

ENTRE CANDADOS Y CERROJOS. VIOLENCIA SIMBÓLICA SOBRE LAS MUJERES DESDE EL NEOPENTECOSTALISMO EN COSTA RICA¹

Between padlocks and bolts: Symbolic violence against women from Neopentecostalism in Costa Rica

Entre cadeados e ferrolhos: a violência simbólica contra a mulher a partir do neopentecostalismo na Costa Rica

Ruth Vindas Benavides

Universidad Bíblica Latinoamericana
San José, Costa Rica.

ruthvindas2.0@gmail.com

<https://orcid.org/0009-0002-0094-1225>

Resumen:



La violencia simbólica hacia las mujeres se ejerce en diferentes espacios, como el religioso, en donde pasa desapercibida por completo; al no visualizarse, es normalizada sin que se cuestione a quienes la ejercen y más bien se les aprueba. En los espacios religiosos este mal provoca en las féminas otras formas de violencia que son las que finalmente, se llegan a visualizar. Con la finalidad de profundizar en este tema, proponemos, en este artículo como objetivo general, indagar sobre el impacto que genera la violencia simbólica de género que se ejerce sobre las mujeres evangélicas a través de discursos y prácticas religiosas neopentecostales en Costa Rica. Para ello, usamos la metodología de investigación cualitativa, haciendo uso de la técnica de observación en dos congregaciones neopentecostales de zona rural y urbana, y entrevistas a dos mujeres de cada congregación. Por medio de los resultados logramos evidenciar desde diferentes variables, las formas de violencia simbólica que se ejercen desde estos espacios. Con los resultados obtenidos realizamos un análisis crítico desde los derechos humanos de las mujeres y de la teología feminista latinoamericana de la liberación. Concluimos que, por medio de interpretaciones literales de los textos bíblicos y el uso de imágenes de Dios elaboradas desde el

1 Este artículo es el resultado del trabajo final de graduación de la Maestría en Derechos Humanos y Educación para la Paz del Instituto de Estudios Latinoamericanos (IDELA) de la Universidad Nacional, Costa Rica.


patriarcalismo, el machismo y el androcentrismo, entre otros, se ejerce una fuerte violencia simbólica de la cual las mujeres no son conscientes. De ahí la importancia de hacer visible esta forma de violencia para encontrar alternativas de superación.

Palabras clave: violencia simbólica, derechos humanos, teología feminista, mujeres, fundamentalismo neopentecostal.

Abstract: 

Symbolic violence against women is exercised in different spaces, such as the religious one, where it goes completely unnoticed. By not viewing it as violence, it is normalized without questioning those who exercise it and rather it approves of them. In religious spaces, this evil causes other forms of violence in women, which are the ones that finally come to be seen. To delve into this topic, we propose in this article as a general objective, to investigate the impact generated by symbolic gender violence that is exerted on evangelical women through neo-Pentecostal religious discourses and practices in Costa Rica. For this, the qualitative research methodology we use, making use of the observation technique in two neo-Pentecostal congregations in rural and urban areas and interviews with two women from each congregation. Through the results, it is possible to demonstrate from different variables, the forms of symbolic violence exerted from these spaces. With the results, a critical analysis is carried out from the human rights of women and from the Latin American feminist theology of liberation. We conclude that, through literal interpretations of biblical texts and the use of images of God elaborated from patriarcalism, machismo and androcentrism, among others, a strong symbolic violence is exerted of which the women themselves are not aware. Hence the importance of making this form of violence visible to find alternatives for overcoming it.

Keywords: Symbolic violence, human rights, feminist theology, women, neo-Pentecostal fundamentalism

Resumo: 

A violência simbólica contra as mulheres é exercida em diferentes espaços, como a esfera religiosa, onde passa completamente despercebida. Como não é visualizada como violência, é normalizada sem que se questione quem a exerce, mas antes é tolerada. Nos espaços religiosos, este mal provoca outras formas de violência nas mulheres, que são as que acabam por ser visualizadas. Para aprofundar esta questão, propomos, neste artigo, como objetivo geral, investigar o impacto gerado pela violência simbólica de gênero que é exercida sobre as mulheres evangélicas através de discursos e práticas religiosas neopentecostais na Costa Rica. Para isso, utilizamos a metodologia de pesquisa qualitativa, por meio da técnica de observação em duas congregações neopentecostais em áreas rurais e urbanas e entrevistas com duas mulheres de cada congregação. Com os resultados obtidos, realizamos uma análise crítica a partir da perspectiva dos direitos humanos das mulheres e da teologia feminista latino-americana da libertação. Concluímos que, através de interpretações literais dos textos bíblicos e do uso de imagens de Deus elaboradas a partir

do patriarcalismo, do machismo e do androcentrismo, entre outros, é exercida uma forte violência simbólica da qual as próprias mulheres não têm consciência. Daí a importância de dar visibilidade a essa forma de violência, a fim de encontrar alternativas para sua superação.

Palavras-chave: Violência simbólica, direitos humanos, teología feminista, mulheres, fundamentalismo neopentecostal.

Introducción

La violencia hacia las mujeres no es un problema que se reduzca únicamente, al espacio doméstico; en el nivel estructural, ellas experimentan agresiones que pasan por lo político, laboral, social, económico, intelectual entre otros. También, está la violencia cultural en donde el elemento religioso ocupa un lugar especialmente avasallador.

En el ejercicio de esta forma de violencia es que se desarrolla la de tipo simbólica; entretejida en discursos y prácticas fundamentalistas que oprimen, desvirtúan y acusan a las féminas que son utilizadas como objetos, básicamente de reproducción y para el cuidado de la familia. Por lo tanto, este artículo tiene como objetivo, indagar sobre el impacto que genera la violencia simbólica de género, que se ejerce en las mujeres evangélicas, a través de discursos y prácticas religiosas neopentecostales en Costa Rica.

Desde una perspectiva crítica de derechos humanos de las mujeres y la teología feminista de la liberación,

analizaremos cómo estas formas de violencia simbólica, al pasar desapercibidas, causan mayores problemas en las dinámicas cotidianas de la sociedad en general, ya que se sigue sosteniendo, desde estas esferas, el patriarcalismo y el machismo.

De ahí que, parte de este proyecto se ha dedicado también a identificar la violencia simbólica de género en los discursos y prácticas neopentecostales y sus efectos en la vida de las mujeres que asisten a estas congregaciones. Además, del impacto que generan tanto en iglesias de zona rural como urbana.

La importancia de visibilizar este problema tan poco investigado radica en el aporte que puede generar para el trabajo desde los derechos humanos de las mujeres, para el quehacer teológico desde la teología feminista latinoamericana de la liberación, así como para el campo de la sociología y la psicología. También, es importante visualizar la violencia simbólica ya que, a partir de la toma de conciencia de este mal social, se podrán revisar alternativas para trabajar en su erradicación.

El texto se desarrolla en cinco momentos específicos. En el primer punto se establecen los conceptos teóricos sobre los que se asienta todo un sistema de violencia simbólica legitimando así la opresión que viven muchas mujeres en las iglesias neopentecostales. En un segundo punto se aborda el proceso metodológico que permitió la recopilación y el análisis de los datos. En el tercero se ofrece la recopilación de datos en donde se da el análisis del proceso de observación y luego uno comparativo desde las experiencias relatadas por las mujeres durante las entrevistas. En un cuarto punto realizamos el análisis crítico desde los derechos humanos y la teología feminista de la liberación, como los espacios situados desde donde partimos para la realización del trabajo investigativo. En el quinto apartado incluimos algunas reflexiones y recomendaciones finales como producto investigativo y cerramos el artículo con las respectivas conclusiones.

1. Elementos teórico-conceptuales

En este apartado buscamos ofrecer una visión de conjunto en donde se entretrejen una serie de conceptos tales como: religión, poder, patriarcalismo, estereotipos de género, violencia simbólica y fundamentalismo neopentecostal. Estas nociones resultan fundamentales para comprender cómo han sido utilizadas para perpetuar la

violencia simbólica que se ejerce sobre las mujeres en “nombre de Dios

1.1 Religión

Muchas personas comprenden religión como un conjunto de prácticas y costumbres que se relacionan con asistir a un determinado espacio. **Howkins (1998)**, afirma que no existe un acuerdo general que defina a la religión, sin embargo, para él:

La religión es la creencia en Dios o dioses, junto con los resultados prácticos de tal creencia expresados en adoración, ritual, un concepto particular de mundo y de la naturaleza y el destino del hombre, y la manera en que alguien debe vivir su vida diaria. (**Howkins, 1998, p. 805**)

De igual manera Caratini, 1970, citado por **Rincón (2018)** afirma que:

El término religión (...) en su sentido más corriente designa un conjunto de creencias relativas a un orden de realidad superior al orden concreto de las cosas, así como a los comportamientos o conductas (sentimientos, ritos, organización social, reglas morales, etc.) relacionadas con aquellas creencias. (**Rincón, 2018, p. 175**)

Desde lo que nos plantean estos autores, para efectos de este trabajo, diremos que la religión: trata de todo

un sistema de orden establecido por el hombre en nombre divino, que define el sentido de la vida de las personas, sus comportamientos, sus conductas y su destino y consecuencias, según el ejercicio de dicho orden. Ponemos un especial énfasis en los grupos más sometidos según este “orden divino”, como son las mujeres y la niñez.

1.2 Patriarcalismo y poder

El patriarcalismo es un sistema de dominación hacia los grupos sociales más vulnerables. En este sentido Amorós (1991), afirma que:

Todo sistema de dominación sabe bien cómo formular los términos del insoluble dilema del oprimido: sus reivindicaciones de igualdad serán irremisiblemente reconducidas a la integración en el sistema; sus reivindicaciones radicales de diferencia la condenarán a la irremisible marginación. (p. 72)

- a. Por otra parte, según lo plantea Alda Facio (2005), “la ideología patriarcal no solo explica y construye las diferencias entre mujeres y hombres como biológicamente inherentes y naturales, sino que mantiene y agudiza otras (todas) formas de marginación (p. 262). Desde las definiciones de las autoras planteamos el concepto de patriarcalismo: como

sistema de dominación opresiva y violenta que ejercen los varones sobre las mujeres por ser biológicamente diferentes.

1.3 Estereotipos de género

Los estereotipos son creencias populares que se tejen como caracterización a diversos grupos sociales. Nos referimos a un tejido ya que, en estas formas de pensar sobre un grupo en particular, se entrecruzan lo cognitivo (lo que sé del asunto), lo afectivo (las emociones que me suscita) y lo conductual (la conducta que, como consecuencia, desarrollo) (González, 1999).

Definimos el concepto de estereotipos como: la forma cómo se utilizan las creencias diversas para ejercer dominio hacia las mujeres y limitarles así su participación en las esferas sociales, reduciendo sus funciones al espacio de la casa, a ser madre, cuidadora, esposa y en la medida que cumpla esas funciones según los parámetros de la sociedad, así será vista como una “verdadera mujer”. Este sometimiento será respaldado desde todas las esferas, políticas, sociales, económicas, culturales y religiosas (Rincón, 2018).

1.4 Violencia simbólica

Para definir el concepto de violencia simbólica, tomaremos como referente a Bourdieu (2000), quien

define este tipo de violencia como “una forma de poder que se ejerce directamente sobre los cuerpos y como por arte de magia, al margen de cualquier coacción física” (p. 30). De manera que, la violencia simbólica logra cumplir sus propósitos de dominación ya que las mismas mujeres la interiorizan aceptando dichos parámetros como verdaderos.

1.5 Fundamentalismo neopentecostal

Este concepto lo trabajaremos más a partir de sus características religiosas que desde su significado como tal. Tamayo (2007), lo describe como un “fantasma que recorre el mundo moderno” (p. 16). Agrega el autor que:

La característica que mejor define la actitud fundamentalista es su negativa a recurrir a la mediación hermenéutica en la lectura de los textos fundantes de las religiones. Se cree que estos han sido revelados directamente –o mejor, dictados– por Dios, tienen un solo sentido, el literal, y una única interpretación, la que emana de su lectura directa. Propende a aislar el texto de su contexto sociohistórico hasta convertirlo en objeto devocional, a quien se considera intocable y se rinde culto. Tal concepción conduce al dogmatismo en las creencias, al sobrenaturalismo en la comprensión de la realidad, a la uniformidad en el actuar y

al providencialismo en torno al futuro. (Tamayo 2003, p. 26).

Tenemos así que el fundamentalismo neopentecostal es un sistema principalmente, dirigido a generar una represión en su mayor parte, a la sexualidad, con la llamada: agenda moral. Con una base bíblica de interpretación distorsionada, se cohibe el poder de pensamiento de sus feligreses y han propiciado una serie de violaciones hacia los derechos humanos muy particularmente, los de las mujeres (Barre-ra-Rivera, 2019).

1.6 Derechos humanos

Con respecto a la teoría crítica de los derechos humanos Gallardo (2010), afirma que cuando se habla de una teoría crítica “quiere decir: dónde me ubico socialmente para asumir derechos humanos como factor de la autoproducción humana (autonomía, autoestima, producción de humanidad genérica)” (p. 66). Tal como afirma este autor:

Una teoría crítica de derechos humanos, por tanto, examina las debilidades y vacíos de otros discursos que, le parecen, desde su posicionamiento básico, conjeturas. Es decir, falsas desde el punto de vista del conocimiento y su comunicación y políticamente nocivas para algunos sectores sociales en tanto facilitan la reproducción

de formaciones sociales que descansan en la discriminación y la dominación/sujeción. (p. 67)

Por otra parte, **Gándara (2019)**, expone sobre la necesidad de trabajar desde una teoría crítica los derechos humanos ya que:

El abordaje de los derechos humanos desde la teoría crítica, entendida como filosofía social, constata vacíos, contradicciones e insuficiencias en los discursos que en torno a los derechos humanos se han venido generando, apostando por otros desarrollos posibles, alternativos y emancipadores. (p. 15)

En este sentido, desde lo que plantean Gallardo y Gándara, asumimos, para efectos de este artículo, el posicionamiento crítico desde la visualización de las relaciones de poder patriarcal y fundamentalista religioso que disimula, naturaliza o invisibiliza las formas y el carácter con que estos poderes asimétricos han lesionado los derechos humanos de las mujeres.

1.7 Teología feminista de la liberación

Aquino (1998), define la teología feminista latinoamericana como:

Una reflexión crítica sobre la violencia que las mujeres tenemos de Dios dentro de nuestras prácticas que buscan transformar las causas

que producen empobrecimiento y violencia contra las mujeres como grupo social, con el fin de avanzar hacia nuevas relaciones sociales basadas en la justicia y la integridad de vida para las mujeres y para todo organismo de la tierra. (p. 16)

Desde entonces muchas teólogas feministas se han pronunciado con respecto a la violencia de género. Para **Marilú Rojas (2015)**:

Esta teología crítica pretende deconstruir la estructura del pensamiento, la forma de organizar el conocimiento, la estructura de organización del poder, la simbología de lo sagrado, y las prácticas religiosas generadas por la creencia en un Dios que ha sido presentado bajo la metáfora de Dios Padre, hombre y masculino. (p. 31)

Es entonces desde estos conceptos y desde los espacios situados de los derechos humanos de las mujeres y la teología feminista de la liberación, que se aborda esta temática sobre la violencia simbólica que por siglos se ha ejercido sobre las féminas. Se trata de una práctica social, cultural y religiosa que se ha ejercido desde estos espacios de poder masculinizados y patriarcalizados que disminuyen e invisibilizan intencionadamente, a las mujeres y que atropellas no solo sus cuerpos, sino también sus sentipensares y su dignidad humana.

2. Estrategia metodológica

2.1 Descripción de la metodología

El enfoque metodológico utilizado para esta investigación fue el cualitativo. Este tipo de enfoque permite introducirse en las experiencias de las mujeres participantes por medio de un diálogo abierto, honesto y transparente, para construir un conocimiento conjunto. Además, da la oportunidad de visualizar la diversidad de experiencias únicas de las mujeres como sujetas activas para colocarlas en una posición prioritaria. (Hernández et al., 2014). Por otra parte, abre espacios para la realización de un análisis crítico a partir de las experiencias y sentimientos compartidos por las mujeres que accedieron a ser entrevistadas para tales efectos.

2.2 Sujetos de investigación

Un primer sujeto de estudio fueron dos congregaciones neopentecostales en Costa Rica, una ubicada en Abangares de Guanacaste y la otra en Santo Domingo de Heredia. Para ello fue necesario visitar ambas agrupaciones. La iglesia de Abangares la visitamos en dos oportunidades y la de Santo Domingo en cinco momentos. En ambos espacios utilizamos como técnica para la recopilación de los datos, la observación, para este ejercicio hicimos uso de una libreta de notas.

Además, buscamos identificar aquellos actos que pasaron desapercibidos por una población que ha naturalizado ciertos comportamientos y que podían ser observables desde una vista foránea y con un pensamiento crítico.

El segundo sujeto de estudio fueron dos mujeres de cada una de estas congregaciones. Con ellas se utilizó la técnica de la entrevista semiestructurada. La selección de las féminas entrevistadas la realizamos bajo el consentimiento previo informado. Gracias al uso de la técnica de entrevistas, logramos recoger información que solo desde las experiencias de estas mujeres era posible evidenciar y que no obtendríamos mediante la observación (Ramírez, 2011), ya que han sido las personas afectadas directamente por la violencia simbólica que se les ha ejercido en sus congregaciones, hayan sido ellas conscientes o no de tal situación.

2.3 Triangulación

Tanto en el proceso de observación como de las entrevistas, los elementos que consideramos pertinentes para el análisis fueron: el abordaje e interpretación de los textos bíblicos utilizados en los sermones y discursos, y actividades como los cantos, las ofrendas, las oraciones, los gestos y los roles de las mujeres en estos espacios.

En la entrevista realizada a las mujeres, además de los puntos anteriores, también dialogamos sobre sus percepciones en cuanto a los discursos y actos que se realizan en sus congregaciones y sus conocimientos o desconocimientos sobre el tema de derechos humanos de las mujeres. Para la realización de los análisis, unificamos los resultados del proceso de observación con los de las entrevistas a las cuatro féminas y posteriormente, los cotejamos con apoyo bibliográfico como sustento teórico. Sobre los resultados obtenidos realizamos el análisis crítico.

3. Resultados de la investigación

3.1 Violencia simbólica que se ejerce sobre las mujeres desde las diferentes prácticas cúllicas en las iglesias neopentecostales

La violencia simbólica se ha incrustado en todas las esferas de la vida. Sin embargo, no siempre es tan fácil identificarla con el fin de luchar contra ella y lograr su erradicación. Mucho más complejo es visualizarla dentro de las prácticas religiosas que son fundamentadas en los textos bíblicos y que se sustentan bajo un orden divino. Tal como lo plantea Bourdieu (1996) “todo poder que logra imponer significados e imponerlos como legítimos disimulando las relaciones de fuerza en las que se basa su fuerza, agrega su propia

fuerza, es decir, una fuerza específicamente simbólica, a estas relaciones de fuerza” (p. 25).

Este poder se ve reflejado a través de mensajes, signos, establecimiento de valores, actos y gestos de desigualdad y discriminación, naturalizando así la subordinación de las mujeres en la sociedad. De ahí que hayamos visto la necesidad de ofrecer un análisis identificando algunas formas de violencia simbólica de género transmitidas por medio de sermones, discursos y prácticas tales como cantos, ofrendas y oraciones y sus efectos en la vida de las mujeres de las congregaciones neopentecostales.

3.1.1 Los sermones²

El sermón es el centro de la actividad litúrgica en el ejercicio de las comunidades religiosas en general. Las iglesias neopentecostales, no son la excepción. En lo observado, los apóstoles³ de las dos congregaciones que

2 Para efectos de este artículo, definimos el sermón como una forma de discurso educativo desde donde se envían todos los mensajes necesarios para que la congregación asuma las ideas que se les transmite como verdades absolutas que vienen de parte de Dios.

3 Se llama apóstol a los principales líderes de las congregaciones neopentecostales, lo que en otras congregaciones evangélicas se conocen como pastores. Estos apóstoles neopentecostales se han adjudicado este título, amparados en el texto de Efesios 4:11. Según el orden en que aparece la jerarquía en este texto, los apóstoles son los de rango mayor.

visitamos se presentaron como los más instruidos y cercanos a Dios porque “a ellos les ha sido revelado el mensaje salvador”. De igual manera lo hicieron dos mujeres (esposas de apóstoles) que participaron dando charlas en la congregación de Santo Domingo.

Observamos que estos espacios de “enseñanza” han sido utilizados para establecer jerarquías y una evidente intención de marcar, una superioridad de ellos y ellas sobre el resto de la congregación. Además, notamos, así mismo, una intención de convencer a los feligreses de las “verdades” que predicaron y que fuesen asumidas como divinas.

Constatamos también que el lenguaje utilizado siempre fue machista, inclusive en las participaciones de las mujeres expositoras. En todos los discursos presenciados se destacaron algunos elementos sustentantes de estos sermones, por parte de quienes lideran estas congregaciones, los cuales pasamos a describir muy brevemente, sobre todo por asuntos de espacio.

3.1.2 La mediación hermenéutica

Una de las principales características de los sermones neopentecostales es que carecen de mediación hermenéutica. Los textos bíblicos son asumidos como dictados por Dios, y su sentido es literal por lo que, su única

interpretación es la que emana de la lectura directa de los textos que se utilizan (Tamayo, 2003). Cada uno de los sermones presenciados (cinco en total y dos charlas) mostraron este mismo patrón, el uso literal de los textos bíblicos.

Tanto los temas como el lenguaje utilizado se dirigieron con el propósito de generar un convencimiento en la comunidad creyente, como código de comunicación común ya asumido y conocido por la población presente. Tal como afirma Tamayo (2003), este tipo de exposición “Se convierte en fórmula fija, inmutable, toma la forma de dogma y funge al interior de la comunidad creyente como ortodoxia” (p. 87). Fue muy notoria la aprobación por parte de los congregantes con movimientos de cabeza afirmativos, con un “amén” o levantando las manos en señal de aprobación.

3.1.3 Los temas abordados

Fueron de carácter sugestivo con lo que se atrajo la atención de las personas asistentes. Como referencia a esto nos pareció interesante resaltar el extracto de dos sermones. El primero tenía por título “El amor verdadero”.

Este amor no es egoísta, no demanda sus derechos, ni exalta su propio interés. A los líderes no se les cuestiona porque Dios es el que gobierna y él es quien define el orden. Las cosas no suceden como yo

quiero que sucedan sino como Dios establece que sucedan. Demandar los derechos es ser egoísta. El amor verdadero no pierde el control ni se ofende con facilidad. El amor no mantiene en su corazón y en su mente los errores del otro, porque el amor de Dios no se deleita en la maldad, y mantener presente esos errores es estar en la maldad. El amor perdona y no anda diciendo las faltas de la otra persona. Ante los errores de la otra persona, se ora para que Dios le bendiga, no para acusarle o refutarle (apóstol de la congregación de Santo Domingo).

A simple vista este discurso podría verse inofensivo. Sin embargo, en una congregación donde, en palabras del mismo apóstol, está conformada por un alto porcentaje de mujeres, discursos como estos han sido asumidos e interiorizados como incuestionables. Evidenciamos una forma muy sutil de introducir en la mente de las mujeres que hay un orden jerárquico que fue establecido por Dios y solo se acepta sin cuestionar.

Con este ejemplo constatamos el poder de sometimiento que es ejercido desde el lenguaje simbólico provocando efectos duraderos en las mujeres. Ivone Gebara (2000) comenta acerca del mal que “está de tal modo mezclado con la existencia, que se puede vivir en el mal incluso sin darse cuenta de que se trata de un mal” (p. 18). Desde nuestro proceso de observación,

podemos afirmar que este mal al que se refiere Gebara, es la violencia simbólica que cumple exactamente este mismo patrón; se convive con ella, sin que sea vista como tal.

Por otra parte, en cuanto a ese dominio que se ejerce desde los discursos, nos dice Bourdieu (2000) que:

La lógica paradójica de la dominación masculina y de la sumisión femenina, de la que puede afirmarse a la vez, y sin contradecirse, que es espontánea e impetuosa, sólo se entiende si se verifican unos efectos duraderos que el orden social ejerce sobre las mujeres (y los hombres), es decir, unas inclinaciones espontáneamente adaptadas al orden que ella les impone. (p. 30)

El segundo sermón que hemos querido resaltar fue expuesto por el apóstol de la congregación de Abangares. Como parte del sermón, él colocó a su “esposita” y a sus hijos e “hijitas” como ejemplo de que, aunque Satanás lo había amenazado muchas veces con quitarle a su familia no lo había logrado. De aquí lo que hemos querido rescatar tras haber observado esta escena, fueron los dos términos que él utilizó al referirse a su familia: “esposita” “hijitas”, mientras que para los varones usó “hijos”.

Evidenciamos cómo el uso del diminutivo hizo ver la figura de la mujer

disminuida, achicada, y como necesitada de la protección del varón. Por otro lado, fue muy notoria la exhibición de las mujeres como un trofeo ante su “lucha” contra Satanás⁴. Observamos así la utilización de las mujeres en estos espacios de poder tal como afirma Bourdieu (2000) “como objeto o, mejor dicho, como símbolos cuyo sentido se constituye al margen de ellas y cuya función es contribuir a la perpetuación o al aumento del capital simbólico poseído por los hombres” (p. 59).

3.1.4 El liderazgo de las mujeres

Hay mujeres a las que se les reconoce un liderazgo importante. Presenciamos dos conferencias ofrecidas por esposas de apóstoles en Santo Domingo, y fue notable, cómo los pensamientos e ideas expuestas, denotaron el machismo religioso que ellas mismas han sostenido. Para efectos de este artículo seleccionamos una de las charlas de la cual se extrajo lo siguiente.

El tema de motivación fue “Transformadas”. Según el discurso de esta mujer, “el cuerpo (en este caso el de las mujeres presentes) es la vieja creación

y por eso hay que ir trabajando en el alma, para ir haciendo morir este cuerpo y las obras de la carne en un proceso que hace el Espíritu en nosotras”. Aquí identificamos un elemento muy importante, la negación de los cuerpos porque ellos no importan.

En este discurso identificamos que el cuerpo de las mujeres era asumido como portador de las obras de la carne⁵. Este es un pensamiento que se desarrolló basado en algunos textos bíblicos, por ejemplo, el de 1 Timoteo 2:13 y ampliado, según lo que nos aporta Ivone Gebara (2000), por los “padres” de la iglesia, quienes afirmaban que “los seres femeninos no sólo son inferiores a los masculinos, sino que su “malignidad” es mayor... como si ellas “encarnaran” en su cuerpo un principio malo.” (p. 21).

Se constató de esta manera que, en estos espacios también se ejerce, de un modo muy oculto y amparado con textos bíblicos, una represión de la sexualidad y los cuerpos de las mujeres asumidos como pecaminosos, evidenciando así una violencia simbólica ejercida sin que se diera violencia física, sino como un acto de magia (Bourdieu, 2000), porque llega hasta la mente de las mujeres penetrando y anidándose sin misericordia y aceptando

4 Muchas de estas congregaciones neopentecostales se caracterizan por practicar la guerra espiritual, que se caracteriza porque al sujeto neopentecostal se le ha dotado de un poder especial para reprender y someter todo espíritu maligno. Pero generalmente, este poder quienes lo adquieren son los líderes principales de las congregaciones. El resto de la congregación son los sujetos a los que se les practica el exorcismo de liberación.

5 En el lenguaje religioso, las obras de la carne son principalmente, todo lo que tiene que ver con la sexualidad.

que sus cuerpos son malos y que no necesitan ser cuidados.

Este ejemplo puso en evidencia también que dentro de estas congregaciones hay mujeres que cumplen un rol de liderazgo, pero a conveniencia para sostener el sistema patriarcal y machista; discurso en el que se aplicó una teología represora dada por mujeres, haciéndose así víctimas y cómplices a la vez.

Destacamos también cómo este espacio asignado para la enseñanza contenía elementos de violencia simbólica desde un proceso pedagógico destructivo y deshumanizante reproducido por una mujer hacia otras mujeres⁶. Comprobamos una aplicación de “pedagogías de la crueldad”, que según la define Rita Segato (2018), son “todos los actos y prácticas que enseñan, habitúan y programan a los sujetos a transmutar lo vivo y su vitalidad en cosas” (p. 11).

3.1.5 En los cantos y la música

Los actos litúrgicos iniciaron con un extenso tiempo de “adoración”. Este era un espacio dispuesto para que las personas entraran a una reflexión y entrega a Dios y para que el Espíritu Santo invadiera sus vidas, según

6 Sobre este apartado de los sermones se desarrollará con mayor amplitud más adelante, desde las entrevistas a las mujeres.

palabras de quien dirigía los cantos. La siguiente estrofa la ofrecemos a modo de ejemplo: “El vio mi condición; no era nadie.

Me hizo uno de su pueblo
real sacerdocio, escogido por él.
Él es mi padre, yo soy su hijo;
admirable consejero, príncipe de paz.
Es aquel que se hizo carne,
lleno de gracia y verdad.

Como se dejó ver, el lenguaje era masculino, aunque participaron hombres y mujeres. Evidenciamos también un mensaje muy sutil, en el sentido de que sin que las personas fuesen conscientes y, sobre todo, las mujeres, se estaban colocando en una posición de desventaja y sumisión. Notamos que los únicos referentes como imagen de Dios eran los hombres. También fue muy evidente como a través de un canto, es posible ejercer un dominio sobre las personas y, sin embargo, se trató de un simbolismo que pasó desapercibido.

Se cantó con mucha emotividad, pero la letra del canto manifestaba que como personas no tenían ningún valor y mucho menos como mujeres, que en el canto ni siquiera existen. También notamos que el canto es excluyente de otros grupos y personas. De las mujeres constatamos una violencia simbólica normalizada en cuanto a que ellas mismas asumieron un lenguaje masculino, llamándose a sí mismas “hijos”.

Según lo que nos compartieron las mujeres entrevistadas, para ellas este tiempo de cantos es muy agradable. Por ejemplo: Ana menciona que “Los cantos nos llevan a reflexionar de lo que uno es y pensar en que Dios es bueno y nos perdona”. Además, “a uno le genera mucha emoción algunos cantos de adoración”. Pero no en todos los casos, el acto de cantar representa lo mismo; porque para Lucía, el gesto de levantar las manos ha sido más un acto de obediencia, ya que el apóstol así lo ha indicado, que “hay que levantar las manos para abrazar la presencia de Dios”. Efectivamente, esta indicación del apóstol fue algo que observamos en la visita a la congregación de Santo Domingo. Para Carmen, que desea ser parte del grupo de música afirma que: “el gesto de levantar las manos me ayuda a mi concentración para cantar”. Sin embargo, para Lucía, este mismo acto le ha resultado en incomodidad porque: “siento como que me están viendo”.

En cuanto al uso del lenguaje machista y patriarcal fue un elemento que ellas no han tomado en cuenta. De esta manera se observó como el lenguaje ha sido utilizado y naturalizado sin cuestionarlo como un acto de violencia simbólica, en donde las mujeres nada más lo han asumido como normal. De ahí que sea simbólico, pero es una evidencia del dominio patriarcal que se ha ejercido por siglos sin cuestionarse.

Por otra parte, notamos cómo un acto como la música que puede ser utilizado como instrumento de liberación y recuperación de traumas, por ejemplo, para las mujeres, se ha usado como herramienta para sostener el poder oculto de la violencia simbólica, con imágenes de un dios patriarcal y machista.

3.1.6 Las oraciones

Siempre fueron dirigidas por el apóstol, y en algunos momentos eran habladas y en otros se utilizó una entonación que se asemejaba más a un canto. Observamos como en este acto se aprovechaba para declarar promesas de abundancia, pero no para todas las personas. Estas bendiciones eran para quienes estaban dentro de la congregación.

La oración decía que “Quienes están afuera sufrirán hambruna, miseria, juicio y castigo, pero para los que están en la iglesia, para ellos habrá alimento porque Dios es el proveedor y el cuidador” (oración del apóstol de Santo Domingo). Constatamos como este gesto de entregar ofrendas, fue aprovechado para discriminar otros grupos y personas. Comprobamos de esta manera lo que bien apunta Juan José Tamayo cuando afirma que:

Se distingue entre creyentes de la propia religión y creyentes de las otras religiones. Los primeros son

considerados elegidos por Dios y gozan de todos los privilegios que la divinidad tiene reservados a sus fieles tanto en esta vida como en la postrera. Los miembros de otras religiones son tenidos por inferiores y son objeto de castigos tanto en esta vida como en la futura. (Tamayo 2012, p. 3).

Para las mujeres entrevistadas, los espacios de oración son particularmente importantes, para ellas “este es un tiempo especial para ponerle a Dios todas las peticiones y necesidades. Siempre hay una esperanza de recibir respuesta de parte de Dios” (palabras de Lucía). Pero las oraciones no solo se realizaron con el propósito de poner las necesidades en manos de Dios. También se realizaron lo que se llama “oración de liberación”⁷ (apóstol de Abangares).

Carmen dijo que “casi en todos los cultos hay un tiempo para hacer estas oraciones, pero a mí me dan miedo”. Evidenciamos aquí, una forma muy sutil de ejercer dominio sobre las personas asistentes. Aunque Ana y Carmen no lo identificaron como violencia, sí mencionaron que ellas lo que ven es

7 Este es un acto que se realiza con lo que se conoce como “guerra espiritual”. Esta es otra corriente teológica del neopentecostalismo, que según como lo plantea Tec-López, 2020, al sujeto neopentecostal, que en este caso es el apóstol, Dios le dota de un poder especial para que pueda combatir con fuerzas demoníacas y someterlas. Estas oraciones se realizaron para personas de la misma congregación presentes en ese momento.

que “el apóstol parece que tiene control y dominio sobre el poder del diablo que trata de hacerle daño a los hijos de Dios”.

Al respecto, Tec-López (2020), considera que la práctica de la guerra espiritual les hace creer que “para que el sujeto neopentecostal pueda vivir con salud y prosperidad económica, dichos espíritus tienen que ser reprendidos y expulsados de la vida de las personas” (p. 123).

De manera que lo observado aquí, fue todo de control ejercido por el apóstol desde el temor y el miedo lanzado hacia la congregación. Haciendo creer que su poder viene de Dios. Evidenciando así, una manipulación sobre los cuerpos de las personas asistentes, tanto hombres como de mujeres, que son los que pueden ser poseídos por el diablo, no así el cuerpo del apóstol. Se nos demostró así lo que plantea Bourdieu (1996), cuando afirma que “el acto por el cual se le otorga a alguien un título, una calificación socialmente reconocida, es una de las manifestaciones más típicas del monopolio de la violencia simbólica...” (p. 138). Tal es el caso del apóstol de Abangares.

3.1.7 Las ofrendas

Fue muy notoria la intención que hubo en el gesto de la recolecta de los dineros. Se hizo una oración dirigida a

Dios, a quien se le pidió una bendición especial para los pequeños, medianos y grandes empresarios de la congregación. También, se oró por quienes ya habían realizado sus depósitos en las cuentas bancarias correspondientes.

Se observó cómo las mujeres presentes con sus hijos pequeños daban unas monedas a los niños para que depositaran en las grandes cajas asignadas para esto. Sin embargo, en la oración que dirigió el apóstol, no tomó en cuenta a los niños, niñas y mujeres. Evidenciamos una total y cruel discriminación hacia estas personas y a sus ofrendas, como si por el hecho de ser pequeñas, no fuesen igualmente o más importantes que las ofrendas de los empresarios.

Este gesto despectivo por parte del apóstol nos hizo recordar el texto del evangelio de Lucas 21: 1-4 que narra “la ofrenda de la viuda”. Fue contundente como un acto tan simple como levantarse para ir al frente a depositar el dinero en una caja, era realizado con un gesto especial para estas personas, pero a la vez tan violentado simbólicamente para las mujeres, niños y niñas.

3.2 Similitudes y diferencias en las experiencias de la vida de las mujeres de zona rural y urbana frente a los sermones y discursos neopentecostales

La violencia simbólica, aunque no sea percibida como tal, causa efectos muy negativos en la vida de las personas. Esto resultó notable en el caso de Lucía y Julia (de la zona urbana de Heredia), Ana y Carmen (de la zona rural de Abangares) que colaboraron con las entrevistas; pero antes de entrar en detalles en este apartado, diremos que para efectos de este artículo se utilizó el término “discurso” para identificar los tiempos de consejería solicitados por Julia, Ana y Lucía a sus apóstoles, con el propósito de recibir orientación por parte de ellos y tratar de comprender mejor su situación frente a lo que vivieron en un momento importante en sus vidas.

Por otra parte, tomando en cuenta que los espacios pedagógicos más importantes en estas prácticas neopentecostales son los sermones y discursos, y que es desde aquí donde se gesta el mayor aprendizaje de los comportamientos que asumen las mujeres en el ejercicio de su vida cotidiana; abordaremos las similitudes y diferencias únicamente, desde estas dos variables, y para potenciar el diálogo tomamos como guía, algunas preguntas y desde ahí estructuramos este apartado.

3.2.1 ¿Por qué es importante para ustedes asistir a la congregación?

Julia mencionan que “es un espacio en el que podemos encontrar algo diferente de lo que vivimos cotidianamente en nuestras casas”; Ana comenta que “vamos a aprender de la Biblia y alabar a Dios”; Carmen compartió que, “es un espacio en el que puedo encontrar una oportunidad para cantar en el coro, todavía no lo hago, pero tal vez puedo ser parte del grupo de música en algún momento”. Lucía nos explicó “voy a la iglesia porque puedo ver a algunas personas importantes para mí”. Logramos constatar así la importancia para las cuatro mujeres el asistir a estos espacios religiosos, cada una de ellas por diferentes razones, pero que de alguna manera han cubierto estas necesidades.

3.2.2 ¿Qué importancia tienen los sermones para ustedes?

Frente a esta consulta, las cuatro mujeres entrevistadas, afirmaron que los mensajes que han escuchado son de parte de Dios. Algunas amplitudes de sus respuestas fueron: “Es normal y está bien que se hable de algunas cosas en la iglesia como de lo que uno debe hacer para estar bien con Dios, y cómo vivir la vida todos los días para agradecer a Dios, de obedecer lo que dice la palabra de Dios” (palabras de Lucía); por otra parte, Ana reafirmó lo que

dijo Lucía: “esas son las cosas principales que uno aprende cuando va a la iglesia”.

Desde lo que nos compartieron estas mujeres de zona rural y urbana, confirmamos cómo la práctica de la religión ha tratado de todo un sistema de orden establecido por el hombre en nombre divino, que ha definido el sentido de la vida para ellas. Desde este compartir, se nos dejó ver que la violencia simbólica hacia las féminas, sutilmente entretejida en los sermones, ha logrado cumplir sus propósitos de dominación, ya que las mismas mujeres han interiorizado y aceptando dichos parámetros como verdaderos, porque eso ha sido creído y aceptado como obediencia a Dios.

3.2.3 ¿Se sienten libres estando en la iglesia?

Ante esta pregunta, el sentipensar de Ana, Lucía y Julia fue de no estar seguras, ya no los creen tanto. Ana afirmó tener “un sentimiento de temor ante los mensajes que están recibiendo sus hijos”. Por ejemplo: “que su hija aprenda que es normal la violencia en el hogar o que su hijo crezca pensando que está bien ser machista”. Aunque no siempre se ha sentido en libertad de expresarlo.

Por otra parte, en el caso de Lucía y Julia, dijeron haber experimentado una “cierta marginación”, por ser

divorciadas⁸. Julia nos compartió que: “antes yo era maestra en la iglesia, pero cuando me divorcié me quitaron el cargo y ahora ya no colaboro en nada. Según me dijo el apóstol esto fue porque hay que cuidar la imagen de la iglesia”.

Observamos así la presencia de una forma de hostigamiento sexual por su condición civil; también identificamos una similitud en estas mujeres que, aunque asisten a congregaciones en zonas diferentes, rural y urbana, sus experiencias de vida tienen mucho en común. Por otra parte, notamos que, aunque antes habían mencionado que el asistir a la congregación les permitía encontrar cosas diferentes a lo vivido en casa, resultó no ser una realidad del todo cierta. No porque las mujeres hayan mentado, sino porque sus testimonios evidenciaron sufrimiento por violencia en sus casas, pero también lo han recibido en la iglesia. En este sentido, **Segato (2018)** nos dice que:

Las mujeres somos empujadas al papel de objeto, disponible y desechable, ya que la organización corporativa de la masculinidad conduce a los hombres a la obediencia incondicional hacia sus pares –y también opresores–, y encuentra en aquellas las víctimas a mano para

dar paso a la cadena ejemplarizante de mandos y expropiaciones. (p.13)

Es muy importante hacer notar actos como estos, ya que, aunque el espacio religioso debería asegurar la vida, según lo que nos compartieron estas mujeres, estos espacios han sido potenciadores de violencia y opresión, por medio de discursos machistas y patriarcales que están muy lejos de proveerles una vida libre de violencia.

3.2.4 ¿Qué entienden por estar sujetas a sus maridos?

Ante esta pregunta nos dijo Ana que “en la iglesia se debe seguir lo que el apóstol enseña, ya que él es el que sabe y conoce de la Biblia. Él ha estudiado y es el que debe enseñar a la congregación”. En el caso de Julia, en un discurso que le dio el apóstol cuando ella le informó sobre su divorcio fue que “es la responsabilidad de la esposa cuidar de los hijos y del esposo. Dios escogió a las mujeres para que sean la ayuda idónea para el esposo. Por eso es importante que las esposas se sujeten a los esposos”. Según nos compartió Julia, el discurso del apóstol fue más de reclamo por no haberle consultado a él antes de haber tomado la decisión de divorciarse.

Ana compartió que hubo un momento en que el apóstol la visitó para decirle que “yo tenía que respetar a mi

8 Julia está divorciada a raíz de haber sufrido violencia psicológica, emocional y patrimonial. Lucía se había divorciado hace varios años por sufrir violencia física, emocional y psicológica y hace cuatro años se volvió a casar.

esposo. Esto fue porque yo no había vuelto a la iglesia”. Aunque ella trató de explicar que su esposo la agredía, la respuesta del apóstol fue que “ella debía orar por su esposo para que Dios le cambiara el carácter, que para eso ella era la ayuda idónea, no para salirse de la iglesia, sino para orar y bendecir a su esposo” (apóstol de la Congregación de Abangares).

Este comentario por parte de las mujeres confirmó cómo los apóstoles utilizan los textos bíblicos a conveniencia e intereses de los líderes y siguiendo interpretaciones que han generado otras formas de violencia doméstica, por ejemplo, gestadas desde la violencia simbólica. Se evidenció también, que desde los discursos se da una privación de la libertad de decisión de las mujeres. Tal como anota Rosillo (2011) “la libertad comprendida como un derecho natural, y, por lo tanto, necesario para el desarrollo en acto de lo que cada persona es en potencia” (p.125).

Así evidenciamos la condición de las mujeres que han sufrido alguna agresión por violencia doméstica, los discursos de los apóstoles han resultado ser muy efectivos en perpetuar la violencia simbólica. Ejemplo de esto son las instrucciones que ellas (Ana, Julia y Lucía) han recibido en cuanto a que “es importante que la mujer se mantenga fiel a lo que dice la palabra

de Dios y orar para que Dios le ayude a ser comprensiva con su esposo”.

Fue evidente que estos discursos han sostenido un sistema patriarcal, machista y misógino, al haber colocado a las mujeres en una condición de desventaja y estos discursos no tienen que ver con zonas geográficas ya que, tanto en zona rural como urbana, los apóstoles han aplicado los mismos principios y discursos de los textos bíblicos, que antes que liberadores, han sido opresores. Esto es evidente tomando como referencia las respuestas que dieron estas tres mujeres en las entrevistas.

3.2.5 ¿Cuáles derechos humanos considera usted que se promueven desde la iglesia hacia las mujeres?

La respuesta a esta pregunta era desconocida para las cuatro mujeres entrevistadas. Tenían un conocimiento básico sobre los derechos de las personas en general, pero dijeron desconocer que hay unos que son específicos de las mujeres; ellas no tenían idea de la existencia de otros derechos especialmente establecidos para asegurarles una vida libre de violencias de todo tipo. Constatamos así que la enseñanza de los derechos humanos de las mujeres no es un tema que haya estado en las agendas de los líderes de estas congregaciones.

Por todo lo anterior y siguiendo las respuestas de las mujeres entrevistadas, comprobamos que no hay mayor diferencia en cuanto a las formas de violencia simbólica ejercidas sobre las féminas de estas congregaciones neopentecostales, ya sea en zonas urbanas o rurales.

Evidenciamos que hay una repercusión de la violencia simbólica hacia las mujeres y que no mide espacios geográficos ni de ningún otro tipo. De igual modo, constatamos que la violencia simbólica se gesta desde donde haya quienes la sustentan y la expanden (Bourdieu, 1996).

4. Análisis crítico desde los derechos humanos y la teología feminista latinoamericana

4.1 Violencia simbólica y derechos humanos de las mujeres

4.1.1 La negación de los derechos humanos de las mujeres en estos espacios neopentecostales

Por medio de esta investigación, hemos evidenciado que el tema de los derechos humanos de las mujeres, según lo establecido por las diferentes declaraciones y convenciones para erradicar todas las formas de violencia, no se establece claramente la violencia simbólica.

Esta forma de violencia ni siquiera aparece en estos tratados internacionales, tampoco es considerada dentro de las leyes costarricenses como una forma de violencia que debe ser sancionada. Consideramos que esta es una razón de peso por la que se reproduce esta forma de violencia simbólica. Comprobamos la violación a los derechos humanos desde los siguientes puntos comentados por las mujeres:

La evidencia psicológica y sexual principalmente, que se dio de forma muy etérea desde los discursos de sujeción a los que se han sometidas; además, cuando se les hizo creer que sus cuerpos no importan, así su sexualidad ha sido violentada. De igual manera cuando se les dijo que hay que guardar silencio ante “los errores-agresiones que hayan cometido sus esposos y que, frente a esto, no había que reclamar derechos porque Dios fue quien estableció los órdenes de liderazgo”.

Ante este sometimiento y la exigencia a guardar silencio, nos dice Gándara (2019), que “El lenguaje es conocimiento y control del mundo. Las palabras construyen mundo, construyen subjetividades y definen programas de comprensión e intervención en la realidad” (p. 90). De modo que el comportamiento de ambos apóstoles, tanto de la iglesia de Abangares como la de Heredia, fue una forma de quitarle el control a las mujeres.

También, identificamos la violencia simbólica cuando se les excluyó al tomar decisiones para encontrar libertad y escapar de la violencia que experimentaban a manos de sus esposos. Se les sentenció por querer ejercer su derecho a decidir sobre ellas mismas, sobre lo que aceptaban y lo que no; con argumentos bíblicos que han sido aplicados en forma irresponsable, misógina, patriarcal y machista.

Con esto demostramos la necesidad de realizar una crítica desde los derechos humanos que permita atender a los contextos, a los discursos, a las representaciones y provocar procesos de transformación de la hegemonía cultural que atraviesa los sistemas de creencias, en el lenguaje, en el conocimiento (Gándara, 2019).

Vimos violentados los derechos humanos de las mujeres, cuando se les indujo a ser sumisas a sus maridos; aun cuando habían sufrido violencia, fueron puestas como culpables por no haber cumplido con su responsabilidad de orar por sus esposos para que Dios los cambiara. Quedó muy evidenciado lo que plantea Gallardo (2010), cuando sostiene que “El deber, por tanto, está inscrito en las cosas del mundo, en su ser y jerarquías. No cumplir con él constituye tanto pecado (moral) como delito. Conlleva culpa (moral) y sanción (legal)” (p. 4). Constatamos así que el problema de la violencia se acrecienta

y sobre todo cuando se trata de la violencia simbólica que se incrusta como un cáncer en lo más profundo de la conciencia y de la mente de las mujeres.

Con el testimonio de estas mujeres, quedó evidenciado que es de vital importancia reconocer y visibilizar que la violencia simbólica se va apoderando de los cuerpos de las mujeres e introduce sus raíces a través de patrones estereotipados, mensajes, valores, íconos o signos y logra así transmitir y reproducir dominación, desigualdad y discriminación en las relaciones sociales, naturalizando la subordinación de las mujeres en la sociedad. Tal como dice Bourdieu (2000) “la dominación masculina que convierte a las mujeres en objetos simbólico cuyo ser (*esse*) es un ser percibido (*percipi*) tiene el efecto de colocarlas en un estado permanente de inseguridad corporal, o, mejor dicho, de dependencia simbólica” (p. 50).

Al comparar los testimonios de estas mujeres, hemos constatado que indiferentemente de a cuál congregación se pertenezca, las féminas en estos espacios religiosos han sido violentadas por parte de sus líderes que las han sometido a patrones de conducta basados en interpretaciones alienantes de los textos bíblicos. También, evidenciamos la forma en cómo estos líderes religiosos han desarrollado un dominio establecido como derecho divino que

se otorgaron a sí mismos a lo largo de la historia. Además, corroboramos que quienes han liderado los asuntos religiosos, en particular los varones, han hecho una negación de estos espacios a las mujeres que, a su vez, han sostenido estas conductas opresivas, como por ejemplo las esposas de los apóstoles de las congregaciones en cuestión.

Considerando estos patrones de conducta desde el ámbito religioso, es que nos parece fundamental entonces, realizar un análisis crítico, no solo desde los derechos humanos de las mujeres, sino también desde el ámbito teológico. Como bien apunta **Gándara (2019)**: “El reto consiste en ser capaces de ofrecer propuestas lúcidas, lúdicas y sabias” (p. 93)

4.1.2 El uso de la teología como herramienta de poder y control

Para abordar este análisis crítico desde las teologías feministas latinoamericana de la liberación, es necesario exponer por qué situarnos desde esta metodología crítica, la cual está compuesta a su vez por varios términos clave: teología, feminista, latinoamericana y liberación. Por lo tanto, exponemos brevemente cada una de estas claves y también, se mencionará el elemento hermenéutico como parte de este análisis crítico.

4.1.3 ¿Por qué una crítica desde la teología?

Hacer teología es hablar sobre Dios. Este ejercicio ha sido a través de la historia una competencia tomada por los padres apostólicos, principalmente, en donde los esfuerzos de pensamiento teológico iban en el sentido de tratar de comprender a Dios. (**Bromiley, 1998**).

El hablar de Dios se desarrolló entonces desde una mentalidad machista, patriarcal y androcéntrica. Desde esta estructura de poder y control es que se transmitió todo lo que podemos decir que sabemos acerca de Dios. Así fue enseñado a las mujeres y a otros grupos marginalizados de la sociedad, las metáforas de un Dios hombre, padre, opresivo, castigador y excluyente, dotando de justificación teológica toda esta manipulación (**Rojas, 2015**). Esta es la realidad de muchas mujeres hoy en sus experiencias religiosas, tal como lo relataron las cuatro mujeres de nuestra entrevista.

Desde esa visión androcéntrica se definieron los comportamientos, actitudes, roles y formas de pensar y vivir la espiritualidad y la fe para el resto de la sociedad. En este proceso, las mujeres quedaron relegadas a la sujeción, al poder y el control de los hombres, y en este caso en particular, de todos ellos.

A esta forma de hacer teología y de interpretar los textos bíblicos es que se han visto sometidas las mujeres de estas dos iglesias neopentecostales. Es así como Gebara hace notar que: “Las lecturas feministas de la Biblia van a introducir la sospecha no sólo en cuanto a la composición o a la redacción de los textos, sino principalmente en cuanto a su interpretación a lo largo de los siglos” (Gebara, 2000, p. 22). Este elemento quedó evidenciado en los discursos y sermones que ofrecieron los apóstoles de Heredia y Abangares, a las mujeres de sus congregaciones.

4.1.4 ¿Por qué una crítica feminista?

Este punto fue evidente en el proceso de observación realizado en la congregación de Santo Domingo, en la charla impartida por la esposa del apóstol de ese lugar. No es lo mismo que una mujer de un discurso, sermón, taller o charla dirigido hacia mujeres siguiendo el orden de discurso androcéntrico, machista y patriarcal, a que una mujer realice esta misma actividad con una visión desde el sentir de las mujeres, desde sus realidades y su forma de percibir al Dios de la vida. En este sentido Pilar Aquino (1998) anota que:

La teología feminista Latinoamericana trata de explicar la conexión entre el mundo de Dios caracterizado por la abundancia de salvación,

de gracia e integridad de vida, y el mundo de las mujeres interesadas en la propia vivencia integral del mensaje del Evangelio. (p. 15)

Por ejemplo, en el discurso dado por la esposa del apóstol, en Santo Domingo, ella dijo que las mujeres debían entregar su alma a Dios para que él las transformara conforme su propósito. Corroboramos cómo este discurso, aunque dado por una mujer, su abordaje partió de un pensamiento machista y patriarcal. En este discurso el cuerpo de las mujeres no importaba, solo su alma. Desde una teología feminista lo que interesa es conocer a Dios que camina entre nosotras, que se introduce en nuestra cotidianidad ayudándonos a encontrar la verdad que nos hará libres. Es Dios que nos sostiene y que nos valora como somos integralmente.

Es este el interés de tejer las teologías feministas; tomando en cuenta también que no podemos hablar de una sola teología feminista, sino de muchas, porque son muchas las realidades de las mujeres en nuestro continente y en el mundo. Cada una de estas teologías responde a una realidad concreta. Este es un elemento clave que diferencia de la teología clásica.

4.1.5 ¿Por qué latinoamericana?

Nuestro continente está conformado por un tejido multicolor y diverso

que nos identifica a pueblos, grupos, comunidades y en todos estos espacios, a las mujeres. Somos un continente vasto de mujeres mestizas, negras, indígenas, campesinas, trabajadoras, amas de casa, empobrecidas, académicas, pensantes, cuestionadoras, oprimidas, luchadoras, hermanas, amigas, esposas, madres, hijas y abuelas. Unidas todas con los hilos comunes de las violencias perpetradas por los muchos años de historia de conquista y del colonialismo genocida, patriarcal y machista; pero que tal y como vimos con el testimonio de nuestras mujeres en las entrevistas, es una realidad que aún permanece.

Es en este espacio latinoamericano, costarricense, desde donde como mujeres nos empoderamos para iniciar el camino hermenéutico en un reencuentro con Dios y de las unas con las otras en este río multicolor de la vida. Según la define Aquino (2000), tenemos que la teología latinoamericana es:

Una reflexión crítica sobre la vivencia que las mujeres y hombres tenemos de Dios en nuestras prácticas que buscan transformar todas las instituciones y sistemas que producen empobrecimiento y violencia contra las mujeres y hombres, con el fin de avanzar hacia nuevas relaciones sociales gobernadas por la justicia y la integridad de vida, en un ambiente cultural libre de dominación patriarcal. (p. 36)

Como mujeres feministas latinoamericanas que empezamos a tejer esta nueva historia por amor a nosotras mismas (*Católicas por el Derecho a Decidir*, 2011) y por convicción personal y comunitaria; un tejido en el que logramos identificar todos los rostros que nos conforman desde nuestra realidad latinoamericana. Es desde este espacio del globo terráqueo desde donde lanzamos nuestros gritos de lamento por la opresión vivida por siglos, pero también lanzamos los gritos de júbilo porque como mujeres empoderadas y autónomas podemos encontrar los diversos caminos que nos llevan a la libertad y a la emancipación.

4.1.6 ¿Por qué de la liberación?

Desde el testimonio de Lucía, Ana, Carmen y Julia, se evidenció que no todos los discursos teológicos son liberadores. Tal como vimos, la reflexión teológica puede ser usada como instrumento de control y de exclusión o bien, como de liberación. Se enseña a las mujeres a someterse a Dios como Padre, a Jesús como Hijo y al Espíritu Santo; pero, además, se les insta a seguir el ejemplo de María como sierva que estuvo dispuesta siempre a obedecer el mandato de Dios. De ahí que Gebara (2000) afirma que: “la obediencia se estructura desde una relación de poder, por lo general expresada históricamente desde la sumisión a una imagen masculina” (p. 142). Estas realidades

que viven las mujeres latinoamericanas son las que la teología quiere liberar, y también a todo ser que sea objeto de opresión, exclusión, dominio y explotación. De alguna manera, este es el compromiso que se tiene para procurar una liberación para Lucía, Ana, Carmen y Julia y muchas otras mujeres más de nuestros contextos.

Demostramos, así mismo, cómo los discursos y sermones dados desde una teología opresiva, han anulado la oportunidad de estas mujeres a vivir una vida libre de violencia en todo sentido. Por experiencias como estas, que viven cada día una gran cantidad de mujeres, es que es tan importante realizar un análisis crítico con perspectiva liberadora. De ahí que **Támez (1998)** sostiene que “La lectura (bíblica) debe ser liberadora y transformadora de la realidad. El punto de partida es el de Dios como liberador y solidario de los oprimidos y oprimidas.” (p. 81) Ahora bien, para esto también, se requiere de un ejercicio hermenéutico que ayude a abrir nuevas opciones de lecturas bíblicas que conduzcan a provocar esa liberación.

4.1.7 ¿Por qué se requiere de un ejercicio hermenéutico desde las mujeres?

Tal como se observó, en la exposición de los textos bíblicos en las congregaciones neopentecostales, prima

un silencio absoluto de las mujeres como si no hubiesen existido. Es necesario entonces que desde las féminas se rompa ese silencio de su protagonismo. En este sentido Elizabeth Schussler **Fiorenza (1989)** nos indica que:

Si el silencio sobre la experiencia histórica y teológica de las mujeres y sobre su contribución al movimiento cristiano primitivo está generado por los textos históricos y los trabajos teológicos, deberemos encontrar el modo de recuperar el silencio de los textos y sacar partido de la historiografía y la teología androcéntrica... Más que tomar los textos androcéntricos como «datos» que proporcionan información o como «informes» precisos, debemos leer sus «silencios» como prueba y signo de la realidad que callan. (p. 73)

Lo que observamos en las congregaciones visitadas es que muchos de estos silencios de los textos bíblicos siguen amordazados, como muchas mujeres en nuestros contextos. Elsa **Támez (1998)** dice que:

El acercamiento hermenéutico no es algo fijo, acabado, sino una vivencia. Dicha vivencia es constantemente desafiada por una realidad socioeconómica y cultural. Y esta realidad, en la cual las mujeres son también protagonistas, es exigente de Palabra nueva y relevante para cada acontecimiento significativo en la historia de nuestros pueblos, y

para todos los sujetos que construyen la historia. (p. 75)

Por eso creemos, al igual que Támez “que las mujeres tenemos hoy más que nunca una gran contribución para dar frente a la falta de fe de muchos, de que el mundo puede ser transformado y orientado por una lógica más humanizante e inclusiva” (p. 76).

También Irene Foulkes nos dice que uno de los propósitos fundamentales de este ejercicio con perspectiva de género radica en:

Captar algo de la vida de las mujeres de las ciudades grecorromanas. De esta manera esperamos acercarnos a algunos textos del Nuevo Testamento con una óptica de género mejor contextualizada... debe desembocar también en una pastoral bíblica comprometida con las mujeres invisibles de hoy. (Foulkes, 1997, p. 43).

Tal como hemos evidenciado en todo este proceso reflexivo y analítico de la realidad que experimentan cada día muchas mujeres en Costa Rica, desde sus vivencias, desde la práctica neopentecostal, es necesario abrir nuevos caminos y ensanchar los que existen en este proceso bíblico hermenéutico, y para ello, se requiere de un ejercicio dinámico que potencie la vida, pero eso lo analizaremos en el siguiente apartado de discusiones.

5. Reflexiones y recomendaciones

5.1 Reflexiones

Según el objetivo general propuesto al inicio de este artículo, que es indagar sobre el impacto que genera la violencia simbólica de género que se ejerce en las mujeres evangélicas a través de discursos y prácticas religiosas neopentecostales en Costa Rica y según los resultados obtenidos, se evidencia un nivel de violencia simbólica considerable.

Al revisar los aportes de **Da Silva et al. (2019)**, notamos una coincidencia en cuanto a que la violencia simbólica es una forma de encubrimiento de muchos tipos de violencia visible y reconocible socialmente. Es muy importante entonces cuando comparamos esta realidad con lo que nos dice **Blanco (2009)**, acerca de que en la violencia simbólica se entretejen los hilos invisibles del lenguaje, representaciones culturales, y la identidad de los cuerpos sexuados y que es a partir de esta forma de violencia que surgen y florecen todas las otras formas de dominación hacia las mujeres, incluyendo, por supuesto la violencia desde la religión, concretamente el cristianismo.

Por otra parte, tenemos que al identificar la violencia simbólica de género en los discursos y prácticas

neopentecostales y sus efectos en la vida de las mujeres de sus congregaciones, comprobamos lo que bien apunta Bourdieu (2000) cuando afirma que “el efecto de la dominación simbólica se produce a través de los esquemas de percepción, de apreciación y de acción que constituyen los hábitos que sustentan, antes que las decisiones de la conciencia y que los controles de la voluntad”. (p. 30).

Según lo que reflejan los resultados de nuestra investigación, este planteamiento de Bourdieu es muy visible tanto en la forma en cómo se lleva a cabo el efecto de la dominación simbólica por parte de los apóstoles de ambas congregaciones, como de las mujeres en su forma de percibir y acatar los discursos que escuchan.

También, comprobamos algunas similitudes y diferencias del impacto que genera la violencia simbólica desde los discursos y prácticas neopentecostales en las mujeres en iglesias de zona rural y urbana. Según los resultados obtenidos notamos que no se da una diferencia en cuanto al control y violencia simbólica en estos dos espacios.

Se comprende entonces que para esta forma de violencia no hay fronteras de ninguna categoría que la detenga, justamente por la sutileza con la que se gesta. También es de notar que la violencia simbólica se entreteje en

todos los espacios sociales y culturales provocando el sometimiento y control de las mujeres.

En este caso particular, no se puede realizar una comparación con otras fuentes, ya que, desde el espacio religioso, este tema ha sido poco o nada estudiado desde el enfoque de violencia simbólica en congregaciones neopentecostales. Sin embargo, Rosillo (2011), nos exhorta en cuanto a que “nadie puede ignorar, y mucho menos invisibilizar, los conflictos existentes entre las estructuras relacionadas con la religión cristiana y los derechos humanos” (p. 666).

Además, al realizar un análisis crítico desde los derechos humanos de las mujeres y la teología feminista latinoamericana de la liberación, lo que se nota es que dentro de las prácticas neopentecostales, no hay espacios para realizar de una forma honesta y clara, un abordaje más asertivo de los textos bíblicos, con la seriedad y rigurosidad del caso. Tampoco hay espacio para tratar el tema de derechos humanos.

No obstante, tal como vimos en el análisis crítico, hay opciones para trabajar desde nuevas propuestas teológicas feministas y de derechos humanos, que sean realmente liberadoras. En este sentido, aportes como los de Gallardo, Gándara, Rosillo, Támez, Schussler, Aquino y otros resultan ser de gran

valor para tomarlos en cuenta en estos procesos reflexivos.

La subestimación que se ha hecho de la violencia simbólica, creemos que puede deberse, entre otras cosas, al hecho de que en las leyes no aparece identificada como otra forma de violencia, en las leyes ni siquiera se nombra como tal, y cuando no nombramos las cosas, estas simplemente no existen.

Entonces, se considera violencia los moretones, las lesiones, los traumas, los miedos, las humillaciones, y no es que estas evidencias no sean importantes, pero es necesario reconocer que para que se llegue a ellas antes tuvo que ocurrir algo en la psique de la persona violentada que aprendió a ver como normal ciertos lenguajes, gestos, algunos actos inocentes realizados en nombre del “amor” y que poco a poco se fueron acrecentando y terminaron pariendo todo lo demás.

Es urgente reconocer que la violencia simbólica es la que nutre, alimenta, sustenta y sobre la que se gestan las bases de todas las otras violencias que sí son visibles. Esta forma de violencia no puede seguir normalizándose en nuestras sociedades y con menos razón aún, cuando esta se da en nombre de Dios. Porque eso también constituye un abuso y utilización de la fe de

las personas para sostener sistemas de opresión y violencia.

Es necesario reconocer que, aunque muchas veces no se comprende la permanencia de mujeres en estos espacios de opresión, para ellas significa pertenencia e identidad. Aunado a esto, es importante considerar que, al ser lugares que educan especialmente en la fe, que es un elemento vital en la mayoría de las personas, se han tejido mitos y formas de convencimiento que hacen creer que lo que ahí se enseña es designio divino, por lo tanto, no se cuestiona, aunque sea un discurso que oculta violencia.

5.2 Recomendaciones

Creemos que no es posible llevar a cabo un proceso de aprendizaje que impacte nuestra vida significativamente, sin que se haya dado uno de conexión. Nos referimos tanto a la experiencia personal, como a través de las historias de las personas con las que hemos compartido desde sus realidades. De ahí que una primera recomendación es reconocer la importancia de estos tiempos y espacios para valorar su emotividad, su historicidad y esas realidades que están ahí esperando también ser tomadas en cuenta para darles otro significado.

Una segunda recomendación es prestar mucha atención a la forma de cómo se logra desarrollar, desde esta dinámica investigativa, la posibilidad de crear lo comunitario para que como mujeres iniciemos procesos de liberación y transformación de nuestras realidades violentadas por realidades que nos dignifiquen como personas.

Una comunidad desde donde se pueda empezar a crear nuevos tejidos de imágenes y percepciones de Dios que libera, nutre, sostiene, acompaña, sin cuestionar, culpar y condenar. Así es como podemos ir tejiendo las teologías feministas con una visión de derechos humanos y desde las diversas realidades que nos conforman como mujeres.

Una tercera recomendación es aceptar el reto que se nos plantea desde la dimensión de denuncia y anuncio profético que aprendemos desde la práctica de vida de Jesús. Creemos que este reto debe retomarse como una parte de la praxis fundamental para ensanchar los caminos de la vida con dignidad humana, para todas las personas y para toda la creación. Este es un ejercicio que no nos limita a espacios religiosos, ni tiempos; podemos ejercerlo, porque en asuntos de violencia, todas las personas estamos involucradas, así como lo estamos en los procesos de liberación.

Como cuarta recomendación nos parece muy importante, urgente y necesario la elaboración de talleres participativos con las mujeres. Un objetivo de estos sería, por una parte, realizar algunas prácticas que les permita a las féminas identificar diversas situaciones en las que se ejerce violencia simbólica y que hasta ese momento han pasado desapercibidas o que se han naturalizado. Además, ofrecer algunas herramientas estratégicas para que ellas puedan desarrollar una actitud asertiva como lucha ante dicha violencia. Creemos que la toma consciencia de la violencia simbólica por parte de las mujeres que eventualmente, participarían en los talleres, será más fácil visualizarla y desarrollar una capacidad propia para luchar contra ella.

Finalmente, es necesario comprender que este no es un tema acabado. La violencia simbólica está oculta en todas partes y si no somos personas críticas, podemos constituirnos en sostenedoras de estos sistemas opresivos en todas las esferas de la sociedad. Por eso, es de relevancia considerar que la puerta está abierta para continuar el trabajo en este tema. Una última recomendación a esta propuesta es investigar con otros grupos igualmente marginalizados como la población LGBTIQ+ por ejemplo.

Conclusión

Tras haber realizado este análisis crítico de las prácticas neopentecostales, anotamos las siguientes conclusiones:

En las dos congregaciones analizadas desde un proceso de observación y con las entrevistas testimoniales, logramos evidenciar una serie de violencias que se ejercen sobre las mujeres. Desde la carga que representa para ellas su deber de “ser sumisas”, en sus hogares al esposo y en la congregación a su líder, en este caso, el apóstol; pero también, se evidencia violencia simbólica cuando se les impide llevar adelante alguna forma de denuncia en contra de sus cónyuges, sobre todo por sufrir violencia. Las enseñanzas que se han dado van siempre en detrimento de las mujeres y a beneficio de los hombres, que, además, son el referente de imagen de Dios.

Por otra parte, también observamos cómo se ejerce un poder simbólico desde otros gestos tales como los cantos, las ofrendas y las oraciones. Desde estos espacios se entretujan imágenes de un dios que es discriminador de otros grupos, pero también de las mujeres y los niños que no son valorados como se debería.

Un ejemplo muy claro al respecto fue sobre todo en la recolecta de las ofrendas y en las oraciones, que

iban dirigidas solo para bendición de quienes dan mejores aportes económicos. Todos estos gestos simbólicos, así como los sermones que se dan en estos espacios pedagógicos, están basados en la interpretación literal de los textos bíblicos sin que se les aplique una mediación hermenéutica.

En cuanto al aspecto teológico, ha quedado muy evidente la urgencia de seguir trabajando en propuestas de lectura bíblica desde los feminismos que permitan identificar y nombrar la violencia simbólica. No obstante, según lo que evidencia los resultados obtenidos, todavía falta mucho por hacer. Pareciera que antes que avanzar, se va en retroceso, sobre todo cuando desde los países latinoamericanos y en Costa Rica, se envidian las decisiones androcéntricas y patriarcalistas, declaradas por los gobiernos de otras latitudes, en contra de los derechos humanos de las mujeres.

Debemos indicar que también consideramos que dentro del tema quedan muchos aspectos que bien pueden ser tomados como referencia para futuros trabajos investigativos. Por ejemplo: si este es un comportamiento único de las congregaciones neopentecostales o son situaciones que también existen en otras congregaciones más tradicionales.

Vemos también, la necesidad de elaborar propuestas educativas que puedan desarrollarse en estos y otros

espacios en trabajo con mujeres, de modo que les permita tomar conciencia de estas formas de violencia, además de educarse en el tema de los derechos humanos de las mujeres, ya que consideramos que existe un gran desconocimiento sobre este tema.

También, consideramos la necesidad que hay de que desde las políticas públicas se pueda establecer algunos parámetros que permitan de alguna manera poner un límite a todas estas formas de violencia simbólica que se viven desde los espacios religiosos.

Referencia

- Amorós, C. (1991). *Hacia una crítica de la razón patriarcal*. 2.º edición. Antropos. <http://www.redmovimientos.mx/2016/wp-content/uploads/2016/10/Amor%C3%B3s-Celia-Hacia-una-cr%C3%ADtica-de-la-raz%C3%B3n-patriarcal.compressed.pdf>
- Aquino, P. (2000). El siglo de las mujeres. Teología latinoamericana. *Christus. Revista de Teología y Ciencias Humanas*. V. 65, n.º 720, p. 34-45, sept.-oct. 2000.
- Aquino, P. y Tamez, E. (1998). *Teología Feminista Latinoamericana*. Serie Pluriminor. Ediciones Abya-Yala, Quito. <http://elsolardelasartes.com.ar/pdf/644.pdf>
- Barrera-Rivera, A. (2019). El fundamentalismo religioso y los derechos humanos en América Latina. *Temas de Nuestra América* 35(65), 159-181.
- Blanco, J. (2009). Rostros visibles de la violencia invisible. Violencia simbólica que sostiene el patriarcado. *Revista Venezolana de Estudios de la Mujer*. Enero / junio, 2009 - vol. 14 / n.º 32. Pp. 63-69.
- Bourdieu, P. (2000). *La dominación masculina*. 2.º edición. Traducción de Joaquín Jordá. Anagrama.
- Bourdieu, P. (1996). *La Reproducción*. 2.º edición. Traducción de Joaquín Jordá. Ediciones Laia S. A.
- Bromiley, G. (1998). Historia de la teología. En *Nuevo Diccionario de Teología*. El Paso, Casa Bautista de Publicaciones. Pp. 892- 8897.
- Católicas por el Derecho a Decidir. (2011). *Tejiendo sentidos feminismos y búsquedas teológicas*. Seminario Internacional San Pablo, agosto de 2011, a partir de ponencias de Ivone Gebara. <https://catolicas.org.br/wp-content/uploads/2020/08/2011-Livro-Tejiendo-Sentidos.pdf>

- Da Silva, A., García, A., Sousa da Silva, G. (2019). Una revisión histórica de las violencias contra mujeres. *Direito e Práxis*, 10(1), 170-197. DOI:10.1590/2179-8966/2018/30258.
- Facio, A., Fries, L. (2005). Feminismo, género y patriarcado. *Academia*. Año 3, número 6, 2005, pp. 256- 294.
- Fiorenza, E. S. (1989). *En memoria de ella*. Editorial Desclée de Brouwer, S. A.
- Foulkes, I. (1998). Pero nosotras decimos. *Revista Ribla*, n.º 25. Editorial DEI.
- Gallardo, H. (2010). Teoría crítica y derechos humanos. Una lectura Latinoamericana. REDHES, año II n.º 4, pp. 57-89.
- Gándara, M. (2019). *Los derechos humanos en el siglo XXI: una mirada desde el pensamiento crítico*. CLACSO. http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20190830102123/Derechos_Humanos_sigloXXI.pdf
- Gebara, I. (2000). *El rostro oculto del mal. Una teología desde la experiencia de las mujeres*. Editorial Trotta S. A.
- González, B. (1999). Los estereotipos como factor de socialización en el género. *Comunicar*, (12). <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=15801212>
- Hernández, R., Fernández, C., y Baptista, P. (2014). *Metodología de la investigación: las rutas cuantitativa, cualitativa y mixta*. 6ª edición. McGraw Hill.
- Howkins, k. (1998). Religión. En *Nuevo Diccionario de Teología*. El Paso, Casa Bautista de Publicaciones.
- Ramírez, J. (2011). *Cómo diseñar una investigación académica*. Montes de María Editores.
- Rincón, A. (2018). La religión y la formación de la civilidad. *Sophia*, (24), 171-205.
- Rojas, M. (2015). Teología feminista de la liberación. *IBERO*. Revista electrónica, 1 de agosto del 2015. Vol. 39, Pp. 30- 34 http://revistas.iberomx/ibero/articulo_detalle.php?id_volumen=25&id_articulo=431
- Rosillo, A. (2011). Repensar derechos humanos desde la liberación y la descolonialidad, en *Revista Direito e Práxis*, vol. 7, núm. 13, pp.721-749. <https://www.redalyc.org/pdf/3509/350944882023.pdf>
- Segato, R. (2018). *Pedagogía de la crueldad. Contra-pedagogías de la crueldad*. Prometeo Libros.
- Tamayo, J. (2003). Fundamentalismo y diálogo interreligioso. *Diakonia*, n.º 106, junio.

Tamayo, J. (2007). ¡Un fantasma recorre el mundo: el fundamentalismo! En Revista AFKAR/IDEAS. <https://www.iemed.org/wp-content/uploads/2021/08/Un-fantasma-recorre-el-mundo-el-fundamentalismo.pdf>

Tamayo, J. (2012). *Religiones y derechos humanos*. <http://www.laotrarevista.com/2012/07/religiones-y-derechos-humanos-juan-jose-tamayo/>

Taméz, E. y Aquino, P. (1998). Teología feminista latinoamericana. Serie Pluriminor. Ediciones Abya-Yala. <http://elsolardelasartes.com.ar/pdf/644.pdf>

Tec-López, R. (2020). El neopentecostalismo y sus caracterizaciones en América Latina. *Revista Política y Cultura*, Santiago - julio-diciembre, núm. 54, pp. 105-132. <https://www.redalyc.org/journal/267/26766598005/html/>

Biografía de la persona autora

Ruth Vindas Benavides es máster en Derechos Humanos y Educación para la Paz (UNA), licenciada en Ciencias Teológicas (UBL). Docente de Teología Práctica de la UBL. Actualmente, está en el programa de nivelación para optar por la Licenciatura en Ciencias Bíblicas en la UBL.