

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: krodriguez@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”¹.

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”², 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”³. 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 género⁴.

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”⁵. 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.lasociedadcivil.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 mujer⁶. 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”⁷, 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”⁸, 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”⁹. 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 desapercibida¹⁰. 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 ellas¹¹. 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 géneros¹².

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 Bringas, “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”¹³. 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 otros¹⁴. 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”¹⁵.

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)¹⁶.

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”¹⁷; 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”¹⁸. 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 otros¹⁹. 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 Linhardt, “Poder, género y cambio cultural en el pentecostalismo chileno”, *Revista Cultura y Religión*, vol. 3, n.º. 2, 2009, pág. 98.

19. *Ibid.*

En otra línea de análisis, Zicri Orellana Rojas (2009) explica que, la mayor parte de las veces, las mujeres pentecostales no tienen participación en aquellas decisiones que inciden a nivel estructural y político de las Iglesias, aunque no se les impone restricción alguna para poder participar en las demás actividades eclesiales. Un aspecto importante que establece esta autora es que la Iglesia —que es una institución perteneciente al espacio público— en el caso de las mujeres se convierte en un espacio privado, cuidado por ellas “al igual que como lo hacen con sus familias”²⁰. Esto sucede porque los vínculos de las mujeres se quedan, generalmente, a nivel familiar y eclesial, y no se involucran en otros espacios de participación ciudadana; pero también porque las actividades que realizan las mujeres dentro de las Iglesias pentecostales son roles reproductivos, es decir, por lo general son una extensión de las actividades domésticas dominadas por el sentido de cuidado y servicio a los demás. Por ello, la participación de las mujeres dentro de los espacios eclesiales bien podría ser clasificada como una “práctica social silenciosa”, como Clara Fassler (s/f) lo establece, ya que suele pasar desapercibida y porque ellas realizan acciones que son una continuidad de sus labores domésticas²¹. Orellana Rojas (2009), citando a Montecino, considera que esta participación restringida de la mujer en las Iglesias pentecostales es fortalecida a través de una interpretación de ciertos pasajes bíblicos con una lectura neomachista, concluyendo que, aunque estas mujeres “adquieren poder para cambiar su vida o su percepción de esta, e incluso llegan a liberarse de la presión cotidiana que viven (maltrato, violencia, pobreza), siguen mante-

niendo pautas de relación de sumisión ante los varones y por supuesto ante Dios que es un ser implícitamente masculino”²². De esta forma, el empoderamiento que las Iglesias pentecostales dan es en realidad un “seudo-empoderamiento, ya que las mujeres realizan todas estas transformaciones desde el mismo paradigma identitario femenino: servir en tanto se es mujer-madre”²³.

En esta misma línea sobre el tipo de participación permitida a las mujeres en las Iglesias pentecostales, Lisa P. Stephenson (2011) argumenta que las mujeres tienen acceso a la autoridad de ministrar, pero no así a la autoridad de gobierno eclesial. Es importante aclarar que en el pentecostalismo existe la creencia de que el Espíritu Santo empodera y da autoridad a todos los creyentes, sin importar su género, tal como sucedió en el libro *Hechos de los Apóstoles*. De esta manera, las mujeres tienen acceso a la esfera de la autoridad religiosa por su bautismo en el Espíritu Santo, es decir, los dones espirituales manifestados en sus vidas son los que legitiman la participación de las mujeres. A pesar de esto, el empoderamiento espiritual no les da acceso a la autoridad del gobierno eclesial, ya que esto último está relacionado con la identidad masculina, más que con el bautismo del Espíritu Santo. Para establecer la diferencia entre estos dos tipos de autoridad, Lisa P. Stephenson hace uso de dos categorías planteadas por Weber: el profeta y el sacerdote. Ella explica que, para Weber, el profeta es quien “reclama la autoridad en virtud de su revelación personal y carisma, mientras que un sacerdote es aquel que reclama la autoridad en virtud de su servicio en una tradición sagrada”²⁴, siendo

20. Zicri Orellana Rojas, “La Iglesia pentecostal: comunidad de mujeres”, *Revista Cultura y Religión*, vol. 3, n.º 2, 2009, pág. 120.

21. Clara Fassler, *Desarrollo y participación política de las mujeres*, (sin fecha [citado en julio de 2015] Red Eurolatinoamericana Celso Furtado), disponible en: <http://www.redcelsofurtado.edu.mx/archivosPDF/riofassler.pdf>

22. Zicri Orellana Rojas, *op. cit.* pág. 123.

23. *ibid.* 124.

24. Original en inglés, traducción propia. Lisa P. Stephenson, “Prophesying Women and Ruling Men: Women’s Religious Authority in North American Pentecostalism”, *Religions- Open Acces Theology Journal*, volume

así que la principal diferencia entre estos dos roles es el llamado personal. Charles Barfoot y Gerald Sheppard, citados por Stephenson (2011), clasifican el predicar y el enseñar como funciones proféticas, ya que para desempeñar ambas actividades lo que se necesita es la revelación personal y los carismas (entendido en su acepción de dones espirituales). Mientras que algunas tareas administrativas, así como la administración de los sacramentos eclesiales, las identifican como sacerdotales, ya que la autoridad para realizar estas acciones deviene del servicio en una tradición religiosa. La autora concluye que, en muchas ocasiones, el problema sobre la autoridad religiosa femenina no es una lucha entre hombres y mujeres en sí, sino más bien entre aquellos que propugnan una ideología más jerárquica y aquellos que proponen una más igualitaria entre los géneros.

Como puede advertirse, diversos autores coinciden en señalar que esta realidad de la participación eclesial limitada de la mujer, unida a la posición superior del hombre, hace que las mujeres no puedan acceder a posiciones de autoridad dentro de las Iglesias pentecostales ni tampoco participar en la toma de decisiones importantes al interior de estas, aun cuando la mayor parte de su feligresía esté compuesta por mujeres. Sin embargo, estas no son características únicas del pentecostalismo, más bien son compartidas por muchas tradiciones religiosas. Por ejemplo, la estructura de autoridad de los grupos de la Renovación Carismática y de las CEB suele estar integradas por hombres y mujeres, pero esto no necesariamente significa que las mujeres estén representadas de manera equi-

tativa e igualitaria en la toma de decisiones de las parroquias que las acogen, y mucho menos que puedan acceder al puesto de mayor autoridad dentro de la jerarquía parroquial: el de sacerdote. Esta limitante viene dada desde los siglos IV y V, como lo atestiguan los cánones 19 de Nicea (a. 325), 11 y 44 de Laodicea (c. 340-350), 2 de Nimes (c. 394-396) y el canon 25 de Orange (a. 441), donde se prohíben de manera explícita las funciones sacerdotales a las mujeres²⁵. Esta disposición fue ratificada por la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe en octubre de 1976, en su documento *Inter signiores*, el cual fue firmado por el papa Pablo VI²⁶.

En esta línea, este artículo analiza datos recabados en el marco del proyecto “El impacto de los movimientos pentecostales y carismáticos en la organización comunitaria local y en la participación política en Centroamérica”, realizado durante los años 2010-2012 en los países de Guatemala, Nicaragua y El Salvador por el Iudop, con financiamiento de la Universidad del Sur de California. Se determinará, a la luz de estos datos, si el estilo de liderazgo permitido a las mujeres contribuye a que estas realicen actividades empoderadoras dentro de las comunidades de fe seleccionadas en el estudio regional o si, más bien, realizan actividades que pueden ser consideradas como de corte reproductivo. Por otro lado, se estudiará si las mujeres tienden a privilegiar el espacio privado de participación, al involucrarse menos que sus pares masculinos en otros espacios sociales y si esto influye en la visión sobre lo que las Iglesias deben realizar ante la realidad social de sus respectivos países. El objetivo será

2, n.º 3, (2011 [citado en julio de 2015] MDPI-Open Acces), disponible en: <http://www.mdpi.com/2077-1444/2/3/410>, 411.

25. María del Mar Marcos Sánchez, “El lugar de las mujeres en el cristianismo: uso y abuso de la historia antigua en un debate contemporáneo”, *Studia Historica. Historia Antigua*, vol. 24 (2006 [citado en julio de 2015] Repositorio Documental Gredos), disponible en: <http://gredos.usal.es/jspui/handle/10366/73789>, 39.

26. Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, *Declaración Inter Insigniores sobre la cuestión de la admisión de las mujeres al sacerdocio ministerial*, (15 de octubre de 1976 [citado en julio de 2015] Congregación para la doctrina de la fe), disponible en http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19761015_inter-insigniores_sp.html

constatar si la religión permite el empoderamiento entre sus miembros femeninos o si contribuye a perpetuar el patriarcado con sus disposiciones doctrinales.

Resultados

En el estudio regional, se seleccionaron cuatro comunidades de fe por país, dos de ellas de corte pentecostal, un grupo carismático y una que serviría de grupo de contraste. En total se estudiaron doce comunidades

de fe, cuatro por cada país. En el caso de El Salvador, la comunidad de contraste fue una comunidad eclesial de base (CEB); en Guatemala, una Iglesia histórica protestante; y en Nicaragua se contó con la participación de una parroquia católica tradicional. El cuadro 1 presenta un resumen sobre las generalidades de este estudio regional. Las técnicas empleadas en el proyecto fueron entrevistas con líderes de mando medio y principales de cada comunidad de fe, encuestas con los feligreses y grupos focales con mujeres jóvenes.

Cuadro 1 Generalidades del proyecto “El impacto de los movimientos pentecostales y carismáticos en la organización comunitaria local y en la participación política en Centroamérica”

Hipótesis principal	La religión, pero sobre todo la religiosidad, referida a las creencias, prácticas y valores religiosos, se ha constituido, para la mayoría de la población, en un marco de interpretación fundamental de su realidad social y política. Esto hace que la dimensión religiosa tenga un impacto relevante en diferentes dimensiones de la vida cívica y política de nuestros países, aunque no por ello sea siempre visible y reconocido. El presupuesto del que se parte es que las religiones pentecostalizadas, a través de su doctrina y valores, generan ciertas prácticas, tanto al interior como al exterior de la Iglesia, que tienen un impacto positivo sobre la manera como las personas participan dentro de la sociedad.
Tipo de estudio	Multimétodo. Se combinaron técnicas cuantitativas y cualitativas para la recolección de los datos.
Países participantes	El Salvador, Guatemala y Nicaragua.
Tipo de comunidades eclesiales participantes	<ul style="list-style-type: none"> - Comunidades eclesiales comunes a los tres países: <i>Iglesia pentecostal tradicional</i>: definida por su creencia en el bautismo del Espíritu Santo, manifestado en la vivencia de dones como la glosolalia y la sanidad divina. <i>Iglesia pentecostal no tradicional</i>: afín a la teología de la prosperidad y al iglecrecimiento. <i>Comunidad de la renovación carismática católica</i>: caracterizada por su creencia en los dones del Espíritu Santo, al igual que sus contrapartes pentecostales. - Comunidades de grupo de contraste, específicas para cada país: <i>CEB</i>: grupos católicos que tienen un énfasis en la Teología de la Liberación (El Salvador). <i>Protestante histórica</i>: generalmente, son denominaciones que provienen de la Reforma y no creen en el bautismo en el Espíritu Santo (Guatemala). <i>Católica tradicional</i>: caracterizada por el seguimiento de las normas y preceptos tradicionales y conservadores de esta religión (Nicaragua).
Total de comunidades eclesiales participantes	12, cuatro por cada país participante.

Caracterización de las mujeres

En el marco del estudio, se entrevistó a un total de 98 líderes, pertenecientes a las doce comunidades de fe participantes en el estudio. De estos líderes, las mujeres entrevistadas fueron 41, es decir, representaron un 41.8 % de los fieles abordados con esta técnica. Es necesario explicar que las entrevistas se realizaron con líderes de mando medio de las comunidades de fe y personas con amplia trayectoria dentro de sus comunidades eclesiales, además de con los líderes principales de cada una de ellas. Esta es una de las razones que hizo que el número de personas del género masculino fuera mayor, ya que los puestos de máxima autoridad (ancianos, pastores, párrocos) en cada comunidad de fe eran desempeñados por hombres sin excepción alguna.

Dado que la muestra de la encuesta fue diseñada observando la proporción de género de la membresía facilitada por los líderes, el mayor peso numérico recayó entre sus miembros femeninos. De esta manera, las mujeres entrevistadas bajo esta técnica representaron el 59.3 % (768) de la muestra total. Este dato confirma que la religión, en estos países, tiene un rostro femenino, ya que la mayor parte de los miembros pertenecían a este género. Esta técnica fue conducida entre miembros regulares con por lo menos un año de asistencia a la comunidad de fe.

La única técnica de investigación que fue dirigida intencionalmente solo a mujeres fue la de grupos focales, los cuales fueron desa-

rollados con jóvenes del género femenino. Se realizó de esta manera para cubrir dos segmentos importantes de fieles: la juventud y las mujeres, grupos muchas veces no escuchados. En total, se realizaron 12 grupos focales, uno por cada comunidad de fe, con un total de 112 mujeres jóvenes entrevistadas.

Al analizar el perfil de las mujeres que participaron en la encuesta, el 44.2 % de ellas tenía 41 años o más, mientras que solo el 23.3 % se encontraba entre los 18 y los 25 años, lo que advierte que se trata de una feligresía mayoritariamente adulta. La educación de estas mujeres se correspondía mayormente con niveles técnicos y universitarios (31.8 %), seguido de estudios de bachillerato (27 %). Al comparar estos resultados con los obtenidos por los hombres, se observa que la proporción de mujeres en cada uno de los niveles educativos es significativamente menor que la proporción de hombres, con excepción del nivel de primaria como se presenta en la tabla 1. También es de señalar que el porcentaje de mujeres sin educación formal es tres veces mayor que el reportado por los hombres. Al promediar los años escolares cursados, los hombres presentan un total de 10.6 años escolares estudiados, por lo que se ubican en el nivel de bachillerato, mientras que las mujeres obtuvieron un promedio de 9.8, es decir, poseen una educación correspondiente a tercer ciclo. A pesar de que estos promedios de escolaridad son mayores a los promedios nacionales de escolaridad de los tres países²⁷, el promedio obtenido por las mujeres fue significativamente menor al presentado por los hombres que respondieron a la encuesta.

27. Guatemala: promedio nacional de 4.1 años escolares, Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), *Guatemala: ¿Un país de oportunidades para la juventud? Informe nacional de desarrollo humano 2011-2012*, Guatemala: PNUD, 2012, pág. 28; El Salvador: promedio nacional de 6.4 años escolares, Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), *Informe sobre desarrollo humano El Salvador 2013. Imaginar un nuevo país. Hacerlo posible. Diagnóstico y propuesta*, San Salvador: PNUD, 2013, pág. 101; Nicaragua: promedio nacional de 5.6 años escolares, Eduquemos: foro educativo, *Informe ejecutivo del foro "Educación en tiempos de crisis"*, (8 de octubre de 2009 [citado en julio de 2015] Eduquemos: foro educativo nicaragüense) disponible en http://www.eduquemos.org.ni/eduquemos/images/publicaciones/foro_educacion_en_tiempo_de_crisis/resumen_ejecutivo_foro_educacion_en_tiempo_de_crisis.pdf, pág. 3.

Tabla 1
Nivel educativo de fieles por género

	Ninguno	Primaria	Secundaria	Bachillerato	Técnico/Universitario
Masculino	0.6 %	17.5 %	18.4 %	30.6 %	33 %
Femenino	3.9 %	22.5 %	14.8 %	27 %	31.8 %

Para indagar sobre el tipo de trabajo ejercido por las mujeres al momento de la encuesta, la información relativa a la situación laboral se dividió en dos categorías: actividades fuera del hogar y actividades dentro de este. Sobre la base de esta división, los datos muestran que el 68.2 % realizaba trabajos fuera del hogar, mientras que el 31.8 % se dedicaba exclusivamente a tareas domésticas. Esto parece guardar relación con el grado académico alcanzado por las mujeres: el 49.7 % de las mujeres que se dedican a las labores del hogar son personas no escolarizadas o sus estudios alcanzaban solo el nivel correspondiente a primaria; mientras que aquellas mujeres que realizan actividades económicas fuera del hogar tienen estudios de bachillerato o de nivel técnico o universitario (70.9 %). Al no haber preguntado el estado civil de las participantes o si eran madres, no se puede saber si estas mujeres eran el sostén de su familia —práctica común en Latinoamérica—, pero, ciertamente, los datos dejan entrever que la mayoría de ellas contribuían al sostenimiento económico de sus hogares con su trabajo.

Así mismo más de la mitad de las mujeres dijeron estar informadas del acontecer nacional. El 56.6 % de ellas dijo que leía, veía o escuchaba noticias todos los días, y solo un 2.6 % afirmó que no lo hacía nunca. Nuevamente, los datos sugieren que la escolaridad guarda relación con la exposición a noticias. Es de hacer notar que las mujeres que tenían un nivel educativo de bachillerato fueron las que más respondieron que se infor-

maban todos los días (59.4 %). En el consumo de medios, no se encontraron diferencias significativas con los hábitos de información registrados por hombres y mujeres.

Un aspecto muy importante de conocer sobre las prácticas religiosas de estas mujeres es el tiempo que tenían de pertenecer a sus respectivas comunidades de fe y la cantidad de tiempo que invertían en las distintas actividades eclesiales. Cuatro de cada diez mujeres (43.8 %) eran miembros de reciente incorporación a las comunidades de fe, ya que tenían entre uno y cinco años de congregarse en sus comunidades; pero el tiempo que las mujeres en general destinaban a las reuniones religiosas era alto: el 44.6 % del total de encuestadas asistía más de ocho veces al mes a su congregación, por lo que se puede decir que no eran las típicas “domingueras”²⁸, sino que estaban involucradas en otros espacios eclesiales que hacían que estas mujeres tuvieran una vida religiosa activa.

Relaciones de género al interior de las comunidades de fe

En cada una de las técnicas que se utilizaron en el estudio, se incorporaron preguntas que trataban de indagar las relaciones entre géneros promovidas por las comunidades de fe, con el fin de comprobar si se daban relaciones de igualdad o si, por el contrario, se reproducían las relaciones de sumisión, típicas de las sociedades patriarcales en las que se insertan las comunidades de fe participantes en el estudio.

28. Nombre popular que designa a las personas que solo asisten a la misa, culto o reunión dominical.

En el caso de las entrevistas, se consultó tanto con líderes principales como con los líderes de mando medio, si dentro de cada grupo eclesial existían tareas que no podían ser ejercidas por las mujeres²⁹. Ante este cuestionamiento, se obtuvieron distintas respuestas, dependiendo del grupo religioso y su doctrina de fe. La posición expresada por los liderazgos se puede dividir en tres categorías, descritas a continuación.

A. *Potenciadores del rol de la mujer en puestos de autoridad.* En esta categoría se enmarcan los grupos carismáticos de los tres países: la comunidad eclesial de base (CEB) de El Salvador, la Iglesia pentecostal no tradicional de Nicaragua y la Iglesia pentecostal tradicional de Guatemala.

Si bien es cierto que los grupos carismáticos y la CEB son movimientos al interior de la Iglesia católica, existen características especiales de cada grupo que deben ser abordadas de forma particular, a fin de poder comprender a cabalidad cómo se convierten en promotores del papel femenino en puestos de autoridad.

En el caso de los grupos carismáticos salvadoreño y guatemalteco con los que se trabajó, a pesar de ser movimientos adscritos a una parroquia, son grupos que tienen autonomía. Ambos cuentan con una compleja organización dentro de sí mismos, donde la mayor autoridad recae en el Consejo Asesor (El Salvador) o el Equipo Timón (Guatemala), cuerpos de autoridad compuestos por líderes laicos del movimiento. Al interior de ellos, también existen diferentes ministerios o pastorales que llevan a cabo todo el accionar religioso del grupo. Por su parte, el grupo carismático nicaragüense no contaba con una estructura organizativa propia, por lo que su autoridad máxima era el Consejo Parroquial y tampoco se encontraron pastorales al interior

del grupo de renovación. Parecido caso es el de la CEB: la parroquia en general funciona bajo la visión de este grupo católico, por lo que este último grupo tampoco poseía, al momento del estudio, una estructura organizativa aparte de su parroquia.

Estas características favorecieron que las mujeres pudiesen estar en los puestos de mayor autoridad de su grupo (llámense Consejo Asesor, Grupo Timón o Consejo Parroquial). En estas comunidades eclesiales católicas, los líderes coincidieron en afirmar que no hay diferencia alguna entre el liderazgo que puede ejercer un hombre y el que puede ser desarrollado por una mujer. Para estos líderes lo que cuenta es la disposición y aptitudes personales, además de la vivencia de los carismas³⁰ en los grupos de renovación carismática. En algunos casos, los líderes explicaron que este liderazgo femenino también era un reflejo de la proporción por género de sus fieles. Al haber más mujeres dentro de la congregación, lo esperado era que algunos de los puestos altos de autoridad fueran desempeñados por ellas también. En los grupos carismáticos de Guatemala y Nicaragua incluso se hizo referencia a mujeres que pertenecían, en ese momento, a los Consejos Nacionales de su movimiento. De hecho, la coordinadora del consejo parroquial del grupo carismático nicaragüense, al momento de la investigación, fungía también como la coordinadora nacional del movimiento carismático de dicho país. Este liderazgo de la mujer no solo se percibe en puestos altos de autoridad dentro de sus propias comunidades de fe, sino que también se refleja en los mandos medios: algunas pastorales o ministerios de estos grupos eclesiales estaban a cargo de mujeres.

No, fíjese que hoy tenemos la experiencia de este nuevo Consejo, hay cuatro mujeres y tres hombres, hoy va a tener dominio la mujer

29. La pregunta fue formulada de la siguiente manera: "En principio, ¿Hay puestos de autoridad que las mujeres no puedan ejercer?, ¿por qué? (En profundidad: razones -teológicas o no- por las que las mujeres no pueden acceder a estos puestos)".

30. Dones espirituales otorgados por el Espíritu Santo.

porque las mujeres en la Renovación, eh... predomina la mujer, igual en la Iglesia, [...] está predominando la mujer porque la mujer es más... es más entregada.

(Líder)

En el caso del grupo de la CEB, el fortalecimiento del liderazgo femenino fue relacionado con la lucha del movimiento por educar contra el machismo predominante en la sociedad salvadoreña. Una de las lideresas de este grupo incluso llamó “signo de muerte” al machismo, razón por la que invierten parte de su esfuerzo en combatirlo. Reflejo de ese esfuerzo es demostrar en su propio accionar que las mujeres pueden desempeñar cargos altos en su estructura jerárquica.

Bueno, aquí la parroquia se trata de que [...] hombres y mujeres valgamos igual, tengamos las mismas oportunidades, porque nos parece bien injusto el machismo y todas esas cosas, [...] es otro signo de muerte, se podría decir, el machismo. Entonces, estamos como tratando de concientizar a la gente de eso y de la teoría de género.

(Lideresa)

De acuerdo a los líderes entrevistados en estos movimientos católicos, no solo se promueve el trabajo de las mujeres, sino que lo potencian al permitir que desempeñen puestos de autoridad, no solo a nivel de mandos medios, sino en su estructura organizativa más alta. Sin embargo, se debe señalar que al ser parte de la Iglesia católica, hay puestos dentro de la jerarquía misma de la Iglesia que no pueden ser ejercidos por ellas. Fueron pocos los líderes de los grupos carismáticos salvadoreño y guatemalteco que pudieron hacer este reconocimiento, por el mismo hecho de que funcionan de manera independiente de sus respectivas parroquias.

Algunos líderes del movimiento nicaragüense, al ser este parte orgánica de la parroquia, sí establecieron que cargos como el del acolitado está vedado para las niñas, así como el sacerdocio para las mujeres. Los líderes de la CEB también hicieron esa distinción en cuanto al sacerdocio ejercido exclusivamente por hombres, y algunos expresaron su desacuerdo con esta disposición. En este sentido, se observa un fortalecimiento del liderazgo femenino al interior de los movimientos, pero vedado para los puestos de mayor jerarquía de la Iglesia católica, postura que es avalada por el Vaticano, tal como lo declaró el papa Francisco³¹.

Pues, sinceramente, para mí (*ríe*) este... es una cosa del papa, porque creo que son ellos, ahí la jerarquía de allá [del Vaticano] (*ríe*) los que no permiten esas cosas, pero para mí estaría bien. A mí no me molestaría que, digamos algún día, se dijera: “Se permiten mujeres sacerdotisas”, a mí... de hecho a mí me gustaría (*ríe*) [...], pero digamos, en algún momento se ordenen sacerdotisas, se pudiera, iyo bien que me animara!”.
(Lideresa)

El grupo pentecostal no tradicional de Nicaragua, perteneciente a las Asambleas de Dios, reconoce el pastorado femenino y lo potencian. Esto viene dado por la misma denominación a la que pertenecen, la cual también respalda el ejercicio del pastorado por parte de las mujeres. Esta Iglesia en particular no solo tenía presencia en Managua, sino que también en otros departamentos de Nicaragua, por lo que su organización administrativa es bastante compleja. Probablemente, esta característica favorece el enrolar mujeres en puestos claves. Al momento del estudio, dentro de la Junta Directiva Nacional³² había presencia femenina, aunque era minoría: de cinco pastores que integraban esta Junta, solo

31. Europa Press/Reuters, “El Papa: la prohibición católica sobre el liderazgo femenino es ‘definitiva’”, (29 de julio 2013 [citado en julio de 2015] Europa Press), disponible en: <http://www.europapress.es/sociedad/noticia-papa-prohibicion-catolica-sacerdocio-femenino-definitiva-20130729135711.html>

32. Cuerpo pastoral de la Iglesia que depende de los pastores generales.

dos eran mujeres. Esta participación femenina en el pastorado también se observó en otros escalones jerárquicos de esta Iglesia, como el denominado “pastores de distritos”. De acuerdo a algunos líderes, estas pastoras no tienen un cargo meramente nominal o supe- ditado al nombramiento del esposo (en caso de estar casadas), sino que ejercen el ministerio con pleno derecho y fueron ungidas por el pastor general como tales. Estas pastoras realizan sacramentos, como el bautizar en agua a los nuevos convertidos, aunque estaban vedadas de consagrar la Santa Cena³³. Además de ejercer puestos de alta jerarquía, el desempeño de mujeres en puestos medios es considerado imprescindible en esta Iglesia, ya que se acostumbra tener a un hombre y a una mujer como directores de ministerios, con el fin de atender diferencialmente a las personas que pertenecen a su mismo género dentro del ministerio que dirigen. Sin embargo, a pesar de este empoderamiento de las mujeres, el cargo de pastor general de la Iglesia nunca ha sido ejercido por una de ellas, aunque uno de los líderes reportó que en otras Iglesias de las Asambleas de Dios nicaragüenses sí había mujeres al frente de la congregación.

Ese punto creo que no se pudiera dar todo así de extremadamente, pues, en las posibilidades, pues [...] dentro de las Asambleas de Dios sí ya se ha visto y se han puesto, pues, pero en otros lugares, aquí pues no.

(Líder)

No he visto yo al momento de que se detenga a las mujeres, las mujeres bautizan, han bautizado al igual que los varones. Lo que no he visto, pero tal vez porque lo hacemos cada pastor de distrito, es que la mujer dirija una Santa Cena [...] Pero de ahí casi nos hemos desarrollado casi por igual.

(Líder)

La Iglesia pentecostal tradicional guatemalteca, que pertenece a la denominación Iglesia de Dios del Evangelio Completo, plantea un caso excepcional aún dentro de su misma denominación, debido a la inclusión de mujeres dentro del cuerpo máximo de autoridad de la Iglesia. Si bien es cierto la denominación del Evangelio Completo permite el pastorado de la mujer, en las iglesias locales persiste la tradición de que las mujeres no ocupen puestos de autoridad. Un líder confirmó que dentro de la estructura organizativa nacional, hasta el momento de la investigación, había una mujer como pastora supervisora de distrito, pero también expuso que en la mayor parte de Iglesias las mujeres no pueden pertenecer a la Junta de Diáconos³⁴. La Iglesia que participó en el estudio practicaba anteriormente esta tradición, pero esto cambió con la llegada del pastor general que ejercía este cargo al momento del estudio. Este pastor nombró mujeres para que se desempeñaran en el liderazgo eclesial y cambió el nombre de “Junta de Diáconos” a “Equipo Pastoral”. Según uno de los líderes entrevistados, este cambio fue motivo de sorpresa aun a nivel del distrito al que pertenece la Iglesia. El pastor general confirmó que el cambio lo realizó debido a que valoró las aptitudes de las mujeres seleccionadas y también como un producto de su propia educación. A esto se le debe agregar la influencia de una pastora, miembro de la congregación y parte del equipo pastoral, quien representa un rostro progresivo de esta denominación no solo en cuanto al liderazgo femenino, sino respecto a otros aspectos doctrinales. Esta combinación de factores hizo que las mujeres pasaran de realizar actividades tradicionales en la Iglesia (preparación de comida, limpieza del templo) a estar dentro del grupo donde se toman las decisiones importantes para la vida eclesial en general. Al momento del estudio, el equipo pastoral estaba integrado por 15

33. Sacramento conmemorativo de la pasión y resurrección de Jesús, que se realiza en las Iglesias evangélicas, generalmente, una vez al mes y del que solo pueden participar aquellos miembros de la Iglesia que han sido bautizados en la fe evangélica.

34. Cuerpo de autoridad de la Iglesia local, después del pastor general.

miembros, de los cuales 13 eran mujeres. Esta apertura llevó incluso a que, en el año anterior al estudio, una joven de 18 años formara parte del equipo pastoral. A pesar de este cambio respecto al liderazgo femenino, el cargo de asistente pastoral³⁵ era ostentado por un hombre, aun cuando se contaba con una pastora ordenada dentro del equipo de trabajo. Al igual que en el caso pentecostal no tradicional nicaragüense, el cargo de pastor general nunca había sido otorgado a una mujer.

Y para mí, le vuelvo a repetir, a nivel de la Iglesia, como pastor, a nivel de la Iglesia local tengo una satisfacción en ese aspecto, que la mujer está [colaborando]. Yo siempre oía, oía a la gente que la mujer tiene que ganarse el espacio, que hay que ganarse el espacio. Pues no tiene que ganar nada, Dios le dio su dignidad a ella como mujer, Jesucristo la dignificó.
(Pastor)

Resumiendo, la forma de organización de estas seis comunidades de fe, donde la mujer tiene un papel relevante no solo como líderes de mando medio, sino desempeñándose en los puestos de autoridad más altos, implica una potenciación de las capacidades y el desenvolvimiento de las mujeres. Este cambio es producto de varias razones explicadas por los líderes, como que las mujeres son mayoría dentro de estos grupos eclesiales; es una forma de erradicar el machismo y porque se cree que no hay diferencia entre los géneros ante Dios. A pesar de esta disposición más abierta, se debe reconocer que el camino de las mujeres todavía presenta algunos obstáculos para acceder a los puestos de mayor jerarquía eclesial, como los puestos de pastoras generales o sacerdotisas.

B. Promotores del liderazgo femenino como expresión ministerial familiar. En esta

categoría se encuentran aquellos grupos que dijeron reconocer el liderazgo de la mujer en puestos altos de autoridad, pero como acompañamiento del esposo, es decir, como un liderazgo ejercido de manera familiar y con el hombre como el líder principal por encima de la mujer. En esta línea se encuentran los grupos pentecostales no tradicionales salvadoreño y guatemalteco.

Aunque estas Iglesias confieren el título de “pastora” a las esposas de los pastores y de “ancianas” a las esposas del cuerpo de ancianos de la Iglesia (en el caso guatemalteco), este es un nombramiento meramente nominal y pareciera que es un tratamiento de respeto hacia las mujeres casadas con hombres que ejercen este liderazgo. Al ser Iglesias independientes, es decir, que no pertenecen a una denominación nacional o internacional, no hay estatutos superiores que puedan hacer que esta situación cambie en un futuro cercano.

Algunas de las razones ofrecidas por los líderes entrevistados para justificar esta forma de liderazgo se basan en versículos bíblicos que ponen de manifiesto que el hombre tiene una posición superior a la de la mujer. Los líderes citaron como referencia a Efesios 5:23, donde el apóstol Pablo establece que la cabeza de la mujer es el hombre, por lo que tiene autoridad sobre ella. Si bien es cierto suavizan esta posición diciendo que es una autoridad consensuada, reconocen que la decisión final la debe de tomar el hombre tanto en el hogar como en el ejercicio del ministerio. Así, las pastoras y ancianas son figuras respetadas, pero sin autoridad real para tomar decisiones trascendentes en la Iglesia, lo cual es atribución única de los hombres y generalmente centralizada en el pastor general. Otros, como justificación, mencionaron que en la Iglesia primitiva³⁶ no existieron mujeres en puestos de autoridad o que Jesús solo escogió hombres para ser parte de los doce discípulos. Solo uno

35. Representante del pastor general en caso que este se encuentre ausente.

36. La Iglesia descrita en el libro *Hechos de los apóstoles*.

de los líderes reconoció que hay poco sustento bíblico para esta práctica, pero aun así consideró que el hombre es quien está mejor preparado para realizar este servicio por el tipo de presiones a las que se ve expuesto al ejercerlo.

Casi todos son pastores, todos son pastores con su esposa, bueno, por... por el hecho de que él es pastor, ella es la pastora, pero como cabeza es el pastor siempre.

(Líder)

Sin embargo, las mujeres de estas dos comunidades de fe no estaban relegadas por completo de la estructura de liderazgo de sus Iglesias, ya que podían ejercer liderazgos de mandos medios, es decir, fungían como lideresas en los diferentes ministerios y tomaban decisiones que afectaban al grupo que dirigían. De hecho, estos roles de liderazgo medio femenino son valorados y apreciados. Las pastoras y las ancianas, al momento del estudio, tenían a su cargo ministerios como el de Intercesión, Escuela Dominical o el de Mujeres; y aun se encontraron mujeres en ministerios que generalmente están reservados a hombres, como el colaborar en el parqueo y cuidado de los automóviles de los fieles que asisten a las Iglesias.

No, porque en todos los puestos hay mujeres y hombres, hasta el “parqueo” que es bien difícil para una mujer cuidando carros, porque ahí les toca asolearse, mojarse cuando llueve, pero hay mujeres también. Así que de todo, en todos los ministerios hay de todo.

(Lideresa)

Un punto importante de reflexión es la posición expresada por dos pastoras guatemaltecas³⁷ y el pastor general de la Iglesia pentecostal no tradicional salvadoreña. Al hacer la pregunta sobre los puestos de autoridad que

las mujeres no podían ejercer, las pastoras fueron las primeras en responder señalando ambas el puesto de pastoras y ancianas de pleno derecho. Ambas pastoras expresaron que esto no era por discriminación o porque se considerase que las mujeres no tenían las capacidades suficientes. Más bien, explicaron que se valoraba el papel de la mujer como un complemento, ya que estas se convierten en “ayudas idóneas” para que el esposo pueda ejercer su ministerio de la manera correcta. En uno de los casos, la esposa fue la que señaló este rol relevante que la mujer desempeña en el ministerio pastoral familiar, al ser apoyo de su esposo a través de la oración por él; esta acotación fue interesante debido a que el esposo, en su respuesta, no dio cuenta de este rol de la mujer. Como puede advertirse, esta postura es legitimada por las mujeres en algunas Iglesias.

Ahora, para ampliar, a nivel espiritual la esposa del pastor es la ayuda idónea del pastor, o sea, que ella ora por el esposo, ella apoya al esposo, ella está realizando un trabajo que tal vez no se mira, pero sí intercede, atiende a los miembros junto con el esposo, porque la figura del pastor es que debe de ser esposo de una sola mujer; entonces, la figura del pastor es en compañía de su esposa.

(Pastora)

El pastor de la Iglesia pentecostal no tradicional salvadoreña fue el único en reconocer —dentro de este estilo de liderazgo— que Dios no hace diferencia entre hombres y mujeres, sino que ambos géneros son iguales ante Él. Esta creencia permite la posibilidad de que el pastorado en su Iglesia esté abierto a las mujeres, siempre y cuando la Junta Directiva apoye este nombramiento. Esta posición del pastor se pudo ver reflejada en algunos líderes que reconocieron que no hay mujeres

37. Pesar de que la dinámica de las entrevistas fue de corte individual, en estos dos casos se respetó que los pastores quisieran ser entrevistados con sus consortes. Esto dio una perspectiva importante de los roles de género: la mayor parte de las respuestas eran brindadas por los esposos, mientras que las mujeres generalmente apoyaban lo expresado por ellos. Una de ellas, incluso se retiró de la entrevista a pesar de que había participado de manera activa.

pastoras, pero porque no se había “levantado” ninguna hasta ese momento, aunque no descartaban que en el futuro pudiera ocurrir. Sin embargo, esta posición fue la minoría entre los líderes entrevistados de esta Iglesia, lo que evidenció que la opinión del pastor al respecto no había permeado a su liderazgo.

En resumen, este estilo de liderazgo femenino —impulsado por estas dos Iglesias— permite a las mujeres acceder a puestos de mando medio, pero los puestos de autoridad de primer nivel están reservados de manera exclusiva para los hombres bajo la creencia de que estos son “la cabeza de la mujer”. Esta posición de superioridad del hombre por sobre la mujer es suavizada al decir que consideran que el ministerio se realiza de manera familiar y no por un individuo en sí. Bajo esta noción, la valía que se le otorga a la mujer está en función de su rol como esposa y apoyo para el hombre en situación de autoridad. Si bien es cierto se le confiere respeto a estas mujeres dentro de las comunidades de fe, se trata de un empoderamiento o liderazgo ficticio en tanto no incide en la participación directa de las mujeres en la toma de decisiones importantes de la Iglesia.

C. La mujer como lideresa de mandos medios exclusivamente. Los representantes de este tipo de promoción del liderazgo femenino fueron los pentecostales tradicionales de El Salvador y Nicaragua, así como la parroquia católica tradicional de este último país y la Iglesia protestante histórica de Guatemala.

Estos grupos tienen, como punto en común, que las mujeres son animadas a ejercer como líderes de ministerios, pero no se les permite acceder a puestos de mayor autoridad. En este sentido, el Cuerpo Oficial de la Iglesia pentecostal tradicional salvadoreña, los Diáconos de la Iglesia pentecostal tradicional nicaragüense, el Consejo Parroquial de la Iglesia católica tradicional nicaragüense y la Junta de Servicio de la Iglesia protestante histórica guatemalteca están integrados exclu-

sivamente por hombres. Y, como era de esperarse, los puestos de párroco y pastor general eran ostentados también por ellos.

La manera como se justificó esta práctica, parecida a las razones brindadas por los líderes de la categoría anterior, está basada en el literalismo bíblico: en la Biblia no se mencionan apóstoles mujeres, y el apóstol Pablo enseña que el hombre es la cabeza de la mujer.

Los líderes de la Iglesia pentecostal tradicional salvadoreña consultados, expresaron que la denominación a la que pertenecen —Asambleas de Dios— no tiene una prohibición expresa de que las mujeres ocupen cargos de autoridad en la jerarquía eclesial. Una de las entrevistadas aseguró que, a nivel nacional, esta denominación cuenta con pastoras ejerciendo el cargo de presbíteras de distrito. Este dato comprueba la apertura de la denominación hacia el pastorado femenino. Sin embargo, la Iglesia que participó en el estudio solo promueve a la mujer en puestos de mandos medios, lo cual fue justificado como la forma en la que tradicionalmente se ha organizado su jerarquía. Aunque la mayor parte de los líderes entrevistados expresaron que las mujeres tienen las cualidades necesarias para poder ejercer como pastoras generales o como parte del Cuerpo Oficial³⁸, estos espacios dentro de esta Iglesia no están abiertos a ellas.

“Solo el Cuerpo Oficial, no. Es el único que no pueden acceder, de ahí [...] a todos los ministerios. [...] No pueden acceder a ese tipo de liderazgo, tal vez por... porque aquí así se ha hecho”.

(Líder)

Tomando en cuenta que no hay una prohibición de parte de la denominación a la que pertenecen, una de las lideresas pentecostal tradicional salvadoreña entrevistada planteó que esta práctica podría ser expresión del machismo que permea las instituciones religiosas.

38. Cuerpo de autoridad de la Iglesia, después del pastor general.

En el caso de la Iglesia protestante histórica, perteneciente a las Iglesias Nazaret, y de la pentecostal tradicional nicaragüense, de la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús, sí existe una prohibición formal acerca del acceso de las mujeres a los puestos de máxima autoridad. En estos dos casos, hay estatutos denominacionales que expresamente no permiten el pastorado femenino ni que las mujeres accedan a la Junta de Servicio (Guatemala) o al Cuerpo de Diáconos (Nicaragua)³⁹. Los líderes entrevistados en ambas Iglesias reconocen que hombres y mujeres son igualmente capaces de poder ejercer cualquier puesto, pero justificaron la normativa institucional como una obediencia al orden bíblico. Refiriéndose a este último punto, uno de los líderes nicaragüenses hizo referencia a que el apóstol Pablo manda que la mujer permanezca en silencio en la congregación y aprenda de su esposo⁴⁰, como justificación para no permitir el ingreso de la mujer en los niveles altos de la jerarquía eclesial.

Nosotros no creemos en el obispado de mujeres y no por un tema de discriminación, sino entendemos que..., porque la Biblia dice que, ante el Señor, la mujer y el hombre son iguales, eh... pero sí por un tema de orden: Dios, eh... sí dio al hombre, digamos, la responsabilidad de conducir su hogar y entonces por eso entendemos también que [en] la Iglesia del Señor no... no hay, digamos, pastoras o ancianas, ¿verdad?.

(Líder)

El único texto que miramos es aquel de... el de Pablo, ¿verdad?, que dice "que la mujer calle en la congregación". También, hermano, está por la jerarquía que el Señor ha dejado, ¿verdad?, [...] en primero lugar está el Señor Dios, en el hogar después seguiría el hombre como cabeza, como líder y después nuestras hermanas; más

o menos se pretende ese mismo orden, pues, dentro de la parte litúrgica, digamos, de nuestra Iglesia".

(Líder)

En el caso de la parroquia católica tradicional no queda claro si había mujeres dentro del Consejo Parroquial al momento del estudio, pero parece que estaba constituido mayoritariamente por hombres. No se dieron justificaciones de ningún tipo para esta práctica.

A pesar de estas justificaciones bíblicas, de estatutos o de tradición, sobre el liderazgo femenino en puestos de autoridad, en todos los casos la mujer es motivada para desarrollar liderazgos de mandos medios y ser responsable de ministerios o pastorales. Es interesante señalar que, en la parroquia católica tradicional nicaragüense, al igual que en el movimiento carismático de este mismo país, se explicó que las niñas no podían ser acólitos, debido a que se podían confundir al no poder optar por el sacerdocio al ser mayores, después de haber estado en el altar ayudando al sacerdote.

Una vez se han explorado los argumentos con los que los líderes explican el liderazgo de las mujeres en sus congregaciones, los puestos que les son permitidos desempeñar y las justificaciones para esto, es necesario conocer el punto de vista de la feligresía en general.

En la encuesta aplicada a los feligreses se preguntó, a los miembros de todas las comunidades de fe, si estarían de acuerdo en que una mujer fuera nombrada como sacerdote o pastor general de sus respectivas congregaciones⁴¹. Las respuestas fueron convertidas a una escala de 0 a 100, donde puntajes cercanos a cero significarían desacuerdo con

39. Estas dos estructuras son los cuerpos de autoridad de estas Iglesias, después del pastor general.

40. 1.^a de Timoteo 2:12 y 1.^a de Corintios 14:34-35.

41. La pregunta fue formulada de la siguiente manera: "¿Qué tan de acuerdo está usted en que una mujer pueda llegar a ejercer el sacerdocio/ejercer como pastora general en su comunidad de fe/Iglesia: mucho, algo, poco o nada?".

el rol de mujeres como pastoras o sacerdotisas, mientras que puntajes cercanos a 100 indicarían lo contrario. Los resultados son reveladores. En general, tomando toda la feligresía encuestada, sin atender a la comunidad a la que pertenecen o su género, se reportó un alto nivel de acuerdo de que se puedan

ordenar pastoras o sacerdotisas para dirigir sus comunidades eclesiales (69.7). Al desagregar esta misma pregunta atendiendo al tipo de liderazgo femenino favorecido por las comunidades de fe, presentado anteriormente, se observaron diferencias estadísticamente significativas entre los grupos, como lo demuestra la tabla siguiente.

Tabla 2
Promedio de acuerdo con mujeres como sacerdotisas o pastoras generales de las comunidades de fe, según clasificación de promoción de liderazgo femenino (Promedios 0-100)

Clasificación	General	Hombres	Mujeres
Potenciadores del rol de la mujer en puestos de autoridad	66.8	65.2	67.9
Promotores del liderazgo femenino como expresión ministerial familiar	79.7	79.3	80.1
La mujer como lideresa de mandos medios exclusivamente	48.3	49.6	47.4

Al tomar en cuenta la clasificación del liderazgo femenino permitido al interior de las comunidades de fe, la opinión desde los fieles varía de tal manera que en algunos casos desafían las concepciones de sus líderes.

El mayor acuerdo se registra entre los fieles de las Iglesias consideradas promotores del liderazgo femenino como expresión ministerial familiar. En contraste con lo expresado por los líderes pentecostales no tradicionales de Guatemala y El Salvador, quienes enfatizaron que una mujer accede a los puestos de pastoras generales solo por afiliación marital, sus feligreses se mostraron muy abiertos a que sean mujeres las que puedan asumir este rol, reportando el promedio más alto de todos los grupos (79.3). Sin embargo, se debe recordar que en estas Iglesias se acostumbra a reconocer nominalmente como “pastoras” a las esposas de sus líderes principales, por lo que esto pudo haber influido en la interpretación que hicieran los fieles de la pregunta⁴².

El grupo de comunidades clasificadas como potenciadoras del liderazgo femenino en puestos de autoridad mostraron también un alto acuerdo con la proposición de que las mujeres puedan ejercer el sacerdocio o al cargo de pastoras generales (66.8), aunque su promedio fue inferior al grupo anterior. Este menor acuerdo puede explicarse al tomar en cuenta que acá se encuentran concentradas la mayor parte de las congregaciones católicas, por lo que pareciera que el peso de la tradición y la postura oficial de la Iglesia católica de adjudicar el sacerdocio solo a los hombres podría afectar la opinión de los fieles acerca de las mujeres como sacerdotisas. Al analizar el comportamiento de la feligresía desagregando las comunidades de fe, fueron las congregaciones carismáticas las que puntuaron más bajo en este grupo. Como era de esperarse, la CEB es la que puntúa más alto entre todas las comunidades católicas estudiadas, fieles a su espíritu de querer lograr equidad entre los géneros aun en los puestos altos de autoridad.

42. Promedios por comunidad de fe: Pentecostal no tradicional guatemalteca, 77.9; Pentecostal no tradicional salvadoreña, 84.5.

Por otro lado, los grupos evangélicos de este grupo (los pentecostales no tradicionales nicaragüenses y los pentecostales tradicionales guatemaltecos) fueron los que mostraron una actitud más abierta a que en sus Iglesias el pastorado general recayera sobre una mujer⁴³.

Por último, como era de esperarse, el grupo que solo potencia el liderazgo de las mujeres en mandos medios, fue el que obtuvo el menor promedio de acuerdo ante esta pregunta. Sin embargo, su promedio casi alcanzó los 50 puntos por lo que demuestra una posición favorable, aunque conservadora, ante las mujeres como sacerdotisas o pastoras generales. Al analizar el comportamiento de las congregaciones incluidas en este grupo, se observaron posturas interesantes. A pesar que en la Iglesia pentecostal tradicional salvadoreña nunca se ha desempeñado una mujer como pastora general, los fieles de esta Iglesia muestran una actitud favorable ante este planteamiento, obteniendo el mayor promedio entre las comunidades comprendidas en este grupo. Este comportamiento de la congregación pentecostal tradicional salvadoreña podría estar condicionado por la aceptación del pastorado femenino por parte de la denominación a la que pertenecen. Los protestantes históricos, en contraste, mostraron una diferencia relevante respecto a los estatutos de la congregación a la que pertenecen y que prohíben el pastorado femenino. Los resultados de esta feligresía muestran un nivel alto de acuerdo con que haya una mujer como pastora general. El grupo que respondió de forma consistente con la opinión de sus líderes, fueron los católicos tradicionales de Nicaragua y los pentecostales tradicionales de este mismo país, quienes obtuvieron el promedio más bajo entre todas las comunidades eclesiales estudiadas. Pareciera ser, entonces, que en estos últimos dos grupos está

siendo introyectada por los feligreses la enseñanza recibida respecto al papel que la mujer debe tener en la congregación⁴⁴.

Al examinar esta postura, según la variable de género, no se encontraron diferencias estadísticamente significativas entre la feligresía total encuestada. Sin embargo, al retomar la clasificación de las comunidades respecto a su visión sobre el liderazgo femenino, sí se encontraron diferencias estadísticamente significativas entre los géneros. Tal como se observa en la tabla 2, las mujeres muestran una posición más favorable que los hombres sobre el acuerdo con que hayan mujeres en los cargos de pastorado y sacerdocio, con excepción de las mujeres que se congregan en las Iglesias pertenecientes al grupo que solo permite el liderazgo de las mujeres en mandos medios. El promedio de estas mujeres (47.4), es menor al obtenido por los hombres de sus congregaciones (49.6) y también al promedio general de su grupo (48.3). Los datos muestran que el mayor nivel de acuerdo se logró entre las mujeres que se congregan en las comunidades que promueven el liderazgo femenino como expresión ministerial familiar (80.1); seguidas de las feligresas de las comunidades eclesiales que potencian el rol de la mujer en puestos de autoridad (67.9).

Al analizar la postura de las mujeres ante el pastorado o sacerdocio femenino atendiendo a la variable de comunidad de fe, los datos revelan que las mujeres pertenecientes a la Iglesia pentecostal tradicional salvadoreña, son las que muestran el mayor nivel de acuerdo ante esta temática (92.9). En contraposición, las mujeres de la Iglesia pentecostal tradicional nicaragüense mostraron el menor nivel de acuerdo con la idea de que existan mujeres pastoras al frente de su congregación (14.9). Es necesario apuntar que ambas congrega-

43. Promedios por comunidad de fe: Renovación carismática nicaragüense, 28.5; Renovación carismática guatemalteca, 30.7; Renovación católica salvadoreña, 32.6; CEB 64.6; Pentecostal tradicional guatemalteca, 83.1; Pentecostal no tradicional nicaragüense, 89.5.

44. Promedios por comunidad de fe: Pentecostal tradicional nicaragüense, 22.8; Católica tradicional nicaragüense, 26.3; Protestante histórica, 62.4; Pentecostal tradicional salvadoreña, 84.4.

ciones se encuentran agrupadas en la clasificación de comunidades que permiten el liderazgo de mujeres solo en puestos de mandos medios. Esta diferencia de posturas, entonces, pareciera estar asociada a la postura sobre el pastorado femenino de las denominaciones de ambas Iglesias. Como se dijo anteriormente, en la denominación a la que pertenece la Iglesia pentecostal tradicional salvadoreña existe una apertura al pastorado femenino; mientras que en la denominación de la Iglesia pentecostal tradicional nicaragüense hay una prohibición en sus estatutos sobre este tema.

Al considerar el posicionamiento de las mujeres según su condición laboral, los datos evidencian que aquellas que laboran fuera del hogar se expresaron más a favor de la idea de tener una pastora o sacerdotisa dentro de sus comunidades de fe (73.5), frente a aquellas que realizan tareas domésticas (64.6). Pudiera ser que el trabajar fuera de casa, es decir, ocupar un espacio público en la sociedad, influya en que estas mujeres estén más de acuerdo con que las mujeres también ocupen un lugar público dentro de las comunidades eclesiales (como pastoras o sacerdotisas). A pesar de esas diferencias, ambos grupos mostraron un alto respaldo a la posibilidad de que hubiese mujeres en estos puestos de autoridad.

La edad de las mujeres también revela diferencias significativas entre los rangos etarios. La tendencia encontrada fue inversamente proporcional: a medida que aumenta la edad de las mujeres, menor es su acuerdo con la idea de que existan pastoras o sacerdotisas en sus comunidades de fe. Así, las mujeres más jóvenes (entre los 18 y los 25 años) fueron las que mostraron un mayor nivel de acuerdo con que las mujeres pudieran ejercer estos roles (79.6), mientras que las de 51 años o más obtuvieron el promedio menor de acuerdo

(51.0). Según estos datos, el que una mujer sea joven ayuda a desafiar las concepciones que se tienen sobre los roles que deben cumplir las mujeres. La escolaridad de estas mujeres no marcó diferencias significativas entre los grupos.

En general, se advierte que la posición de los feligreses varía en algunos casos respecto a la demostrada por los líderes en las entrevistas en profundidad. Para el caso de los grupos católicos, con excepción de la CEB salvadoreña, los promedios presentados pueden deberse a la posición que esta Iglesia tiene respecto a permitir el sacerdocio femenino, por lo que se debe tomar en cuenta el peso de la tradición sobre los fieles. Por otro lado, es de rescatar que los grupos evangélicos, con excepción de los pentecostales tradicionales nicaragüenses, se mostraron abiertos a la posibilidad de que hubiese una mujer como pastora general, aun cuando esto significaría ir en contra de la postura de sus líderes o de los estatutos de la Iglesia, como los fieles de la Iglesia protestante histórica. En algunos casos, las mujeres de estas Iglesias fueron aún más liberales que la feligresía de sus respectivas comunidades eclesiales y puntuaron por arriba del promedio de estas últimas. Solo las mujeres pentecostales tradicionales nicaragüenses se mostraron más conservadoras que su propia comunidad de fe, con promedios inferiores a la feligresía general y a los hombres de esta Iglesia.

Otro tema explorado, relacionado con los roles ejercidos por mujeres, fue la frecuencia con la que una mujer perteneciente a las congregaciones estudiadas predique los días domingos en las comunidades evangélicas o dé la reflexión principal durante las reuniones de comunidad o asambleas de los grupos católicos⁴⁵. Las respuestas nuevamente fueron convertidas en una escala de 0 a 100, donde

45. La pregunta fue formulada de la siguiente manera: "Hablando siempre de la participación de las mujeres en la vida eclesial, ¿qué tan frecuente es que durante las reuniones de comunidad o asambleas/culto dominical una mujer de su comunidad de fe/Iglesia predique/o de charlas?"

los puntajes cercanos a 0 demuestran la poca frecuencia de que esto suceda y los cercanos a 100, que es una práctica muy frecuente. El promedio general fue de 50.3, es decir, que los fieles reportaron que no es una práctica muy común, pero tampoco inexistente en sus

comunidades de fe. Sin embargo, se encuentran diferencias reveladoras, al dividir las comunidades de fe según el tipo de liderazgo femenino que se impulsan en cada una de ellas, tal como se observa en la tabla 3.

Tabla 3
Promedio de frecuencia de mujeres predicando o impartiendo charlas durante la reunión más importante de la comunidad de fe, según clasificación de promoción de liderazgo femenino (Promedios 0-100)

Clasificación	General	Hombres	Mujeres
Potenciadores del rol de la mujer en puestos de autoridad	68.2	67.0	69.0
Promotores del liderazgo femenino como expresión ministerial familiar	33.0	29.8	35.3
La mujer como lideresa de mandos medios exclusivamente	34.1	31.1	36.1

Tal como se esperaba, las congregaciones que potencian el rol de liderazgo de las mujeres en puestos de autoridad fueron las que reportaron un nivel de frecuencia mayor de predicaciones o charlas impartidas por mujeres durante las reuniones principales de sus congregaciones. Dentro de esta categoría, fueron los fieles de las comunidades carismáticas los que reportaron esta acción como más frecuente. En contraste, los que menos reportaron participación de mujeres en este tipo de actividades fueron las comunidades pentecostal no tradicional nicaragüense y pentecostal tradicional guatemalteca, a pesar de que existen mujeres pastoras o dentro del equipo pastoral⁴⁶. Este posicionamiento también es comprensible, al recordar que los pastores generales en ambas comunidades de fe eran hombres y, por lo tanto, responsables en primer lugar de brindar los sermones dominicales.

Los grupos que promueven el liderazgo femenino como ministerio familiar y los que promueven a las mujeres solamente en

mandos medios fueron los que expresaron, en mayor medida, que es poco frecuente ver a las mujeres predicando o impartiendo enseñanzas. Al desagregar los resultados por las comunidades de fe que integran el grupo que promueve el liderazgo femenino en mandos medios, sobresale la opinión de los fieles católicos tradicionales nicaragüenses, quienes afirmaron que es una práctica común que mujeres prediquen o enseñen en su parroquia; aunque esto solo se da en reuniones de pastorales, no así en las misas. Las Iglesias pentecostal tradicional nicaragüense y la protestante histórica guatemalteca fueron las que reportaron los promedios más bajos de participación de mujeres en prédicas o enseñanzas —aun entre todas las comunidades eclesiales—, lo cual reafirma la posición de los líderes, quienes explicaron que, por estatutos denominacionales, las mujeres tienen vedado el predicar los sermones dominicales. En el caso de los pentecostales tradicionales salvadoreños, el hecho de que nunca haya ejercido una mujer como pastora general en esta Iglesia no significa que, en algunas ocasiones,

46. Promedios por comunidad de fe: Pentecostal no tradicional nicaragüense, 48.6; Pentecostal tradicional guatemalteca, 59.9; Renovación carismática guatemalteca, 69.9; Renovación carismática nicaragüense, 90.0; Renovación carismática salvadoreña, 95.6.

el púlpito haya sido cedido a una mujer para predicar en día domingo, pero es una práctica poco frecuente⁴⁷.

Las comunidades de fe aglutinadas en la categoría de promoción del liderazgo femenino como expresión ministerial familiar presentaron un promedio acorde a su forma de valorar el rol de las mujeres dentro de la congregación. Aun así, es de hacer notar que, para ser comunidades que expresamente dijeron que el papel de la mujer era apoyar de manera espiritual a sus esposos, quienes eran autoridad por sobre ellas, el promedio obtenido no es muy bajo. Esto implicaría que, en algún momento, los pastores han cedido el puesto a mujeres para que ellas sean las que ministren a la congregación, siendo esto más frecuente en El Salvador que en Guatemala, según el promedio obtenido como comunidades individuales⁴⁸.

Es interesante encontrar que fueron las mismas mujeres (52.2) las que dijeron que era más frecuente que una mujer se dirigiera a la congregación, en lugar de que fuera un hombre (47.4). Y esta fue una tendencia que se repitió en los tres grupos de comunidades eclesiales en función del liderazgo femenino permitido en las comunidades. Sin embargo, la percepción de las mujeres parece estar acorde a la enseñanza de sus comunidades. Las mujeres pertenecientes a las dos comunidades de fe evangélicas que por estatutos no permiten que estas ocupen puestos de autoridad fueron las que obtuvieron los promedios más bajos de todos; en tanto que la CEB y la Renovación carismática, tanto guatemalteca como salvadoreña, obtuvieron resultados que

indican que es una práctica frecuente que las mujeres compartan la predicación o la enseñanza en estos grupos. Sin embargo, se debe hacer nuevamente la salvedad de que esto no contemplaría el que las mujeres tengan a cargo las homilias. De manera individual, es de rescatar que las mujeres pertenecientes a las congregaciones pentecostal tradicional salvadoreña, pentecostal no tradicional guatemalteca y carismática guatemalteca fueron las que más se distanciaron del promedio general obtenido en sus comunidades eclesiales, señalando que la participación de mujeres predicando o dando charlas es más frecuente que lo que reconocieron los fieles en conjunto⁴⁹.

Si son muy pocas las Iglesias que permiten que las mujeres accedan a puestos altos de autoridad, en algunas les están vedados y en varias no pueden dirigirse a la congregación en general por medio de los sermones o reflexiones, cabe preguntarse cuáles son los puestos que normalmente desempeñan como parte de su servicio a la comunidad eclesial.

La posición expresada por los líderes y líderes entrevistados de todas las comunidades de fe respecto a cuáles actividades pueden desempeñar las mujeres fue que estas pueden participar en cualquier ministerio o pastoral que deseen, con excepción de aquellos grupos que están dirigidos a hombres y niños exclusivamente, como el ministerio Fuerza Varonil en la Iglesia protestante histórica, o el acolitado en las parroquias participantes en Nicaragua. A fin de contrastar esta visión del liderazgo, por medio de la encuesta se les preguntó a los feligreses cuál es la principal actividad que las mujeres desempeñan en sus respectivas comu-

47. Promedios por comunidad de fe: Protestante histórica, 7.8; Pentecostal tradicional nicaragüense, 13.4; Pentecostal tradicional salvadoreña, 42.9; Católica tradicional nicaragüense, 85.9.

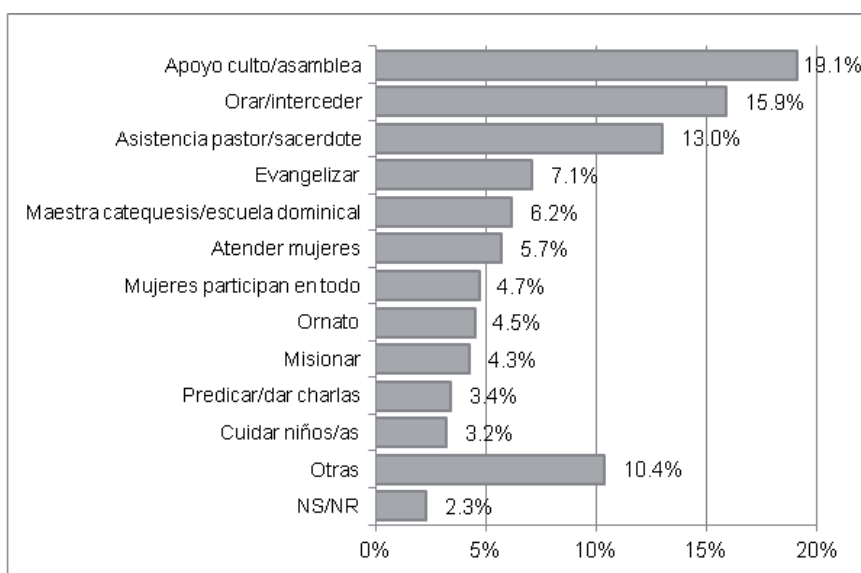
48. Promedios por comunidad de fe: Pentecostal no tradicional guatemalteca, 29.2; Pentecostal no tradicional salvadoreña, 42.5.

49. Promedios por comunidad de fe, solo mujeres: Protestante histórica, 7.3; Pentecostal tradicional nicaragüense, 12.8; Pentecostal no tradicional guatemalteca, 31.7; Pentecostal no tradicional salvadoreña, 44.4; Pentecostal tradicional salvadoreña, 45.6; Pentecostal no tradicional nicaragüense, 48.7; Pentecostal tradicional guatemalteca, 59.4; Renovación carismática guatemalteca, 72.0; CEB, 83.0; Católica tradicional nicaragüense, 86.6; Renovación carismática nicaragüense, 89.5; Renovación carismática salvadoreña, 95.3.

nidades de fe⁵⁰. Ante este cuestionamiento, los feligreses respondieron que las mujeres principalmente se involucran en tareas de apoyo en las reuniones de sus comunidades, como dar la bienvenida a los feligreses y recoger las ofrendas (19.1 %). También mencionaron tareas como el orar o interceder (15.9 %) y el brindar apoyo a los pastores y sacerdotes

en sus tareas (13 %). Solo un 4.7 % de la feligresía en general coincidió con lo expresado por los líderes, al opinar que las mujeres participan en todo. En la categoría “otros” se incluyeron actividades como la preparación de santa cena o de la comunión, administrar fondos, liderar grupos pequeños y la atención a jóvenes (ver gráfica 1).

Gráfica 1
Actividades desempeñadas principalmente por mujeres en las comunidades de fe



Los datos claramente revelan que las principales actividades que las mujeres realizan al interior de las comunidades de fe son roles reproductivos, es decir, acciones que hacen que ellas estén al cuidado de otros, tal como lo señala Orellana Rojas. Para efectos de análisis, y a fin de cuantificar esta tendencia, las respuestas sobre la principal actividad realizada por mujeres al interior de las comunidades de fe se dividieron en dos categorías. En una se agruparon todas aquellas activi-

dades que tienen como objetivo el atender o prestar servicios a otros, definiéndolas como roles reproductivos. En esta categoría se agruparon acciones tales como cuidar niños, orar o interceder, dar asistencia al pastor/sacerdote, tareas de ornato, entre otras. Mientras que en la segunda se decidió agrupar todas aquellas actividades que implicaran un empoderamiento de las mujeres⁵¹, como el misionar, enseñar en la escuela dominical o en la catequesis y el predicar o dar charlas en

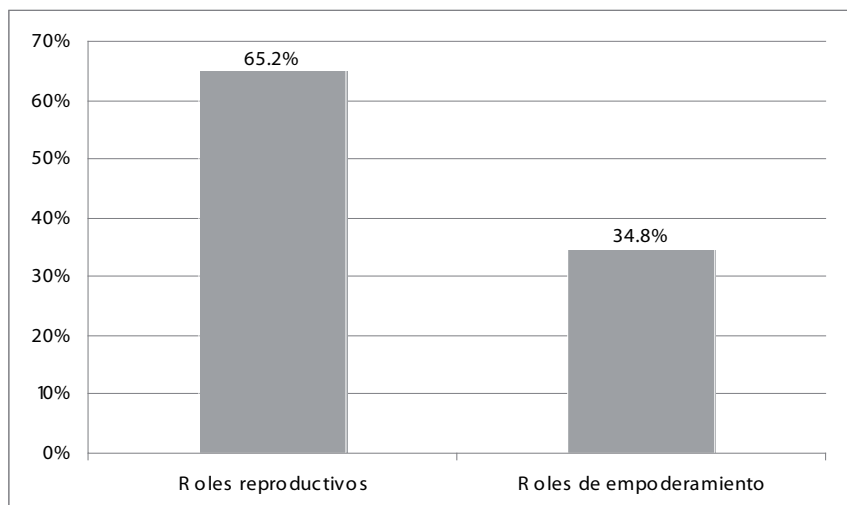
50. La pregunta fue formulada de la siguiente manera: “¿Cuál es la principal actividad que en su comunidad de fe/Iglesia realizan las mujeres?”.

51. Clara Murguialday, Karlos Pérez de Armiño y Marlen Eizagirre citan la definición de empoderamiento que hiciera el grupo DAWN en 1985 y que lo conceptualizó de la siguiente manera: “Proceso por el cual las mujeres acceden al control de los recursos (materiales y simbólicos) y refuerzan sus capacidades y protagonismo en todos los ámbitos”. Clara Murguialday, Karlos Pérez de Armiño y Marlen Eizagirre, “Empoderamiento”, *Diccionario de Acción Humanitaria y Cooperación al Desarrollo*, (sin fecha [citado en julio de 2015] Universidad del País Vasco/hegoa), disponible en: <http://www.dicc.hegoa.ehu.es/listar/mostrar/86>

sus comunidades eclesiales. Atendiendo a esta clasificación, la feligresía reportó la distribución de estos roles tal como se muestra en la gráfica 2. Estos datos sugieren que, en efecto, las mujeres siguen desempeñándose en áreas

en las que se necesita que sean una figura cuidadora de los demás, más que figuras en las que pueden obtener protagonismo frente a la congregación.

Gráfica 2
Roles desempeñados principalmente por mujeres en las comunidades de fe



Al analizar esta división de roles en el trabajo eclesial de las mujeres, atendiendo a la manera como promueven el liderazgo femenino al interior de las comunidades de fe, no se encontraron diferencias estadísticamente significativas. Sin embargo, es importante observar cómo se distribuyeron los datos. Si bien es cierto que en los tres grupos de comunidades eclesiales pesaron más las opiniones de que las mujeres principalmente realizan acciones enmarcadas en los roles reproductivos, los feligreses de las comunidades de fe que permiten que las mujeres asuman puestos altos en su jerarquía fueron los que más reconocieron que realizan actividades que podían ser clasificadas como roles de empoderamiento (30.5 %). Esto contrasta con la opinión de los feligreses de las comunidades que solo permitían el liderazgo femenino como expresión familiar, quienes fueron los que menos reconocieron actividades de este tipo (24.2 %). Esto sugiere que las mujeres siguen supeditadas a

realizar, principalmente, actividades que llevan como fin el poder nutrir y cuidar a los demás, independientemente de si se les permite o no ejercer puestos de autoridad.

Al analizar esta tendencia de respuesta en función de las mujeres, ninguna de las variables de cruce (ocupación, nivel educativo, edad o tipo de liderazgo femenino promovido) arrojó diferencias estadísticamente significativas. Esto implica que las mismas mujeres reconocen que sus principales tareas al interior de las comunidades de fe implican roles reproductivos, más que funciones que les permitan empoderarse.

En otro tema, y a pesar de este panorama sobre los puestos desarrollados por las mujeres y su liderazgo dentro de las comunidades eclesiales, las jóvenes que participaron en los grupos focales no encontraron diferencia alguna sobre el trato que recibían ellas en

comparación con sus pares masculinos⁵². En este sentido, al preguntarles si sus opiniones eran tomadas en cuenta con la misma valoración que la de los hombres jóvenes, sin excepción ellas respondieron de manera afirmativa. Más bien, cuando se hizo alguna reflexión al respecto, fue en el sentido de comentar que en algunos casos no se les presta atención por su edad y no atendiendo a su propio género. Esta posición fue más clara en el caso de las jóvenes pentecostales tradicionales guatemaltecas, a pesar de que en el equipo pastoral de esta Iglesia hay representación de jóvenes; y en menor medida, por las jóvenes pertenecientes a Iglesia pentecostal no tradicional nicaragüense.

En resumen, en cuanto a las relaciones de género al interior de las comunidades de fe, se encontró evidencia de que las mujeres solo son promovidas a puestos altos de autoridad por parte de seis de las comunidades de fe participantes en el proyecto regional. A pesar de esta apertura, cabe señalar que en la mayor parte de los cuerpos de autoridad de estas congregaciones, las mujeres no representan la mayoría ni tampoco acceden a los puestos de pastores generales o párrocos, ya sea por tradición o por disposición de la misma Iglesia. En dos de las comunidades de fe estudiadas, las mujeres pueden acceder al nombramiento de pastoras, pero solo como parte del vínculo marital. Esto hace que el nombramiento sea meramente nominal, por lo que ellas no tienen voz y voto en las decisiones importantes de sus respectivas Iglesias. En las restantes cuatro, el liderazgo femenino es solo ejercido en mandos medios y, en dos de ellas, está prohibido por estatutos denominacionales que las mujeres puedan acceder al pastorado general.

Esta promoción o no del liderazgo femenino, se refleja también en que se designe a una mujer para predicar o impartir la charla en las reuniones principales de estos grupos

eclesiales; como quedó demostrado, esta es una acción que es reportada como más frecuente en aquellas comunidades eclesiales que funcionan —dentro de la organización eclesial— como grupos adjuntos, y no así en aquellas que funcionan con una estructura de Iglesia. Es importante recalcar que las comunidades de fe cuyos feligreses presentaron niveles de acuerdo altos sobre que haya mujeres ejerciendo el pastorado fueron las que también opinaron que no es una práctica común que una mujer se dirija a la congregación general predicando o dando charlas los domingos.

También es importante señalar que, aunque se fomente el liderazgo femenino en las comunidades de fe, con sus diferentes variantes, no se logra un cambio radical en la visión que se tiene sobre la mujer y, más bien, se sigue reproduciendo el ideal patriarcal de ella al servicio de los demás. Esto se ve reflejado en el tipo de actividades que siguen realizando principalmente las mujeres al interior de las comunidades de fe, donde se persiste en delegarles aquellas acciones que implican el cuidar o ayudar a otros, por sobre aquellos que permiten a las mujeres reforzar capacidades de liderazgo y protagonismo al frente de la comunidad. Y esto sucede aun cuando se permite que el mando de algún ministerio recaiga en una mujer. Al final, el accionar de la mujer en el ámbito eclesial vendría a ser un paralelo de la manera en como ella se desempeña al interior de su hogar.

Participación ciudadana y política

Un aspecto importante que se retomó en la encuesta y en las entrevistas con los líderes fue el tema referido a la participación ciudadana y política. Mediante la encuesta, se exploró el involucramiento de los feligreses en clubes deportivos, partidos políticos, asociaciones comunitarias y otras organizaciones externas

52. La pregunta se formuló de la siguiente manera: “¿Hay alguna diferencia entre el valor que se le da a las opiniones de los hombres jóvenes y de las mujeres jóvenes en la toma de decisiones importantes en la Iglesia?”.

a las comunidades de fe⁵³, mientras que a los líderes se les cuestionó sobre su participación en otros espacios extraeclesiales⁵⁴. En principio, se debe decir que la tendencia en los tres países fue a la no participación por parte de los feligreses y de los líderes. Los resultados son claros: de la muestra general de feligreses que respondieron la encuesta, solo el 6.6 % dijo ser miembro activo de equipos deportivos y un 6.0 % de una organización comunitaria. Estas proporciones bajan aún más cuando están referidas a la participación activa en otras organizaciones externas a las comunidades de fe (4.9 %) y en partidos políticos (3.6 %). Por su lado, la mayoría de líderes explicaron que no pertenecían a otros grupos sociales. Las razones brindadas para justificar esto, giraron alrededor de estar ocupados en sus labores eclesiales y, por lo tanto, no tenían tiempo para poder participar en otros grupos externos. Otras de las razones brindadas fue que en algunas ocasiones, los grupos externos a las comunidades de fe no compartían el mismo objetivo que sus comunidades de fe, por lo cual preferían no involucrarse en este tipo de actividades.

A pesar de esta pobre participación, es importante conocer si hay diferencias en

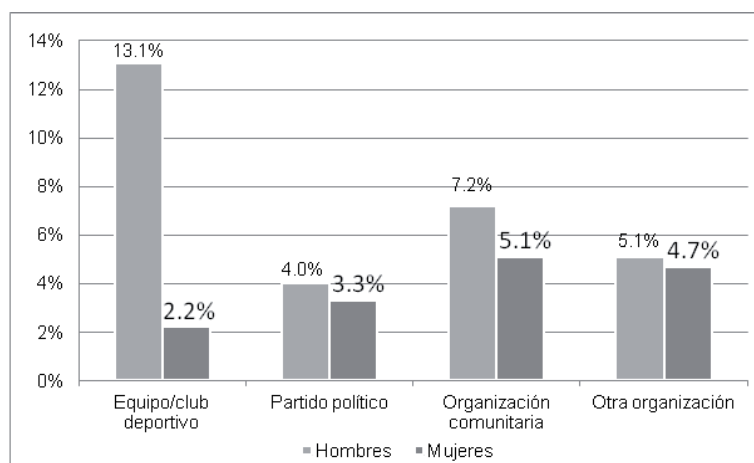
la participación ciudadana y política entre hombres y mujeres, sobre todo porque esto implica el involucramiento en espacios públicos por parte de estas últimas, lo cual generalmente suele suceder poco en sociedades patriarcales como las centroamericanas. Para tal fin, se analizarán los datos recabados por medio de la encuesta.

Partiendo de la construcción teórica abordada en la introducción sobre el espacio público y el privado asignado de manera diferencial a los dos géneros, tenemos que, en efecto, los hombres fueron los que participaron más en los espacios públicos por los que se preguntó. El espacio donde se reportó tener más miembros femeninos activos fueron las organizaciones comunitarias y otras instituciones externas a la comunidad eclesial en la que se congregan, entre las que sobresalieron aquellas de asistencia social y de corte educativo. De acuerdo a esto, las mujeres —cuando deciden participar en otros espacios— eligen aquellos donde el servicio a los demás es parte del propósito de estas instituciones, mientras que los hombres participan más en espacios donde pueden sobresalir con su desempeño, como lo son los equipos deportivos.

53. La pregunta se formuló de la siguiente manera: “De las organizaciones que le voy a mencionar, ¿podría decirme para cada una de ellas si Ud. es miembro activo, miembro no activo (es decir, pertenece a la organización, pero no participa), o simplemente no pertenece: club/equipo deportivo, organización comunitaria (comité local, directiva, comités de seguridad, prevención de desastres, etc.), otra organización externa a su comunidad de fe?”.

54. La pregunta se formuló de la siguiente manera: “Además de las actividades y responsabilidades que tiene dentro de su Iglesia/Parroquia/Movimiento, ¿usted está participando actualmente en algún otro tipo de grupo, asociación o comité de cualquier naturaleza fuera de ella? (*En profundidad: ¿Este grupo tiene relación con el lugar de trabajo, el vecindario, el centro de estudios?*)”.

Gráfica 2
Participación en espacios públicos externos a la comunidad de fe, según género



Como se puede observar en el gráfico anterior, la participación de las mujeres, en general, es pobre. A pesar de esto, es importante destacar las diferencias encontradas al tomar en cuenta la variable de cómo se fomenta el liderazgo femenino en cada una de las comunidades de fe estudiadas. Dichas diferencias solo se presentaron al analizar la participación en partidos políticos y en organizaciones comunitarias.

Como era de esperarse, fueron las mujeres pertenecientes a las comunidades que potenciaban el rol de las mujeres en puestos de autoridad las que mayormente participaban en organizaciones comunitarias (8.6 %) y partidos políticos (4.9 %). Al analizar por separado a cada una de las comunidades de esta categoría, sobresale el involucramiento de las mujeres que pertenecen a la CEB. Las mujeres de esta comunidad eclesial que dijeron pertenecer a una organización comunitaria representan el 19.2 %, y un 9.6 % dijo pertenecer a un partido político. Este comportamiento es acorde a las enseñanzas mismas del movimiento, donde se motiva a la participación social. A pesar de que la participación en sí no es alta, las mujeres de la CEB están siendo empode-

radas de tal forma que logran involucrarse en espacios públicos que, generalmente, son de dominio masculino. Esto es un reflejo del propósito de la CEB sobre lograr incidencia en espacios sociales a través del involucramiento de sus miembros.

Las mujeres que se congregaban en los grupos eclesiales que permiten el acceso de la mujer a puestos de autoridad solo a través del matrimonio fueron las que reportaron la menor participación de todas las comunidades estudiadas en partidos políticos (1.4 %), y su involucramiento en organizaciones comunitarias fue similar (1.7 %). La participación en organizaciones comunitarias fue reportada en mayor porcentaje por las mujeres pentecostales salvadoreñas (3.7 %), mientras que sus pares guatemaltecas presentaron un involucramiento mucho menor (1.0 %). Sin embargo, este escenario cambia cuando se trata del involucramiento en partidos políticos, un pequeño porcentaje de las mujeres pentecostales no tradicionales de Guatemala admitieron ser parte de estas instituciones (1.9 %). Este comportamiento puede ser explicado como parte del descrédito que tienen los partidos políticos en Centroamérica, donde la población privilegia otros espacios de participación social.

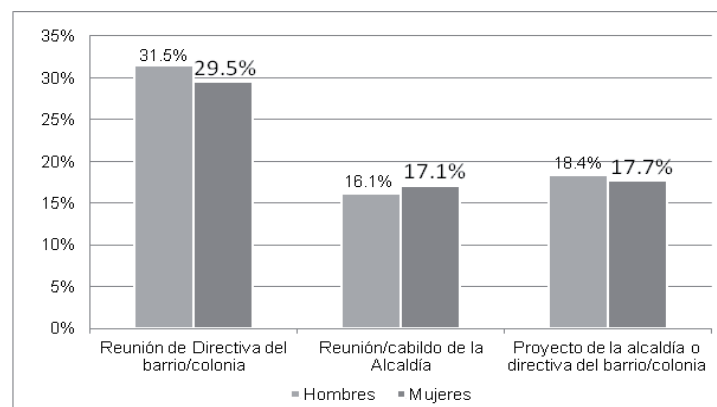
La participación por parte de mujeres pertenecientes a comunidades que privilegian la participación de estas en mandos medios de la jerarquía eclesial mostraron, en general, la participación más baja en organizaciones comunitarias (1.1 %), mientras que su involucramiento en partidos políticos fue ligeramente mayor (2.2 %). Solo las mujeres pentecostales tradicionales de Nicaragua fueron las que reportaron participar en ambos espacios, mientras que las católicas tradicionales de este mismo país reportaron solo participar en partidos políticos.

Por medio de la encuesta, también se preguntó sobre el involucramiento en espacios de organización comunitaria y local. De esta manera, se indagó si los feligreses han participado en reuniones y proyectos promovidos por las directivas y las municipalidades de los lugares donde viven⁵⁵. El involucramiento en este tipo de reuniones y proyectos reportado por la feligresía en general fue mayor al compararlo con la participación en los espacios estudiados anteriormente. El 30.3 % de los feligreses dijeron haber participado en reuniones convocadas por las directivas de los barrios y colonias donde residen. La

proporción de miembros de las comunidades eclesiales bajó cuando se les preguntó si participaban en proyectos auspiciados por la alcaldía o la directiva de sus barrios (18 %), así como en reuniones o cabildos promovidos por la alcaldía (16.7 %). La tendencia indica, entonces, que los feligreses privilegian los espacios comunitarios de participación, por sobre aquellas reuniones de parte de las alcaldías. Esto podría deberse a que, en las reuniones de barrio o colonia, se discuten temas importantes para la convivencia ciudadana y que potencialmente les pueden afectar.

Al comparar las respuestas dadas por género, no se encontraron diferencias estadísticamente significativas en este tipo de participación. Sin embargo, los datos muestran que los hombres participan más en los espacios consultados a través de la encuesta, con excepción de la participación en reuniones, cabildos o consultas organizadas por las comunas donde fue mayor la participación femenina, como se expone en la gráfica 3. La tendencia mostrada en estos datos, es igual que la presentada por la feligresía general donde la mayor participación está concentrada en las reuniones organizadas por las directivas de los barrios y colonias donde viven los feligreses.

Gráfica 3
Participación en espacios de organización comunitaria y local, según género



55. Las preguntas fueron formuladas de la siguiente manera: “¿En los últimos 12 meses ha participado en una reunión convocada por la directiva de su barrio?”; “¿En los últimos 12 meses ha participado en una reunión/cabildo/consulta convocada por la alcaldía del municipio donde vive?”, ¿“En los últimos dos años, ha participado usted en la ejecución de algún proyecto impulsado por la alcaldía o por la directiva del barrio donde vive?”.

Al analizar la participación solo de las mujeres en estos espacios, nuevamente cobra peso la manera como se fomenta el liderazgo femenino al interior de las comunidades eclesiales, así como su edad.

Las mujeres pertenecientes a las comunidades de fe que potenciaban el ejercer ellas puestos de autoridad fueron las que reportaron haber participado más en la ejecución de proyectos por parte de la alcaldía o de la colonia/barrio donde viven (22.1 %). Dentro de este tipo de participación, sobresalen las mujeres de la CEB (45.2 %). En consonancia con los ideales del movimiento sobre la transformación social, estas mujeres se han involucrado en acciones que pueden favorecer sus comunidades.

Aquellas comunidades que promueven el liderazgo de las mujeres solo en puestos de mandos medios fueron las que se ubicaron en el primer lugar de involucramiento en reuniones organizadas por la directiva de la colonia o barrio donde viven (35.5 %). En este grupo, sobresalen las mujeres de la Iglesia protestante histórica de Guatemala (38.9 %), seguidas muy de cerca por las pentecostales tradicionales nicaragüenses (38.7 %). En ambos casos, hay una prohibición que no permite que las mujeres ejerzan puestos de autoridad, pero eso no les inhibe a estas mujeres de participar en este tipo de espacios comunitarios. Es importante también señalar que la pregunta estaba dirigida a saber si habían asistido, y no sobre que rol habían tomado, por lo que este involucramiento pudo haber sido únicamente en asistencia a las reuniones y no tomando un papel de liderazgo.

En todos estos tipos de espacios de participación ciudadana, las mujeres que se involucraron menos fueron las que pertenecían a comunidades donde ellas pueden acceder al poder eclesial solo a través del matrimonio. Al analizar las comunidades que pertenecen a esta categoría, se puede observar que la tendencia muestra que las pentecostales no

tradicionales salvadoreñas se involucran más en este tipo de espacios que sus pares guatemaltecas.

La edad también parece incidir en la participación en los espacios antes descritos. Consistentemente, aquellas mujeres cuyas edades estaban comprendidas entre los 41 y los 55 años fueron las que habían participado más en reuniones convocadas por las directivas de sus colonias o barrios, en cabildos o consultas de la alcaldía municipal, así como en proyectos realizados por estas mismas instancias sociales. Esto cobra sentido, dado que se trata de mujeres adultas que probablemente se involucran en este tipo de acciones comunitarias para mejorar la calidad de vida y resolver asuntos importantes de sus comunidades.

Tomando como base estos resultados, se confirma que la participación ciudadana y comunitaria de los feligreses de todas las comunidades de fe es pobre, similar a la participación encontrada a nivel nacional en los tres países. También se confirma que son los hombres los que participan más en estos espacios públicos, donde pueden obtener reconocimiento por parte de sus pares. Si bien existe participación de mujeres en estos espacios públicos, ellas escogen espacios donde el servicio a los demás es parte del objetivo de las organizaciones, como por ejemplo las organizaciones comunitarias. Por otra parte, es interesante observar que las mujeres que mostraron mayor participación en espacios ciudadanos fueron mayoritariamente aquellas cuyas Iglesias o comunidades de fe fomentan el liderazgo de estas en puestos altos de autoridad.

Realidad social

A los líderes de las comunidades de fe se les pidió que expresaran cuál era la principal necesidad que sus países estaban enfrentando. Independientemente de la comunidad a la que pertenecieran y el tipo de liderazgo femenino que esta propiciaba, se encontró que la mayoría concordaron en que lo que sus países

necesitan es una transformación de vida de los ciudadanos, la cual solo se puede lograr a través de la conversión religiosa. De acuerdo a las opiniones de los líderes entrevistados, esta transformación espiritual vendría a incidir en la realidad social, de tal manera que habría una mejora en las situaciones que enfrentan. Como parte de las acciones que se mencionaron para poder llegar a esta transformación social, derivada de un cambio personal, están el aprender y poner en práctica los valores cristianos como el amor al prójimo y la paz, considerando que, por medio del ejercicio de estos valores, la vida en sociedad sería más armónica y justa. Otro aspecto que mencionaron, aunque en menor medida, fue la práctica de la oración como forma de interceder por la sociedad.

Lo que más necesita la sociedad nicaragüense es conversión. Ciertamente, pues hay otras necesidades, por ejemplo educación, trabajo, valores y así, pero, pues al final estos van a ser fruto de la conversión y cuando digo “la conversión”, me refiero, pues, al poner la mirada en Dios.
(Líder)

A pesar de que esta fue la tendencia general, hay algunas comunidades de fe que se distanciaron un poco al incluir otros elementos para poder lograr una incidencia social desde sus respectivos espacios eclesiales. Este fue el caso de las comunidades pentecostal no tradicional salvadoreña y la CEB. En ambos casos, los líderes plantearon que se necesitan acciones concretas, como la participación directa en la sociedad, que ayuden en su transformación. En los dos países restantes —Guatemala y Nicaragua— esta opinión estuvo presente, pero no como una tendencia de las comunidades, sino más bien como opiniones personales de algunos líderes.

En orden de comprobar si esta visión de los líderes ha permeado a la congregación, se contrastó la perspectiva del liderazgo con las respuestas que los feligreses dieron sobre qué deberían hacer las Iglesias para afrontar la situación que se vive en sus países de origen⁵⁶. Las respuestas de los feligreses encuestados en los tres países se distribuyen de la manera como se describe en la tabla 4; en la categoría “otras” se incluyeron respuestas tales como realizar acciones políticas y sociales, atención a jóvenes, entre otras.

Tabla 4
¿Qué deberían de hacer las Iglesias en general frente a la situación que en este momento vive el país?

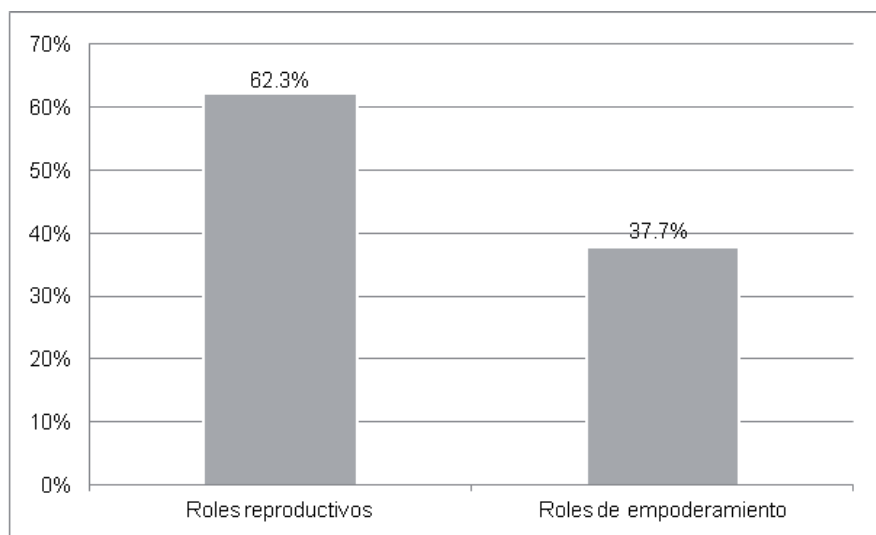
Acciones que realizar	General
Orar, pedirle a Dios que las cosas mejoren	48.3 %
Evangelizar, promover el Evangelio, orientación cristiana	15.3 %
Generar mayor conciencia entre la gente	9.8 %
Ayudar a los pobres/necesitados	6.3 %
Unificación de todas las Iglesias	4.6 %
Tratar de incidir en el Gobierno	4.2 %
Promover una mayor participación política entre la feligresía	3.9 %
Otros	5.7 %
No sabe / no responde	1.9 %

56. La pregunta se realizó de la siguiente manera: “¿Qué deberían hacer las Iglesias en general frente a la situación que en este momento vive el país?”.

Para fines del análisis, las respuestas ofrecidas por los fieles se agruparon utilizando nuevamente la categoría de roles de empoderamiento (acciones como generar mayor conciencia social entre la gente, tratar de incidir en el Gobierno, promover una mayor participación política entre la feligresía, entre otros) y roles reproductivos (orar/pedirle a Dios, ayudar a los pobres/necesitados, unificación de las Iglesias, etc.). Desde esta perspectiva, dos de cada tres feligreses encuestados consideran que se deben realizar acciones de

corte reproductivo para afrontar la realidad nacional en vez de roles de acciones empoderadoras, como se muestra en la gráfica 4. Este resultado muestra que los feligreses, en consonancia con lo expresado por sus líderes, consideran que la realidad nacional debe ser afrontada principalmente desde el plano espiritual y asistencial a grupos necesitados. En este caso, no se tuvieron diferencias significativas según el estilo de liderazgo femenino permitido en cada congregación.

Gráfica 4
Acciones que las Iglesias deben realizar para enfrentar la realidad nacional



Al comparar las respuestas de ambos géneros, los datos muestran que fueron los hombres los que más apoyaron realizar acciones de empoderamiento (44.1 %), respecto a las mujeres (33.4 %). Nuevamente vemos el patrón de las mujeres de favorecer acciones donde se tenga como rol primario el poder nutrir o cuidar de otros, es decir, privilegian las acciones de corte asistencialista y espiritual.

Al analizar la variable de cómo se promueve el liderazgo femenino entre el grupo de mujeres encuestadas, se obtuvieron diferencias significativas entre los grupos. En este caso, fueron las mujeres donde se promueve

el liderazgo femenino en altos cargos de la jerarquía eclesial las que se decantaron mayormente por acciones de empoderamiento (36.5 %), en contraste con las mujeres que se congregan en comunidades de fe donde solo se les permite llegar a mandos medios (23.1 %). A pesar de esto, la tendencia de las mujeres fue a seleccionar más las acciones de roles reproductivos, siguiendo la tendencia de la feligresía en general. Otras variables que tuvieron incidencia en el comportamiento de las mujeres fueron la ocupación y la escolaridad. Aquellas que trabajan fuera del hogar se inclinaron más por actividades de empoderamiento (39.1 %) que las que trabajan dentro de los hogares (26.2 %); mientras que las

mujeres que tienen estudios técnicos o universitarios (50.9%) también se mostraron más abiertas a que las Iglesias realicen acciones concretas y tangibles para enfrentar la realidad nacional que aquellas con estudios de primaria (18.7 %). Esto muestra que, en la medida en que la mujer tenga acceso a espacios públicos dentro de la sociedad, ya sea por su ocupación o por sus estudios, se distanciará de los roles tradicionales que le son asignados dentro de la sociedad patriarcal.

En resumen, los líderes de las comunidades de fe mayoritariamente perciben las necesidades más apremiantes de sus respectivos países como de índole espiritual, por lo que sus soluciones responden a ese carácter. Esta posición ha sido asimilada por los feligreses, quienes se inclinan más por acciones como orar o apoyar a los necesitados ante las exigencias de la realidad social de sus países. Las mujeres que se congregaban en las comunidades que favorecían el liderazgo femenino en puestos de autoridad, fueron las que más abiertas se mostraron a realizar acciones que impliquen un cambio en su entorno, así como aquellas que trabajan fuera del hogar y que poseen un mayor nivel educativo.

Reflexionando los datos

Los datos presentados muestran un doble estándar respecto a las relaciones de género al interior de las congregaciones estudiadas. En todas ellas, sin excepción, los líderes y las lideresas entrevistados consideran que no hay diferencia alguna entre hombres y mujeres, fundamentando principalmente esta idea en que Dios no hace acepción de personas. Pero todo cambia cuando esta “igualdad” puede significar que las mujeres desempeñen los principales o altos puestos jerárquicos, lo cual no es una característica privativa de las Iglesias pentecostales, sino que constituye un eje transversal a las diversas tradiciones cristianas que participaron en el estudio.

Se encontraron tres estilos de liderazgo que las comunidades eclesiales participantes del

estudio regional impulsan entre las mujeres, que van desde estilos bastante permisivos hasta posicionamientos en los que no se permite que ellas asciendan en la jerarquía religiosa. Sin embargo, al analizar detenidamente todas estas posiciones, se encuentra que, en general, las mujeres siguen siendo marginadas de los puestos jerárquicos donde se toman las decisiones importantes para la vida eclesial, ya sea porque no se les permite ser pastoras generales o sacerdotisas por una disposición expresa de la tradición cristiana que representan (como en el caso de las comunidades católicas, la pentecostal tradicional nicaragüense y la protestante histórica) o porque, a pesar de que la denominación lo permite, el cambio cultural sobre este tema no se ha producido todavía en las Iglesias locales. Lo interesante es que, cuando se les permite llegar a puestos altos en la jerarquía, como en las Iglesias pentecostales no tradicionales salvadoreña y guatemalteca, las mujeres no obtienen el poder ni asumen todas las funciones que su nombramiento representa —pastoras y/o ancianas—, obteniendo un poder meramente nominal y simbólico. En su calidad de esposas de los pastores o ancianos, lo que se espera es que actúen de manera sumisa a sus esposos, quienes en realidad son los que detentan el poder. Además, las mujeres tienen interiorizado el discurso con el que se justifica esta acción, de tal manera que estas prácticas se han naturalizado. La interpretación, entonces, no parte desde una ausencia de poder, sino más bien ejercido de otra forma: siendo apoyo importante en el desempeño de sus esposos. Aparece entonces la diferenciación de espacios: el hombre acciona públicamente, mientras que las mujeres son relegadas al espacio privado. Tal como lo establece Drogus, sigue habiendo un reforzamiento de la visión patriarcal desde la religión, a pesar de los espacios de empoderamiento que estas comunidades de fe promueven entre las mujeres.

Al analizar la postura de los feligreses sobre la posibilidad de que existan mujeres ejerciendo el puesto de sacerdotisas y pastoras

generales, los datos reflejan la visión que los líderes tienen sobre este tema. Sin embargo, vale la pena resaltar el peso de la tradición religiosa. Los promedios más bajos de respaldo a esta posibilidad se encontraron en las tres comunidades de renovación carismática: la parroquia católica tradicional, la Iglesia protestante histórica y la Iglesia pentecostal tradicional nicaragüense. ¿Qué tienen en común estas comunidades de fe? En todas hay una prohibición expresa en sus estatutos que no permite que las mujeres accedan a estos cargos. La actitud de estos feligreses ejemplifica nuevamente la naturalización del discurso religioso, como explica Velásquez Solís, de tal manera que no es capaz de ser trascendido para ver si en realidad este provee de la equidad de género que los líderes dicen que hay al interior de ellas. Y en el caso de las mujeres pentecostales nicaragüenses, esta naturalización hizo que se mostraran, incluso, más conservadoras que la feligresía general de su Iglesia. El único grupo católico que fue capaz de ver la inequidad de género en esta práctica de exclusión femenina fueron los miembros de la CEB. Al tener este último grupo una enseñanza donde se impregna la teoría de género, según dijeron los líderes, los feligreses fueron congruentes con lo aprendido y mostraron una actitud de apertura y cuestionamiento ante esta tradición.

En las Iglesias evangélicas, la posición de los fieles pareciera que es más abierta que la de sus propios líderes, sobre todo en el caso de los protestantes históricos, cuyos feligreses expresaron que aceptarían una figura femenina en estos puestos a pesar de estar prohibido por los mismos estatutos de su congregación. Sin embargo, se debe profundizar con mujeres de esta tradición cristiana si en realidad apoyan un liderazgo que permita la ejecución de todas las funciones ministeriales y administrativas que desempeñan los hombres pastores, o si más bien se refieren a un acompañamiento de las mujeres pastoras como “ayudas idóneas” de sus esposos. Esto último significaría que el discurso normalizado es el de la mujer nutritiva de los demás, es decir,

la visión de la mujer que desempeña tareas reproductivas desde una posición privilegiada en el ámbito eclesial.

Una arista importante que destacar en la relación entre los géneros que se da al interior de las comunidades es que en todas, sin excepción, las actividades desempeñadas por las mujeres siguen siendo de corte reproductivo. Se debe resaltar que, al desagregar las actividades, las más mencionadas fueron las de apoyo en el culto o asamblea, es decir, el recoger ofrendas, acomodar y dar la bienvenida a los fieles, así como orar y el brindar asistencia a los sacerdotes o pastores, entre otros. Esto implica que se sigue concibiendo que la mujer debe estar al cuidado de los demás, pendiente de las necesidades y al servicio de los otros. Retomando a Orellana Rojas, en este caso las comunidades de fe que participaron en el estudio se convierten en una extensión del ámbito familiar de las mujeres, donde se exige que ellas “cuiden” del esposo y de los hijos; y, haciendo el parangón dentro de las comunidades eclesiales, las mujeres “cuidan” de los pastores o sacerdotes y de los demás fieles.

Aunque se permite a las mujeres participar en todas las áreas vivas de los grupos eclesiales, en realidad los roles desempeñados no les confieren un empoderamiento real, ya que se les está confinando a realizar actividades que no difieren de lo que ya hacen en el ámbito privado de sus familias. La proporción de actividades en las que las mujeres participan que les permite tener dominio de los recursos simbólicos de las Iglesias y les confiere protagonismo al igual que a sus pares masculinos es considerablemente menor. Esto se reconfirma al encontrarse que no es una actividad común que las mujeres prediquen o enseñen en las reuniones principales. Los grupos carismáticos, la CEB y la parroquia católica tradicional tuvieron puntajes altos en este último tema, pero la pregunta para ellos cambió de significado, ya que no se les preguntó sobre mujeres llevando la meditación bíblica durante la misa, sino durante las

reuniones principales de sus comunidades de fe. Tal vez los promedios de las Iglesias evangélicas habrían aumentado si el sentido de la pregunta se hubiese equiparado al preguntar si las mujeres podían realizar la predicación en los ministerios en los cuales están adscritas. A pesar de esto, en ninguna de las comunidades de fe se señaló como actividad principal desempeñada por las mujeres el dirigirse a la congregación en pleno por medio de la predicación o de la enseñanza dominical. Las mujeres, entonces, siguen desempeñando tareas proféticas: se les permite enseñar a mujeres —sus idénticas—, a niños y jóvenes, e incluso en grupos mixtos; se les permite misionar y evangelizar, pero todas estas actividades son concebidas como parte del trabajo que todo feligrés debe realizar desde un empoderamiento espiritual. Pero el poder hacer la interpretación bíblica ante toda la congregación, realizar el trabajo sacerdotal, sigue siendo reservado para los hombres, aun en aquellas comunidades que permiten que las mujeres desempeñen cargos altos en la jerarquía eclesial.

Como era de esperarse, los hombres son los más activos fuera de la Iglesia en todos los espacios públicos indagados (deportivos, comunitarios y políticos partidarios). En estos tres países de Centroamérica, el campo de acción de las mujeres sigue siendo el espacio privado. Sin embargo, pareciera que el empoderamiento que hacen las comunidades de fe al promover el liderazgo femenino podría estar influenciando —aunque de manera pobre— este comportamiento: las mujeres que se congregaban en comunidades de fe que les posibilitan el ejercicio jerárquico de la autoridad fueron las que más se involucraban en espacios comunitarios y político partidarios. Y en esto sobresalen las mujeres de la CEB. Como explica Drogus, ello es expresión del mismo *ethos* que impulsa el movimiento: la búsqueda de la justicia social y el énfasis que hacen que todos sus miembros se involucren en alcanzarla.

La enseñanza sobre el liderazgo de las mujeres como acompañamiento de sus

esposos parece tener influencia sobre su involucramiento en reuniones convocadas por las comunas o directivas de los lugares donde viven. Al ser enseñadas que el hombre es el que detenta el poder sobre ellas y es la “cabeza del hogar”, las mujeres que se congregan en comunidades con esta visión sobre el liderazgo femenino fueron las que menos participaron en estos espacios. Estas tareas, que conllevan el tener poder de decisión y el expresar opiniones sobre áreas que afectan a sus comunidades o a sus mismas familias, pareciera que son delegadas generalmente al hombre como representante del hogar y como el depositario de la autoridad familiar.

En otro tema, las acciones que los feligreses consideraron que deben hacerse para enfrentar la realidad social de sus países se correspondieron con la visión espiritual que tienen sus líderes sobre estas problemáticas. Y las soluciones mayormente seleccionadas fueron de corte reproductivo, es decir, acciones que incluyen el orar o dar asistencia a grupos vulnerables de la sociedad. Resulta importante destacar que los hombres fueron los que más dijeron que las Iglesias deben realizar acciones de empoderamiento. Esto viene a demostrar que los hombres, al ser potenciados socialmente en su capacidad de agencia desde la infancia, también emplean esta visión en el campo religioso.

Un aspecto importante que rescatar es el papel que tiene la educación y la ocupación de las mujeres en algunos de sus posicionamientos. Estas dos variables, posibilitadoras de la transición de la mujer del espacio privado al público, influenciaron la visión de las mujeres tanto en su nivel de acuerdo sobre que existan pastoras o sacerdotisas en sus congregaciones, como en las acciones que las Iglesias deben de realizar ante la realidad social. Así, las mujeres con mayor nivel educativo y cuya ocupación requiere que se desempeñen fuera del hogar son las más abiertas a que existan mujeres desempeñando los puestos mencionados y favorecen mayormente que las Iglesias realicen acciones empoderadoras para enfrentar la

realidad, en vez de acciones meramente espirituales.

A través del análisis de los datos expuestos, queda de manifiesto que la religión ayuda a naturalizar la inequidad entre los géneros. Desde la lectura que se hace de los escritos del apóstol Pablo, donde se discute lo relacionado a la autoridad familiar, hasta el peso de la tradición y de la costumbre religiosa, esta institución ayuda a perpetuar el predominio del hombre sobre la mujer, así como el que esta sea percibida únicamente desde su rol nutritivo y de madre. Estas funciones no solo son establecidas dentro del hogar, sino que también son extrapoladas a otros espacios, como el eclesial, donde las actividades designadas a las mujeres, o por lo menos las que más se espera que realicen, tienen como eje transversal a la mujer al cuidado de las demás. A pesar de que algunas comunidades religiosas están impulsando el ascenso de las mujeres en la jerarquía eclesial, todavía se impone un límite hasta donde estas pueden acceder, haciendo con esto que el empoderamiento de las mujeres esté limitado por las costumbres o disposiciones de un ámbito tradicionalmente regido por hombres. La religión todavía está en deuda en su lucha contra el patriarcado y la sumisión de la mujer. Hasta que la mujer sea sujeto pleno de desempeñar los mismos puestos que los hombres, en los mismos espacios que estos tienen, obteniendo con esto el mismo estatus que sus pares masculinos, esta institución seguirá reproduciendo los mismos esquemas, en los cuales las mujeres son dejadas de lado para favorecer la autoridad masculina.

Bibliografía

- Andía Pérez, Bethsabé. “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>
- Donoso O., Alina y Teresa Valdés E. “Participación política de las mujeres en América Latina. Informe regional”, (octubre de 2007 [citado en julio de 2015]. La sociedad civil en línea/ICD), disponible en: http://www.lasociedadcivil.org/docs/ciberteca/alop_informe_regional_00_pp_mujeres_al_txt_completo11.pdf
- Drogus, Carol Ann. “Private Power or Public Power: Pentecostalism, Base Communities, and Gender”. En *Power, Politics, and Pentecostals in Latin America*, editado por Edward L. Cleary y Hanna W. Stewart-Gambino. Boulder: Westview Press, 1997.
- Eduquemos: foro educativo. *Informe ejecutivo del foro “Educación en tiempos de crisis”*, (8 de octubre de 2009 [citado en julio de 2015] Eduquemos: foro educativo nicaragüense), disponible en: http://www.eduquemos.org.ni/eduquemos/images/publicaciones/foro_educacion_en_tiempo_de_crisis/resumen_ejecutivo_foro_educacion_en_tiempo_de_crisis.pdf, pág. 3.
- Europa Press/Reuters. “El Papa: la prohibición católica sobre el liderazgo femenino es ‘definitiva’”, (29 de julio 2013 [citado en julio de 2015] Europa Press), disponible en: <http://www.europapress.es/sociedad/noticia-papa-prohibicion-catolica-sacerdocio-femenino-definitiva-20130729135711.html>
- Fassler, Clara. *Desarrollo y participación política de las mujeres*. (Sin fecha [citado en julio de 2015] Red Eurolatinoamericana Celso Furtado), disponible en: <http://www.redcelsofurtado.edu.mx/archivosPDF/riofassler.pdf>
- Gaborit, Mauricio, 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.

- Lindhart, Martin. "Poder, género y cambio cultural en el pentecostalismo chileno". *Revista Cultura y Religión*, vol. 3, n.º 2, 2009, pp. 94-110.
- Loreto Mariz, Cecilia y Maria das Dores Campos Machado. "Pentecostalism and Women in Brazil". En *Power, Politics, and Pentecostals in Latin America*, editado por Edward L. Cleary y Hanna W. Stewart-Gambino. Boulder: Westview Press, 1997.
- Murguialday, Clara, Karlos Pérez de Armiño y Marlen Eizagirre. "Empoderamiento". *Diccionario de Acción Humanitaria y Cooperación al Desarrollo*. (Sin fecha [citado en julio de 2015] Universidad del País Vasco/hegoa), disponible en: <http://www.dicc.hegoa.ehu.es/listar/mostrar/86>
- Orellana Rojas, Zicri. "La Iglesia pentecostal: comunidad de mujeres". *Revista Cultura y Religión*, vol. 3, n.º 2, 2009, pp.112-125.
- Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD). *Guatemala: ¿un país de oportunidades para la juventud? Informe nacional de desarrollo humano 2011-2012*. Guatemala: PNUD, 2012.
- _____. *Informe sobre desarrollo humano El Salvador 2013. Imaginar un nuevo país. Hacerlo posible. Diagnóstico y propuesta*. San Salvador: PNUD, 2013.
- Sánchez Bringas, Ángeles. "Cultura y relaciones de género". *Política y Cultura*, n.º 4, 1995, pp. 227-233.
- _____. "Cultura patriarcal o cultura de mujeres: una reflexión sobre las interpretaciones actuales". *Política y Cultura*, n.º 6, 1996, pp. 161-168.
- Stephenson, Lisa P. "Prophesying Women and Ruling Men: Women's Religious Authority in North American Pentecostalism". *Religions- Open Acces Theology Journal*, volumen 2, n.º 3, (2011 [citado en julio de 2015] MDPI-Open Acces), disponible en: <http://www.mdpi.com/2077-1444/2/3/410>
- Velásquez Solís, Alberto C. "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>