

## **La religión en Centroamérica: ¿empoderadora o patriarcal en su relación con las mujeres?**

Karla Rodríguez\*

### **Resumen**

En el presente trabajo, se analiza el tipo de liderazgo permitido a las mujeres en las comunidades de fe que formaron parte del estudio “El impacto de los movimientos pentecostales y carismáticos en la organización comunitaria local y en la participación política en Centroamérica”, con el fin de determinar si el estilo de participación que se fomenta al interior de estas permite que las mujeres realicen actividades empoderadoras o más bien sigan teniendo roles reproductivos. También se estudiará si las mujeres tienden a privilegiar el espacio privado de participación, al involucrarse menos que sus pares masculinos en otros espacios sociales reproduciendo de esta manera los roles tradicionales de género. Todo esto con el objetivo de constatar si la religión promueve el empoderamiento entre sus miembros femeninos o, más bien, contribuye a seguir perpetuando el patriarcado en la membresía de las comunidades estudiadas.

### **Palabras claves:**

Mujer, religión, participación, liderazgo.

\* Psicóloga. Se desempeña como analista del Instituto Universitario de Opinión Pública (Iudop) de la Universidad Centroamericana “José Simeón Cañas” (UCA) de El Salvador y fungió como coordinadora del proyecto “El impacto de los movimientos pentecostales y carismáticos en la organización comunitaria local y en la participación política en Centroamérica”. Correo electrónico: krodriquez@uca.edu.sv

## Introducción

Las relaciones de género que se producen cotidianamente en la sociedad han sido objeto de numerosos estudios, especialmente por corrientes feministas, a fin de poner de manifiesto la condición de inequidad de las mujeres frente a los hombres en el contexto de la sociedad patriarcal.

Norma Fuller (citada por Sánchez Bringas, 1995), considera que la identidad de género se logra mediante un proceso social que hace que cada individuo introyecte los roles y actitudes que les corresponden según su sexo, de tal forma que le permita clasificarse, y a los demás, como hombre o como mujer. De esta manera, la identidad de género es una elaboración simbólica creada al interior de cada cultura que categoriza al individuo según su sexo. Fuller explica que las definiciones de masculinidad y feminidad propias de cada grupo permiten a los sujetos saber su lugar en la sociedad y la manera como deben comportarse. A través de este proceso, “se legitiman ciertas relaciones sociales donde se trafica poder”<sup>1</sup>.

En esta misma línea, Ignacio Martín-Baró plantea que la diferenciación entre hombres y mujeres responde a relaciones “de opresión que subordinan al sexo femenino en beneficio de un orden social y económico concreto”<sup>2</sup>, es decir, crea una desigualdad entre los sexos. Estas diferencias, según el autor, son explicadas desde la genética y la biología y, por lo tanto, no son susceptibles de cambios. Alina Donoso y Teresa Valdés (2012), citando a Fraser, explican que la “paradoja radica en el hecho de que la desigualdad implica, por una

parte, que los sujetos tienen distintas capacidades y recursos en función de la posición que ocupan en la sociedad y, por otra parte, que las instituciones limitan y posibilitan, a la vez, el ejercicio de estas capacidades de acuerdo a las representaciones culturales y estructuras sociales existentes”<sup>3</sup>. Para ellas esta diferenciación, basada en características biológicas, trasciende y conforma una “red de significación y acción que va más allá del cuerpo”, a fin de conformar un sistema social de “sexo-género” con reglas, normas y prácticas que coadyuvan a mantener el dominio del hombre por sobre las mujeres. En este orden social, el papel que desempeñan las instituciones como la religión, el Estado, la educación, entre otros, es el de reproducir este sistema de inequidad de género<sup>4</sup>.

Para poder explicar cómo se concatenan estas relaciones de subordinación, Martín-Baró explica tres mitos sociales acerca de las mujeres, uno de ellos es el de *la madre*. Con este mito, se perpetúa una “división social del trabajo discriminatorio, en la que la mujer, a partir de su función reproductiva, se convierte en ‘ponedora de hijos’ y servidora de las tareas hogareñas”<sup>5</sup>. Gaborit *et al* (2003) establecen que, en esta división laboral, la mujer cumple con los roles de crianza de los hijos y las labores domésticas, labores que son invisibilizadas y no sujetas de remuneración económica, mientras que el hombre desempeña tareas fuera del hogar, las cuales son visibles, cuentan con reconocimiento económico y social y, además, les confiere poder dentro del hogar. Al igual que lo plantea Martín-Baró, Fuller considera que las relaciones establecidas entre lo público y lo privado delimitan la división “moral” del trabajo. Por un lado,

1. Ángeles Sánchez Bringas, “Cultura y relaciones de género”, *Política y Cultura*, n.º 4, 1995, pág. 229.
2. Citado por Mauricio Gaborit, Mercedes Rodríguez Burgos, Anayra Santori y Carolina Paz Narváez, *Más allá de la invisibilidad: disparidad de género en El Salvador*, San Salvador: UCA Editores, 2003, pág. 61.
3. Alina Donoso O. y Teresa Valdés E., “Participación política de las mujeres en América Latina. Informe regional”, (2007 [citado en julio de 2015], *La sociedad civil*, en línea/ICD), disponible en: [http://www.lasocietadcivil.org/docs/ciberteca/alop\\_informe\\_regional\\_00\\_pp\\_mujeres\\_al\\_txt\\_completo11.pdf](http://www.lasocietadcivil.org/docs/ciberteca/alop_informe_regional_00_pp_mujeres_al_txt_completo11.pdf), pág. 7.
4. *ibid*, págs. 7-8.
5. Gaborit, Rodríguez, Santori y Paz, “Más allá de la invisibilidad”, pág. 64.

la mujer se convierte en un garante “de los valores asociados a la intimidad, el afecto y la lealtad hacia el grupo” y en responsable directa de la educación de los hijos, mientras que el hombre es el encargado de proveer protección al hogar dando por resultado que se constituya en la autoridad del hogar y de la mujer<sup>6</sup>. Sánchez Bringas (1996) expone que este rol maternal de la mujer dentro de la sociedad se convierte en el núcleo de la identidad de género, por lo que las mujeres “viven una subjetividad dedicada a nutrir, comprender, proteger, y sostener a otros”<sup>7</sup>, lo cual es llamado por Franca Basaglia como “cuerpo-para-otros” y por Marcela Lagarde (1990) como “ser-de- y para-otros”. Esta diferenciación entre los géneros también tiene resonancia en la manera como se socializa a los niños y las niñas. Según Gaborit *et al*, a los niños se les potencia su capacidad de agencia, definida como “comportamientos que denotan seguridad y confianza en el uso y manejo del propio cuerpo en relación con la habilidad para influir, modificar e interactuar con el medio ambiente”<sup>8</sup>, mientras que a las niñas no se les desarrolla esta capacidad, sino más bien se les enseña que son frágiles y que, por lo tanto, necesitan ser protegidas y cuidadas.

Esta división del espacio entre hombres y mujeres se remonta a la antigüedad. Bethsabé Andía Pérez (2007), citando a Hannah Arendt, explica que en las ciudades-estado griegas existían espacios reservados para cada uno de los géneros. El espacio público es el que correspondía al “mundo expuesto de la *polis*”, convirtiéndose así en el “lugar de la libertad

y de la relación entre iguales” y era utilizado por los hombres. A las mujeres les correspondía el espacio privado, es decir, estaban confinadas al “mundo de lo oculto y privado de la familia”<sup>9</sup>. Esta división, según Celia Amorós (citada por Andía Pérez, 2007), da lugar a dos tipos de espacios donde se puede accionar socialmente: el público, en el que se da el reconocimiento; y el privado, donde la acción pasa desapercibida<sup>10</sup>. Para Amorós, el espacio público es el de los hombres y está ligado al poder, el cual se reparte dependiendo de las competencias presentadas, dando lugar con esto a la individuación. Por el contrario, el espacio privado, donde la mujer generalmente realiza su participación social, es el de las “idénticas”: al no existir ningún poder o prestigio que deba ser repartido, no se llega a dar la individuación entre ellas<sup>11</sup>. En concordancia, Donoso y Valdés (2012) estiman que el género, al ser expresión de un sistema jerárquico, facilita la existencia de espacios diferenciados de acción para hombres y mujeres; así, al hombre le corresponde la “esfera productiva”, mientras que a la mujer se le asigna la “esfera reproductiva”. Para estas últimas autoras, esta división no solo implica una participación diferenciada de hombres y mujeres en la sociedad, sino que también configura la visión de la realidad en la que se inserta el sujeto y su participación en ella, además de que influye en la manera como se entiende el mundo y los géneros<sup>12</sup>.

Habiendo establecido la visión sobre cómo se configuran las relaciones de género dentro de la sociedad y cómo estas representan rela-

6. Ángeles Sánchez Bringas, *op. cit.* pág. 229.

7. Ángeles Sánchez Brigas, “Cultura patriarcal o cultura de mujeres: una reflexión sobre las interpretaciones actuales”, *Política y Cultura*, n.º 6, 1996, pág.162.

8. Mauricio Gaborit y otros, *op. cit.*, pág. 69.

9. Bethsabé Andía Pérez, “Lo personal es político: una lectura de lo público y lo privado”, *Boletín Generando* del Instituto Runa de Desarrollo y Estudios sobre Género, año 1, n.º 10, (noviembre de 2007 [citado en julio de 2015] Instituto Runa), disponible en: <http://www.runa.org.pe/boletin-generando/--10---noesta> , pág. 2.

10. Celia Amorós, citada por Bethsabé Andía, en “Lo personal es político: una lectura de lo público y privado” *op. cit.*

11. Andía Pérez, “Lo personal es político”, pág. 2.

12. Alina Donoso y Teresa Valdés, *op. cit.*, pág. 8.

ciones de dominación de uno sobre el otro, es necesario hacer revisar cómo la religión reproduce y legitima la desigualdad de género.

Alberto C. Velásquez Solís (2013) considera que una de las principales instituciones que regulariza los roles de género es la religión, debido, “en primer lugar, a la interiorización del discurso religioso patriarcal subyacente en las normatividades religiosas y, en segundo lugar, a la exteriorización que se hace de este discurso en las prácticas sociales”<sup>13</sup>. Retomando a Berger y Luckman, Velásquez Solís sostiene que las instituciones sociales dictan formas de ser (identidad) y actuar (roles) que los individuos interiorizan a través de los discursos. Situando a las mujeres, esto implicaría que ellas son y actúan de una determinada forma y que no siempre es igual a la de los hombres. Estas identidades y roles han sido naturalizadas, es decir, se han construido a lo largo del tiempo, por lo que pasan a ser parte de lo cotidiano. De esta forma, la religión es constructora de estas identidades al ayudar a normar los roles que los hombres y las mujeres deben ejercer en la sociedad. Sin embargo, esta normalización de los roles de género que hace la religión no es igual dentro de todas las expresiones religiosas, debido a que cada una asigna distintos roles a mujeres y hombres, lo cual está determinado por los espacios asignados a cada género, la convivencia entre ellos, la jerarquía y la organización social, entre otros<sup>14</sup>. Meredith McGuire (citada por Velásquez Solís, 2013) considera que esta normalización de roles sociales que hace la religión trasciende y “legitima las distinciones de género en los roles laborales, responsabilidades en el cuidado de los hijos y la educación, responsabilidades en el matrimonio, responsabilidades políticas y estatus legal”<sup>15</sup>.

Algunos autores han estudiado esta relación entre religión y género al interior de denominaciones religiosas específicas, centrándose muchos de ellos en las relaciones que se dan dentro de las Iglesias pentecostales. A continuación, se expondrán algunos de ellos.

Carol Ann Drogus (1997) estudió las Iglesias pentecostales colombianas y las comparó con las relaciones de género que se dan al interior de las comunidades eclesiales de base (CEB) en ese mismo país. Ella establece que ambas expresiones religiosas, aunque son patriarcales, proveen de algunos elementos que ayudan al empoderamiento de las mujeres. En el caso de las Iglesias pentecostales, se dan oportunidades para que las mujeres desempeñen puestos de liderazgo, por ejemplo en grupos para mujeres dentro de la Iglesia o en células o grupos pequeños de oración en los hogares. La autora considera que, a pesar de que muchos de los cargos desempeñados son una extensión de los roles domésticos, estos también ayudan a fortalecer habilidades en las mujeres (como la capacidad de expresarse en público), además de que el participar de manera activa le confiere estatus a las mujeres dentro de la comunidad eclesial. Drogus aclara que este estatus adquirido por las mujeres dentro de grupos de su mismo género no se puede clasificar como igualitario al estatus de los hombres; sin embargo, considera que el pentecostalismo muchas veces ofrece la oportunidad para que las mujeres se desempeñen como predicadoras o maestras, campos en los cuales generalmente adquieren estatus los hombres. A pesar de esta apertura, este tipo de oportunidades son bastante limitadas, ya que los hombres son los que siguen ocupando la mayoría de los puestos de alta jerarquía; si se permite que las mujeres asciendan en los puestos jerárquicos, lo hacen

13. Alberto C. Velásquez Solís, “La institucionalización religiosa del género en Ticul, Yucatán. Un estudio comparativo de tres grupos religiosos”, *Desacatos*, n.º 42, (mayo-agosto 2013 [citado en julio de 2015] Redalyc), disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=13926971010> , 163.

14. *Ibid.*, pág., 165.

15. *ibid.*

hasta cierto nivel de autoridad. Esta autora reconoce que, en casos donde se otorga el título de pastora a mujeres, es como producto del matrimonio con un hombre que sea pastor, por lo que su puesto es meramente nominal y espiritual. Para Drogus, estas restricciones implican que hay un reforzamiento de la dominación patriarcal masculina en esta religión, aunque reconoce que ofrece espacios de empoderamiento a las mujeres.

En el caso de las CEB, según esta misma autora, se fomenta la participación de la mujer en el espacio público. Teniendo en cuenta que el movimiento persigue el ideal de la justicia social, entre otros, los miembros son llamados a que actúen para lograrla sin distinción de su género y de manera pública. Además, las CEB promueven que las mujeres tomen diferentes tipos de liderazgo dentro de su comunidad: las mujeres pueden ser líderes de grupos de su mismo sexo o mixtos, los laicos de ambos géneros pueden realizar la celebración dominical en ausencia del sacerdote, al mismo tiempo que pueden ser parte de equipos autorizados para realizar bautismos y bodas. Sin embargo, al ser parte de la Iglesia católica, las mujeres de las CEB no pueden ser ordenadas sacerdotisas. Debido a esto las CEB refuerzan indirectamente algunas condiciones patriarcales, ya que no se pueden sustraer de su propia tradición religiosa. Finalmente, Drogus explica que, si bien es cierto hay puntos de coincidencia entre el pentecostalismo y las CEB, como el hecho de promover liderazgos femeninos, la mayor diferencia se centra en que el énfasis del primero es en el ámbito privado de la mujer (la familia), mientras que el de las segundas es la pública (la participación social)<sup>16</sup>.

Por su parte, Cecilia Loreto Mariz y María Das Dores Campos Machado (1997) consideran que el pentecostalismo se sitúa en un punto intermedio entre el machismo y el feminismo. Para estas autoras, la conversión lleva a que las mujeres “se reevalúen a sí mismas en relación a Dios y a los otros, lo que incrementa la autonomía de la mujer y socava el machismo tradicional”<sup>17</sup>; sin embargo, las mujeres convertidas no se pueden considerar como feministas, ya que esta corriente es considerada como una amenaza para la continuidad de la familia. Mariz y Machado (1997) señalan que el pentecostalismo parece ser atractivo para las mujeres porque les provee una manera de ganar independencia evadiendo la confrontación que supone el feminismo.

Otros autores consideran que la conversión religiosa produce, en el hombre, una transformación general que afecta incluso sus conductas machistas, por lo que conlleva un mejoramiento de la situación de la mujer. A este tipo de transformación, Brusco (2009) la llama “domesticación del hombre porque su participación en comunidades evangélicas promueve un *ethos* femenino, definiendo un sistema estándar de actitudes emocionales y un tono de comportamiento apropiado”<sup>18</sup>. A pesar de esta domesticación del hombre, la situación de sumisión de la mujer no cambia, sino más bien se justifica por medio de la enseñanza bíblica, tal como lo establecen Freston y otros<sup>19</sup>. Sin embargo, Martin Linhardt (2009) plantea que esta posición de autoridad del hombre por sobre la mujer ya no es una cuestión de disputa, como sucede en la cultura machista, sino más bien es una autoridad consensuada.

16. Carol Ann Drogus, “Private Power or Public Power: Pentecostalism, Base Communities, and Gender”, en *Power, Politics, and Pentecostals in Latin America*, eds. Edward L. Cleary y Hannah W. Stewart-Gambino (Boulder: Westview Press, 1997).

17. Original en inglés, traducción propia. Cecilia Loreto Mariz y Maria das Dores Campos Machado, “Pentecostalism and Women in Brazil”, en *Power, Politics, and Pentecostals in Latin America*, eds. Edward L. Cleary y Hannah W. Stewart-Gambino (Boulder: Westview Press, 1997), pág. 41-42.

18. Citada en Martin Lindhart, “Poder, género y cambio cultural en el pentecostalismo chileno”, *Revista Cultura y Religión*, vol. 3, n.º. 2, 2009, pág. 98.

19. *Ibid.*