

LA REBELIÓN INVISIBLE. MUJERES LATINOAMERICANAS Y CONVERSIÓN RELIGIOSA

Manuela Cantón Delgado.

Dpto. de Antropología Social.
Universidad de Sevilla

«La resistencia puede ser alienante y la sumisión puede ser liberadora. Tal es la paradoja de los dominados, y no se sale de ella» (P. Bourdieu, 1988:156)

En las páginas que siguen voy a plantear una reflexión en torno a las transformaciones que tienen lugar en el contexto de las relaciones de género como resultado de la conversión a algunas de las denominaciones protestantes presentes en Guatemala¹. Pero al tema más amplio del impacto de las conversiones al protestantismo sobre los sistemas de género va unido otro de carácter epistemológico y metodológico: el de los hábitos de la mirada etnográfica sobre ciertos procesos de cambio cuya evaluación suele ser subsidiaria de nuestras opciones ideológicas.

¹ Una primera versión de este trabajo fue publicada recientemente en **Cuadernos de Antropología Social. Nueva Época**, Nº 0, de marzo de 1997 (págs. 63-80). Esta es una publicación del Departamento de Antropología Social de la Universidad de Sevilla. También es preciso apuntar que la investigación de la que resultaron éste y otros trabajos fue financiada por la Comisión Interministerial de Ciencia y Tecnología de Madrid que, entre los años 1989 y 1993, aprobó dos proyectos de investigación titulados respectivamente «Cambio socio-cultural y procesos de integración en Centroamérica» y «Protestantismo y poder político en Guatemala». Ambos fueron desarrollados por un equipo de investigadoras dirigidas por la Dra. Pilar Sanchíz Ochoa.

En este sentido, la presunta mejora de las condiciones de vida de mujeres cercadas por toda clase de carencias es algo que, cuando se presenta vinculado a un cambio en la filiación religiosa, deja ver todas las prevenciones que en Occidente se han venido instalando acerca del efecto desmovilizador y la naturaleza irracional de los sistemas de creencias religiosas. A lo que se añade la ya larga evolución del pensamiento feminista en torno a la subordinación de la mujer y los equívocos caminos para desterrarla.

El resultado termina por ser lo que algunos teóricos de la antropología postmoderna han denominado el carácter alegórico de las construcciones etnográficas: éstas contienen una descripción tanto de las culturas que analizamos como de la cultura a la que pertenecemos como analistas sociales². Una aceptación acrítica de este hecho podría frustrar la finalidad intrínseca de la antropología: captar y hacer inteligibles otros modos de vida, tratando de no presentarlos como meras parodias de los nuestros.

En lo que sigue me referiré al carácter paradójico del rol de la mujer converso, paradoja resultante de la contradicción que parece encerrar el hecho de que la proclamación abierta por parte de las iglesias protestantes acerca de las mujeres apunte a la necesidad de su sumisión al hombre, pero simultáneamente se promuevan actitudes de resistencia en la mujer ligadas a sus roles en el contexto de la nueva congregación.

Son por tanto paradojas acerca de la sumisión y de la resistencia, posibilidades que aparecen estrechamente imbricadas cuando nuestra mirada se detiene, como es el caso, sobre la relación simbiótica entre procesos sociales y religiosos. Más concretamente: sobre la interacción creativa entre conductas socio-religiosas y sistemas de género. La oposición entre resistencia y sumisión rige buena parte de la reflexión ordinaria y resulta, como apunta Bourdieu, un ejemplo inquietante del carácter simplista de algunas de las categorías con las que trabajamos (1988:156-157).

El contexto etnográfico de este trabajo es el de algunas congregaciones evangélicas³ del occidente guatemalteco. Las mujeres a las que me referiré son

2 «En lo que sigue trataré la etnología en sí misma, como una actuación tramada por poderosas ficciones. Las historias, encarnadas en informes escritos, describen simultáneamente los eventos propios a la cultura real y hacen una estratificación que los sume en lo cosmológico, en lo moral y en lo que es pura adición... La escritura etnográfica deviene en alegoría merced a dos niveles. Uno, por el contenido (de lo que se dice acerca de las culturas y de sus ficciones); otro, por la forma (qué es lo que se halla implicado en los modos de textualización)». James Clifford (1991:151-152)

3 Por razones relacionadas con la hegemonía católica y la estigmatización de la que han sido objeto los grupos reformados en sociedades de mayoría católica, el término «evangélico» ha terminado por sustituir al de «protestante» tanto en América Latina como en España. No obstante, también distingue a los grupos procedentes del protestantismo norteamericano (pentecostalismos principalmente) de las iglesias protestantes históricas (presbiterianos, luteranos, bautistas), que prefieren seguir denominándose «protestantes».

conversas tanto indígenas como ladinas, pero en todo caso representantes de esa precariedad y carencia omnipresentes que, en lo social y en lo económico, han marcado a tantos sectores rurales y urbanos de la sociedad guatemalteca. Todas sin excepción son mujeres conversas, es decir, socializadas en la fé católica que un día decidieron abandonar. La mayoría de ellas se congrega hoy en iglesias protestantes de filiación pentecostal⁴.

El camino que propongo para adentrarnos en el estatus paradójico de la mujer conversa es el análisis de los procesos de apropiación, por parte de las mujeres, de los usos sociales de la conversión religiosa. Al final de estas páginas tal vez estemos en condiciones de repensar la posibilidad de que una «rebelión invisible» esté teniendo lugar en esos espacios para la hibridación cultural que son los templos protestantes emergentes.

EL ROL DE LO IDEOLÓGICO EN LOS ANÁLISIS SOBRE EL PROTESTANTISMO

La literatura sociológica y antropológica sobre los protestantismos latinoamericanos y la celeridad con la que se incrementan las conversiones entre determinados sectores sociales ha venido oscilando, en los últimos veinte años, entre posturas encontradas.

Durante largo tiempo el movimiento protestante latinoamericano ha sido contemplado como uno de los más poderosos factores de desestructuración y división de las comunidades, como fuente de conflicto y de escisión en el contexto de la familia y, más allá, incluso como instrumento destinado a manipular las conciencias de los pueblos a fin de prestar servicio a oscuros intereses. Huelga decir que estos intereses han apuntado invariablemente a las grandes iglesias norteamericanas, lo que acabó por inspirar la llamada «Teoría de la Conspiración Norteamericana».

Esta teoría ha venido sirviendo de reiterativo telón de fondo para buena parte de los análisis que se han intentado sobre la expansión de los protestantismos en toda América Latina.

Pero lo que ocurre es que el «equilibrio» que el movimiento protestante parece llamado a quebrar no es la mayoría de las veces tal equilibrio: allí donde se instalan, los protestantismos aprovechan conflictos de carácter local, conflictos preexistentes, y los recanalizan. Prestán una nueva voz para expresar problemas que comúnmente no son nuevos.

4 Para un análisis de la evolución seguida por el protestantismo en Guatemala, desde las primeras misiones norteamericanas hasta el nacimiento y expansión de iglesias nacidas ya en la misma república, así como la revisión del impacto de ciertos gobiernos en la dinámica del movimiento evangélico guatemalteco, véase: M. Cantón, «Sobre la evolución histórica del protestantismo en Guatemala: de las primeras misiones a la nacionalización», *Anuario de estudios americanos* n° LII-1:145-159. Sevilla: CSIC, 1995.

La aceptación de un sistema de creencias «extranjero» (si bien los «genunos» también fueron un día extranjeros), pasa necesariamente por el reconocimiento de su eficacia para expresar o reconducir dinámicas locales. Recreación y apropiación son términos que, desde mi punto de vista, recogen de manera menos maniquea la relación de los actores sociales con las nuevas creencias, las cuales son manejadas estratégicamente para transformar realidades locales.

El protestantismo latinoamericano, y especialmente el de filiación pentecostal, es un movimiento socio-religioso diverso, fragmentado, flexible y adaptativo. Por ello es a veces tan delicado tratar de averiguar si este movimiento provoca cambios, si nace y se desarrolla a partir de situaciones de cambio, si canaliza y aprovecha crisis debidas al cambio o favorecedores del mismo, si cambia él mismo a lo largo del proceso de expansión y reclutamiento de adeptos pertenecientes a tradiciones culturales diversas, o todo a la vez.

Es cierto, no obstante, que la creencia pentecostal y su énfasis en la adhesión a un riguroso programa ético centrado en el individuo y en la congregación de hermanos, y tajantemente apartado del resto de la sociedad (los que viven todavía «en el mundo»), representa una propuesta sumamente atractiva en contextos de desarraigo social y pobreza extrema. Más aún en contextos, como el de los sectores populares guatemaltecos, entre los que se ha instalado la frustración y la desesperanza con un modelo de sociedad racista y etnocida, un poder político largamente corrupto, una extrema desigualdad social y una guerra civil que ha durado más de dos décadas. Un contexto especialmente descarnado en el que esa frustración apenas ha podido expresarse siguiendo canales políticos, ya que los sucesivos gobiernos han venido confundiendo oposición con clandestinidad.

El repliegue sobre el individuo, la retirada a la salvación personal, parece especialmente apropiado entre quienes no tienen asegurada las condiciones mínimas de supervivencia, y a quienes se les niega cualquier participación en la toma de decisiones. Pero no podemos olvidar que los espacios protestantes han sido simultáneamente generadores de propuestas asistenciales, de prácticas de ayuda y apoyo mutuo, y fuentes de reconocimiento y solidaridad intragrupal.

El extremado pietismo y la insistencia en la salvación personal promovidos por los evangélicos, su rechazo de todo lo «mundano», la negativa a participar en causas colectivas que excedan el ámbito de la iglesia, y el apego a una concepción escatológica que renuncia a intervenir en el mejoramiento de las condiciones de vida globales, tiene su contrapartida: los evangélicos adquieren un sentido ético referido a la propia existencia que les lleva a modificar su conducta y tratar de prosperar «aquí» y «ahora».

Rechazan el «mundo» en un acto individualista destinado a «arreglar» la vida propia, y mientras se declaran «separados del mundo» extreman el sentido de la ética personal, lo que redundará en una transformación a veces radical de su cotidianeidad (Goldin y Metz, 1991:331). Y en cualquier caso, el rechazo del mundo no puede entenderse con independencia de los procesos concretos de construcción de la realidad social que se ponen en marcha en estas congregaciones⁵.

Todo lo que vengo exponiendo es aún más aplicable a las conversiones en contextos indígenas. En ellos se hace necesario con más urgencia la consideración de los templos protestantes como espacios nuevos de hibridación cultural en los que se están negociando las identidades indígenas, que se creían (¿o se deseaban?) inmutables. Las iglesias son, entre esos nuevos espacios, una oportunidad para dejar de contemplar a los grupos indígenas como herederos y transmisores de una cultura milenaria y una identidad étnica inamovible. De esta visión es en buena medida responsable la antropología americana de los años 50 y 60, que presentaba a los indígenas como celosos guardianes de una tradición impermeable conservada en comunidades aisladas (eternamente representadas en la literatura al uso por el «sistema de cargos»), y los usó principalmente para rastrear las supervivencias de la cultura maya prehispánica. Ni la historia, ni los rasgos de una vida cotidiana marcada por su inserción en una sociedad mayor, ni los conflictos debidos a la permanente reconstrucción de sus identidades, fueron suficientemente tratados por esta antropología tradicional⁶.

Esta visión etnocéntrica y estática es la misma que permea buena parte de los trabajos realizados sobre el impacto de los protestantismos de procedencia norteamericana en la identidad étnica indígena. Considerar a los indígenas como víctimas pasivas de la manipulación interesada y extranjera de las conciencias, es otro modo de corroborar esa concepción de la identidad indígena como algo intemporal e inmutable, incapaz de la reelaboración creativa y la apropiación estratégica. Pero afortunadamente estas visiones han venido registrando cambios: desde mediados de la década de los 80 se ha pasado progresivamente, y referido a diversas zonas de América Latina, al análisis de las razones internas que hacen posible la implantación de nuevos credos religiosos.

Se ha dicho que el movimiento protestante es radicalmente desmovilizador y reaccionario. En estas páginas quiero hacer ver, acaso haciendo de abogado del diablo, que muchas de las afirmaciones de este tipo son producto de una visión benévola pero etnocéntrica, que mide el beneficio de los cambios en términos etnocéntricos, y que terminan por desembocar, necesariamente, en una condena etnocéntrica de conductas religiosas cuyos beneficios permanecen de este modo invisibles. Y todo ello genera consecuencias significativas cuando de evaluar las modificaciones en las relaciones de género se trata. Planteó la posibilidad de detenernos en el potencial movilizador de las creencias y prácticas reli-

5 Peter Berger, buscando combinar la teoría sociológica y la teoría del conocimiento y aplicarlas al fenómeno de la religión, afirma: «Toda sociedad humana es una empresa de construcción del mundo. Y en esta empresa la religión ocupa un lugar propio». Aclara que la palabra «mundo» es entendida en sentido fenomenológico, es decir, «dejando entre paréntesis la cuestión de su estatus ontológico último» (1981:13)

6 Para una visión panorámica y crítica acerca de estos estudios, ver Henri Favre (1984) **Cambio y continuidad entre los mayas de México**. México: Instituto Nacional Indigenista. Págs. 15 y ss.

giosas, e incluso en el potencial transformador de aquello que de más desmovilizador tienen algunos sistemas religiosos.

Me he referido párrafos atrás a la adquisición por parte de los conversos de un profundo sentido ético para con la propia vida. La idea de la conversión se asocia en la práctica a la reconcepción de la manera de vivir, escindida ahora de la pasada manera de vivir. La conversión aparece como un acontecimiento extraordinario en la vida del creyente, «como irrupción de lo sagrado y lo trascendente en la rutina y opacidad de la vida cotidiana, como ruptura con una forma de vida e inauguración de una forma nueva, distinta» (Palma y Villela, 1991:91). La metáfora «salir del mundo» es recogida repetidamente en el discurso pentecostal como la síntesis de la mutación que desencadena la adhesión a la nueva creencia. Salir del mundo significa apartarse de aquellos «que aún no conocen a Cristo», evangelizar sin tregua, compartir el propio testimonio, saberse «elegido antes de la fundación del mundo».

Voy a ocuparme primero de los discursos de conversión y la representación de la propia vida que hacen hombres y mujeres que se congregan en estos nuevos espacios. Pasaré después a las diferencias entre los diferentes procesos de conversión. Por último me detendré en el proceso de integración de las mujeres en la congregación, el estatus de la mujer conversa y las transformaciones, aparentemente paradójicas, que esto conlleva.

DISCURSOS DE CONVERSIÓN Y GÉNERO

En efecto, la conversión no viene acompañada solamente de una nueva forma de vivir. Los conversos aprenden a representar la nueva vida siguiendo pautas narrativas relativamente estables. Es posible acortar las distancias que separan, artificialmente, el particularismo de la narración autobiográfica, de las estructuras lógicas de significación colectiva -compartidas, y con ello acceder a la lógica misma de la subordinación básica entre los géneros. Porque esta lógica de la subordinación y la dependencia está inscrita en la misma construcción de los discursos que constituyen los testimonios de conversión. En tanto que discursos, y aunque severamente pautados, los testimonios sólo pueden entenderse desde las prácticas sociales cotidianas en las que se inspiran, y desde contextos socioculturales específicos en los que cumplen la misión de hacer operativa la identidad de los grupos⁷.

7 En efecto, como afirma Pierre Bourdieu, en el proceso de análisis de los discursos es preciso partir de la estrecha imbricación entre éstos y la experiencia cotidiana: «No hay ciencia del discurso considerado en sí mismo y por sí mismo; las propiedades formales de las obras sólo entregan un sentido si se las relaciona, por una parte, con las condiciones sociales de su producción (es decir, con las posiciones que ocupan sus autores en el campo de producción), y, por otra, con el mercado en el que se han producido (que no puede ser otro que el propio campo de producción)» (1985:107)

El testimonio de conversión puede entenderse como el relato de un viaje desde un espacio psico-social a otro (Carrasco, 1988:9), o como la metonimia de la identidad personal frente al carácter metafórico de la autobiografía (Gutiérrez Estévez, 1988:18). Pero ninguna de estas concepciones debería apartarnos de la estrecha imbricación con el mundo de la experiencia que tienen los relatos de conversión y, en consecuencia, de su papel como generadores de normas de conducta específicas que afectan y redefinen la vida social del converso. Además, podríamos objetar el carácter presuntamente metonímico del testimonio (en el sentido de que una parte de la propia vida - la que atañe a las conductas religiosas- es presentada como la totalidad de esa vida), frente al carácter metafórico de las autobiografías. La razón: para el converso su testimonio pasa a ser la única autobiografía posible, y la perspectiva religiosa la única desde la cual construirla. Pero lo que deseo destacar en este apartado es la subordinación del discurso femenino al masculino que se detecta desde el punto de vista de la elaboración narrativa de la nueva vida - el testimonio- que sobreviene tras la conversión.

Voy a reproducir dos fragmentos de testimonios pertenecientes a un matrimonio evangélico, ambos conversos a una iglesia de denominación bautista, pero profundamente influida por los modos pentecosteses⁸. El templo ha sido construido en un espacio junto a la casa, levantado con pocas tablas de madera y decorado con algunos carteles de colores en los que se pueden leer consignas bíblicas escritas con grafía irregular. Él es el pastor y él mismo construyó su iglesia, lo que decidió después de atravesar diversas experiencias dramáticas que le llevaron incluso a intentar poner fin a su vida. La conversión de la mujer se produce principalmente por dos razones: la presión del marido ya converso y el carácter casi de supervivencia, esto es, esencialmente pragmático, que adquiere la conversión de ella, como una forma de garantizar la continuidad de los beneficios derivados de la conversión del marido. Esta circunstancia no hace su

8 En este sentido cabe afirmar que en Guatemala (y posiblemente en otras zonas latinoamericanas) se está produciendo la progresiva «pentecostalización» de denominaciones protestantes ajenas a la tradición pentecostal. La razón parece ser el deseo de emular las experiencias de éxito cosechadas por los pentecostalismos a lo largo y ancho del subcontinente. Y este éxito se debe en parte a la oferta de corte carismático promovida desde el pentecostalismo, sin duda la denominación con mayor diversidad interna y mayor dinamismo de todo el panorama protestante actual. Nace a principios del siglo XX en los Estados Unidos, y como parte esencial de esa oferta, insisten en la experiencia carismática y la acción del Espíritu Santo, que suele ir acompañada de sanaciones por imposición de manos, trances, profecías y don de lenguas (glosolalia). Escasamente organizadas en el plano eclesial y poco exigentes con la formación teológica de sus líderes, cada comunidad local es independiente. La abundancia de manifestaciones de tipo extático y la beligerancia de su proselitismo han ido alimentando el antagonismo con las formas más tradicionales de protestantismo, las cuales rechazan mayoritariamente la exaltación y vehemencia característicamente pentecostales.

conversión menos sincera (y en cualquier caso, ese no es el tema que más me preocupa), pero sí la hace derivar de otro tipo de necesidad, una necesidad tan dependiente y subordinada como dependiente y subordinado se nos aparece su propio discurso.

De ahí que su testimonio se construya sobre contenidos que no refieren tanto a su propia experiencia religiosa como a los problemas de la vida pre-conversión. Es decir, no refieren tanto a sí misma o a sus propias inquietudes espirituales, como a las penalidades sufridas como consecuencia de la conducta del marido antes de que éste se convirtiera y levantase su propia iglesia.

Así relatan, primero ella, después él, las razones sobre las que se cimientan sus respectivas conversiones:

Dice ella: *«Entonces yo le voy a decir hasta con lágrimas, ¿verdad? yo me casé de quince años con mi esposo, pensando que por casarme yo de quince años pues él me iba a estimar (...) y entonces vino el sufrimiento»*

Dice él: *«Fui un religioso, busqué muchas veces a Dios siguiendo la religión, siguiendo las enseñanzas, iba a confesarme, iba a comulgar, y siempre salía pensando que no había un camino de vida para mí»*

Continúan así las secuencias de los testimonios de ambos:

Ella: *«Me decía él a la una vengo (...) y eran las dos y él no asomaba. Cuando yo miraba él ya venía bien bolo ¿verdad? (...) entonces él tenía mujeres en la calle y entonces ya no me sacaba a andar y él ganaba su dinero y escondía el dinero (...) a pesar de que yo estaba sufriendo yo no creía (...) cuando fue él ya puro evangélico sacó todos los ídolos que teníamos dentro ¿verdad? en la mesa, yo les ponía flores, yo adornaba la mesa con los ídolos»*

El: *«Me agarré con muchos varones ya sea en las cantinas o en las calles (...) llegué a ser un hombre perdido, llegué hasta poder engañar a mi esposa (...) en las cantinas era donde me sentía feliz, me pegaba unas buenas emborrachadas (...) me quedaba tirado en las calles (...) acarree grandes problemas a mi hogar y estuvimos a punto de separarnos con mi esposa»*

He de aclarar que los fragmentos han sido extraídos de los testimonios completos, y que se trata posiblemente de los momentos que mejor ilustran las ideas que trato de exponer. Soy consciente de que éste - la ilustración de las ideas propias- no es el único uso posible de los discursos ajenos, y que incluso esta mutilación, selección y disposición de los fragmentos traiciona las condiciones dialógicas en las que se produce la información en el campo. Lo que nace hablando viaja enlatado en cintas y después se convierte en papel, para por último ser despedazado y orquestado según los intereses que muevan al investigador. Esta cuestión, relacionada con la autoridad etnográfica monológica, no ha escapado a la reflexión de algunos teóricos⁹. No obstante, he preferido esta or-

9 James Clifford se refiere de este modo a la autoridad etnográfica monológica, una cuestión sin duda intrigante: «El texto, a diferencia del discurso, puede viajar. Si bien mucha escritura etnográfica se produce en el campo, la composición concreta de una

questación consciente de los discursos, pese a que sé de sus servidumbres, en aras de completar el razonamiento que trato de transmitir al lector.

PROCESOS DE CONVERSIÓN Y GÉNERO

Casi todos los informantes con los que he trabajado son casados. Entre ellos, son muy pocos los casos en los que la conversión de la esposa desencadena la del marido y los hijos. A veces el marido permanece inconverso mientras se beneficia pasivamente del cambio de actitud que la conversión ha provocado en su mujer; ahora bien, los casos que he encontrado en este sentido se correspondían generalmente con mujeres que trabajaban fuera de la casa. La responsabilidad, la constancia y el sentido del ahorro de ellas permitía al marido continuar con su vida «de pecado» mientras la esposa se ocupaba de los ingresos para el mantenimiento de la familia. Pero no es ésta la situación más común, probablemente en la medida en que no lo es el trabajo remunerado de la mujer fuera del contexto doméstico.

Lo más frecuente es que muchas mujeres conversas se vean obligadas a abandonar la congregación debido a las presiones del marido y del resto de la familia. Si la mujer llega primero a la conversión, sobreviene generalmente una disyuntiva: o el marido se convierte tras ella (lo que no es muy común, como he señalado ya) o ella abandona la congregación.

No he encontrado un sólo caso en el que el varón haya abandonado la iglesia por presiones de la esposa o del resto de la familia. Los habrá sin duda, pero yo no los encontré en cuatro años de visitas periódicas a Guatemala para desarrollar mi trabajo de campo. Los casos de abandono de ellos se deben (o así son significativamente presentados) a recaídas en el alcoholismo (lo que puede llegar a ocasionar la expulsión de la congregación) o al «debilitamiento de la fe».

Por lo que se refiere a los conflictos intrafamiliares generados por las conversiones hay que destacar que, si bien el reparto de las conversiones entre géneros parece relativamente equilibrado, en cambio los procesos que siguen a la toma de decisión sí son distintos entre hombres y mujeres. Numerosas conversaciones mantenidas con pastores-líderes de las iglesias me han confirmado que la iniciativa de una mujer que decide convertirse con independencia del varón,

etnografía se hace en cualquier parte. Los datos constituídos en condiciones discursivas y dialógicas, sólo pueden ser objeto de apropiación en una forma textualizada (...) Esta traducción de la experiencia de investigación en un corpus textual separado de sus ocasiones discursivas de producción posee consecuencias importantes para la autoridad etnográfica (...) Las palabras de la escritura etnográfica, por lo tanto, no se pueden construir como si fueran monológicas, como afirmaciones autoritarias sobre, o como interpretaciones de una realidad abstracta y textualizada. El lenguaje de la etnografía está afectado por otras subjetividades y por resonancias contextuales específicas, puesto que todo lenguaje, en la concepción de Bajtín, es 'una concreta visión heteroglótica del mundo'» (1992:157-159)

tiende a ser peor considerada y su conversión suele acarrear graves disputas familiares. Ambos efectos no son, en cambio, tan pronunciados en el caso de las conversiones de varones.

Creo que la razón es doble. Por un lado, las conversiones de varones tienen a redundar en una mejora de las condiciones de vida de los integrantes del núcleo familiar que dependen económicamente de él. Sin ir más lejos, el problema del alcoholismo en Guatemala es principalmente masculino, lo que no significa que no existan mujeres alcohólicas; pero cuando se da este caso, suele haber un alcoholismo previo del marido, y es esta actitud la que desencadena la catástrofe familiar al descuidar o abandonar por completo el trabajo que representa la única fuente de ingresos para el mantenimiento de los hijos. Por otro lado, es obvio que en una sociedad que en términos generales cultiva y fomenta la concepción tradicional de la superioridad del varón y el sometimiento de la mujer, la libre toma de decisiones por parte de éste es siempre más respetada de lo que puedan serlo las iniciativas de la mujer.

Así se entiende el hecho de que muchas conversiones de mujeres sean estratégicas, oportunistas, posteriores a las del varón. Este las insta a abandonar los antiguos hábitos religiosos -a «sacar los ídolos» de la casa-, en muchos casos bajo amenazas. Y ella prueba a aceptar en la esperanza de que la nueva fe cambie las actitudes del marido y las cosas mejoren. Son conversiones, como ya anunciaba, subordinadas, sobrevienen por la presión del marido ya converso pero, sobre todo, porque la esposa percibe que su propia conversión - pese a las renunciaciones que ello conlleva- puede favorecer la persistencia de los beneficios que reporta el nuevo código ético de un marido ya evangélico. La situación inversa es rara. Recuerdo así las palabras de un pastor pentecostal del área cakchiquel de Guatemala: «Existe la diferencia de que cuando una mujer se convierte se habla peor de ella en la comunidad, y en su casa recibe maltrato y hasta golpes, y a veces abandonan la iglesia porque se les hace muy duro».

Los roles tradicionales de género impregnan los patrones de conversión presididos, como aquellos, por la subordinación y la dependencia. La ruptura, el punto de inflexión en las conductas, se produce cuando las mujeres han llegado a integrarse completamente en la congregación. En efecto, si dejamos por el momento atrás los conflictos que generalmente desencadenan las conversiones de mujeres cuyos maridos no son evangélicos, o el carácter en gran medida subordinado de las conversiones femeninas, y nos centramos en el estatus de la mujer conversa, podremos comprobar que éste implica transformaciones de orden práctico sumamente interesantes. De esto me ocupé en el apartado que sigue.

EL ESTATUS PARADÓJICO DE LA MUJER CONVERSA

No cabe duda de que la inferioridad innata de la mujer, la necesidad de que permanezca sumisa a las decisiones del varón, y la idea de que esta subordinación forma parte del orden natural y está sancionada por Dios, son preceptos firmes e incuestionados entre los evangélicos. Protestantes latinoamericanos en

general, y pentecostales en particular, se presentan, desde el punto de vista doctrinal e ideológico, como defensores de un modelo de relación extremadamente sexista, de la preeminencia masculina y del modelo patriarcal clásico. Pero las contradicciones que revela la observación atenta de la realidad que muestran buena parte de las congregaciones evangélicas no han escapado al análisis de muchos autores (Gill, 1990; Cucchiari, 1990; Sloomweg, 1991; Kamsteeg, 1990, entre otros), ni al mío propio.

La defensa del modelo patriarcal es formalmente un hecho indiscutido, pero en la práctica las mujeres evangélicas juegan un interesante papel activo en su comunidad religiosa, desarrollan vigorosas relaciones extrafamiliares, se entregan al estudio intensivo de la Biblia, ensayan interpretaciones personales («inspiradas sólo por el Espíritu Santo») de las Escrituras, ejercen como maestras de escuela dominical enseñando a los niños, y predicán y evangelizan tanto o más que sus compañeros varones - para lo cual deben ausentarse ocasionalmente de la casa -. En contraste con la vida que parecen destinadas a llevar, las nuevas prácticas constituyen una línea de fractura que no podemos desdeñar. Desde lo que constituye el universo de sus experiencias cotidianas (no desde el nuestro), la transformación puede resultar sorprendente.

Por lo que se refiere al papel activo que pueden llegar a jugar las mujeres conversas dentro de su congregación, es preciso destacar que efectivamente las creyentes no están excluidas de ninguna función dentro de la iglesia - salvo la de pastoras, y no en todos los casos. Esta circunstancia no es ajena a los mecanismos internos para la reproducción y el crecimiento del movimiento evangélico. Por ello creo que en este punto conviene detenerse brevemente en la naturaleza del liderazgo dentro de las iglesias evangélicas.

Kamsteeg, en un trabajo sobre el rol de los laicos (o creyentes «comunes») y los especialistas religiosos (o pastores en nuestro caso) en el crecimiento de las iglesias pentecostales, señala lo siguiente: «La función del pastor y, por lo tanto, el derecho a predicar, están dentro de muchas iglesias pentecostales con frecuencia claramente reglamentados, pero en la práctica se pasan por alto estas reglas de manera flexible. Si consideramos qué ocurre al interior de estas iglesias, se reconoce que 'los convertidos pueden ser utilizados por el espíritu de Dios para la predicación de su Palabra'; la prédica no es en absoluto monopolio del pastor, y puede ocuparse de ésta un miembro líder de la congregación» (1990:66). Kamsteeg sigue a Pierre Bourdieu -que a su vez se basa en Max Weber-, en sus ideas sobre el «capital religioso» (símbolos, dogmas, rituales) reproducido y difundido por un cuerpo de especialistas religiosos, así como en su definición de la «dominación erudita» y su opuesto, el «autoconsumo religioso» o «dominación práctica». La «dominación erudita» se daría en aquella situación en la que los laicos quedan excluidos del gobierno que maneja el capital simbólico-religioso. Por su parte, el «autoconsumo religioso» o «dominación práctica» tiene lugar cuando el aparato religioso está casi indiferenciado y son los creyentes por sí mismos los que en gran medida reproducen, gobiernan y difunden los «bienes religiosos».

Siguiendo esta línea de razonamiento y valiéndose de estos conceptos, Kamsteeg afirma finalmente que en apariencia es el pastor que lidera la congregación el que tiene en sus manos las riendas del poder religioso. Pero sólo en apariencia, porque una lectura más sutil demuestra que la situación del liderazgo en las iglesias pentecostales es ella misma paradójica. El autor lo argumenta del siguiente modo: «Dentro de las iglesias pentecostales todos y cada uno son agentes intelectuales, y pueden intervenir activamente en las relaciones de poder (simbólico) dominantes. No todos lo hacen, pero la posibilidad está abierta a todos y no reservada a una 'inteligencia' específica» (Ibíd.: 71). La tensión que inevitablemente se crea entre el pastor y algunos de los miembros de su congregación es la misma que existe entre el especialista religioso y los laicos, con la salvedad de que en este caso se trata de una clase especial de laicos, ya que han sido formados por el especialista religioso para ser aspirantes a especialistas.

Es cierto que el pastor es una autoridad reconocida, pero también es cierto que el ejercicio del poder está abierto merced al «llamado de Dios» que puede legítimamente recaer sobre cualquier creyente. Con frecuencia esta es la trayectoria seguida por el pastor de una congregación antes de llegar a serlo, de manera que se trata de una práctica rara vez cuestionada. En las iglesias pentecostales todas y todos tienen acceso a los medios de producción religiosos, todas y todos pueden ser «bautizados en el Espíritu Santo» y actuar en nombre de ese poder, hablar lenguas (lo que se conoce como «glosolalia») o interpretar las lenguas de otros, exorcizar («echar fuera demonios») o administrar «sanidad divina» a través de la imposición de manos, evangelizar y predicar y, llegado el caso, liderar una nueva congregación y escindirse de la antigua, es decir, contribuir al proceso de «diferenciación celular» que es clave en el éxito de este movimiento religioso. Mujeres y hombres que en los templos católicos eran objetos de evangelización y receptores pasivos de la Palabra de Dios, sólo accesible a sus intermediarios legítimos, son ahora sujetos activos de esa evangelización e intérpretes individuales y -potencialmente- libres de las enseñanzas bíblicas.

La conversión de las mujeres es aplaudida en la iglesia, y desde ella se le anima a perseverar y hacer frente a las dificultades que la nueva situación creada en su familia pueda provocar. La mujer convertida es entonces advertida de que su obediencia al varón debe llegar hasta donde éste comience a desobedecer a Dios. Ellas pueden evangelizar, presidir reuniones y «discipulados», ir de misión, predicar, dar charlas y conferencias, exponer públicamente su «testimonio», etc. Rápidamente son informadas de sus responsabilidades para extender la nueva fe a la que se han incorporado. En caso de apuros económicos se les ofrece ayuda. Si comienzan a faltar a las reuniones y cultos, algunas «hermanas» la visitarán para saber en qué pueden ayudarlas, qué les está ocurriendo, qué problemas tienen. Comenzarán a desarrollar una cada vez más extensa red de relaciones extrafamiliares, adquirirán confianza en sí mismas y un empuje y fortaleza nuevos para afrontar las dificultades. Kamsteeg llega a afirmar que las mujeres convertidas que ha conocido «maniobran por un lado entre los polos de la obediencia

y la dependencia con respecto al pastor y el esposo y la iniciativa personal y el despliegue de poder» (Ibíd.: 70).

Por otra parte, el varón evangélico es instado a respetar a su esposa y, sobre todo cuando hay antecedentes de malos tratos y abusos, es severamente vigilado. Se combate y reprime con especial énfasis el alcoholismo, la falta de aplicación en el trabajo y el adulterio. Es cierto que los preceptos morales promovidos desde el catolicismo no difieren esencialmente de éstos que indicamos aquí, la diferencia estriba en el carácter marginal que el respeto a estas normas morales ha terminado por adquirir en el mundo católico del que proceden los conversos, en el cual es posible permanecer y pasar desapercibido aún incumpliendo el código de conducta cristiano. Los mecanismos de control son mucho más relajados y, en último extremo, la confesión de los pecados y las buenas obras limpian al pecador, lo que en el caso evangélico no resulta tan sencillo.

La mayor parte de los testimonios de conversión masculinos versan, de hecho, sobre alguna o algunas de aquellas tres cuestiones: alcoholismo, falta de aplicación en el trabajo y adulterio. Es claro que esta circunstancia no modifica en lo básico la concepción tradicional de la superioridad del varón y la obediencia que la mujer le debe, pero sí se reducen las acciones legitimadas desde esa superioridad, y las humillaciones a las que presuntamente obliga la incondicional sumisión de la mujer. Los testimonios públicamente expuestos de varones «arrepentidos» (que narran con detalle los desmanes cometidos) y la denuncia de mujeres en el contexto de las iglesias favorecen, no cabe duda, un mayor control y vigilancia. Y las expulsiones de la congregación por incumplir el código ético no son excepcionales.

Las mujeres pentecostales están actuando «tradicionalmente», pero en un nuevo contexto que propicia beneficios de orden práctico. La mujer sigue debiendo obediencia al varón, pero existen limitaciones que ahora se vigilan. Primero, debe obediencia pero sólo en la medida en que el varón se conduce cristianamente, y segundo, debe sumisión a un varón cuya superioridad se mide en términos de responsabilidad familiar, protección y cuidado de los hijos, respeto hacia su esposa. El tipo de comportamientos que se censuran desde el código ético evangélico aluden, de hecho, mayoritariamente a excesos referidos a conductas masculinas que afectan negativamente a las familias. Samandú ha señalado: «¿Cómo no puede ser que una mujer entienda como un ‘milagro’ que su marido no la maltrate? Además, cuando el hombre no toma más y deja su circuito de amantes, se nota una mejoría económica relativa para el grupo familiar. Todos estos cambios pueden parecer irrelevantes para quienes nos fijamos en las grandes transformaciones, pero para el pueblo pobre son cambios sustanciales que los ayudan a seguir viviendo» (1991:83).

Es obvio que afirmaciones de este tipo parecen propiciar un conformismo inaceptable, o promover una concepción mezquina de los cambios que parecen necesarios. Pero entiendo que el rol que el movimiento pentecostal puede estar jugando tal vez vaya con el tiempo más allá de la mera suavización de conductas masculinas sancionadas por la costumbre y que rozan - o entran de lleno - en lo

delictivo: acaso hemos de esperar aún algún tiempo, pero la libre toma de iniciativas por parte de las mujeres conversas podría propiciar transformaciones de mayor alcance, las «grandes transformaciones» a las que se refiere Samandú. En cualquier caso, parece claro que debemos tratar de acostumbrarnos a enfrentar la tensión clásica que los análisis sociológicos y antropológicos alimentan entre las visiones «micro» y desde dentro, y las visiones «macro» desligadas del conocimiento de los actores sociales y de su capacidad de organizar estratégicamente la acción.

En este mismo orden de cosas, Sloomweg hace observaciones interesantes sobre las mujeres pentecostales chilenas: «Cuando comparamos las normas de comportamiento masculino y femenino dentro de la Iglesia Pentecostal, con las normas del ambiente socio-cultural que les rodea, podemos concluir que hay una paradoja de continuidad y ruptura a la vez. Por una parte, las normas pentecostales difieren de las del ambiente circundante, pero por otra, concuerdan forzosamente con estas últimas» (1991:84). Los principios religiosos no sólo no combaten, sino que proclaman y legitiman, la autoridad masculina y la subordinación femenina. Pero, como afirma esta autora para el caso de las pentecostales chilenas, por un lado, «la conversión del esposo significó para las mujeres entrevistadas un mejoramiento evidente de su posición en el matrimonio, por la disminución de la influencia del rol del macho en el esposo: la responsabilidad (también en el aspecto económico) sobre el hogar es más compartida, existe cierta protección contra la infidelidad y se termina el maltrato físico a causa de la borrachera»; por otro lado, «en cuanto al terreno de la espiritualidad, las mujeres que tienen un esposo no convertido pueden actuar independientemente de éste, según lo dictado por la dirección de la iglesia» (Ibíd.: 85). En efecto, según mi propia experiencia en el occidente guatemalteco, la esposa puede y debe buscar ayuda en la congregación o solicitar que se reprenda a su marido si éste vuelve a su «antigua vida de pecado», si comienza a beber de nuevo, si maltrata a su esposa, si desatiende su casa. Además la iglesia aconseja e insta a las mujeres evangélicas con maridos inconversos, para que actúen a fin de transformar su hogar, confiriéndole así un poder, una autoridad y una responsabilidad, que desdibujan por un momento los contornos de la subordinación.

El discurso pentecostal sobre los géneros es formalmente tradicional, pero en la práctica hace mujeres más poderosas y hombres más responsables y receptivos. De hecho, aunque la mujer sigue cargando con la dirección y organización del espacio y las tareas domésticas, se insta desde la iglesia a los hombres a prepararse para ejecutar estas tareas cuando la esposa este ausente con motivo de alguna reunión religiosa, o cuando se va de misión (Ibíd.: 84)

En el contexto europeo, algunos trabajos revelan interpretaciones en esta misma línea. Cucchiari nos proporciona sugerencias análogas para el caso del impacto del pentecostalismo siciliano sobre las relaciones de género. Según este autor, el discurso pentecostal contiene un «subtexto» no patriarcal, que más que un sistema hegemónico, revela una concepción patriarcal contradictoria y compleja en la que subyace un reconocimiento a ciertas parcelas de poder femenino.

Su análisis de los cultos pentecostales es muy sugestivo: el Dios pentecostal, afirma, es explícitamente masculino, subrepticamente andrógino y potencialmente revolucionario, por lo que a la concepción de los géneros se refiere (1990:691). Acaso por la ausencia de la Virgen María (a la que los evangélicos no veneran), la figura masculina de Dios incorpora lo femenino convirtiéndose en una imagen sensual y eminentemente dadora de amor. Esa ausencia, en contextos fuertemente católicos en los que la figura de la Virgen ocupa un lugar central en el universo simbólico, invita a meditar acerca de las reformulaciones que propician las conversiones y los cultos en templos vacíos de cualquier imagen. No sería muy extravagante pensar que la ausencia de esa referencia básica esté promoviendo otras presencias sustitutorias.

Es también interesante traer a estas páginas lo que apunta Elisabeth Brusco a partir de su trabajo entre pentecostales colombianas. Según afirma, el pentecostalismo puede ayudar a las mujeres latinoamericanas a resocializar a los hombres apartándolos de los patrones conductuales destructivos inspirados en el «modelo machista», y ello puede resultar de una eficacia cotidiana y práctica mayor que las propuestas feministas. Y si los evangélicos están teniendo un éxito significativo en esta delicada empresa es precisamente porque han sabido mantener la pretensión, la ilusión, del control masculino, ampliando simultáneamente el campo de acción de las mujeres dentro y fuera de las iglesias (1993).

El impacto de los protestantismos en zonas diversas de la cultura, el manejo estratégico del «born again» (renacimiento) que define las conversiones a las corrientes más dinámicas del evangelismo, los nuevos caminos que dibujan las redefiniciones de las identidades en el seno de las iglesias emergentes, son invitaciones a repensar el rol de las religiones en contextos socioculturales contemporáneos. Tal vez tengamos que dedicar más atención al papel de los sistemas semiológicos y simbólicos, a su imbricación creativa con las relaciones de poder y a su relación con el contexto económico y social. Acaso no hacemos sino dar vueltas y más vueltas sobre ese oscilar entre las explicaciones macrosociológicas, destinadas a ratificar la persistencia de mecanismos sociales supuestos, y los procesos microsociológicos, concretos, cotidianos.

La apropiación cotidiana de los usos sociales de la religión, la interacción simbiótica de sistemas de género y conductas socio-religiosas, los beneficios derivados de esquemas que no son abiertamente revolucionarios - pero que configuran estrategias que son de gran eficacia cotidiana, porque reformulan los dictados de la subordinación y la dependencia sin enfrentarlos -, son todos temas que llaman a la reflexión. Porque podemos entenderlo como otra forma de alienación, como una liberación engañosa. Como ficción que deja las cosas de nuevo en su lugar bajo la apariencia de una transformación falaz. Más allá, incluso podríamos interpretar que los efectos son perversos, porque camufla las asimetrías básicas sin resolverlas, porque disfraza algunas de las más sangrantes contradicciones de la subordinación para que siga viviendo aún con más vigor. Pero también es un problema de juego de subjetividades y de espejos ideológicos entre investigadores e investigados, lo cual tiene efectos indiscutibles sobre nues-

tros criterios para medir los cambios, la opresión, la dependencia, las relaciones de poder. Tal vez deberíamos de preguntarnos si queremos comprender, explicar o denunciar. Y cuáles son las prioridades que ordenan estas opciones.

La cita que encabeza este trabajo inquieta y perturba, nos «mueve el piso» ideológico y conmociona los supuestos con los que a veces trabajamos de manera un tanto mecánica. Pienso, no obstante, que conmociones de este género son indispensables para intentar redefinir nuestra mirada etnográfica sobre los procesos concretos, mínimos, que propenden a la invisibilidad.

BIBLIOGRAFÍA

BERGER, Peter (1981) **Para una teoría sociológica de la religión**, Barcelona: Kairós.

BOURDIEU, Pierre (1985) **¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos**. Madrid: Akal.

BOURDIEU, P. (1988) **Cosas dichas por Pierre Bourdieu**. Barcelona: Gedisa.

BRUSCO, Elisabeth (1993) «The Reformation of Machismo: Asceticism and Masculinity among Colombian Evangelicals». En: V. Garrard-Burnett y D. Stoll (Eds.) **Rethinking Protestantism in Latin America**. Philadelphia: Temple University Press.

CARRASCO, P. E. (1988) «¿Convertir para no transformar? La noción de conversión en los protestantes de América Central. Estudio de una muestra de relatos de conversión». **Cristianismo y Sociedad**, 95 (1) : 7-50.

CLIFFORD, James (1991) «Sobre la alegoría etnográfica». En: J. Clifford y G. E. Marcus (Eds.) **Retóricas de la antropología**. Barcelona: Júcar. Págs:151-182.

CLIFFORD, James (1992) «Sobre la autoridad etnográfica». En: C. Geertz, J. Clifford y otros, **El surgimiento de la antropología postmoderna**, Barcelona: Gedisa. Págs:141-170.

CUCCHIARI, S. (1990) «Between shame and sanctification: patriarchy and its transformation in Sicilian Pentecostalism». **American Ethnologist**, 17 (4) : 685-707.

GILL, L. (1990) «Like a Veil to Cover them: Women and the Pentecostal Movement in La Paz». **American Ethnologist**, 17 (4) : 708-721.

GILL, L. (1993) «Religious Mobility and the Many Words of God in La Paz, Bolivia». En: V. Garrard-Burnett y D. Stoll (Eds.), **Rethinking Protestantism in Latin America**. Philadelphia: Temple University Press.

GOLDIN, L. y B. METZ (1991) «An expression of cultural change: invisible converts to protestantism among highland Guatemala mayas». **Ethnology** XXX (4) : 325-338.

GREEN, L. (1993) «Shifting Affiliations: Mayan Widows and 'Evangélicos' in Guatemala». En V. Garrard-Burnett y D. Stoll (Eds.), **Rethinking Protestantism in Latin America**. Philadelphia: Temple University Press.

GUTIÉRREZ ESTÉVEZ, M. (1988) «Sociedad y cultura en las biografías indígenas americanas» y «Significación de la narrativa biográfica entre los mayas yucatecos». En: **Biografías y confesiones de los indios de América**. Madrid: Arbor.

KAMSTEEG, F. (1990) «Pastor y discípulo, líderes y laicos entre los pentecostales de Arequipa». **Cristianismo y Sociedad**, 106:59-75.

PALMA, S. y H. VILLELA (1991) «El pentecostalismo: la religión popular del protestantismo latinoamericano». **Cristianismo y Sociedad**, 109:87-95.

SAMANDÚ, L. E. (1991) «Religión e identidades en Centroamérica», **Cristianismo y Sociedad**, 109:67-117.

SLOOTWEG, H. (1991) «Mujeres pentecostales chilenas. Un caso en Iquique». En: **Algo más que opio. Una lectura antropológica del pentecostalismo latinoamericano y caribeño**. Costa Rica: Ed. DEL.