

TRES POSICIONES DE LA MUJER CRISTIANA

Estudio sobre las relaciones de género en la narrativa maestra del pentecostalismo

Joaquín M. Algranti
Universidad de Buenos Aires –CONICET– Argentina

Resumen. El objetivo del artículo consiste en el estudio de las posiciones de género que fija el pentecostalismo a través del relato fundante, la narrativa maestra, que delimita el lugar de la mujer en la cosmología evangélica. Lejos de las aplicaciones abstractas, las estructuras del patriarcado, entendidas en su génesis histórica y social, se actualizan de forma diferente en cada uno de los universos simbólicos de la sociedad. En el caso de la religión es preciso identificar el entramado de discursos que definen la posición cambiante de “lo femenino”, indagando en los espacios sociales que actúan de soporte de las representaciones. En este plano es posible reconocer tanto la dinámica propia de la dominación masculina como los espacios de resistencia y subversión que se gestan en las mismas prácticas. El autor indaga en torno a las distintas posiciones de la mujer en el mundo evangélico a partir del análisis de documentos pertenecientes a una iglesia neo-pentecostal de Buenos Aires.

Palabras claves: género, pentecostalismo, patriarcado, discursos.

Abstract. The aim of this paper is to study the gender positions that Pentecostalism sets through foundational tales as a master narrative that defines the woman's place in the evangelical cosmology. Far from abstract definitions, the structures of patriarchalism, understood on their historical and social genesis, are actualised differently on each symbolic universe of society. Regarding religion, it is important to identify the groups of discourses that define the changing position of “the feminine”, digging in the social spaces that support representations. In this sense, it is possible to recognize the dynamics of male dominance as well as the spaces of resistance and subversion within the same practices. The author explores the different positions of women in the evangelic world through the analysis of documents related to a neo-Pentecostal church in Buenos Aires.

Keywords: gender, pentecostalism, patriarchalism, discourse.

Modelo de abordaje

El presente trabajo apunta a reconstruir la narrativa-maestra¹ que actúa como soporte simbólico de las relaciones de género en el marco de la iglesia evangélica pentecostal de Rey de Reyes² en la ciudad de Buenos Aires. El pentecostalismo, junto con los movimientos carismáticos, constituye el grupo de crecimiento más veloz en el universo cristiano; desde Chicago a Seúl pasando por Lagos, Río de Janeiro y Birmingham, los templos se multiplican alcanzando más de 500 millones de adherentes en todo el mundo (Anderson: 2004). Nos encontramos ante un fenómeno de corte trasnacional que opera como una fuerza estructurante y dinámica en la cultura de los pueblos, bajo prácticas religiosas que redefinen los modos del ver, del pensar y del actuar (Oro y Steil: 1997, Willaime: 1999, Corten y Marshall-Frattani: 2001, Martin: 2002, Robbins: 2003).

El espacio social de las religiones sufre transformaciones significativas en nuestro país ante la presencia de una heterodoxia pentecostal que desafía el monopolio católico desde un discurso flexible, adaptable a las necesidades cotidianas de los sujetos. Se trata de un universo de sentido que adquiere cada vez más importancia en el marco de un orden social en el que los espacios ordenadores de la experiencia del hombre en el mundo, tales como las instituciones, el trabajo o la familia, sufren un proceso acelerado de desmantelamiento.³ La producción de significados y bienes simbólicos, se vuelve una mercancía cada vez más valiosa en un mar de incertidumbres. Ahora bien, la existencia de un movimiento pentecostal con su trayectoria, sus lógicas y sus formas de organización, que crece rápidamente en sectores bajos y medios de la sociedad, nos coloca frente a una pregunta impostergable que ha guiado los diferentes estudios de género en la religión (Gill: 1990, Brusco: 1986, Sloomweg: 1991 Tarducci: 1999, Griffith: 1999, Machado y Mariz: 2006). ¿Cuáles son las posiciones de hombre y mujer que fija el discurso religioso? ¿Cómo lidia este universo de significado con las estructuras patriarcales?, ¿Qué tipo de narrativa se transforma en el soporte simbólico de las posiciones de género dentro de la iglesia?

Nuestra propuesta es aprender las estructuras objetivas del patriarcado y su violencia fundante, no desde la universalidad abstracta de la teoría, sino desde el modo en que se encarna, particulariza, sublima, en la esfera de sentido de la religión. De esta manera, es posible analizar cómo las estructuras elementales que fijan posiciones de dominación entre los géneros (Segato:

2003), adoptan un valor específico en función de un sistema de relaciones dado. El carácter relacional de las posiciones de lo masculino y lo femenino, expone las identidades a la necesidad de reactualizar constantemente la economía de poder que las fija, así como abre la posibilidad de subvertirlas desde sus mismos intersticios.

Para empezar a bucear en esta temática es preciso advertir que el juego de relaciones en el que se definen las posiciones de género es constitutivo de la realidad social, como plantea Scott (1999), y a nuestro entender pertenece a tres órdenes analíticamente distintos e interrelacionados.⁴ La condición de hombre y mujer se construye y reproduce constantemente a nivel del discurso, con sus estrategias y eficacia propia, también en la materialidad de las instituciones, con sus lógicas de funcionamiento, y, finalmente, en las prácticas cotidianas, experiencias invisibles que incorporan esquemas de percepción y disposición en el cuerpo de los sujetos. La posibilidad de diferenciar los distintos órdenes de una misma realidad nos permite reconocer la complejidad del objeto de estudio y marcar los límites de la investigación. En este sentido, es preciso aclarar que nuestros esfuerzos van a estar abocados a trazar las grandes líneas que conforman la narrativa-maestra, el relato fundante o dimensión mítica de la dominación masculina (Leacock, 1981), en el que se define el lugar de la mujer cristiana en los diferentes planos de la vida y la forma en que se articulan con espacios concretos de acción dentro del templo; en una palabra, las condiciones sociales de emergencia y reproducción de la violencia simbólica. Queda pendiente el trabajo con las representaciones y las estructuras de significado de los sujetos. El estudio de las formas en que el poder simbólico es reapropiado, resistido y transformado por el creyente dando lugar a expresiones alternativas.

Para ello contamos con dos documentos claves dentro de la iglesia donde se abordan estas cuestiones. El libro de la pastora de Rey de Reyes, Betty Freidzon, *Sorprendida por Dios y Guerra Espiritual: una guía para la mujer*, de Quin Sherrer y Ruthanne Garlock. El criterio de selección de los libros responde, por un lado, al alto nivel de difusión y venta dentro de las librerías del templo⁵ y, por el otro, a su incorporación como materiales de referencia en distintas actividades⁶ realizadas durante el segundo semestre del año 2005. Ambos trabajos logran poner en palabras aspectos diferentes que hacen a la construcción de lo propiamente femenino en el universo cristiano, desde perspectivas complementarias. En el primer caso, se narra la historia de vida de la pastora del ministerio bajo la estructura de los grandes relatos bíblicos

de caída, redención y aprendizaje, resignificando la fatalidad de los acontecimientos a la luz de la mirada religiosa que transforma la contingencia en necesidad, lo estrictamente personal en modelos de conducta. En el segundo libro, se desarrolla sistemáticamente una guía de acción que interpela a las mujeres a través del discurso de la guerra espiritual; esto es, el llamado a librar a una batalla en todos los planos de la vida contra la presencia siempre móvil, cambiante, de Satanás.

Nuestros análisis van hacer blanco no tanto en el contenido estricto del discurso, sino en la estructura de relaciones en las que se define el lugar de la mujer. También se van a tener en cuenta los múltiples espacios –consejos misioneros femeninos, grupos de oración, células de adiestramiento familiar– que actúan de soporte de estos relatos y le dan encarnadura –materialidad– a la condición femenina en el universo cristiano. Hacer hablar a la mujer, transformarla en objeto y sujeto del discurso, significa construir y fijar posiciones, delimitar el campo semántico desde una gramática autorizada que confirma al hombre como la medida de todas las cosas.

La mujer en palabras: estructura del género discursivo.

El análisis sociológico de los documentos escritos que produce la iglesia implica reconocer el valor que excede el contenido específico de aquello que se dice, es decir, implica tratar de dar cuenta de las reglas y las lógicas en las que se sistematiza el discurso sobre un objeto determinado. En nuestro caso, el objeto en cuestión son las posiciones de género bajo la forma en que emergen y se insinúan dentro del libro de una mujer emblemática para la iglesia: la esposa del pastor principal, Betty Freidzon. Su condición de pastora⁷ la coloca en una posición de referencia y autoridad exclusiva dado que Rey de Reyes no ofrece un sistema de pastorado femenino, pese a que las mujeres se encuentran con múltiples espacios de participación y liderazgo.

La esfera de la religión, como un ámbito delimitado de la praxis humana, realiza un uso propio de la lengua en la que el estilo, los temas y la composición aparecen estructurados en la totalidad del enunciado, en lo que Bajtín (2003) denominó hace tiempo como géneros discursivos. Es importante retener este principio para no caer en la ilusión caótica e inabordable de los documentos, y tratar de develar las estructuras que estabilizan –relativamente– los enunciados. De este modo, es posible delinear los rasgos que hacen al

género discursivo propio de los grupos evangélicos en su vertiente pentecostal. Las palabras construyen representaciones en torno a la mujer y el hombre, nominan, clasifican y establecen posiciones que hacen a la división sexual de las tareas en la economía simbólica de la comunidad religiosa.

Al analizar el libro *Sorprendida por Dios*, como una totalidad estructurada, nos encontramos con una forma de género discursivo secundario, o sea compleja, en la que se sintetizan y reelaboran géneros primarios de la práctica religiosa como pueden ser los testimonios y las oraciones. Estos enunciados simples, que forman parte de la experiencia cotidiana del creyente, son incorporados en la estructura del libro bajo una “fórmula” que les otorga un lugar y una función determinada. Del mismo modo, se puede pensar el uso discrecional del Tu, los contenidos temáticos y el estilo en el que emerge la individualidad del hablante bajo formas estandarizadas de expresión.

El libro está compuesto por una introducción seguida de diez capítulos en los que se narra, a modo de relato biográfico, la experiencia personal de la pastora en su encuentro con Dios durante las diferentes etapas de su vida. La narración, repleta de pruebas, desafíos y descubrimientos espirituales, presenta una misma estructura que se repite en cada capítulo a la hora de abordar los diferentes ámbitos que hacen al modelo femenino de vida cristiana. Podemos identificar cinco elementos claves que estructuran los enunciados y le dan cierta identidad al género discursivo propio de los grupos evangélicos: 1) el uso del *testimonio* como espacio de identificación y cercanía del hablante con los destinatarios, 2) la fusión del relato personal con los *modelos ejemplares de conducta* de la Biblia, 3) la referencia a las acciones del *enemigo* a través de la confusión y las tentaciones, 4) la *resignificación* de los acontecimientos bajo la mirada religiosa que trasmuta la contingencia en necesidad y 5) la *interpelación directa*⁸ por medio de oraciones que llevan al lector al centro del relato.

Como reconoce Benveniste (1986), las formas de la enunciación también producen una cierta experiencia del tiempo que se entreteje en el discurso. En nuestro caso podemos identificar diferentes modos de temporalidad que coexisten en el texto bajo una estructura que los ordena, distribuye y les asigna una función determinada. El testimonio se narra a través de un *pasado biográfico* que vuelve sobre los acontecimientos para reactualizar las impresiones y sentimientos asociados a los hechos puntuales. Este relato se funde, por momentos, con la referencia a los modelos ejemplares de conducta de las Escrituras a través de lo que denominamos el *presente eterno e intemporal* de la Palabra. De aquí, surge un *pasado resignificado* que ordena

los sucesos en principio caóticos a la luz de una mirada religiosa que los explica en su necesidad y coherencia interna. Por último, la interpelación de las oraciones con las que culmina cada capítulo del libro remiten al presente del lector, al *tiempo actual* de un destinatario que se vuelve el sujeto del enunciado.

Sobre este esquema narrativo se construye un discurso que habla de la mujer en primera persona, pero no de cualquier mujer en el mundo, sino de la mujer cristiana a través de la experiencia de sus dudas, sus desafíos y conquistas. También se va a dar forma al modelo femenino de cristiandad con rasgos determinados como el coraje, la autoridad, la perseverancia o la sujeción, pero nuestra mirada no va estar puesta tanto en los elementos que le dan contenido a las posiciones de género, sino –siguiendo a Bourdieu (2002)– en la estructura de relaciones entre las diferentes propiedades que hacen a su definición en la iglesia. De allí surgirá la lógica que guía los trasposos del discurso evangélicos que transforma los problemas en el hogar en las pruebas de Dios, la crisis matrimonial en la predestinación de la pareja y los hijos de sangre en el llamado a la maternidad espiritual. La estructura patriarcal, sublimada⁹ en sus formas, emerge en la narrativa maestra de la esfera religiosa marcando puntos de discontinuidad y permanencia que la afirman en el ejercicio del poder a la vez que la restringen y la limitan. A continuación, vamos a analizar la posición de la mujer en el libro en dos dimensiones fundamentales: el matrimonio y la maternidad.

El orden de las cosas

El libro se presenta a si mismo como el “*testimonio de una mujer que ha gustado de la benignidad del Señor*” (Freidzon, 2005:9) y que desea hablar de la Biblia pero no en los términos fríos y distantes del análisis teológico sino desde su experiencia de formación. Por lo tanto, tampoco hay necesidad de omitir las dudas, el sufrimiento y los fracasos en nombre de una imagen idealizada del camino religioso. Lejos de los grandes relatos de victoria y conquista, esta experiencia nace de las situaciones cotidianas que enfrenta una mujer en su vida y de los momentos claves en los que Dios se hace presente para restaurar aquello que ha sido quebrado. Pocos acontecimientos son tan emblemáticos de este acto de sanación del alma como la renovación del matrimonio frente al desgaste, la rutina y el desamor.

Siguiendo el esquema que delineamos anteriormente el capítulo comienza por el testimonio de una mujer quebrada en la fe ante el fracaso

ministerial, el vacío interior y la pérdida de comunión con Dios. De la descripción del estado de crisis espiritual, por momentos algo vaga e imprecisa, surge el problema concreto del malestar en la pareja a través de las dudas, las inseguridades que ponen en tela de juicio la unión sagrada: *“Mi amor por mi esposo, por diferentes circunstancias, se había desgastado. No había más deseo ni ilusión. Yo lo miraba y no tenía esperanzas de hacer grandes cosas juntos.”* (Freidzon, 2005:42) Es interesante la homología que insinúa el relato, primero de modo indirecto y después explícitamente, entre el esposo y Dios como dos posiciones de una misma relación que entra en crisis de forma conjunta. En esta igualación fundante se anuncia el juego de equivalencias de la cosmología pentecostal que relaciona al hombre con la divinidad pero también con el saber, la firmeza, el fuego, el don de interpretación y profecía, los milagros, la guerra, las tentaciones, el mundo y la infidelidad entre otras cosas; mientras que la mujer queda asociada a la iglesia-comunidad, la familia, la creación, el cambio, la lealtad, la enseñanza, los sueños, la sensibilidad espiritual, el don de lenguas, el chisme, la perversión y las posesiones diabólicas. De esta forma, el origen primario de las dificultades matrimoniales puede ser entendido como el desajuste en el plano espiritual, la desconexión con el Señor que abre las grietas para la presencia del enemigo.

De esta manera, las dudas y los cuestionamientos quedan asociados a la acción de Satanás en su eterno intento de confundir al hombre con preguntas: *“Hay una voz que me tortura todo el tiempo, ¿es tu voz? ¿Será que me equivoqué en tu voluntad? ¿Será que Claudio no es el hombre para mi vida?”* (Ídem: 34). Y como respuesta inmediata, el relato biográfico se funde por momentos con los modelos ejemplares del Evangelio para inscribir la historia personal en una tradición que la trasciende y la explica en función de acciones arquetípicas que están por fuera del tiempo. En nuestro caso, la voz del Espíritu Santo va hablar a través del *Rey David* sobre la necesidad del quebrantamiento para examinar los actos de la vida y a través de *Lucas* y *Marcos* sobre la gracia del perdón. El vínculo personal con la divinidad es mediado por la narrativa bíblica en el intento por resignificar los acontecimientos a la luz de una nueva *visión*.

El momento más importante del relato es la instancia de la resignificación de los sucesos pasados. Aquí se lleva a cabo la alquimia que transmuta lo disperso y lo contingente en una cadena de sentido que ordena el caos, bajo el prisma religioso:

El Señor empezó a mostrarme, como en una película, personas, situaciones específicas, palabras... Momentos de mi vida conyugal en los que habíamos

tenido diferencias con mi esposo y que había guardado en mi corazón, y me habían dañado. [...] Esa palabra, ese pecado, era la amargura. (ídem: 37).

La mirada espiritual no se queda en el diagnóstico que ofrece el arrepentimiento y la oración, sino que transmite una enseñanza, una verdad, que transforma los modos del ver y del sentir, como lo demuestran los siguientes fragmentos:

Dios me mostraba con una nueva luz aquel pasaje de las Escrituras donde dice: Las casadas estén sujetas a su propio marido, como al Señor” (EF 5:22). Y ese fue el gran secreto que descubrí aquella tarde y que aún me alumbra: ¡Como al Señor! (Ídem: 44)

...el Señor me dijo: Hoy voy a cambiar la visión y el corazón, para que veas que mi gloria está sobre él. [...] Comencé a mirar a mi esposo con los ojos de Dios y a Servirlo como a Cristo. (Ídem: 45)

El Señor me enseñó en aquel momento: ¡No vas a abrir tu boca! Cuando tu esposo viene cansado, lo único que tienes que hacer es dejar que recueste su cabeza sobre ti. Te dará un ministerio de consolación y de amor para que él se recueste. (Ídem: 43)

En términos identitarios la acción del Espíritu en el creyente nunca pasa desapercibida, sus huellas son las huellas de una transformación radical que resignifica pasado, presente y futuro desde la interpelación de la Palabra, develando el carácter dinámico y flexible de las identidades religiosas (Míguez: 1998, Van Dijk: 2003, Silva: 2006). Así entramos en el último momento de la estructura del género discursivo del libro en el que el destinatario deviene en el sujeto de la enunciación. En este punto, la pastora habla directamente al lector, sin testimonios ni metáforas: “*¡Tu puedes cambiar! ¡Tu puedes recibir un nuevo corazón para tu cónyuge y para cuanta persona te haya ofendido!*” (Ídem: 47). Y el llamado directo a salvar el matrimonio, el mismo acto de interpelación frontal, culmina con la oración que inunda el presente del destinatario y lo transforma en el protagonista del relato:

Dame el amor fresco de tu corazón. Yo renuncio al rencor y la amargura. Renuncio a considerarme una víctima. Renuncio a mirar a mi cónyuge y a los que me rodean con los ojos de resentimiento y de resignación. ¡Te pido un nuevo corazón sensible a tu palabra y lleno del amor y la revelación del cielo! [...] (Ídem: 49)

En el juego de relaciones que establece la estructura del relato se fija una primera posición de la mujer como sujeta al hombre en homología directa con la sujeción a Dios. El matrimonio pasa a ser la unidad básica del patriarcado, la célula mínima en la reproducción de la economía simbólica del orden de status. Ahora bien, el valor de esta posición no está dado sólo en términos negativos de extracción y dominio, sino también en la relación con espacios ampliados de participación que expresan un cambio en las diferencias de género en donde opera el carácter ambiguo, dinámico y plástico del pentecostalismo. El juego de homologías que iguala al hombre con la divinidad reserva para la mujer el lugar de la iglesia, la comunidad cristiana, entendida como esposa fiel de Dios. Esta distinción en el plano simbólico es sustentada por la materialidad de las instituciones a través de circuitos concretos en los que las mujeres cristianas se reconocen, definen y afirman, produciendo una cierta discontinuidad con las estructuras patriarcales de la vida profana. Aquí, se construye la segunda posición que vamos a analizar en torno al concepto de *maternidad espiritual*.

El discurso de la pastora, y en esto se refleja una estrategia característica del pentecostalismo en general, no construye una postura monolítica, única e inamovible de la condición femenina, sino más bien un espectro de posiciones posibles. Por lo tanto el mismo relato que esencializa la sujeción al marido se desdobra en la descripción de las tareas y actividades que hacen a las mujeres “*líderes con autoridad*” (Ídem:156). Los discursos maternalistas del evangelismo tienden a abandonar los esquemas rígidos propios de la Iglesia católica (Bidegain: 1979), pero no en los términos del contenido último de la dominación a través de una gramática autorizada sino en las formas sutiles y cambiante en las que el relato patriarcal se actualiza hasta confundirse con la vida de los pueblos, hasta desaparecer en el inconsciente de la cultura.

La apropiación de la iglesia en un sentido amplio, que involucra la escuela, la fundación, los medios radiales y televisivos, la red de locales y los espacios de trabajo comunitario, constituye el soporte institucional del desarrollo de ámbitos de acción concretos a la vez que contribuyen a la formalización de un modelo de conducta femenino (Bandini: 2006). La condición de maternidad desborda los límites de la familia cristiana y se extiende a diferentes espacios dentro del templo, pero en especial a los grupos de discipulado. Aquí las mujeres de todas las edades se encuentran con instancias de capacitación, no sólo espirituales sino también educativas, que desafían los lugares comunes que les asigna su entorno social. Sin embargo,

para la autora este espacio fundacional en la construcción del género nace de una decisión y un aprendizaje sobre su lugar en el Templo: “[...] *entendí que yo no sería la pastora, sino la esposa del pastor, que entrenaría y levantaría mujeres de la Iglesia para que sirvieran como yo*” (Freidzon, 2005:106)

Ellas debían verme como una niña observa a su madre y aprende cómo se conduce una mujer en la vida. Así debía desarrollar una maternidad espiritual sobre las almas que Dios nos había dado y poner cimientos de amor en la Iglesia recién nacida. (Ídem: 109)

Estas mujeres fueron las madres espirituales que por años entrené, y que estuvieron listas y fértiles para embarazarse de las nuevas almas que aceptaban al Señor y criarlas para transformarlas en líderes. (Ídem: 108)

La postura de la mayor autoridad femenina en términos pastorales expresa la situación ambivalente del pentecostalismo relacionada a su capacidad de forzar desde adentro las estructuras patriarcales del mundo social, provocando un corte, una discontinuidad con el entorno, a la vez que conserva elementos claros de la dominación masculina en las formas religiosas de la sumisión.¹⁰ Aunque transformadas las estructuras patriarcales logran sublimarse parcialmente dentro de un universo simbólico que tiende a fijar a la mujer con su rol materno, ya sea material o espiritual, a la vez que multiplica los espacios de acción que contribuyen al empoderamiento (Levine y Stoll: 1997) y la autonomía de un sujeto que se afirma sobre las diferentes funciones dentro de la iglesia. En este modelo, la sanidad en cuerpo, alma y mente es sinónimo de fertilidad en oposición a las mujeres estériles del Antiguo Testamento —como el caso de Ana en el Libro de Samuel— y las curaciones son indisociables de la presencia certera de lo sagrado (Csordas: 1994). El capítulo vuelve una vez más sobre la interpelación directa al lector: *Dios quiere poner fin a tu esterilidad. ¡Quiere darte hijos! [...] “No estás sola. Tu Dios es tu marido. ¡Él está contigo!”* (Ídem: 136). Y el ruego final pone en boca del destinatario el deseo de terminar con la esterilidad y el anuncio de nuevos hijos espirituales. De esta manera se fijan desde el discurso las dos posiciones que construyen el lugar, por momentos tenso, de lo femenino: entre la esposa sumisa, sujeta al hombre como a su Dios, y el llamado a ocupar un rol decisivo en el Templo a través de la maternidad espiritual y la formación de nuevas mujeres con autoridad.

Narrativas de lo cotidiano

El trabajo con los documentos de la Iglesia nos permite delinear a grandes rasgos la forma específica en que se ejerce el monopolio de la violencia simbólica dentro del pentecostalismo, esto es, el modo en que se asignan nombres, valores y clasificaciones en la construcción de una sociodicea de la dominación masculina (Bourdieu, 2000). Hasta ahora pudimos observar, que el discurso de la pastora fija parcialmente, a través del modelo ejemplar de su experiencia, posiciones de género que establecen la sujeción de la mujer a un marido transfigurado en Dios a la vez que se amplían los roles característicos de la condición materna desde el soporte institucional del Templo con todos sus espacios. De la estructura y el contenido del relato surgen nuevos elementos que hacen a la explicitación de la narrativa-maestra en la que se configura el poder simbólico.

El primer rasgo importante que surge del análisis del género discursivo del documento es la ausencia, o mejor dicho, la subordinación de los grandes relatos bíblicos sobre el dominio del hombre a la referencia específica a historias de corte biográfico, cotidianas, propias del individuo común. No es que haya desaparecido el discurso mítico que desde Adán y Eva pasando por los modelos femeninos de Sara, Ana, Débora o Ester, construyen las posiciones de género en la cosmología cristiana. Nos encontramos más bien con una reestructuración de los elementos ya dados,¹¹ como plantea Jameson (1999), que lleva a un desplazamiento de los arquetipos fundantes a un rol de soporte de las experiencias ordinarias como criterios de verdad del discurso religioso. Esto significa que la gramática autorizada no se apoya tanto en un modelo inmóvil y dogmático de dominación, por más que se lo utiliza como un recurso en momentos determinados:

Dios puso a la mujer para ser la ayuda idónea del hombre, para llenar sus necesidades y ser su compañera en la visión. [...] Él estableció un orden: Primero Cristo al cual todos debemos someternos, luego el varón como cabeza visible, como sacerdote del hogar. A continuación la mujer como el perfecto complemento. Y finalmente los hijos. (Ídem: 63)

Sentencias de este tipo sobre el orden de las cosas o el lugar predestinado de la mujer son siempre secundarias dentro de una estrategia discursiva que encuentra su fortaleza en lo pequeño, cercano e íntimo de la experiencia individual. La narrativa-maestra de los evangélicos no obliga al

mundo a entrar a la fuerza en la verdad de la religión, sino que sublima, naturaliza y transforma las mismas estructuras sociales, como el patriarcado, dentro un nuevo universo simbólico. En este acto las asimila, las afirma y las inviste simbólicamente hasta borrar toda relación con su génesis histórica,¹² con las condiciones sociales de emergencia, y colocarlas en un nivel indiscutido de realidad. Al mismo tiempo, transforma la dominación masculina al ampliar y exceder sus límites desde nuevos espacios de trabajo para la mujer, y desde las restricciones morales a los abusos de género tales como la violencia familiar, el alcoholismo o la infidelidad (Tarducci, 1993a y 1993b). La tarea política de construir una historia de las resistencias, de los modos de subvertir los relatos dominantes de larga duración, se desdibuja ante la facilidad con que la gramática autorizada intenta asimilar las prácticas alternativas sin perder su centro. Si el maternalismo católico se apoyaba en la sanción, el disciplinamiento, y la moral en el marco de grandes narrativas sobre la “naturaleza” de la identidad femenina (Bidegain, 1979), el pentecostalismo se mantiene fundamentalmente en el terreno de lo cotidiano, lo familiar, de la experiencia íntima; aquí las jerarquías de género son indiscutidas a la vez que se incorpora las demandas de participación de la mujer y el trato igualitario dentro de los límites aceptable de la sociedad.

El segundo rasgo que se insinúa en la narrativa-maestra y vamos a desarrollar más adelante es la posibilidad de deducir la práctica que caracteriza la actitud del cristiano pentecostal frente al mundo. A esta postura o modo de andar y desenvolverse en la vida social proponemos designarla con el nombre de *adecnuación activa*. Es el resultado de esquemas de sentidos altamente eficaces que responden a las problemáticas concretas del sujeto con soluciones prácticas que tienden a la readecuación con el entorno social (Algranti, 2006). Ahora bien, este ajuste entre individuo y sociedad no es de ningún modo automático ni supone un rol pasivo por parte del creyente. Si algo define a la posición cristiana de ser en el mundo y con los otros es la actitud decididamente activa que se compromete con todo aquello que lo rodea bajo el fundamento certero de la religión. El compromiso alcanza su grado máximo de sistematicidad en el tercer modelo femenino que construye el discurso evangélico. Esta posición se construye sobre la “*épica de la sujeción y la expulsión de los demonios*”, como señala Wynarczyk (1995: 152), en el intento por definir el rol de la mujer en la guerra espiritual.

El lugar en la batalla

Es posible identificar una tercera posición de la mujer que va más allá de la dependencia directa al esposo y de la extensión de las actividades dentro de la iglesia. Aunque este modo de concebir lo femenino no se encuentra generalizado en la comunidad, existe como opción y se deriva claramente de las posiciones anteriores; no las contradice ni las niega, su lugar es el de la radicalización de la actividad espiritual de las mujeres. Nos referimos a la posibilidad de formar parte de la guerra espiritual, reapropiándose de un rol y un ámbito históricamente masculino para hacer de la mujer un soldado más entre los hombres.

La forma de acceder a la narrativa-maestra que define las perspectivas de género, es a través de uno de los documentos de la iglesia que aborda específicamente esta problemática, el libro se llama *Guerra Espiritual: una guía para la mujer* y está escrito por dos oradoras cristianas Quin Sherrer y Ruthanne Garlock. El trabajo se presenta como un manual de acción para todas aquellas creyentes dispuestas a formar parte de la batalla contra las fuerzas de Satanás. Se encuentra dividido en una introducción y doce capítulos que explican las diferentes dimensiones de la guerra, las armas y las estrategias disponibles y los modos de ataque a los que se encuentra expuesto el cristiano. Es interesante remarcar que la estructura del género discursivo reconoce los mismos elementos identificados anteriormente en el discurso de la pastora, pero su uso es diferente.

Los testimonios, los modelos ejemplares de conducta, las acciones del enemigo, la resignificación de los acontecimientos y la interpelación directa, vuelven a aparecer en el relato bajo una nueva estrategia que los agrupa en función de los contenidos y el mensaje. Esta vez, el juego de relaciones entre los distintos elementos va a girar en torno a la referencia del Diabolo como eje articulador del discurso. Por lo tanto, los testimonios –siempre en tercera persona– y los modelos bíblicos de mujeres guerreras, actúan de soporte de las pautas de acción que se desarrollan en los capítulos. Con respecto a la estructura temporal, nos encontramos nuevamente con el pasaje que va desde el testimonio biográfico articulado con el presente eterno de la Palabra hasta el pasado resignificado a la luz de la verdad religiosa. La variante que introduce el género de la guerra espiritual es el reemplazo del tiempo-ahora de la interpelación directa –*Deja de sufrir! Dios tiene un plan para tu vida*– por el desarrollo detallado de diagnósticos, consignas y criterios de acción bajo un estilo casi impersonal. La búsqueda por identificar al lector con el relato queda

relegada al intento previo por definir tácticas y estrategias concretas para la vida cotidiana del sujeto. Así como un general habla a su tropa, las autoras mantienen cierta distancia con el destinatario al que se lo interpela no desde el quebrantamiento y la conversión, sino desde un llamado a participar en una guerra que lo antecede, lo reclama y de la que es imposible no tomar partido.

Ahora bien, ¿por qué se convoca a las mujeres a participar de un espacio que pertenece fundamentalmente a los hombres, que los define en su masculinidad? El libro responde a esta cuestión en el primer capítulo remarcando las cuatro características que hacen de las cristianas el soldado ideal en la lucha por las almas. Para empezar las mujeres son más *sensitivas* que los hombres a la realidad espiritual, también son más *competentes* por que son leales en sus relaciones. Por otro lado, las *dificultades externas* relacionadas principalmente con el aborto, el síndrome de super-mamá y las presiones culturales de la sociedad de consumo sólo pueden ser resueltas en el contexto de la guerra espiritual. Por ultimo, la *oración* es un medio más efectivo para contrarrestar los males del mundo que “*confiar en aisladas protestas o demostraciones para lograr cambios políticos o sociales.*” (Sherrer y Garlock, 1991:12). Estos cuatro rasgos sobre la posición diferencial de la mujer en el combate se completan recién a la luz de un quinto aspecto –sin duda el más importante– que tiene que ver con la condición materna elevada al plano del espíritu:

Las mujeres podremos ser consideradas menos musculosas que los hombres, pero nuestras alabanzas, oraciones, y proclamación de las buenas noticias tienen el poder de derribar las fuerzas que buscan destruir a nuestros seres queridos y nuestra comunidad. ¿Por qué tenemos tanta influencia? Quizá por que las mujeres, generalmente sentimos las cosas con mayor profundidad. Somos movidas a sentir gran compasión. La teoría de Quin es que debido a que la mujer ha sido creada para dar vida en el mundo físico, está mejor preparado para lograr lo mismo en el mundo espiritual. [...] Quien da a luz en el terreno espiritual es la que prevalecerá sobre los poderes del enemigo (Sherrer y Garlock, 1991: 44)

Nuevamente la alquimia religiosa readapta las estructuras del patriarcado a través de una narrativa-maestra que selecciona y resignifica las pautas culturales construidas en torno a la mujer, como la sensibilidad, la lealtad y finalmente su posición materna, y los coloca en función de un nuevo universo simbólico. En la adaptación dinámica al mundo social reside la fortaleza del discurso pentecostal sobre los géneros a la vez que se anuncia

un segundo momento en el que las cristianas son llamadas a ocupar un rol de liderazgo, autoridad y acción para transformar el entorno. Este llamado implica una cierta masculinización de la mujer al igualarla con los hombres, con los soldados en la batalla, mientras se eterniza la posición de madre como único lugar válido de intervención. El modelo bíblico que sustenta el relato es el de la profetiza y jueza de Israel, *Débora*, del libro de Jueces cuya presencia en la lucha contra Jaín cambia el destino del pueblo de Dios. A continuación vamos a trabajar con dos aspectos que completan la perspectiva de la guerra espiritual: la caracterización del enemigo y la guerra por las naciones.

La sociedad y el diablo

La idea de sufrimiento en el plano de la experiencia cotidiana del creyente, suele ser el resultado de un juego de relaciones entre cuatro fuentes de distorsión del equilibrio espiritual: las tentaciones del mundo profano, la debilidad de la carne, los engaños del Diablo y la acción disciplinadora del Señor. Para ordenarlo un poco: sobre las flaquezas estructurales del hombre y los falsos dioses que levanta la sociedad, actúan la influencia de las dos entidades fundacionales de la cosmología cristiana, Dios y el Diablo. Ahora bien, no siempre es claro si el sufrimiento obedece al ataque del enemigo, a las desviaciones del mundo o sino se trata del mismo Espíritu Santo que trabaja en las personas, a veces también, por medio del dolor. Por lo tanto, las situaciones difíciles por las que pasa el individuo durante su vida requieren de un cierto trabajo hermenéutico para descifrar el origen último del desarreglo espiritual. Este complejo entramado de causas, efectos e interpretaciones queda momentáneamente suspendido en la narrativa de la guerra contra las fuerzas diabólicas.

Las sutilezas interpretativas pierden terreno cuando se trata de explicar los males de la tierra y convocar a las mujeres a un combate por defender sus espacios, sus dominios legítimos, como el matrimonio, los hijos, la familia y la iglesia. Cualquier efecto disgregador de estos núcleos de identidad femenina son asociado directamente al Diablo en su eterna disputa por destruir a las cristianas en su condición de esposas y madres:

Las hijas de Dios son una frustración para Satanás. Piénsese en ello. Las mujeres traen a los seres humanos al mundo y Satanás odia a la raza humana. El todavía intenta destruir a los niños por medio de sacrificios, abortos y pecados

sexuales. [...] Una de las maneras en que Satanás ataca a las mujeres es destruyendo su matrimonio y haciendo que sus hijos crezcan en un hogar incompleto. (Ídem: 60).

La sociedad ya no sería aquel Dios oculto, externo y coercitivo que postulo Durkheim en su búsqueda por construir un fundamento moral que respondiera al deterioro de los lazos sociales. Ahora nos encontramos que el orden social como fuente de inestabilidad, desintegración e incertidumbre, se hace presente en la figura mistificada del Diabolo, de aquel que separa, divide y deja al hombre abandonado a la noche negra del alma.¹³

La narrativa maestra de la guerra espiritual construye una cadena de significantes que articula las consecuencias íntimas del sufrimiento, gestionado y desigualmente distribuido por la sociedad, bajo el discurso unificador de los ataques del enemigo. Satanás ocupa el lugar del significante vacío¹⁴ en la estrategia discursiva del pentecostalismo, nunca mantiene una posición estática sino que se desplaza constantemente haciendo del Mal una realidad cambiante capaz de relacionar elementos disímiles. En contrapartida, las mujeres son llamadas a defender su posición en el mundo, a luchar por los espacios que las definen. Por lo tanto, la tríada *madre-esposa-cristiana* pasa a ser un emblema de resistencia frente a la crisis de la institución del matrimonio, la familia y, especialmente, el patriarcado como reconoce Manuel Castells (2000) al analizar las transformaciones íntimas de la sociedad. Los testimonios del libro hacen blanco una y otra vez en los esfuerzos por salvar la pareja pese a la infidelidad de sus esposos o el combate por la sanidad de los hijos dentro de un entorno que los vuelve rebeldes y desobedientes. La sociedad posmoderna devenida en Diabolo no sólo encuentra adecuación en la esfera religiosa del pentecostalismo sino también actividad, una férrea voluntad de resistencia a los efectos desintegradores de algunas de sus instituciones.

El contrapunto del orden social como fuente de peligro e incertidumbre es la comunidad cristiana; aquel espacio seguro de iguales basado en interacciones cara a cara, lazos de parentesco y la comunión de significado en forma de creencias compartidas. Sin duda, Dios habita en las comunidades y éstas se vuelven un ámbito imprescindible de refugio y protección en tiempos de guerra. Es aquí donde se lleva a cabo la construcción social del cuerpo de las mujeres a través de las siguientes dimensiones que configuran la “*armadura espiritual*”: 1) el *cinturón de la verdad* como sostén indispensable de las certezas por las que se lucha, 2) la *coraza de la justicia* protege al corazón como locus de comprensión de lo sagrado (Idoyaga Molina, 2001), 3) el *calzado del evangelio*

inscribe las acciones individuales en una tradición que las trasciende, 4) el *escudo de la fe* remite a la protección total frente a ataque externos como dudas, cuestionamientos y críticas, 5) el *yelmo de la salvación* resguarda la mente y las fantasías de las influencias del enemigo y 6) la *espada del espíritu* refiere a la palabra como instrumento de ataque y defensa que afianza el carácter preformativo del lenguaje para el cristiano. La habilidad de hacer cosas con palabras que vislumbro Austin (1971), se convierte en un dispositivo fundamental de lucha que coloca a la oración y la alabanza en el centro de las armas espirituales. De ahí, la referencia constante al Nombre de Jesús para invocar su autoridad sobre los demonios y su sangre como garantía de seguridad en la batalla.

De esta manera, el cuerpo de la mujer es investido simbólicamente para luchar por los espacios que la cosmología cristiana le asigna y la sociedad le arrebatara: el matrimonio, la familia y la iglesia. Ahora bien, la narrativa-maestra da un paso más hasta ampliar el campo de acción a un entorno ilimitado que comienza por el barrio sigue por la ciudad y alcanza a las naciones del mundo olvidadas de Dios.

Conquista de las naciones

La paradoja de que los mensajes religiosos más innovadores en materia de difusión, alcance y propaganda suelen ser también los más conservadores teológicamente, tiende a confirmarse en nuestro caso cuando se analiza la voluntad transformadora del cristiano en guerra espiritual. La advertencia sobre los peligros reduccionistas que identifica Burity (2000) en las lecturas mercadológicas y politicistas de los grupos pentecostales así como el reconocimiento de las formas del modernocentrismo que subyacen en el análisis de la religiosidad popular (Semán: 2001), son un buen punto de partida para estudiar la dimensión política del discurso evangelizador que extiende el libro. Es decir, la forma y los modos en que el creyente se relaciona con el entorno como horizonte de acción y con los otros no cristianos que pueblan la tierra. La posición de las mujeres se extiende esta vez más allá de los dominios del hogar y el templo hasta los asuntos sociales del vecindario y los problemas que atraviesa el país en la lucha por la conquista de nuevos territorios para el Señor.

El libro postula desde un principio el carácter ilimitado y expansionista de la batalla por las almas sin hacer diferencias de género sobre este punto:

“La guerra espiritual empieza a nivel personal y va escalando poniéndose cada vez más recia, pasando por la familia y siguiendo por la vida de la iglesia y más allá de eso, siguiendo por la Iglesia en general, la ciudad, la nación y los territorios internacionales” (Sherrer y Garlock, 1991:50).

Los circuitos cotidianos se trascienden en la medida en que se fija un nuevo horizonte de acción cuya meta es el avivamiento –*awakening*–, el mover del Espíritu Santo en todo el mundo. El primer “despertar” es de fines del siglo XIX y tiene como protagonistas a la tradición carismática, los movimientos de santidad y la renovación del Metodismo, de la que emergen los primeros grupos pentecostales en Estados Unidos (Anderson, 1979). El segundo es de fines del siglo XX y aún continúa en nuestros días con un ritmo de crecimiento cada vez más alto en América Latina, África y Korea del Sur. Es indudable el impulso globalizador que adopta este último hasta convertirse en un movimiento religioso transnacional con una vocación expansiva acorde al espíritu de época.

La conquista evangelizadora comienza por las cercanías del templo, sigue por el barrio y llega hasta la ciudad. La Iglesia nunca remite solamente al edificio material, sino más bien una serie de circuitos geográficos o regionalizaciones, para decirlo en términos de Giddens (2003), que delimitan espacios comunes propios de la comunidad cristiana. Se construyen una lógica de redes que conectan el templo principal, con la escuela, la fundación, las emisoras radiales y los negocios de la zona. Por lo tanto, el entorno queda dividido en áreas sagradas y profanas como trincheras opuestas en la guerra por el territorio. Los testimonios del libro permiten ejemplificar las estrategias individuales en las que se disputa el espacio a los falsos dioses:

Luego de haber orado y ayunado, con una amiga dimos una “caminata de oración” alrededor de dos cuadras en el centro. Pasamos por un negocio de antigüedades con estatuas de Buda en las ventanas, un negocio de venta de bebidas alcohólicas con una inscripción que decía: “creemos en Baco”, un local de Nueva Era con una vidriera exhibiendo cristales y esculturas de cabezas misteriosas, una logia secreta, un museo indio y un palacio de grandes dioses paganos. Me dolió ver todas estas cosas que seguramente degradaban a Dios en tan sólo dos cuadras. Yo misma no hubiese visto nada malo en esto unos años atrás [...] (Sherrer y Garlock. 1991: 50)

En mi caminata de oración, ato cualquier espíritu que el Espíritu Santo me revela: adulterio, brujería, blasfemia, idolatría, ceguera espiritual, humanismos, vicios, odio, mentira, muerte, asesinato, suicidio o cualquier otro. (Ídem: 53)

La batalla por las almas es una batalla por el espacio en toda su materialidad; y aquí la moral cristiana actúa como soporte simbólico de un tipo de mirada que traduce lo diferente en términos de peligro o amenaza al buen orden de las prácticas, los usos y las costumbres. Poco margen queda para el proyecto antropológico de comunicación intercultural que propone Santos (2002) cuando la conciencia de incompletud de la hermenéutica diatópica se esfuma con la certeza de la verdadera religión: ¿Cómo es posible la traducción frente a la ausencia de significados compartidos, de un sentido común anclado en condiciones de existencia similares?

Nos encontramos con que la “limpieza” del barrio, el llamado a la conversión de los inconversos, es una tarea que compete a hombres y mujeres por igual bajo un mismo discurso evangelizador. Este trabajo mínimo, incesante, muchas veces silencioso, configura una posición profundamente política de la narrativa religiosa, pero no en la clave obvia y tosca de la intención de voto sino en los modos sutiles de ser en el mundo y con los otros. Es en la invisibilidad de lo cotidiano donde se configuran las subjetividades al margen de las estadísticas y los sondeos. La política partidaria, teñida de sospecha por ser del orden profano de la experiencia, no ocupa mayor espacio en la economía simbólica del discurso; su lugar es el de la oración en los cultos, es el de la apuesta por un avivamiento que alcance a los gobernantes, a las autoridades y a la nación entera. Por eso la forma de interceder en los grandes asuntos globales que escapan a los medios de la Iglesia, como la situación económica, la desocupación o la inseguridad, es a través del rezo por un país que ha dado la espalda a Dios durante demasiados años. Mucho más político que la política convencional alejada de las estructuras del sentir de su tiempo (Williams: 1997), es el trabajo invisible y continuo de los pentecostales en la cultura emergente, la restauración paulatina de los sujetos.

Palabras finales

La esfera religiosa como un ámbito delimitado y relativamente autónomo produce el pasaje o la traducción de la totalidad social bajo sus propias estructuras de sentido. En este acto se transmutan las relaciones objetivas de la sociedad y se las devuelve de forma transformada, diferente, muchas veces irreconocible. Para pensar el género en la narrativa-maestra del pentecostalismo es necesario concebir el diferencial jerárquico del patriarcado

como un valor dentro de un sistema de relaciones históricamente construidas. A partir de este horizonte de estudio pudimos identificar en los géneros discursivos de los documentos tres grandes posiciones de la mujer en el universo cristiano.

El primero es el de las *esposas sujetas* a su marido como a Dios. Es preciso comprender esta mirada por momentos excesiva como el reverso exacto de la crisis del matrimonio dentro de las instituciones sociales y en el marco de la importancia que adquiere al ser la célula fundante de la comunidad religiosa. La segunda posición es la *maternidad espiritual* en el sentido del trabajo de las mujeres en la Iglesia, el discipulado, la escuela, la fundación y las redes solidarias; todos ámbitos de fuerte impronta femenina en términos de las representaciones que los sustentan. Por último, aparece el lugar de las *cristianas en guerra espiritual* en donde se define la opción por la lucha comprometida contra las fuerzas que amenazan tanto los dominios específicos de la mujer –hogar, familia e Iglesia– como su entorno en general, desde el barrio hasta la ciudad y el país. Nuevamente, la postura debe ser entendida a la luz de una crisis institucional, política y económica que lleva a la mistificación de las consecuencias íntimas del sufrimiento social en la figura adaptable del Diablo. El pasaje por estas tres posiciones conlleva, entre otras cosas, la masculinización paulatina de la mujer hasta quedar igualada con la figura y los atributos del soldado –fortaleza, coraje, valentía y determinación–. La imagen de la pastora en su triple función de esposa, madre y líder espiritual, produce una síntesis ejemplar de las tres posiciones de lo femenino, sin generar contradicciones explícitas en el plano de la narrativa maestra. Sin duda los diferentes espacios que habilita cada uno de estos terrenos simbólicos son objetos de disputas, conflictos y micro resistencias que se hacen cuerpo a nivel de la práctica en la redefinición de los roles familiares.

Pese a que las posiciones identificadas no tienen expresión directa en la experiencia individual, dado que constituyen momentos analíticos de una realidad acotada al nivel del discurso, permiten trazar las grandes coordenadas del mapa que configura las representaciones dominantes en torno a la identidad femenina. De aquí surgen dos lógicas fundamentales que rigen la estrategia discursiva del pentecostalismo. La primera es aquella que denominamos *narrativas de lo cotidiano* para designar la tendencia a basar los relatos sobre las jerarquías de género ya no tanto en los modelos míticos de la Biblia sino en las historias pequeñas, personales y biográficas de los creyentes en su pasaje de conversión. Lo estrictamente individual disimula por momentos la pesada

carga de las estructuras sociales y el modo en que el orden de status aparece resignificado, con cambios y modificaciones, en el universo simbólico de la religión.

La segunda lógica tiene que ver con dos movimientos contrarios que tensionan el discurso patriarcal desde su interior. Por un lado, cada una de las posiciones estudiadas tiende a confirmar, deshistorizar y naturalizar la dominación masculina hasta elevarla al plano de lo siempre igual: la homología del esposo con Dios, la maternidad como único lugar autorizado de intervención o el llamado a pelear por los dominios auténticos de la mujer – matrimonio, familia e Iglesia–. Por otro lado, cada una de estas distintas posiciones analíticas supone una cierta ampliación de los espacios con respecto al anterior. Así, vemos que las cristianas crecen en autoridad, confianza y determinación para actuar en el mundo bajo el soporte institucional de la red de relaciones que configura el templo y el soporte simbólico del discurso pentecostal. De esta forma, la autoridad religiosa trastoca en un principio las estructuras patriarcales que traen introyectados los sujetos de sus medios culturales, habilitando nuevas conductas y representaciones sobre lo femenino desde donde se erigen otra vez las diferencias de género.

Es este campo de tensión al que nuestro trabajo arriba desde las narrativas maestras, el lugar común de los estudios de género sobre pentecostalismo en diferentes partes de América Latina. Sloomweg (1991) en Chile, Gill (1990) en Bolivia, Brusco (1986) en Colombia, Machado en Brasil (1999) y Tarducci (1999) en Argentina, cada análisis –el nuestro inclusive– se encuentra indefectiblemente con la dificultad de pensar un fenómeno que en cierta medida contribuye a los intereses prácticos y estratégicos de las mujeres en términos de emancipación de las estructuras patriarcales a la vez que restaura la sociodicea de la dominación masculina frente a la crisis de las instituciones que la sustentaban. El carácter irresuelto de la situación de la mujer en las Iglesias tiene su momento de verdad como bien lo reconocen cada uno de los trabajos, pero a nuestro entender es menos inestable de lo que se cree y ciertamente más firme si se tiene en cuenta la estructura religiosa en su totalidad. Nos referimos puntualmente a la disposición general del cristiano frente al mundo, esto es, a la orientación práctica que guía su conducta, delimita un marco de acción y establece los límites siempre móviles entre lo pensado y lo impensado de una época.

Las relaciones de género se inscriben en su especificidad dentro de las disposiciones más generales de un modo de ser cristiano que definimos con

el nombre de *adecuación activa*. Este concepto busca trascender la mirada del pentecostalismo como mero productor de estrategias de supervivencia económicas y sicosociales a través de redes informales de contención (Mariz, 1990). Aquí se corre el riesgo de otorgar a un movimiento religioso las características propias de los sectores sociales que lo constituyen en vez de hacer blanco en la lógica de apropiación y reciclaje de las formas de vida de sus miembros que extienden las iglesias. Por otro lado, la noción de supervivencia tiende a relegar los elementos estables que definen al pentecostalismo, relacionados con la identidad, la pertenencia, la motivación y los lazos comunitarios. Estos elementos trascienden el interés práctico-adaptativo atado a la conservación de la posición social. Se asumen un conjunto de rasgos que hacen al sentido común de la sociología en donde el crecimiento evangélico se explica a partir de la necesidad, la pobreza, los artilugios de la teología de la prosperidad o la eficacia de las redes informales. De esta forma, se pierde el carácter totalizador de la experiencia religiosa en la que se configura el sentido práctico del creyente, a través del pasaje de las estrategias primarias de supervivencia a la readecuación del sujeto en el mundo.

Con el concepto de *adecuación* buscamos resaltar una dimensión central de los grupos pentecostales: la capacidad de restituir, a través de prácticas, discursos y símbolos, la correspondencia entre los esquemas de expectativas, percepción y disposición de los sujetos con las condiciones sociales objetivas que ofrece un entorno cada vez más excluyente y sectario. Esta disposición se construye a partir del vuelco del universo religioso sobre las necesidades prácticas del de los creyentes como señala Frigerio (1999). Si bien este principio forma parte de la gran mayoría de las religiones, en el pentecostalismo logra un grado de eficacia sin precedentes que lo transforma en la denominación de mayor crecimiento en todo el mundo. Ahora bien, la adecuación debe ser analizada a partir del carácter profundamente *activo* que implica la restauración del vínculo individuo-sociedad. No se trata solamente de una transformación subjetiva de los modos del ver, del pensar y del actuar, sino también un intento por proyectar este cambio hacia afuera. La voluntad dinamizadora del cristiano es su compromiso con la modificación del mundo a partir de una cierta correspondencia básica; no hay contradicciones, solo es posible transformar aquello a lo que uno pertenece.

El principio de adecuación activa es el trasfondo de las relaciones de género dentro de la iglesia, tanto a nivel del discurso como de la práctica. Sobre esta posición claramente política, las estructuras patriarcales presentan líneas de continuidad que las confirman, las deshistorizan y las transmutan

en verdades religiosas, a la vez que se amplían los espacios de acción para la mujer produciendo una ruptura con el orden de estatus tradicional. Pero ¿qué posibilidades hay de inscribir las resistencias invisibles a las jerarquías de género en un relato legítimo desde el universo simbólico de los grupos pentecostales?

Para empezar consideramos que el estudio de los intersticios que subvierten las posiciones femeninas tendrá que surgir necesariamente del trabajo con las estructuras de significado de los sujetos, en el acto de apropiación de las representaciones dominantes que desarrollamos en el presente artículo. Sobre el terreno sutil de la experiencia y el relato se configuran prácticas sin nombre que resisten al orden de status obligándolo a actualizar su poder. Sin embargo, la gramática autorizada no parece dejar muchos espacios para el cuestionamiento radical o la construcción de un mito emancipador a la vez que revela una enorme capacidad para responder a las demandas sociales y asimilar nuevas prácticas. Quizá el trabajo del investigador no sea tanto bucear entre las grietas del poder patriarcal como reconocer las claves para resignificar la misma voluntad transformadora del pentecostalismo en términos de la emancipación siempre postergada de la mujer en la historia.

Notas

¹ La idea de narrativa-maestra hace referencia al relato fundante que se erige como soporte simbólico de la dominación masculina en un momento histórico determinado. El mito patriarcal, desde los Baruya de Nueva Guinea hasta las teorías sofisticadas de Lacan o Lévi-Strauss, se actualiza a través de gramáticas autorizadas que naturalizan las relaciones de jerarquías en los géneros. Aquí el patriarcado es definido por Segato (2003:14) como el “*nombre que recibe el orden de status en el caso del género*”, remite a “*una estructura de relaciones entre posiciones jerárquicamente ordenadas que tienen consecuencias en el nivel observable, etnografiable, pero que no se confunden con ese nivel fáctico, ni las consecuencias son lineales, causalmente determinadas o siempre previsibles.*” La narrativa-maestra no adopta una forma única y monológica, sino que se expresa de diferentes modos según el universo simbólico que la contenga; en nuestro caso se trata de los grupos pentecostales al interior del campo religioso.

² El Ministerio fue fundado en 1986 por el Pastor Claudio Freidzon y cuenta actualmente con más de 20.000 miembros. Se encuentra ubicado en la zona norte de la Capital Federal en el barrio de Belgrano. Su localización marca un hito importante en la geografía pentecostal dado que consume el esfuerzo histórico por acceder a los sectores de mayores ingresos, marcando el pasaje de la periferia al centro de la ciudad de Buenos Aires. La iglesia se extiende a través de librerías, negocios, tres templos, una fundación, señales de radio (FM Gospel 101.9), programas de televisión, el diario Enfoque, el Cristo Bar y su propia escuela, el Buenos Aires Christian

School. La composición social de los participantes se inscribe –en su mayoría– dentro de los estilos culturales (Douglas, 1998) propios de sectores medios y medios bajos, con un predominio general de mujeres y un alto índice de jóvenes. Los miembros se encuentran organizados en células. Se trata de un sistema de crecimiento que permite ordenar a las multitudes dispersas que asisten al templo en una red de grupos diferenciados que actúan de forma conjunta. Todo miembro estable pertenece a una célula que oscila entre cuatro y ocho personas a cargo de un líder seguido por un Timoteo. Entre ambos llevan adelante la vida de la célula a través de reuniones, entrevistas individuales y encuentros de oración. Para llegar a ser líder es preciso atravesar una instancia de formación que ofrece la iglesia y conseguir un grupo de creyentes a quienes pastorear. Su desempeño es evaluado constantemente por supervisores que funcionan también como guías y consejeros de los líderes. Rey de Reyes pertenece a la Unión Asamblea de Dios y suele contar con la presencia ocasional de pastores importantes del extranjero, como Benny Hinn, así como con el apoyo de autoridades locales dentro del neo-pentecostalismo tales como el evangelista Carlos Annacondia de *Mensaje de Salvación*, el reverendo Carnival de *La Catedral de la Fe*, el pastor Pedro Ibarra de la iglesia *El Puente* y el pastor Donald del *Centro Familiar Cristiano*.

³ Dentro de los teóricos contemporáneos que trabajan la globalización nos interesa la perspectiva de Zigmunt Bauman dado que, a diferencia de la propuesta de la sociedad del riesgo de Beck o la noción de modernidad radicalizada de Giddens, concibe las consecuencias del proceso globalizador como la contracara de la nueva ingravidez del poder y la acción estratificada que otorga la libertad de movimiento a las nuevas elites financieras. De este modo, el desmantelamiento de las instituciones fundantes de la sociedad salarial, que otorgaban marcos de referencia a la acción del hombre en el mundo, no aparece como un fenómeno espontáneo y natural sino como el resultado de la reestructuración interna del capitalismo en su etapa líquida, fluida.

⁴ A los fines del trabajo optamos por reagrupar los elementos simbólicos, normativos, institucionales e identitarios que desarrolla Scott (1999) en los niveles discursivos, materiales y vivenciales de las relaciones de género. Esta reconfiguración no obedece tanto a diferencias de perspectivas con el abordaje y las definiciones de la autora, sino al intento por resaltar la autonomía relativa del nivel discursivo y la eficacia propia de las narrativas maestras que construye el pentecostalismo sobre la mujer.

⁵ La iglesia cuenta con dos comercios propios dedicados a la venta de libros y música evangélica, uno dentro del templo y el otro con salida a la calle. Según las indagaciones realizadas durante el segundo semestre del 2005 y el primero del 2006, entre los vendedores que cubren los distintos turnos y puestos de venta, el libro de mayor consumo en materia de guerra espiritual femenina es el de Quin Sherrer y Ruthanne Garlock “*Guerra Espiritual: una guía para la mujer*”. Con respecto al libro de la pastora “*Sorprendida por Dios*”, su primera edición fue agotada al poco tiempo de su publicación, en parte, gracias a la importante campaña de difusión y al sistema de promociones y ofertas que desarrolló la iglesia.

⁶ Nos referimos especialmente a los grupos de célula de mujeres, con sus respectivos encuentros, retiros espirituales y cursos. También se incluyen dentro de las actividades generales a la Escuela de vida y la Escuela de líderes como espacios de formación religiosa de la comunidad de Rey de Reyes. En ambos casos los libros mencionados funcionan como referencia y complemento de los materiales exclusivos que edita la iglesia para cada actividad.

⁷ El reconocimiento de Betty Freidzon como pastora responde a su formación en el instituto Bíblico del Río de la Plata –seminario de las Asambleas de Dios–, al hecho de haber sido co-fundadora de la Iglesia Rey de Reyes, junto con su esposo Claudio, y su dedicación al discipulado de mujeres, el dictado de conferencias internacionales, la organización de “Operación Bendición” y el trabajo de unión de los ministerios. Su carrera excepcional dentro del mundo evangélico la coloca en una posición de liderazgo femenino difícil de igualar por los creyentes comunes. Las mujeres más cercanas a Betty pertenecen al grupo de las esposas de los co-pastores que se dedican tiempo completo al trabajo en las diferentes áreas del templo. Si bien logran desempeñarse en puestos de responsabilidad y decisión, la pastora de la iglesia sigue siendo una.

⁸ Utilizamos el término interpelación tal como lo define Louis Althusser al trabajar el discurso religioso cristiano, esto es, como una operación ideológica de desdoblamiento y mutuo reconocimiento de los sujetos entre sí y en relación a “otro Sujeto único, absoluto, a saber, Dios” (Althusser, 2002: 146). Es preciso agregar que comprendemos este proceso no en términos mecánicos, plenos y monológico, sino desde la perspectiva foucaultiana sobre las micro-resistencias a los efectos de poder en la subjetividad y desde el fracaso constitutivo de todo acto de interpelación que reconoce Zizeck.

⁹ Con el término psicoanalítico de sublimación nos interesa dar cuenta de un mecanismo inherente al universo religioso en su forma de relacionarse con las estructuras sociales. El orden del patriarcado devenido en instinto no se satisface de modo directo sino que aparece muchas veces desplazado y traducido en términos espirituales que elevan la sujeción de la mujer al nivel intocable de la verdad revelada. La economía de poder patriarcal encuentra en el discurso religioso un sustituto eficiente a la dominación explícita y arbitraria. El desafío es comprender hasta qué punto el mismo acto de sublimación no transforma la naturaleza del objeto dando lugar a nuevas expresiones y nuevas resistencias.

¹⁰ El material de enseñanza que se utiliza en los primeros niveles de la Escuela de Vida para tratar el tema de la familia y el matrimonio, ofrece instrucciones precisas para que las mujeres se conviertan en las esposas que Dios quiere que sean. El punto de partida consiste en el apoyo incondicional al marido y el significado de la sujeción: “*La sumisión no significa que la esposa es una esclava, que nunca puede abrir su boca, ni dar opiniones, ni consejos. La esposa puede tener ideas, opiniones, deseos, pedidos y con amor se los hace conocer, pero sabe que como en todo equipo, alguien tiene que tomar las decisiones finales. No significa un sometimiento dictatorial, sino basado en la mutua comprensión y amor. La sumisión abarca el respeto: considerar, honrar, preferir, estimar, alabar y admirar a su esposo de sobremanera.*” (Manual Escuela de Ministerio–Nivel 1–Módulo 1.)

¹¹ Frederic Jameson concibe al cambio histórico no en términos de saltos espontáneos y radicales, sino más bien como reestructuración de elementos ya dados, en donde aquellos rasgos que eran dominantes pueden pasar a segundo plano y otros subordinados tienen la posibilidad de emerger en toda su eficacia. Esto permite establecer la correlación entre los emergentes culturales, las transformaciones económicas y los desplazamientos en la vida social. La tendencia a subordinar los grandes relatos bíblicos sobre la dominación masculina en función de los testimonios biográficos, cotidianos e íntimos de los sujetos, debe entenderse en parte desde el cambio de la lógica de producción cultural que introduce el capitalismo tardío: el posmodernismo es el trasfondo cultural del auge de los movimientos evangélicos.

¹² En “*La dominación masculina*”, Bourdieu, reconoce que la mejor forma de responder a los esencialismos sociales es a través de la reconstrucción sistemática del trabajo histórico de

deshistorización que ocultan las estructuras objetivas y subjetivas del dominio de los hombres. La iglesia ocupa un lugar central con la escuela y el Estado en la historia de los agentes e instituciones que reproducen las jerarquías entre los géneros.

¹³ “La noche negra del alma” es la expresión que usan las autoras para explicar la acción de Dios sobre el cristiano a través del sufrimiento y la desilusión en los falsos valores del mundo. En este recurso se vislumbra un aspecto clave de la religión que podríamos denominar, siguiendo a Max Weber, como la *teodicea pentecostal del sufrimiento*, esto es, la fundamentación racional de la distribución desigual de los bienes en la sociedad y la disparidad entre mérito y destino. Se construye un discurso eficaz en la resignificación de la desgracia inmerecida del sujeto en la etapa previa a la conversión. El Espíritu Santo trabaja desde siempre en el alma del hombre, incluso en las etapas más oscuras, y a veces por medio del sufrimiento que pasa a estar justificado como un momento necesario en la aceptación plena de Cristo.

¹⁴ Cuando el libro hace referencia a que el “*conflicto es con un enemigo invisible y sus agentes del mal son regiones celestes, que operan a través de las personas.*” (p. 68) coloca a la figura del Diablo en el lugar que Laclau (1996) denomina como significante vacío por su capacidad de articular los significantes flotantes construyendo una cadena equivalencial que totaliza al sistema. La posición del Mal es siempre móvil y fluctuante ningún particular logra la representación plena y duradera por más que logre universalizarse en un determinado momento histórico.

Referencias

- ALGRANTI, Joaquín. Los modos pentecostales de laicidad. In: *Laicidad en América Latina y Europa. Repensando lo religioso entre lo público y lo privado en el siglo XXI*. Ed. Productora, Clach, Uruguay, 2006. p. 201- 211.
- ALTHUSSER, Louis; Ideología y Aparatos ideológicos del Estado. In: *La Filosofía como arma de la revolución*. Siglo XXI, 2002. p 102-151.
- ANDERSON, Allan. *An introduction to pentecostalism*. UK: Cambridge University Press, 2003.
- ANDERSON, Robert. *Vision of the disinherited*. USA: Oxford University Press, 1979.
- AUSTIN, John. *Cómo hacer cosas con palabras*. Buenos Aires: Paidós, 1971.
- BAJTIN, Mijail. El problema de las géneros discursivos. In: *Estética de la creación verbal*. México: Siglo XXI, 2003.
- BANDINI, Claudirene. Mulheres sem nome: reflexões sobre os domínios sociais e simbólicos de mulheres esposas de pastores pentecostais. In: *Atas do II Simpósio Internacional sobre Religiões, Religiosidades e Culturas*, Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD), Dourados, 23 a 26 de abril, 2006. I CD-ROM.
- BENVENISTE, Emile. El aparato formal de la enunciación y Semiología de la lengua. In: *Problemas de lingüística general*. México: Siglo XXI, 1986.

- BIDEGAIN, Ana Maria. *La organización de los movimientos de juventud de Acción Católica en América Latina. El caso de obreros y estudiantes en Brasil y Colombia. 1930-1955*. Tesis de para obtener el título de doctora en Ciencias Históricas. Universidad Católica de Lovaina. Louvain, 1979.
- BOURDIEU, Pierre. *La dominación masculina*. Barcelona: Ed Anagrama, 2002.
- _____. *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*, Barcelona: Anagrama, 1997.
- BURITY, Joanildo. *Religión, mercado y política: tolerancia, conformismo y activismo religioso*. Biblioteca Virtual CLACSO, 2000.
- CASTELL, Manuel. Conclusión: entender el mundo. In: *La era de la información*. Vol III. México: Siglo XXI, 2000.
- CORTEN, André y MARSHALL-FRATTANI, Ruth. Introduction. In: *Between Babel and Pentecost, Transnational Pentecostalism in Africa and Latin America*. Bloomington: Indiana University Press, 2001. p. 1-22.
- CSORDAS, Thomas. *The sacred self: A cultural phenomenology of Charismatic Healing*. Berkley, Los Angeles, Londres: University of California Press, 1994.
- FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad. La voluntad del saber*. Argentina: Ed. Siglo XXI, 2002.
- FREIDZON, Betty. *Sorprendida por Dios*. Estados Unidos: Ed. Casa Creación, 2005.
- FRIGERIO, Alejandro. El futuro de las religiones mágicas en Latinoamérica. In: *Ciencias sociales y religión*, Año 1 número 1, Porto Alegre, 1999. p.51-88.
- GIDDENS, Anthony. Tiempo, espacio y regionalización. In: *La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración*. Amorrortu, Argentina, 2002.
- GILL, Lesley. Like a veil to cover them: women and pentecostal movement in La Paz. *American Ethnologist*, 17, N4, 1990.
- GRIFFITH, Marie R. "A Network of praying Women": Women's Aglow Fellowship and Mainline American Protestantism. In: SPITTLER, Russell y WACKER, Grant. *Pentecostal Currents in American Protestantism*. Chicago: University of Illinois Press, 1999. p. 131-152.
- IDOYAGA MOLINA, Anatilde. Lo sagrado en las terapias de las medicinas tradicionales del NOA, en *Scripta Ethnologica XXIII CAEA-CONICET*, Bs As, 2001. p. 22-40.
- JAMESON, Fredric. *El giro cultural. Escritos seleccionados sobre el posmodernismo 1983-1998*. Manantial, Buenos Aires, 1999.
- LACLAU, Ernesto. Por que los significantes vacíos son importantes para la política y Sujeto de la política y política del sujeto. In: *Emancipación y diferencia*. Buenos Aires, Ariel, 1996.

LEACOCK, Eleanor Burke. Myths of Male Dominance. *Monthly Review Press*, New York, 1981.

LEVINE, David y STOLL, David. Bridging the gap between empowerment and power in Latin America. In: *Transnational religion and fading State*. Ed Susanne Hoeber y James Piscatori, Boulder, Colorado: Westview Press, 1997.

MACHADO, Maria Dores Campos. SOS Mulher – A identidade feminina na mídia pentecostal. In: *Ciencias Sociales y Religión*, Año 1, septiembre 1999. p. 168-188.

MACHADO, Maria Dores Campos y MARIZ Cecilia. Religião, mulheres e política institucional: evangélicas e católicas na disputa pelo poder legislativo no Rio de Janeiro. In: *Actas del XI Asociación Latinoamericana para el Estudio de las Religiones – ALER*. Mundos Religiosos: Identidades e Convergências, 3 a 7 de julho, São Paulo, 2006. I CD-ROM.

MARIZ, Cecilia. Igrejas Pentecostais e Estrategias de supervivencia. In: *Religiao e Cidadania*, Ed Julio Braga. Salvador: EGBA/UFBA, 1990. p. 89-112.

MARTIN, David. *Pentecostalism: The world Their Parish*. Massachusetts: Blackwell Publishers, 2002.

MIGUEZ, Daniel. Spiritual Bonfire in Argentina. Confronting Current Theories with an Ethnographic Account of Pentecostals Growth en a Buenos Aires Suburb. Amsterdam: CEDLA, 1998.

ORO, Ari Pedro y STEIL, Carlos Alberto. Introdução. In: *Globalização e religião*. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 7-25.

ROBBINS, Joel. *On the paradoxes of global Pentecostalism and the perils of continuity thinking*. www.elsevier.com/locate/religion, 2003.

SANTOS, Boaventura de Souza. Toward a Multicultural Conception of Human Rights. In: HERNANDEZ-TRUYOL, Berta Esperanza. *Moral Imperialism. A Critical Anthology*. Nueva York: New York Press, 2002.

SCOTT, Joan. El Género: una categoría útil para el análisis histórico. In: NAVARRO, Marysa y STIMPSON, Catherine. (comps.) *Sexualidad, género y roles sexuales*. Buenos Aires: FCE, 1999.

SEGATO, Rita. *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*. Buenos Aires: Universidad de Quilmes, 2003.

_____. Cambio religioso y Desetnificación: La expansión evangélica en los Andes Centrales de Argentina. In: *Religiones: cuestiones teórico metodológicas, Religiones Latinoamericanas* 1, México, 1991.

- SEMÁN, Pablo. Cosmología, holística y relacional: una corriente de religiosidad popular contemporánea. In: *Ciencias Sociales y Religión*, Año 3, 2001. p. 45-75.
- SHERRER, Q. y GARLOCK, R. *Guía Espiritual: Una guía para la mujer*. USA: Ed. Unilit, 1991.
- SILVA, Celia Santana. Identidade feminina no contexto pentecostal da Assembléia de Deus. In: *Seminário Internacional Fazendo Género* 7, 28 al 3o de agosto, Universidad Federal de Santa Catarina, Florianópolis, Brasil, 2006. I CD-ROM.
- SLOOTWEG, Hanneke. Mujeres Pentecostales Chilenas. In: BOUDEWIJNSE, B.; DROOGERS, A., KAMSTEEG (eds.) *Algo mais que Ópio*. San José, Costa Rica: DEI, 1991.
- TARDUCCI, Mónica. ¿Las mujeres en el movimiento pentecostal; sumisión o liberación? In: *El pentecostalismo en la Argentina*. Centro Editor de América Latina. A, Bs As, 1994.p 60-80.
- _____. Fundamentalismo y relaciones de género: Aires de familia! Mas allá de la diversidad. In: *Ciencias Sociales y Religión*, Año 1, septiembre 1999. p. 167-189.
- VAN DIJK, Rijk. Time and Transcultural Technologies of the Self in the Ghanaian Pentecostal Diaspora. In: *Between Babel and Pentecost, Transactional Pentecostalism in Africa and Latin America*. Bloomington: Indiana University Press, 2001. p. 216-227.
- WILLIAIME, Jean-Paul. Le Pentecostisme: contour et paradoxes d'un protestantisme émotionnel. In: *Le Pentecotisme: Les paradoxes d'une religion transnationale de l'emotion*. Archive de Sciences Sociales des Religions, 44 Année, Paris, 1999. p. 5-29.
- WILLIAMS, Raymond. *Marxismo y literatura*. Barcelona: Ed. Península, 1997.
- WYNARCZYK, Hilario. La Guerra espiritual en el campo evangélico. In: *Sociedad y Religión. Sociología, Antropología e Historia de la Religión en el Cono Sur*. N. 13, Buenos Aires, 1995. p. 152-168.