human Condition.* Nueva York, Basic Books.

- KROLL-SMITH, J. Stephen. 1980. The Testimony As Performance: The Relationship of an Expressive Event to The Belief System of a Holiness Sect. En: *Journal for the Scientific Study of Religion*, 19, 1.
- LALIVE d'EPINAY, Christian. 1968. *El refugio de las masas*. Santiago de Chile, Editorial del Pacifico.
- LALIVE d'EPINAY, Christian. 1975. Sociedad dependiente, "clases populares" y milenarismo. En: *Dependencia y estructura de clases en América Latina*. Buenos Aires, La Aurora.
- LAWLESS, Elaine. 1988. *Handmaidens of the Lord. Pentecostal women preachers and traditional religion*. Filadelfia, University of Pennsylvania Press.
- LAWLESS, Elaine. 1993. Not So Different a Story After All: Pentecostal Women in the Pulpit. En: WESSINGER (comp.), *op.cit.*
- LAWLESS, Elaine. 1993. *Holy Women, Wholly women. Sharing ministries through life stories and reciprocal ethnography*. Filadelfia, University of Pennsylvania Press.
- LEFEVER, Harry G. 1977. The Religion of the Poor: Escape or Creative Force? En: *Journal for the Scientific Study of Religion*, 16 (3).
- LEÓN, Magdalena. 2001. El empoderamiento de las mujeres: Encuentro del primer y tercer mundos. En: *Revista de Estudios de Género la Ventana*. N°13, Vol1.
- LEVINE, Daniel H. 1995. Protestants and Catholics in Latin America. En : MARTY y APPLEBY (comps.), *op. cit.*
- LOCK, Margaret. 1993. Cultivating the body: anthropology and epistemologies of bodily practice and knowledge. En *Annual Review of Anthropology*, vol. 22.
- LOZANO, Claudia. 1995. Transformación de las identidades religiosas en los Andes de Jujuy. En: *Sociedad y Religión*, n° 13, marzo.
- MACHADO, Maria das Dores Campos. 1993. Carismaticos e pentecostais evangelicos: a comparação da religiosidade e das relações intra-familiares na classe media brasileira. Trabajo presentado en la *XXII Conference International Society for the Sociology Religion*.
- MACHADO, María dos Campos. 1996. *Carismáticos e pentecostais*. Campinas, Autores Asociados.
- MAFRA, Clara. 1998. Género e estilo eclesial entre os evangélicos. En FERNÁNDES, SANCHÍS y otros (comps), *op.cit.*
- MALAGA, Rosa. 1990. Camino al cielo de la resignación. En: *Viva*, Año 5, N°17.
- MALAGA, Rosa. 1990. Educadas para poner la otra mejilla. En: *Viva*, Año 5, N°17.

- MALDONADO, Jorge E. 1993. Building 'Fundamentalism' from the Family in Latin America. En: MARTY y APPLEBY, *op.cit.*
- MARCOS MONTIEL, María Cristina. 1999. Adicción a tu Palabra. Legitimación, deslegitimación y reinterpretación de las prácticas curativas en la Iglesia de Filadelfia. En: CANTÓN, PRATS y VALLVERDÚ (comps), *op.cit.*
- MARIANO, Ricardo. 1999. O futuro não será protestante. En: *Ciencias Sociales y Religión*, vol. 1-nº1
- MARIZ, Cecilia Loreto. 1989. Religiao e pobreza: uma comparacao entre CEBs e igrejas pentecostais. En: *Comunicações do ISER*, 30.
- MARIZ, Cecilia Loreto. 1990. Igrejas pentecostais e estrategias de sobrevivencia. En: BRAGA (comp).
- MARIZ, Cecilia Loreto. 1993b). La enseñanza y la investigación en la sociología de la religión en Brasil. En: FRIGERIO (comp.), *op.cit.*
- MARIZ, Cecilia Loreto. 1994. *Coping with poverty. Pentecostals and Christian Base Communities in Brazil*. Filadelfia, Temple University Press.
- MARIZ, Cecilia. 1998. A opinião dos evangélicos sobre o aborto. En: FERNÁNDES, SANCHÍS y otros (comps), *op.cit.* (211-223)
- MARTIN, David. 1991. *Tongues of Fire: The explosion of Protestantism in Latin America*. Oxford, Basic Blackwell.
- MARTY, Martin E y R. Scott APPLEBY (comps.) 1991. *Fundamentalisms Observed*. Chicago-Londres, University of Chicago Press.
- MARTY, Martin E y R. Scott APPLEBY. 1991. Conclusion: An Interim Report on a Hypothetical Family. En: MARTY y APPLEBY (comps.), *op.cit.*
- MARTY, Martin E. y R. Scott APPLEBY (comps.) 1993 *Fundamentalisms and Society*. Chicago-Londres, University of Chicago Press.
- MARTY, Martin E. y R. Scott APPLEBY (comps.) 1994. *Accounting for Fundamentalisms*. Chicago-Londres, University of Chicago Press.
- MARTY, Martin y R. Scott APPLEBY. 1993. Introduction: A Sacred Cosmos, Scandalous Code, Defiant Society. En: MARTY y APPLEBY (comps.), *op.cit.*
- MARTY, M. E. y Scott APPLEBY (comps.) 1995. *Fundamentalisms Comprehended*. Chicago-Londres, University of Chicago Press.

- MASSOLO, María. 1994a). El estudio de la religiosidad popular en Latinoamérica y Europa: perspectivas recientes. En: FRIGERIO (comp.), *op.cit.*
- MATHEWS y DeHART. 1990. *Sex, gender, and the politics of ERA: A state and the nation*. Nueva York, Oxford University Press.
- McCLAIN (comp) 1995. *Women as Healers. Cross-cultural perspectives*. New Brunswick/Nueva Jersey, Rutgers University Press.
- McCLAIN, Carol Shepherd. 1995. Reinterpreting women in healing roles. En: McCLAIN (comp), *op.cit.*
- McGUIRE, Meredith B. 1985. Religion and Healing. En: HAMMOND (comp.), *op.cit.*
- McGUIRE, Meredith B. 1987. Ritual, symbolism and healing. En: *Social Compass*, vol. 34 n°4.
- McGUIRE, Meredith. 1990. Religion and the body: Rematerializing the human body in the social sciences of religion. En *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 29 n°3
- McGUIRE, Meredith. 1996. Religion and Healing the Mind/Body/Self. En *Social Compass*, vol. 43 n°1.
- McNEILL, William H. 1993. Fundamentalism and the World of the 1990s. En: MARTY y APPLEBY (comps.), *op.cit.*
- MEDINA BAENA, Salvador. 1999. Ruptura y continuidad en la *communitas religiosa*. Un caso de escisión en la Iglesia Evangélica Filadelfia. En: Cantón, Prats y VALLVERDÚ (comps), *op.cit.*
- MENA CABEZAS, Ignacio. 1999. Las lenguas del Espíritu. Glosolalia, identidad étnico-religiosa y cambio cultural. En: CANTÓN, PRATS y VALLVERDÚ (comps), *op.cit.*
- MERNISSI, Fatima. 1987. *Beyond the Veil. Male-Female Dynamics in Modern Muslim Society*. Indiana University Press.
- MIES, Maria. 1991. Women's research or feminist research? The debate surrounding feminist science and methodology. En: FONOW y COOK (comps), *op.cit.*
- MIGLIARDI, Paula. 1996. *Alternativa a la juventud de este mundo: ser pentecostal. Una mirada a mujeres y varones en el ámbito religioso*. Tesis de Grado, Antropología Social, UNCPBA.
- MIGUEZ, Daniel. 1994. ¿Política 'o' magia o magia 'y' política? Una congregación pentecostal en los suburbios de Buenos Aires. Ponencia presentada en las *Jornadas de Sociología*. Facultad de Ciencias Sociales. UBA.

- MIGUEZ, Daniel 1995. Lo Moderno, lo Mágico y lo Lúdico: La Mirada Pentecostal Frente a una Vida Insegura. En: *V Jornadas sobre Alternativas Religiosas en Latinoamérica: Sociedad I Diversidad Religiosa.*, ILADES-CERC, Santiago de Chile.
- MIGUEZ, Daniel 1997. *To Help you find God? The making of a Pentecostal Identity in a Buenos Aires suburb.* Amsterdam, Tesis de Doctorado, Urije Universiteit.
- MIGUEZ, Daniel. 1998. ¿Qué puede agregarse a los clásicos?: Buscando nuevos horizontes a los Estudios sobre Pentecostalismo Latinoamericano. En *Estudios sobre Religión*. Diciembre.
- MILLEN, Donna. 1997. Some Methodological and Epistemological Issues Raised by Doing Feminist Research on Non-Feminist Women. En *Sociological Research Online*. Vol.2, N°3.
- MILLS, Edgard W. 1985. The Sacred in Ministry Studies. En: HAMMOND (comp.), *op. cit.*
- MOLYNEAUX, M. 1986. Mobilization without Emancipation? Women's Interests, State and Revolution. En FAGEN, DEERE y CORAGGIO (comps) *Transition and Development: Problems of Third World Socialism*. Nueva York, Monthly Review.
- MOORE, James. 1993. The Creationist Cosmos of Protestant Fundamentalism. En: MARTY y APPLEBY (comps.), *op.cit.*
- MORGEN, Sandra y Ann BOOKMAN. 1988. Rethinking women and politics: an introductory essay. En: BOOKMAN y MORGEN (comps) *Women and the politics of empowerment*. Filadelfia, University of Pennsylvania Press.
- MORRIS, Brian. 1987. *Anthropological Studies of Religion. An Introductory Text*. Cambridge University Press.
- MOSER, Caroline. 1995. *Planificación de género y desarrollo. Teoría, práctica y capacitación*. Lima, Flora Tristán.
- NEITZ, Mary Jo. 1990. Studying Religion in the Eighties. En: BECKER and McCALL (comps.), *op.cit.*
- NEITZ, Mary Jo. 1993. Inequality and Difference. Feminist Research in the Sociology of Religion. En: SWATOS (comp.), *op.cit.*
- NOVAES, Regina. 1985. *Os Escolhidos de Deus. Pentecostais, trabalhadores e cidadania*. Río de Janeiro-San Pablo, ISER/Marco Zero.
- NUNES, Maria José Fontelas Rosado. 1992. De mulheres e de deuses. En: *Estudos Feministas*, N° 0.
- ONG, Anne. 1988. The production of possession: spirits and the multinational corporation in Malaysia. En: *American Ethnologist*, 15

- ORO, Ari Pedro. 1990. Religiones pentecostales y medios masivos de comunicación en Brasil. En: *Cristianismo y Sociedad*, n° 105, México.
- ORO, Ari Pedro. 1991. O discurso dos pregadores eletrônicos. En: *Cadernos de Antropologia*, n°2.
- ORO, Ari Pedro. 1992. "Podem passar a sacolinha": um estudo sobre as representacoes do dinheiro no néo-pentecostalismo brasileiro. En *Cadernos de Antropologia*, n° 9.
- ORO, Ari Pedro. 1993b). El estudio de la religión desde las ciencias sociales en el Brasil. En: FRIGERIO (comp.), *op.cit.*
- ORTALE, Susana; Diana WEINGAST; Licia PAGNAMENTO y Silvia ATTADEMO. 2000. Condiciones familiares de vida en los 90'. Testimonios de mujeres de sectores pobres y medios del Gran La Plata. En: SAUTU, R.; EGUÍA, A. y S. ORTALE (comps), *op.cit.*
- OSSA, Manuel. 1991. *Lo ajeno y lo propio. Identidad pentecostal y trabajo*. Santiago, Rehue.
- PACE, Enzo. 1995. Tendencias y corrientes de la sociología de las religiones. En: *Sociedad y Religión*, n° 13, marzo.
- PADILLA RODRIGUEZ, J.Teresa.1992. La reforma protestante como inicio del replanteamiento de la situación de la Mujer. En *Actas del Seminario Permanente Feminismo e Ilustración 1988-1992*. Madrid, Instituto de Investigaciones Feministas Universidad Complutense de Madrid-Dirección General de la Mujer de la Comunidad Autónoma de Madrid.
- PADILLA, Washington. 1989. *La Iglesia y los dioses modernos. Historia del protestantismo en Ecuador*. Quito, Corporación Editora Nacional.
- PAHNKE, Donate.1992.Fundamentalismo patriarcal en el Islam y en el cristianismo. En *Beiträge sur feministischen theorie und praxis*. Colonia. (Trad. Christine Danklmaier)
- PALS, Daniel L.1996. *Seven theories of religion*. Nueva York, Oxford University Press.
- PARENTELLI, Gladys. 1989. Mujer e iglesias: algunos datos y hechos. México. En: *Doble Jornada*, 6/2/89.
- PARENTELLI, Gladys. 1990. *Mujer, iglesia, liberación*. Caracas, Edición de la autora.
- PARSONS, Talcott. 1959. The social structure of the family. En: ASHEN (comp) *The family: its function and destiny*. Nueva York, Harper and Row.
- PATTISON MANSELL, E. 1974. Ideological Support for the Marginal Middle Class: Faith Healing and Glossolalia. En: ZARETSKY y LEONE (comps.), *op.cit.*
- PI HUGARTE, Renzo. 1992. La Iglesia Pentecostal "Dios es Amor" en el Uruguay. En *Cuadernos de Antropología*, n°9.

- PI HUGARTE, Renzo. 1993. Los estudios sobre religión en el Uruguay. En: FRIGERIO (comp.), *op.cit*
- PIERUCCI, Antonio F. 1991. Fundamentalismo e Integrisimo: os nomes e a coisa. En: *XV Encontro Anual a ANPOCS* (Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais). Caxambu, 15 a 18 de octubre.
- PIERUCCI, Antonio F. 1997. Interesses religiosos dos sociólogos da religião. En, ORO y STEIL (comps) *Globalizacao e Religiao*, Petrópolis, Vozes.
- PILCO, Senia. 1992. Movimiento pentecostal, movimiento carismático y movimientos religiosos contemporáneos. En: ALVAREZ (comp.), *op. cit.*
- POLLAK-ELTZ, Angelina. 1978. Pentecostalism in Venezuela. *Anthropos*, N° 73.
- PORTER, Judith R. and Alexa A. ALBERT. 1977. Subculture or assimilation? A cross-cultural analysis of religion and women's role. En: *Journal for the Scientific Study of Religion*, 16 (4), pp. 345-359.
- PORTUGAL, Ana María (comp.). 1989. *Mujeres e Iglesia. Sexualidad y aborto en América Latina*. Catholics for a Free Choice USA. México, Fontamara.
- PRANDI, Reginaldo. 1992. Perto da magia, longe da politica. Derivações do encantamento no mundo desencantado. *Novos Estudos* n° 34, noviembre. CEBRAP.
- PRAT, Joan. 1997. *El estigma del extraño. Un ensayo antropológico sobre sectas religiosas*. Ariel, Barcelona.
- PROCTER-SMITH, Marjorie. 1993. 'In the Line of the Female': Shakerism and Feminism. En: WESSINGER (comp.), *op.cit.*
- RADOVICH, Juan Carlos. 1983. El Pentecostalismo entre los mapuche del Neuquén. En: *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, T. XV. Buenos Aires.
- RAMÍREZ HITA, Susana. 1999. El pentecostalismo y las prácticas de salud en una población rural. En: CANTÓN, PRATS y VALLVERDÚ (comps), *op.cit.*
- RAPP, Rayna. 1982. Family and class in contemporary America: notes toward an understanding of ideology. En THORNE y YALOM (comps) *Rethinking the Family. Some feminist questions*. Nueva York, Longman.
- REAY, Diane. 1995. The fallacy of easy acces. En: *Women's Studies International Forum*, vol. 18-n°2.
- REMI, Jean. 1982. Vie quotidienne, production de valeurs et religion. *Social Compass*, XXIX/4.

- REYNOSO, Carlos. 1993. *De Edipo a la Máquina Cognitiva. Introducción crítica a la Antropología Psicológica*. Buenos Aires, El Cielo por Asalto-Imago Mundi.
- RICHARDSON, James T. 1985. Studies of Conversion: Secularization of Re-enchantment? En: HAMMOND (comp.), *op. cit.*
- ROBERTS, Richard. 1996. Interpretations of resurgent religion. En *Theory, Culture and Society*, vol.13-nº1.
- ROBERTSON, Roland. 1985. The Sacred and the World System. En: HAMMOND (comp.), *op. cit.*
- RODRIGUES BRANDÃO, Carlos. 1999. O mapa dos Crentes. Sistemas de sentido, crenças e religiões no Brasil de hoje. En: CANTÓN, PRATS y VALLVERDÚ (comp), *op.cit.*
- ROLIM, Francisco Cartaxo. 1985. *Pentecostais no Brasil, Uma interpretação socioreligiosa*. Petropolis, Vozes.
- ROLIM, Francisco Cartaxo. 1987. *O que é pentecostalismo*. Sao Paulo, Brasiliense.
- ROSE, Susan and Quentin SCHULTZE. 1993. The Evangelical Awakening in Guatemala: Fundamentalist Impact on Education and Media. En: MARTY y APPLEBY (comps.), *op.cit.* (415-451)
- ROSE, Susan. 1993 Christian Fundamentalism and Education in the United States. En: MARTY y APPLEBY (comps.), *op.cit.*
- RUETHER, Rosemary Radford. 1986. La crítica feminista en el estudio de la religión. En LANGLAND y GOVE (comps), *op.cit.*
- RUETHER, Rosemary RADFORD. 1990. Catolicismo, mujer, cuerpo y sexualidad: una respuesta. En: BECHER (comp.), *op.cit.*
- RUETHER, Rosemary RADFORD. 1993. The Women-Church Movement in Contemporary Christianity. En: WESSINGER (comp.), *op.cit.*
- SAFA, Helen. 1988. *Las mujeres y la crisis de la deuda en América Latina y el Caribe*. Buenos Aires, Fundación TIDO.
- SARACCO, José Norberto. 1989. *Argentine Pentecostalism its history and theology*. (Tesis de Doctorado). Departamento de Teología. Facultad de Artes de la Universidad de Birmingham.
- SARACCO, Norberto. 1992. *Directorio y Censo evangélico*. Buenos Aires, Facultad Latinoamericana de Estudios Teológicos.

- SARTI, Cynthia. 1997. Familia y género en barrios populares de Brasil. En: GONZALEZ MONTES (comp) *Mujeres y relaciones de género en la antropología latinoamericana*. México, El Colegio de México.
- SAUTU, Ruth. 2000. Introducción: Las experiencias subjetivas del ajuste económico y su impacto sobre la vida laboral y familiar. En: SAUTU; EGUÍA y ORTALE (comps), *op.cit.*
- SAUTU, Ruth; Amalia EGUÍA y Susana ORTALE (comps). 2000. *Las Mujeres Hablan. Consecuencias del ajuste económico en familias de sectores pobres y medios en la Argentina*. La Plata, Ediciones Al Margen/ Universidad Nacional de La Plata.
- SAUTU, Ruth; Claudia COUSO; Lucía GRISELLI y Ana PÉREZ. 2000. La transformación del trabajo femenino en la ciudad de Buenos Aires. Evaluaciones y perspectivas sobre el futuro laboral. En: SAUTU; EGUÍA y ORTALE (comps), *op.cit.*
- SCHEPER-HUGHES, Nancy. 1994. Embodied Knowledge: Thinking with the Body in Critical Medical Anthropology. En: BOROFKY (comp), *op.cit.*
- SCHEPER-HUGHES, Nancy. 1997. *La muerte sin llanto. Violencia y vida cotidiana en Brasil*. Barcelona, Ariel.
- SCHMUKLER, Beatriz y Graciela DI MARCO. 1997. *Madres y democratización de la familia en la Argentina contemporánea*. Buenos Aires, Biblos.
- SCHOENFELD, Eugen and Stjepan G. MESTROVIC. 1991 With Justice and Mercy: Instrumental-Masculine and Expressive-Feminine Elements in Religion. En: *Journal for the Scientific Study of Religion*, 30 (4).
- SCOTT, Joan W. 1990. El género: una categoría útil para el análisis histórico. En AMELANG y NASH (comps) *op.cit.*
- SCOTT, Joan W. 1991. Experience. En: *Critical Inquiry*, nº17.
- SEMAN, P. 1994b). Identidad de los jóvenes pentecostales. En: FRIGERIO (comp.), *op.cit.*
- SEN, Gita y Caren GROWN. 1988. *Desenvolvimento, crise e visoes alternativas: perspectivas das mulheres do terceiro mundo*. Rio de Janeiro, DAWN/MUDAR.
- SEN, Gita. 1998. El empoderamiento como un enfoque a la pobreza. En: ARRIAGADA y TORRES (comps), *op.cit.*
- SENTÍS MATÉ, Roser. 1999. La opción sectaria religiosa como estrategia de supervivencia étnica: el caso del pentecostalismo gitano. En: CANTÓN, PRATS y VALLVERDÚ (comps), *op.cit.*
- SEPULVEDA, Juan 1992. El crecimiento del movimiento pentecostal en América Latina. En: ALVAREZ (comp.), *op. cit.*

- SEPULVEDA, Juan. 1996. Reinterpreting Chilean Pentecostalism, *Social Compass*, vol. 43, Nro. 3.
- SHUPE, Anson y David G. BROMLEY. 1985. Social Responses to Cults. En: HAMMOND (comp.), *op. cit.*
- SIVAN, Emmanuel. 1995. The Enclave Culture. En: MARTY y APPLEBY (comps), *op.cit.*
- SMITH, Jonathan. 1987. *To Take Place: Toward Theory of Ritual*. Chicago, University of Chicago Press.
- STACEY, Judith. 1990. *Brave New Families. Stories of domestic upheaval in late twentieth century. America*. Basic Books.
- STACEY, Judith. 1994. Imagining feminist ethnography: a response to Elizabeth E. Wheatley. En; *Women's Studies International Forum*, vol.17-nº4
- STANLEY, Liz y Sue WISE. 1983. "Back into the personal" or: our attempt to construct "feminist research". En Bowles and Duelli Klein (comps.), *op. cit.*
- STARK, Rodney y William Sims BAINBRIDGE. 1979. Of Churches, Sects, and Cults: Preliminary Concepts for a Theory of Religious Movements. En: *Journal for the Scientific Study of Religion*, 18, 2.
- STARK, Rodney y William Sims BAINBRIDGE. 1980. Networks of Faith: Interpersonal Bonds and Recruitment to Cults and Sects. En: *American Journal of Sociology*, vol. 85, Nº 6.
- STARK, Rodney y William Sims BAINBRIDGE. 1990. *A Theory of Religion*. Berkeley, University of California Press.
- STOCKS, Janet. 1997. Voices from the margins: evangelical feminist negotiation in the public debate of a small denomination in the United States. En BRINK and MENCHER, *op. cit.*
- STOKES, Louie W. 1968. *Historia del movimiento pentecostal en la Argentina*. Buenos Aires, s/e.
- STOLL, David. 1990. *Is Latin America turning Protestant?. The politics of Evangelical Growth*. Berkeley-Los Angeles-Oxford, University of California Press.
- STOLL, David. 1993. Introduction: Rethinking Protestantism in Latin America. En: GARRARD-BURNETT y STOLL (comps.), *op.cit.*
- STONE, Merlin. 1978. *When God was a Women*. Nueva York - Londres, HBJ.
- SULLIVAN, Lawrence. 1990. Body Works: Knowledge of the body in the study of religion. En: *History of Religion*, vol. 30-nº1.

- SWATOS, William H. Jr. (comp.) 1993 *A Future for Religion? New Paradigms for Social Analysis*, Sage Focus.
- SWATOS, William H. Jr. (comp.). 1994. *Gender and Religion*. New Brunswick y Londres, Transaction.
- TARDUCCI, Mónica 1992. "Los estudios sobre Mujer y Religión: una introducción". En *Sociedad y Religión*. N°9.
- TARDUCCI, Mónica. 1993. "El Señor nos libertó": El impacto del fundamentalismo en las mujeres de sectores populares. En: *Publicar*, año 2, n° 3. Buenos Aires, Colegio de Graduados de Antropología.
- TARDUCCI, Mónica. 1993a). Pentecostalismo y relaciones de género: una revisión. En: Frigerio (comp.), *op.cit.*
- TARDUCCI, Mónica. 1993b). "Sobre posmodernismo, feminismo y religión". En: Montecino y Boisier (comps.). *Huellas. Seminario Mujer y Antropología: Problematización y perspectivas*. Santiago, CEDEM-Facultad de Ciencias Sociales Universidad de Chile.
- TARDUCCI, Mónica. 1994. "O Senhor nos libertou", gênero, familia e fundamentalismo. En: *Cadernos Pagu*, año 2, n° 3. Campinas, Universidad de Campinas.
- TARDUCCI, Mónica. 1994b). Las mujeres en el movimiento pentecostal: ¿Sumisión o Liberación? En: Frigerio (comp.), *op.cit.*
- TARDUCCI, Mónica. 1997. "Entre la militancia y el rigor académico: cómo ser feminista en la academia". En *Zona Franca*. Año V, N°6. Rosario. Universidad de Rosario.
- TARDUCCI, Mónica. 1997b). "Las mujeres y los nuevos espacios participativos: las organizaciones populares de sobrevivencia en Olavarría". En *Jornadas de Antropología de la Cuenca del Plata y Segundas Jornadas de Etnolingüística. 2-4 de octubre de 1996*. Tomo VI. Escuela de Antropología. Facultad de Humanidades y Arte. Universidad Nacional de Rosario.
- TARDUCCI, Mónica. 1999. "Fundamentalismo y relaciones de género: 'aires de familia' más allá de la diversidad". *Ciências Sociais e Religião/Ciencias Sociales y Religión*. Año 1, N°1
- TARDUCCI, Mónica. 1999b). "Jesús bendice a mi familia; mujeres pentecostales y relaciones de género. En: CANTÓN, PRATS y VALLVERDÚ (comp), *op.cit.*
- TARDUCCI, Mónica. 2001. "Estudios feministas de Religión: una mirada muy parcial". En *Cadernos Pagu* N° 16. Universidad de Campinas.
- TARDUCCI, Mónica. 2002. "Antropología de la religión y antropología del cuerpo: a propósito de la curación por la fe en las iglesias pentecostales". En *Alteridad*, N°4. Universidad Autónoma de Guerrero.

- TARDUCCI, Mónica y Paula MIGLIARDI. 1996. "El impacto de los grupos pentecostales en la modificación del mapa religioso de Olavarría". En *Intersecciones* N°2. Facultad de Ciencias Sociales, UNCPBA.
- TEHRANIAN, Majid. 1993. Fundamentalist Impact on Education and the Media: an Overview. En: MARTY y APPLEBY (comps.), *op.cit.*
- THOMPSON, Edward. 1991. Beneath the Status Characteristic: Gender Variations in Religiousness. En: *Journal for the Scientific Study of Religion*, 30 (4)
- TORNOS, A. 1989. Hombre y mujer en el desarrollo del pensamiento occidental: marco de referencia para un debate teológico. En: Mujeres y hombres en la formación del pensamiento occidental, vol. I; *Actas de las VII Jornadas de Investigación Interdisciplinaria*. Madrid, Universidad Autónoma. (131-151)
- TORT, María Isabel, Leonor PESSINA y A.Jorge SONEIRA. 1993a). El Ministerio 'Ondas de Amor y Paz' del pastor Héctor Aníbal Giménez. En: FRIGERIO (comp.), *op.cit.*
- TRAPASSO, Rosa. 1990. Religión, mujer y ciclo vital. En: *Viva*, Año 5, N°17.
- TURNER, Paul R. 1979. Religious Conversion and Community Development. En: *Journal for the Scientific Study of Religion*, 18, 3.
- TURNER, Victor. 1974. *Dramas, Fields, and Metaphors. Symbolic action in human society*. Ithaca-Londres, Cornell University Press.
- TURNER, Victor. 1982. *From Ritual to Theatre. The human seriousness of play*. Nueva York, PAJ Publications.
- TURNER, Victor. 1988. *El proceso ritual; Estructura y antiestructura*. Madrid, Taurus.
- WAINERMAN, Catalina y Rosa GELDSTEIN. 1994. *Viviendo en familia: ayer y hoy*. En: WAINERMAN (comp) *Vivir en Familia*, Buenos Aires, UNICEF-Losada.
- WALLACE, Ruth. 1996. Feminist Theory in North America: New Insights for the Sociology of Religion. En *Social Compass* 43(4).
- WESSINGER, Catherine (comp.). 1993. *Women's Leadership in Marginal Religions. Explorations Outside the Mainstream*. University of Illinois Press.
- WESSINGER, Catherine. 1993. Introduction: Going Beyond and Retaining Charisma: Women's Leadership in Marginal Religions. En: WESSINGER (comp.), *op.cit.*
- WHEATLEY, Elizabeth E. 1994. Dances with feminists: truths, dares, and ethnographic stares. En: *Women's Studies International Forum*, vol.17-n°4.

- WHEATLEY, Elizabeth E. 1994. How can we engender ethnography with a feminist imagination? A rejoinder to Judith Stacey. En: *Women's Studies International Forum*, vol. 17-nº4.
- WILLEMS, Emilio. 1967. *Followers of the New Faith*. Nashville, Vanderbilt University.
- WILSON, Bryan. 1979. The return of the sacred. En: *Journal for the Scientific Study of Religion*, 18, 3.
- WILSON, John y Harvey K. CLOW s/f. Themes of Power and Control in a Pentecostal Assembly. En: *Journal for the Scientific Study of Religion*.
- WOMEN AND RELIGION. 1983. En: *Women's realities, women's choices: a Introduction to Women Studies*. Hunter College Women's Studies Collective. Nueva York, Oxford University Press.
- WOODHEAD, Linda. 2002. Mulheres e gênero: uma estrutura teórica. En *Rever*, año 1 nº2.
- WRIGHT, Sue Marie. 1994. Women and the Charismatic Community: Defining the attraction. En: SWATOS (comp), *op.cit.*
- WUTHNOW Y LAWSON. 1994. Sources of Christian Fundamentalism in the United States. En MARTY y APPLEBY (comps), *op.cit.*
- WYNARCZYK, Hilario y Pablo SEMAN. 1994b). Campo evangélico y pentecostalismo en Argentina. En: A. FRIGERIO (comp.), *op.cit.*
- WYNARCZYK, Hilario. 1989. *Tres evangelistas carismáticos: Omar Cabrera, Annacondia, Giménez*. Buenos Aires (ms).
- WYNARCZYK, Hilario. 1993a). Carlos Annacondia: Un estudio de caso en neopentecostalismo. En: FRIGERIO (comp.), *op.cit.*
- YANAY, NIZA y RAPOPORT. 1997. Ritual Impurity and Religious Discourse on Women and Nationality. En *Women Studies International Forum*, vol.20 nº 5 y 6.
- ZARETSKY, Irving and Mark P. LEONE (comps.) 1974. *Religious Movements in Contemporary America*. Princeton, Princeton University Press.

Literatura fundamentalista citada

- BAKER, Elizabeth. s/f "¿Es una carga ser ama de casa?". En: *Los Elegidos*, año 1, nº 3 y nº 5. Buenos Aires, El Puente.
- CABRERA, Marfa. 1986. *Los secretos de la Oración*. Santa Fe, Visión de Futuro.
- CABRERA, Marfa. 1992. *¿A quién Iré? Una oración para cada ocasión*. Santa Fe, Visión de Futuro.

- CABRERA, Marfa. 1992. *Sola en el camino de la Fe. Soy cristiana, mi esposo no*. Santa Fe, Visión de Futuro.
- EL PUENTE. Periódico Cristiano Interdenominacional. Publicación mensual. (1991-2000)
- GIMENEZ, Irma de. 1991. *4 Claves para una mujer victoriosa. Conceptos y vivencias de la oración, la intercesión, la alabanza y la adoración*. Buenos Aires, Ministerio "Ondas de Amor y Paz".
- GIMENEZ, Irma de. s/f. *Entre Nosotras. Un mensaje para la mujer*. Buenos Aires, Ministerio "Ondas de Amor y Paz".
- HANCOCK, Maxine. 1978. *Ama, respeta y sé libre*. Barcelona, CLIE.
- HENDRICKS, Howard G. 1979. *Las familias conviven mejor con amor*. Puerto Rico, Betania.
- LaHAYE, Tim. s/f. El hombre es la clave del hogar. En *Los Elegidos*. N°2.
- LaHAYE, Tim. 1990. *El varón y su temperamento*. Puerto Rico, Betania.
- LaHAYE, Beverly. 1978. *La mujer sujeta al espíritu*. Puerto Rico, Betania.
- LaHAYE, Beverly. 1994. *The desires of a Woman's Heart*. Washington, Harvest House.
- LEGGET, Gary (investigación y recopilación). 1982. *La Palabra de Dios y la Familia*. Miami, Vida.
- LOS ELEGIDOS. (Libros elegidos, artículos elegidos, autores elegidos). Publicación Latinoamericana. Sd. Año 1, n° 1-2-3-4 y 5. Buenos Aires, El Puente.
- MAXWELL, Leslie E. y Ruth C. DEARING. 1990. *La Mujer en el Servicio Cristiano*. El Paso, Casa Bautista de Publicaciones.
- MOTTESI, Alberto. 1992. *América 500 años después. Hacia un nuevo liderazgo para el año 2000*. Fountain Valley, Anea.
- NUESTRO PAN DIARIO. 1993. Julio a Diciembre. Barcelona, Clase Bíblica Radial.
- PARA TI MUJER. S/F. N°1-2-3 y 4. Buenos Aires. Iglesia Pentecostal de Santidad.
- PRICE, Eugenia. Sd. "Descubriendo a tus padres". En: *Los Elegidos*, año 1, n° 3. Buenos Aires, El Puente.
- RICARDO, Gloria. 1989. *La Excelencia en la Mujer*. Miami, UNILIT.
- SMEDES, Lewis. 1982. *Sexología para cristianos*. Miami-Florida, Caribe.
- SWINDOLL, Charles. 1989. *La Mujer: una persona de valor y dignidad*. Serie Realidades. Miami-Florida, UNILIT.
- SWINDOLL, Charles. 1991. *The Strong Family*. Portland, Multnomah.