Rev. Ciencias Sociales 161: 43-60 / 2018 (III)
ISSN: 0482-5276

LA DESIGUALDAD DE GÉNERO, LA SOCIALIZACIÓN FEMENINA Y LA VIOLENCIA CONTRA LAS MUJERES EN TRES COMUNIDADES PENTECOSTALES DEL VALLE CENTRAL DE COSTA RICA

GENDER INEQUALITY, WOMEN'S SOCIALIZATION AND VIOLENCE AGAINST WOMEN IN THREE PENTECOSTAL COMMUNITIES IN THE CENTRAL VALLEY OF COSTA RICA

Ariel Calderón González*

RESUMEN

En este documento se estudian los procesos que llevan a las mujeres a convertirse al pentecostalismo, así como, sus implicaciones posteriores. Esta investigación se realizó entre los años 2013 y 2015, utilizando una metodología cualitativa. Entre los principales resultados, se evidenció que las mujeres encuentran un refugio frente a sus problemas, pero a cambio deben rendirse a una socialización femenina que reproduce la desigualdad de género. A partir de lo anterior, la mayoría de las mujeres entrevistadas expresó haber sufrido violencia de género, en una comunidad religiosa que justifica dichas acciones.

PALABRAS CLAVE: COSTA RICA * RELIGIÓN * MUJERES * VIOLENCIA * SOCIOLOGÍA

ABSTRACT

This document studies the processes in which women decided to convert to Pentecostalism, as well as the implications this decision had afterwards. This research was done between 2013 and 2015, and used a qualitative methodology. As results from this research, it was found that although women found a refuge from their problems, there is a trade-off because women must surrender to a feminine socialization that reinforces gender inequality. Because of the aforementioned, the majority of the interviewed women expressed that they have suffered gender violence, and unfortunately the religious community justifies those actions.

KEYWORDS: COSTA RICA * RELIGION * WOMEN * VIOLENCE * SOCIOLOGY

* Embajada del Reino Unido en Costa Rica y Asamblea Legislativa de la República de Costa Rica. arielca06@gmail.com

INTRODUCCIÓN

Es posible afirmar que en Costa Rica existe una iglesia pentecostal en cualquier provincia, cantón y distrito; de hecho, solo basta tomar cualquier bus en la capital para darse una idea de su presencia en el país. Pero más allá de la impresión cotidiana, la verdadera pregunta que surge es ¿por qué estudiar el pentecostalismo[1] es tan importante en nuestro país? Tres razones deben ser notadas: primero, porque es la segunda corriente religiosa de más influencia en el país, donde la población protestante aumentó de un 5% en 1970 a un 8% en la década de 1980 (PROLADES, 2008), después de ese momento, la población (mayor de edad) que se autodenominaba protestante aumentó de un 10,2% en 1991, a un 15,5% en el 2011 (CIMPA-UCR, 2011); en segundo lugar, porque los pentecostales son la denominación protestante cristiana de mayor crecimiento (Holland, 2011); en tercer lugar y fundamentalmente, los pentecostales han logrado meterse en la arena política (Calderón, 2015) y esto, por si mismo, los hace sentirse como una corriente religiosa con mucho peso en la realidad costarricense (tanto así que un candidato presidencial abiertamente pentecostal llegó a segunda ronda en la campaña política de 2018).

Si bien es cierto que el fenómeno pentecostal ha sido ampliamente analizado en América Latina y en el mundo, se podría decir con prudencia, que hay relativamente pocos estudios acerca del impacto de este crecimiento en la vida de las mujeres. A partir de esto surge la interrogante ¿por qué analizar la vida cotidiana de las mujeres es una dimensión analítica importante en el estudio pentecostal?, se ha evidenciado que la bibliografía que existe sobre el pentecostalismo demuestra que las mujeres son las que predominan en estas iglesias[2]. Esta investigación logra comprobar y profundizar que son las mujeres quienes más se convierten, las que más asisten y las que componen el grueso del tejido social de estas comunidades. En otras palabras, las congregaciones pentecostales son mayoritariamente, congregaciones femeninas.

En consecuencia, este artículo tiene como objetivo de investigación estudiar los procesos previos que se articulan para llevar a cabo la conversión de las mujeres al pentecostalismo, así como, las implicaciones que trae la conversión en su vida cotidiana. Para resolver este objetivo, se planteó una metodología cualitativa, articulada en la propuesta de Keller (2012) que considera el discurso como una herramienta para determinar los significados emergentes de las estructuras sociales. En términos de este autor, es poder tomar una fotografía para descubrir las interpretaciones de las personas involucradas.

En consecuencia, esta investigación tomo tres comunidades pentecostales del valle central[3], dos se encuentran ubicadas en la provincia de San José (Guadalupe y Hatillo) y una ubicada en la provincia de Heredia (Mercedes Norte)[4]. Para esta investigación se realizó 21 entrevistas semiestructuradas (4 pastores pentecostales y 17 mujeres convertidas al pentecostalismo) y el uso de la observación participante durante doce horas de análisis sistematizado del ritual religioso. A continuación, el cuadro 1 resume las características socioeconómicas de dichas iglesias:

1 Jaime Valverde (1991) da una definición sintética sobre sus características: "Si bien existen definiciones diversas sobre lo que es el pentecostalismo, hay coincidencia en ciertos rasgos que lo caracterizarían: bautismo por el Espíritu Santo, la emotividad religiosa, el fundamentalismo bíblico, los dones del Espíritu: glosolalia, sanidad divina, etc." (p. 13).

2 Los artículos más recientes muestran la preponderancia femenina en el pentecostalismo. En América Latina, Zicri Orellana (2009) determina que las mujeres son la mayoría en iglesias pentecostales. Martin Lindhart (2009), por su parte, considera que dos tercios de los miembros activos son mujeres. En Asia, Kelly H. Chong, citando a Yi (2006), muestra que las mujeres son las que constituyen la porción más entusiasta de estas iglesias.

3 Las congregaciones pentecostales son particularmente recelosas para abrir sus puertas a la investigación de parte de terceros. De modo que estas iglesias fueron estudiadas debido a que fueron las únicas que permitieron su estudio. No obstante, es importante señalar que se seleccionaron iglesias en el valle central, debido a la concentración poblacional que tiene esta región del país.

4 Se omite el nombre de las iglesias estudiadas para mantener el anonimato de las personas participantes.

CUADRO 1
CRITERIOS DE SELECCIÓN DE LAS IGLESIAS ESTUDIADAS

NRO. DE CASOS	PROVINCIA, CANTÓN Y DISTRITO[5]	SUB-CORRIENTE	TAMAÑO	POSICIÓN IDH	POSICIÓN IDS	PROMEDIO INGRESO HOGAR MENSUAL (COLONES)	PROMEDIO INGRESO HOGAR MENSUAL PER CÁPITA (COLONES)
8	San José, Cantón Central	Pentecostal de Santidad	Pequeña	52/81	111/473	371 666	105 277
7	San José, Goicoechea	Asambleas de Dios	Grande	49/81	41/473	700 000	212 500
6	Heredia, Cantón Central	Pentecostal de Liberación	Mediana	22/81	35/473	697 879	247 879
2	Cartago, Cantón Central (iglesia control)	Pentecostal "Alternativa"	Pequeña	26/81	130/473	N/D	N/D

5 De aquí en adelante, la iglesia del Cantón Central de San José será llamada como la Iglesia de San José. La del Cantón Central de Heredia, será llamada simplemente como Iglesia de Heredia y la del Cantón de Goicoechea será llamada simplemente como Iglesia de Goicoechea. Mientras que la Iglesia del Cantón Central de Cartago será llamada como Iglesia de Cartago. Esto con el objetivo de tener una referencia simplificada de estas.

El criterio para determinar el número de personas (casos) entrevistadas se definió a partir de un estimado para cada iglesia, tomando como referente investigaciones anteriores, así como el tiempo disponible. En total se realizaron un total de 23 entrevistas: 18 mujeres y 5 pastores y pastoras. Los primeros informantes fueron los pastores y las pastoras, porque cumplían el papel de porteros de la institución y garantizaban el acceso a las comunidades. Con sus relatos se podían conocer características de estas, que incluso muchos de sus miembros no saben. Para los criterios de selección de las mujeres, en cada iglesia se debía seleccionar a 5 mujeres casadas y 1 debía ser soltera (de cualquier edad). De las casadas, 3 debían tener entre 20-45 años y 2 debían ser mayores 45 años. Estos criterios cumplieron propósitos particulares. Por ejemplo, las mujeres casadas ayudaron a identificar el impacto de la socialización en relación con los ideales de la mujer pentecostal (como ideal típico). Las mujeres solteras, en contraste, sirvieron para observar si hay alguna ambición para alcanzar los ideales anteriormente mencionados, o si hay alguna expectativa por modificarlos o romperlos. Ambos criterios de selección tuvieron que flexibilizarse y en algunos casos, hubo excepciones que respondían a la emergencia de actores clave que necesitaban ser entrevistados para una mayor riqueza de la información.

Una vez sistematizada la información, se analizó el discurso en los relatos de las mujeres y los pastores[6], así como, los mensajes difundidos en los rituales (cultos). Todos los relatos se analizaron poniendo importancia a los elementos que incidían en la socialización de género. De manera que se presenta en este artículo, los resultados de la investigación basada en la construcción de categorías analíticas a partir de las historias de estas mujeres y el rol de los pastores en sus comunidades. En función de la información recolectada, se pudo dar respuestas a los efectos que tiene la socialización femenina pentecostal en la desigualdad de género y la violencia.

Cabe señalar que esta investigación, por su naturaleza cualitativa, no pretende generalizar la situación de todas las mujeres pentecostales en Costa Rica. Por el contrario, lo que busca es lo que Weber (1977) considera como "tipos ideales" (p. 17). De manera que se buscó generar patrones de socialización entre las tres comunidades estudiadas, que a pesar de tener características socioeconómicas diferentes, presentaron similitudes. La naturaleza comprensiva de esta investigación, por tanto, pretende dar datos del funcionamiento de las estructuras de dominación femenina en detalle y profundidad.

LOS MOTIVOS DE LA CONVERSIÓN

Para entender la socialización de las mujeres en estas congregaciones, en primer lugar, se requiere indagar las razones por las cuales llegaron a sus iglesias. Dicho de otra forma, ¿por qué eligieron el pentecostalismo y no otra religión? Aunque podría pensarse que el cambio de religión puede ser arbitrario, la realidad muestra que hay más razones de peso que las lleva a convertirse. Ese factor es lo que se denomina como "momentos de crisis". Tanto las respuestas de los pastores como de las mujeres llevaron a la conclusión de que ellas asisten a las iglesias porque necesitan una salida para los problemas y las responsabilidades que deben enfrentar; la mayoría relacionado con el cuido de otras personas (análogo al rol tradicional femenino del cuidado).

De acuerdo con los testimonios, las mujeres llegan a estas iglesias porque necesitan un desahogo emocional, debido a que cargan con situaciones psicológicas complejas y se sienten atrapadas, porque no pueden abandonar a las personas que dependen de ellas. En estas comunidades eclesiales, encuentran dos características importantes para superar sus problemas. Por un lado, encuentran en esta religión un universo simbólico que les permite entender este mundo, porque la interpretación que hacen los pastores de la biblia está orientada a darle significado, ya que pueden justificar y explicar los problemas que rodean sus vidas, poniendo a la figura de Dios como un alivio emocional. En estos casos,

6 Los relatos aquí citados fueron debidamente aprobados por las personas entrevistadas, quienes firmaron un consentimiento informado y los nombres que aparecen en este documento son seudónimos elegidos al azar.

las personas no cuestionan la razón o el cumplimiento de estos discursos; por el contrario, parafraseando a Peter Berger, no es felicidad lo que ofrecen sino "sentido" (2006, pp. 54 y 58) para afrontar esos momentos de tristeza.

Por otro lado, las mujeres encuentran en estas iglesias un sentimiento de comunidad y pertenencia que termina por satisfacer sus necesidades en momentos difíciles. El sentimiento de comunidad que brinda el pentecostalismo es sumamente importante, porque como bien lo explica Zygmunt Baumann, "echamos de falta la comunidad porque echamos de falta la seguridad, una cualidad para una vida feliz, pero una cualidad que el mundo cada vez es menos capaz de ofrecer e incluso más reacio a prometer" (2009, p. 141).

Sin embargo, aunque ambos procesos son capaces de brindar alegría y apego a las mujeres con estas comunidades, a partir de esta investigación se logró determinar un círculo vicioso, donde las mujeres cambian seguridad emocional por una socialización femenina que promueve la desigualdad. Esto es el proceso de construirse a sí mismas como una "mujer pentecostal".

EL GÉNERO Y LA SOCIALIZACIÓN FEMENINA DESDE LA VISIÓN DE MUNDO PENTECOSTAL

Para hablar de los roles de género en el pentecostalismo, se considera necesario realizar una digresión sobre lo que significa el género en la vida cotidiana. En sí mismo, el género no es algo que se elige sino que, como lo señalan Candance West y Don Zimmerman "(…) el género de una persona no es un simple aspecto de lo que uno es, sino, y fundamentalmente, es algo que uno hace, y lo hace recurrentemente, en la interacción con otros" (1987, p. 140). Por lo tanto, el género es inevitable y no solo está relacionado al dominio doméstico o personal, sino que la asignación del poder y los recursos se da en las relaciones interpersonales (West y Zimmerman, 1987).

Esta aclaración es sumamente útil, puesto que en el pentecostalismo no ocurre un proceso radicalmente diferente a lo que aprenden las personas a lo largo de su vida. Cuando las mujeres se convierten a esta religión, la esencia de la feminidad tradicional conservadora no es diferente, sino que se refuerza la idea de que existe solo una forma de ser mujer. Una forma creada, definida y buscada por la divinidad para que las mujeres se comporten como "verdaderas" mujeres para Dios.

Esto quiere decir que las mujeres en el pentecostalismo se construyen en una división genérica "inteligible", que en términos de Judith Butler (2013) significa la coherencia socialmente construida entre sexo, género, práctica sexual y deseo. Se caracteriza a la mujer como un ser indiferenciable en la medida que asume que dentro ella hay una "esencia" que la define, como una cualidad ontológica que la divinidad "asignó" y como algo indispensable para su definición. Se puede observar en el siguiente extracto de la pastora general de la iglesia de Guadalupe: "(...) la mujer tiene un amor intrínseco, existe en ella. (...) el amor desde que Dios nos permite tener un bebé en nuestro vientre (...) porque lo que nos compete en el hogar, los hijos (...)" (Pastora Daniela, 10/11/2013, Iglesia de Guadalupe).

En consecuencia y siguiendo la metodología de tipos ideales de Max Weber (1977), dentro de estas congregaciones se construye una noción de género en donde a las mujeres se les imagina como seres con actitudes y experiencias homogéneas, que son inmediatamente asignadas como inherentemente femeninas. Dicho de otra forma, solo hay una forma de ser mujer y esa forma se la construye socialmente. A esto se le ha denominado bajo la categoría analítica de "Mujer Universal". Para poder llegar a esta categoría, durante el trabajo de campo se les pregunto a las mujeres entrevistadas: "¿qué comportamientos debería tener una mujer pentecostal?". Las respuestas recibidas permitieron construir varios componentes a la categoría de "Mujer Universal". Dichos componentes se denominaron de la siguiente manera: mujer "virtuosa", mujer "sujeta al hombre" y mujer "ejemplar".

El atributo de mujer "virtuosa" promueve una feminidad que justifica el trabajo doméstico no remunerado como una responsabilidad naturalizada de las mujeres. El concepto de "virtuosidad" en el pentecostalismo se basa en la referencia bíblica del libro de Efesios 3 (10-23)

y tiene tres componentes básicos: las mujeres y su capacidad para la maternidad, las mujeres como "buenas" esposas y las mujeres en el mantenimiento de las tareas del hogar. Esto significa que las mujeres deben tratar a su esposo con una devoción mística y garantizar la obediencia hacia él. Tómese como ejemplo el siguiente relato:

> Vieras que mucho de lo que a mí me ha inspirado está en el libro de proverbios (...) que habla de la mujer virtuosa (...) contexto en el que la mujer hace abrigos para sus hijos, que nunca padecen frío, que su esposo está confiado en ella, que gracias al tipo de mujer que es, su esposo tiene gran renombre en el pueblo, o sea, ella lo hace mejor hombre, o sea, ella lo hace mejor persona a él (Kimberly, 10/11/2013, Iglesia de Guadalupe).

Mediante la interpretación de ciertos pasajes bíblicos, como el del libro de Efesios 5 (22-24)[7], logran que las mujeres se apeguen a esta estructura porque es una muestra de respeto a la autoridad. La autoridad es parte fundamental del segundo atributo, puesto que la "sujeción" al hombre implica respeto a la autoridad. El "respeto" es símbolo de obediencia a su esposo, porque ocupa un lugar privilegiado en el hogar y con Dios. "Sujetarse" significa la acción de sus esposos para proponer o imponer sus órdenes y deseos sobre las decisiones del hogar. Por lo tanto, la construcción de la mujer pentecostal depende, al mismo tiempo, de la construcción del hombre pentecostal[8]. Por ejemplo, esta es la explicación que daba Kimberly sobre el significado de la "sujeción" de la mujer pentecostal: "Que una mujer cristiana aprende a que su esposo es la autoridad de su hogar y que usted se sujeta. Sujetarse es que su esposo es una ayuda para usted, que usted se debe someter, que usted debe creer que en él (...)" (Kimberly, 10/11/2013, Iglesia de Guadalupe).

Desde las decisiones misceláneas del hogar hasta los problemas de violencia, se evidencia la naturalización de la diferencia entre hombres y mujeres. Precisamente por eso es que el tercer atributo, la mujer "ejemplar", es el más importante para justificar los dos anteriores. Este atributo responsabiliza a las mujeres para que "hagan buenos" a sus esposos y se acogen a la noción de que las mujeres tienen una "superioridad moral" innata y por ello, capaces de "perdonar" y "enseñar" con el ejemplo en el hogar (Fuller, 1992, p. 251). Como en el caso de la pastora Daniela, quien considera que la agresión que puede recibir una mujer en el hogar es posible combatirla por medio del "amor ejemplar": "Fíjese, que aunque ha habido agresión, solo el hecho de que una mujer le empiece con amor... usted no se imagina las miles de formas que le enseñamos a una mujer a conquistar el corazón, o tranquilizar a un agresor (...)" (Pastora Daniela, 10/11/20132, Iglesia de Guadalupe).

Ese "amor" del que habla la pastora, es lo que permite una feminidad dócil y altamente permisiva frente a la violencia. Entonces, cuando se justifica la violencia o las acciones que las perjudican de alguna forma, el "perdón" es la herramienta para solventar los problemas; estrategia funcional para la estructura de dominación masculina y sobre todo, ante las expresiones de violencia que reciben estas mujeres.

LA VIOLENCIA CONTRA LAS MUJERES EN EL PENTECOSTALISMO

La violencia contra las mujeres ha sido uno de los problemas más persistentes en las sociedades latinoamericanas, y la costarricense no es la excepción. En las comunidades pentecostales, sin embargo, este problema es quizá una de las expresiones más claras de la dominación masculina, provocando daño tanto al cuerpo como a la mente de estas mujeres. Pese a la importancia de esta temática, ha sido olvidada dentro del análisis del pentecostalismo, tal como lo considera Montserrat Sagot (1995),

7 El fragmento bíblico es el siguiente: "Las mujeres deben respetar a sus maridos como al señor; porque el marido es cabeza de la mujer como Cristo es la cabeza y salvador de la iglesia, que es su cuerpo. Así como la Iglesia se somete a Cristo, de la misma manera las mujeres deben respetar en todo a los maridos" (Efesios 5, 22-24).

8 Al igual que con la construcción de género femenino, la construcción de género masculino se basa en la noción de un hombre "universal" que posee características ontológicas que lo definen.

la violencia es el elemento fundamental de la opresión de género, así como, una herramienta de dominación.

Es por esta razón, que consecuente con la teoría, un grupo significante de mujeres sufriera violencia en su vida cotidiana. Por ejemplo, de las 17 mujeres entrevistadas, 10 sufrieron algún tipo de violencia en sus vidas, lo cual representa un 58,8% de la muestra. Esto es peor cuando solo se estudia a aquellas que son casadas, porque de ellas un 71% sufrió violencia de parte de sus parejas. Esto solo reafirma la nocividad de los roles de género en las relaciones de pareja. Ahora bien, esta no es una investigación cuantitativa que pretende generalizar estadísticamente los resultados aquí expuestos. No obstante, sorprende que se encontrara muchos casos de violencia a pesar de no buscar explícitamente mujeres agredidas por sus parejas. En consecuencia, lo que esto sugiere es que existe una necesidad para investigar muchas más congregaciones pentecostales de manera cuantitativa y determinar si la violencia está mucho más presente de lo que se puede estimar.

En segundo lugar, llama la atención la forma en la que operaba esta violencia. De las diez mujeres agredidas, la mayoría sufrió al menos un tipo de violencia, aunque también la mayoría sufrió dos o más tipos diferentes de violencia, como se muestra en el cuadro 2:

CUADRO 2
NÚMERO DE CASOS DE VIOLENCIA DOMÉSTICA EN LAS MUJERES ENTREVISTADAS

CASOS DE VIOLENCIA DOMÉSTICA	CANTIDAD
Mujeres que sufrieron solo un tipo de violencia	4
Mujeres que sufrieron dos tipos de violencia	4
Mujeres que sufrieron tres tipos de violencia	2
TOTAL	10

Fuente: Elaboración propia.

Si se extrapolan los datos aquí presentados con la información estadística global, se puede evidenciar cierta sincronía con la tendencia nacional. En Costa Rica, por ejemplo, la *Encuesta nacional de violencia contra las mujeres* determina que el 58% de ellas han sufrido algún tipo de violencia en su vida (Sagot y Guzmán, 2004) y que entre un 60% y un 90% de estas manifestaciones de violencia fueron perpetradas por sus parejas (Sagot y Guzmán, 2004). Además, la *Encuesta nacional de hogares* muestra que el 79,8 % de las mujeres han sufrido violencia doméstica (INEC-ENAHO, 2013).

En razón de la alta incidencia de violencia percibida en esta investigación, lo más importante que se desea resaltar es la efectividad que tiene la estructura ideológica pentecostal para justificar las agresiones, así como, la influencia que tiene para preservar la desigualdad de género en la sociedad costarricense. Prueba de ello es quizá la forma en la que los pastores se expresaron sobre la violencia.

La primera justificación que dieron los pastores sobre la violencia, es aquella que culpa a las mujeres por la violencia recibida. Los pastores parten de la opinión de que los hombres son sujetos a merced de impulsos y por lo tanto, las mujeres se "exponen" al no cuidarse de ellos. De manera que liberan a los hombres como actores y toda la responsabilidad de la agresión recae en las mujeres: "La mujer violada a lo mejor se expuso. La gente se acerca a lo malo. Si no denuncia es culpa de la mujer. No quiso parar la violencia. Ella es dependiente y cuando hay riesgo hay que tener medida y debe separarse" (Pastor Carlos, 06/11/2013, Iglesia de Guadalupe).

Esta justificación desvía la atención sobre la socialización masculina y justifica el comportamiento agresivo contra las mujeres en la sociedad. Asumen que las mujeres violentadas disfrutan de alguna forma que las violenten. Junto a esta recriminación se suma aquella que culpa a las mujeres por generarla. Se considera que las mujeres son las violentas porque se alejan del ideal de la mujer sumisa y "ejemplar" que promueve la socialización pentecostal. Cuando no toman una actitud pasiva con el agresor, asumen que las mujeres en su enfrentamiento violentan a los hombres: "(...) la violencia no solo la genera el hombre, porque la mujer cuando se siente violentada, violenta (...) es lo que dice Jesús, si te dan en una mejilla mete la otra (...)" (Pastor Alfonso, 16/06/2013, Iglesia de Heredia).

De esta forma, la violencia se puede "frenar" en la medida que las mujeres "amen" a pesar de lo que haga su esposo. Se busca que den la "otra mejilla", como lo representa el relato bíblico. Entonces, se vuelve a ocultar el problema de la desigualdad de género y de la socialización masculina tóxica.

La legitimación de la violencia no solo pasa por el traslado de responsabilidades, sino también con la clasificación de la violencia. Los pastores consideran que la familia es lo más importante y por ello, las familias no deben separarse, incluso si hay violencia. Esto quiere decir que los pastores "analizan" si la violencia que sufren las mujeres es "grave" o si la relación puede ser "rescatable".

> Vale, si la violencia peligra la vida de la personas nosotros le recomendamos hablarle a la policía o denunciar. Ahora, si nosotros vemos, según lo que las personas narran, que es "rescatable" aquello, nosotros nos ponemos a orar (Pastor Alfonso, 16/06/2013, Iglesia de Heredia).

¿Hasta dónde llega el límite de la violencia "rescatable"? En esta pregunta subyace una condición de vulnerabilidad alarmante a la que se enfrentan las mujeres, porque dependen de un observador "legítimo" (el pastor u otros líderes) que las autorice a determinar si la violencia que sufren es relevante o no. Como se ha visto en todas estas justificaciones, las mujeres nunca gozan de la confianza. En ellas recae todo el peso de la violencia y es la última forma de legitimación, porque ya no se cuestiona el rol de la mujer, tampoco el origen de la violencia, sino que se cuestiona la veracidad del relato.

Sin embargo, el problema de la socialización femenina no solo afecta a las mujeres desde la perspectiva institucional, sino que tiene una dimensión un poco más perversa. Esta tiene que ver con el hecho de las mujeres no perciban la violencia como violencia en primer lugar. En consecuencia, la socialización femenina también permite que las mujeres justifiquen las agresiones que reciben.

La violencia psicológica, por ejemplo, es la manifestación de violencia contra las mujeres (y los hijos) más común entre las entrevistadas. Estas manifestaciones se movían en un espectro de acciones que iban desde el uso de palabras ofensivas, hasta el menosprecio de la existencia de las mujeres de parte de sus esposos. Como en el caso de Isabel, al referirse a la violencia en la entrevista, no tomaba la agresión verbal como una expresión de violencia de su esposo:

Investigador: —¿En algún momento su esposo la maltrató?
Isabel: —No
Investigador: —y ¿verbalmente?
Isabel: —En ese tiempo sí, o sea, cuando pasó el problema (infidelidad del esposo). Pero vieras que mi esposo nunca ha sido como esa pareja que te pegaba, o que te agredía... (Isabel, 14/10/2013, Iglesia de Hatillo).

Lamentablemente, tanto para las mujeres como para los pastores, la violencia tiene un justificante. Por ejemplo, se encontró que la violencia física a veces fue justificada por los efectos del alcohol (o el demonio), quitando toda responsabilidad al agente (sus parejas hombres). Esto, a su vez, pone a la mujeres en una situación de vulnerabilidad, porque si nadie reconoce violencia, no hay forma de ayudarlas.

Tómese en consideración el caso de Romelia, aunque ella dijo acudir al Instituto Nacional de la Mujer (INAMU), comenta que no encontró ayuda, lo cual deja una interrogante, asumiendo que en efecto no haya recibido ayuda de esta institución y asumiendo que nadie en la institucionalidad del Estado costarricense le haya ayudado, entonces, ¿a quién acudió esta mujer? La evidencia sugiere que fue la misma iglesia. Esto conlleva una problemática, tanto el camino religioso como el laico pone a las mujeres en una situación vulnerable. Sobretodo, porque desde el punto de vista pentecostal, no se condena a los agresores, tampoco se aleja a las mujeres del peligro, sino que la violencia se acaba en la medida que las mujeres "decidan" acabar con la violencia. Como si esto fuese una decisión de la mujer y no del agresor. Peor aún, dejan a las mujeres sin intervención.

Sagot y Guzmán (2004) señalaban que las tres razones para no denunciar la violencia por la vía institucional se debían a que la mayoría de las mujeres lo consideraba como un asunto personal o familiar, o porque pensaba que las autoridades no harían nada. Por más preocupantes que suenen estos datos, en cierta medida tienen razón al desconfiar de las autoridades. Por ejemplo, las únicas dos mujeres que pidieron ayuda, una en el INAMU y otra en la clínica de la Caja Costarricense del Seguro Social (CCSS)[9], no recibieron ayuda efectiva en ningún momento[10].

Esto llevó a considerar tres niveles de vulnerabilidad en torno al concepto que se denomina "Cárceles de la violencia", que ejemplifica las posibilidades reales de las mujeres para seguir en el círculo de la violencia. En un primer nivel, las posibilidades que tiene esta población para salir de la violencia son muy reducidas. En un segundo nivel, se observa que a pesar de que las mujeres salgan de la situación, en la mayoría de los casos dependen del cambio de actitud de su pareja. Finalmente, el último nivel tiene que ver con una visión de mundo que justifica los dos niveles anteriores, de manera que aunque la violencia continúe, las mujeres se ven predispuestas a aceptarla y continuar en un camino sumiso hasta que algo cambie en su vida.

EL MAPA DE LA VIOLENCIA

Ante la necesidad de un referente objetivo con el cual analizar las salidas que encontraron las mujeres frente a las agresiones, se decidió crear un mapa que pudiese mostrar un panorama global de las implicaciones de la conversión en la solución de la violencia. Para lograr este mapa, primero se identificó cada una de las acciones que tomaron las mujeres para enfrentar la violencia. Luego de este proceso, se tomaron todas las acciones que relataron los pastores y las pastoras a mujeres en una situación de violencia. Finalmente, se extrapolaron las acciones de las mujeres y de los pastores, con la *Encuesta nacional de violencia contra las mujeres* (Sagot y Guzmán, 2004) y se definieron acciones adicionales que no surgieron en el trabajo de campo.

Una vez que se identificaron todas las opciones en el mapa, se definieron dos grandes caminos. El primero de estos es el de tipo laico, donde las acciones no tienen influencia de la institucionalidad religiosa (al menos no de manera explícita). Mientras que el segundo es el religioso, cuyas acciones tienen relación directa con la institucionalidad pentecostal. Una vez definidos los caminos, se analizó la capacidad de acción que tuvieron las mujeres para detener su problema de violencia.

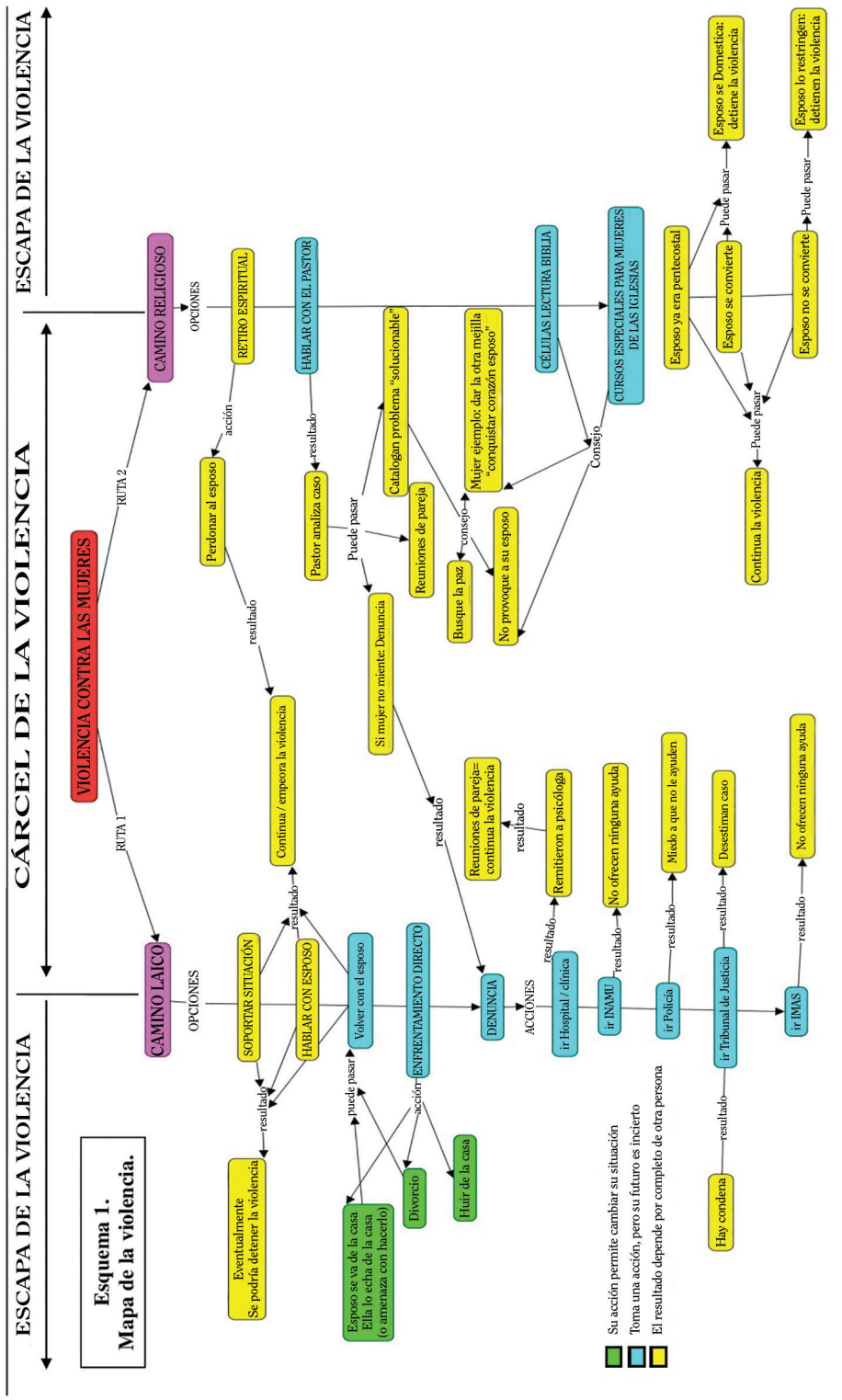
Este análisis reveló tres niveles de acción. El nivel alto (identificado con color verde), donde las mujeres pueden tomar una decisión y acabar con la violencia directamente. El nivel medio (identificado con color celeste), donde las mujeres pueden tomar una decisión, pero el resultado depende parcialmente de su acción inicial; por ejemplo, una mujer puede tomar la decisión de denunciar a su esposo, pero el resultado depende por completo de otras personas o instituciones para resolverlo. El nivel bajo (identificado con color amarillo), contempla las acciones donde se espera que su problema se solucione sin tener algún control sobre ello; por ejemplo, se pide consejo a un pastor, pero más allá de eso no hay ninguna acción inmediata para terminar la violencia, simplemente se espera a que haya algún resultado.

Finalmente, los resultados de estas acciones generan tres grandes zonas. La gran zona en el centro del mapa se denomina "Cárcel de la violencia", porque en la medida que se tomen decisiones en este espacio, más vulnerables están las mujeres de seguir en el ciclo de la violencia. Las dos zonas de los extremos, por el contrario, son aquellas donde las mujeres pueden "escapar" y encontrar seguridad personal. Todas estas variables permitieron crear un mapa de la violencia desde la vida cotidiana de las mujeres, cuya representación se visualiza en el esquema 1:

9 Institución pública costarricense que vela por la salud de los ciudadanos y ciudadanas.

10 Es necesario señalar, que tampoco se le dio un seguimiento a las acciones hechas por las mujeres y sus implicaciones con estas instituciones. Así que esta afirmación debe verse con mucha cautela, sin dejar de lado que el fallo institucional podría existir.

ESQUEMA 1
MAPA DE LA VIOLENCIA

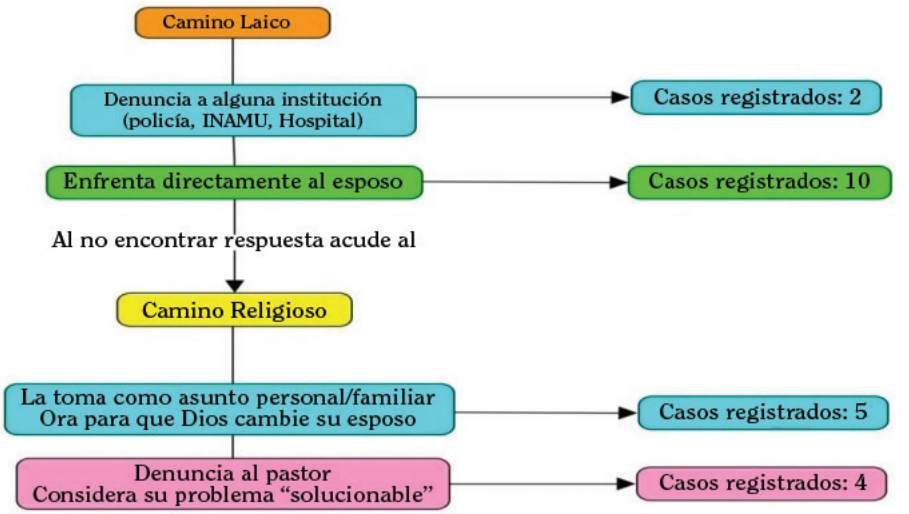


Fuente: Elaboración propia basado en el trabajo de campo. "Encuesta nacional de violencia contra las mujeres" (Sagot y Guzmán, 2004).

LA RUTA CRÍTICA DE LAS MUJERES QUE SUFREN VIOLENCIA

La representación gráfica del mapa anterior permite comprender el espectro de decisiones disponibles para estas mujeres, también facilita la visualización de las rutas que siguieron para enfrentar sus problemas de violencia. Esto quiere decir que se analizó las experiencias de cada una de ellas. A partir de ahí se determinó hacia dónde se movieron y qué impacto tuvo la ruta seguida en la solución de su problema, centrando la atención en la conclusión. Las rutas seguidas variaron entre cada una de las mujeres, sin embargo, se encontraron patrones similares; por ejemplo, a pesar de que se trazaron dos grandes caminos, la mayoría de las mujeres empezaba el camino laico y después se movían en el religioso. La explicación de este proceso se debe a que la mayoría de ellas enfrentó el problema de violencia directamente con su esposo, pero al no obtener resultados rápidamente, deciden enfrentar el problema como un asunto familiar y encuentran en las iglesias pentecostales un lugar para hacerlo. En el esquema 2 se muestran estos patrones:

ESQUEMA 2
CAMINOS TOMADOS POR LAS MUJERES



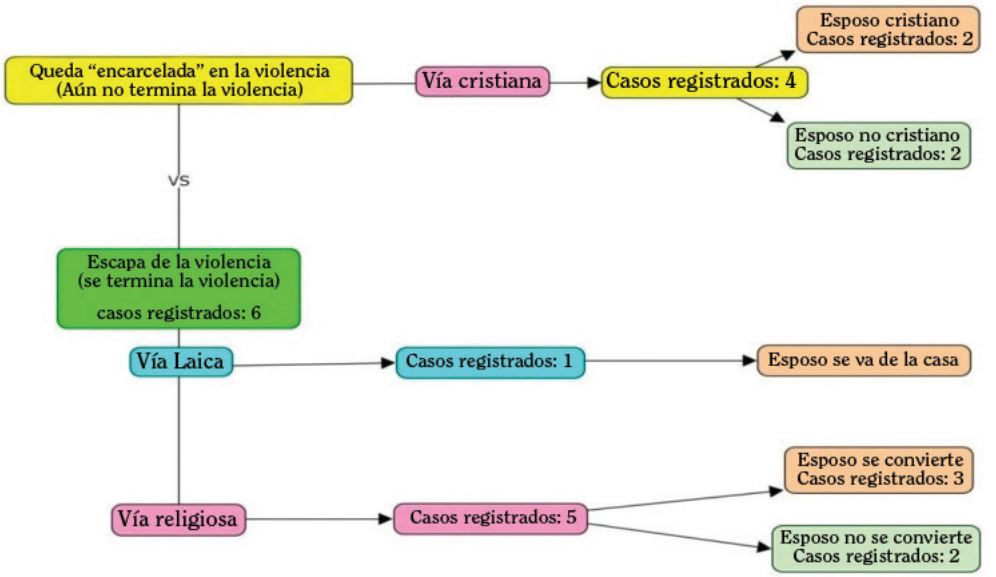
Fuente: Elaboración propia.

La naturalidad con la que se trata la violencia desde la institucionalidad pentecostal permite no solo considerarla como un problema "aceptable" en la relación de pareja, sino que también promueven la idea de que es un conflicto "solucionable". De manera que si muchas mujeres por sí solas consideraron su problema como un asunto privado y familiar, cuando llegan a una iglesia pentecostal se encuentran con discursos que suavizan el problema de la violencia, además les ofrecen una salida ("curar" a su esposo).

La vulnerabilidad de las mujeres se vuelve una realidad inminente, porque en la medida que se aleja de la institucionalidad legal para enfrentar un problema de violencia, la capacidad de acción de las mujeres decrece. Esto las obliga a tomar un nivel de acción bajo (siguiendo la tipología anterior) y la solución de su problema depende, casi por completo, del mismo agresor. Esta pérdida de acción se encuentra en la zona del mapa denominada como "Cárceles de la violencia", porque en la

medida que se cae en estas, existe una posibilidad mayor de continuar en este ciclo. Para profundizar más sobre este concepto es conveniente ver el esquema 3:

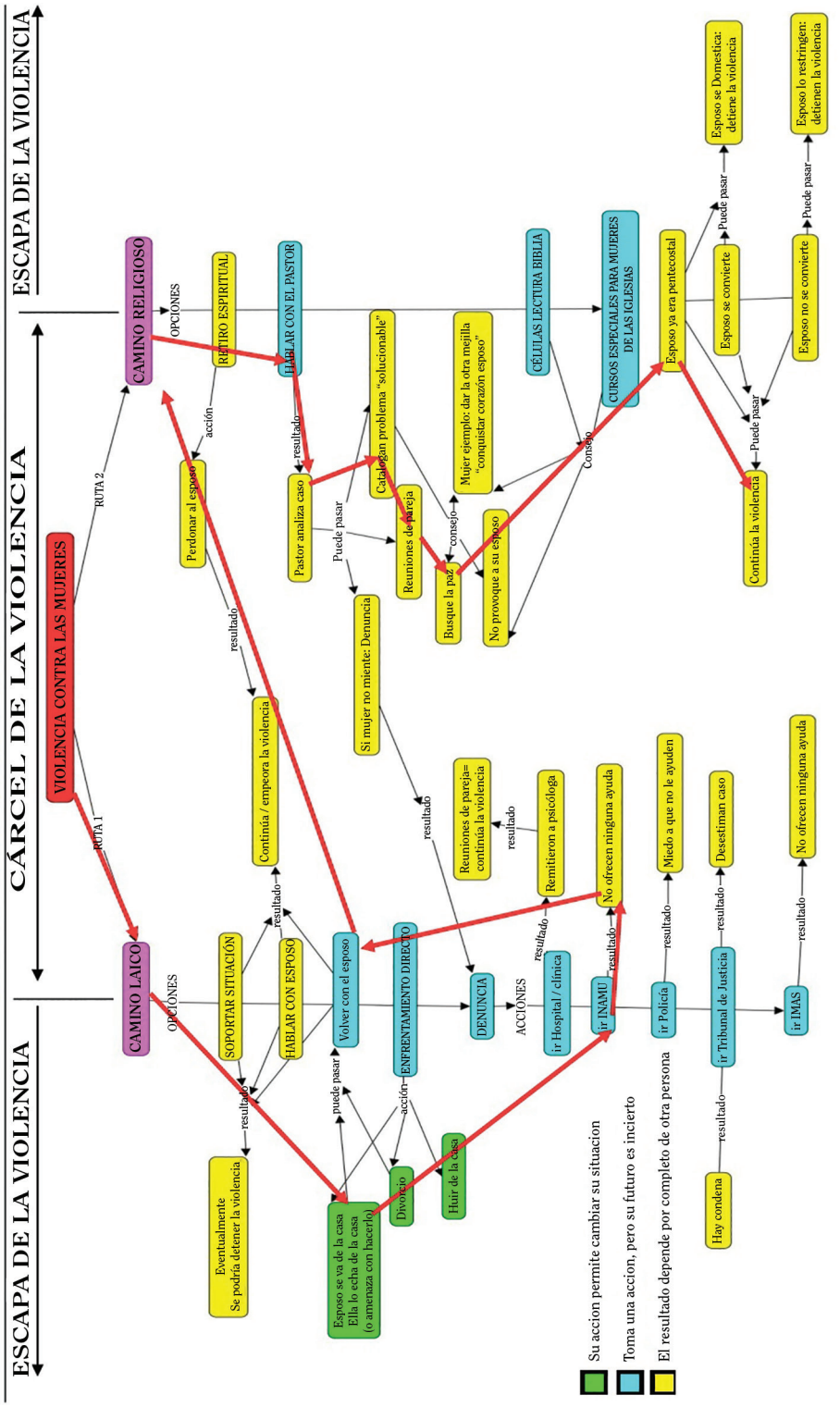
ESQUEMA 3
ÚLTIMO PASO EN EL DESARROLLO DE LA VIOLENCIA CONTRA LAS MUJERES



Fuente: Elaboración propia.

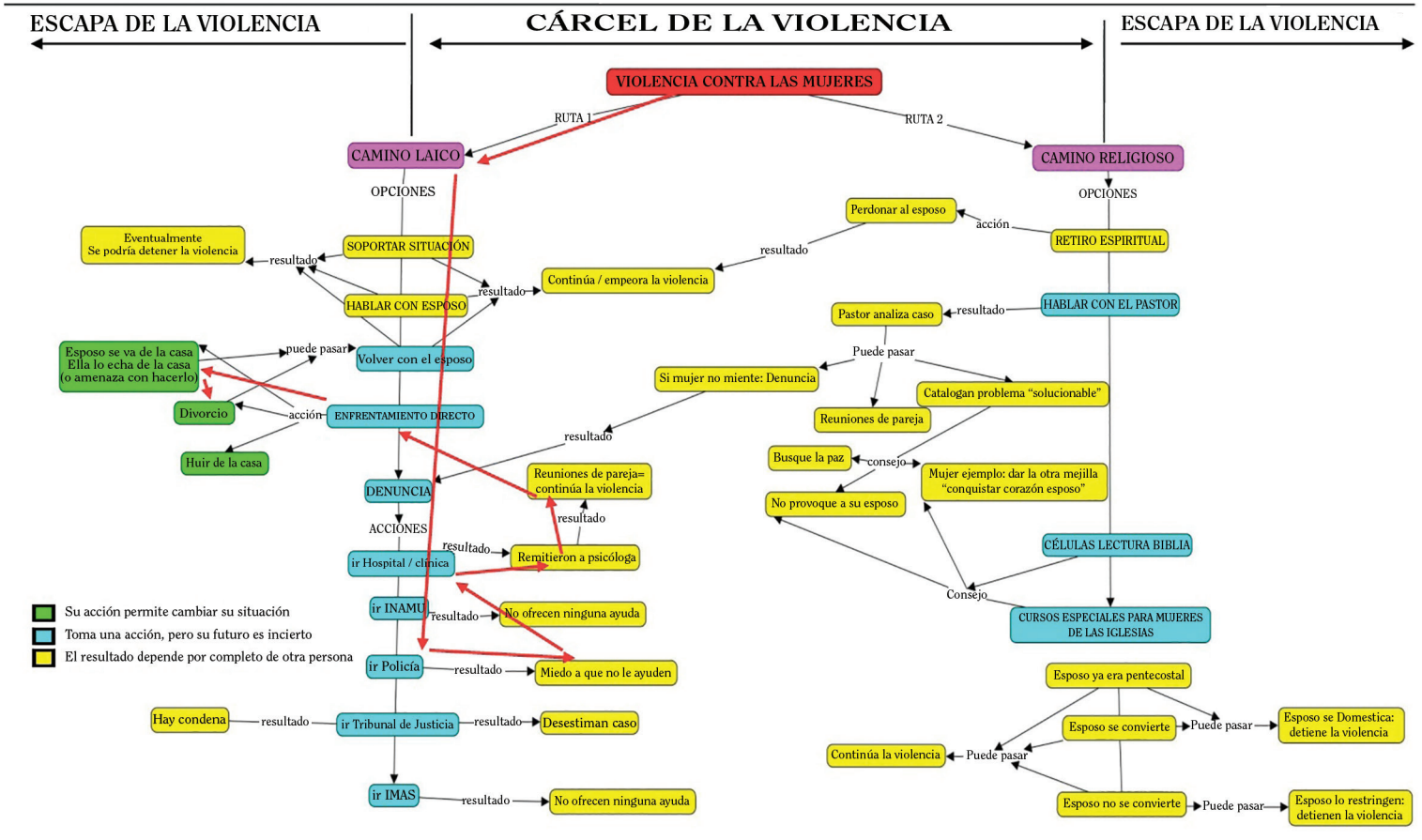
Con la ayuda de este esquema, se puede observar que apenas seis mujeres logran salir de su situación, mientras que cuatro siguen aún en el ciclo de la violencia. Ante estos resultados, el problema del "encarcelamiento" es preocupante, porque muestra la vulnerabilidad de las mujeres frente a una agresión. El concepto de la "Cárcel de la violencia" resulta vital para comprender esta problemática, porque es posible analizar las probabilidades de que las mujeres puedan salir de su situación de violencia (que son bastante reducidas). Por ejemplo, si se toma en cuenta las totalidad de las acciones en el mapa, hay un 86% de probabilidades de permanecer en esta cárcel si se toma el camino religioso (12 acciones de 14 en total), mientras que si se toma el camino laico, las posibilidades son de un 62% (8 acciones de 13 en total). Si se grafica la ruta seguida por las mujeres dentro del mapa de la violencia, es posible notar que estas cárceles son una realidad para muchas de ellas. Como parte del proceso analítico, los esquemas 4, 5 y 6 exponen las rutas específicas que cada una de ellas tomó:

ESQUEMA 4
MAPA DE VIOLENCIA
RUTA: ROMELIA, IGLESIA DE GOICOHEA



Fuente: Elaboración propia basado en el trabajo de campo. "Encuesta nacional de violencia contra las mujeres" (Sagot y Guzmán, 2004).

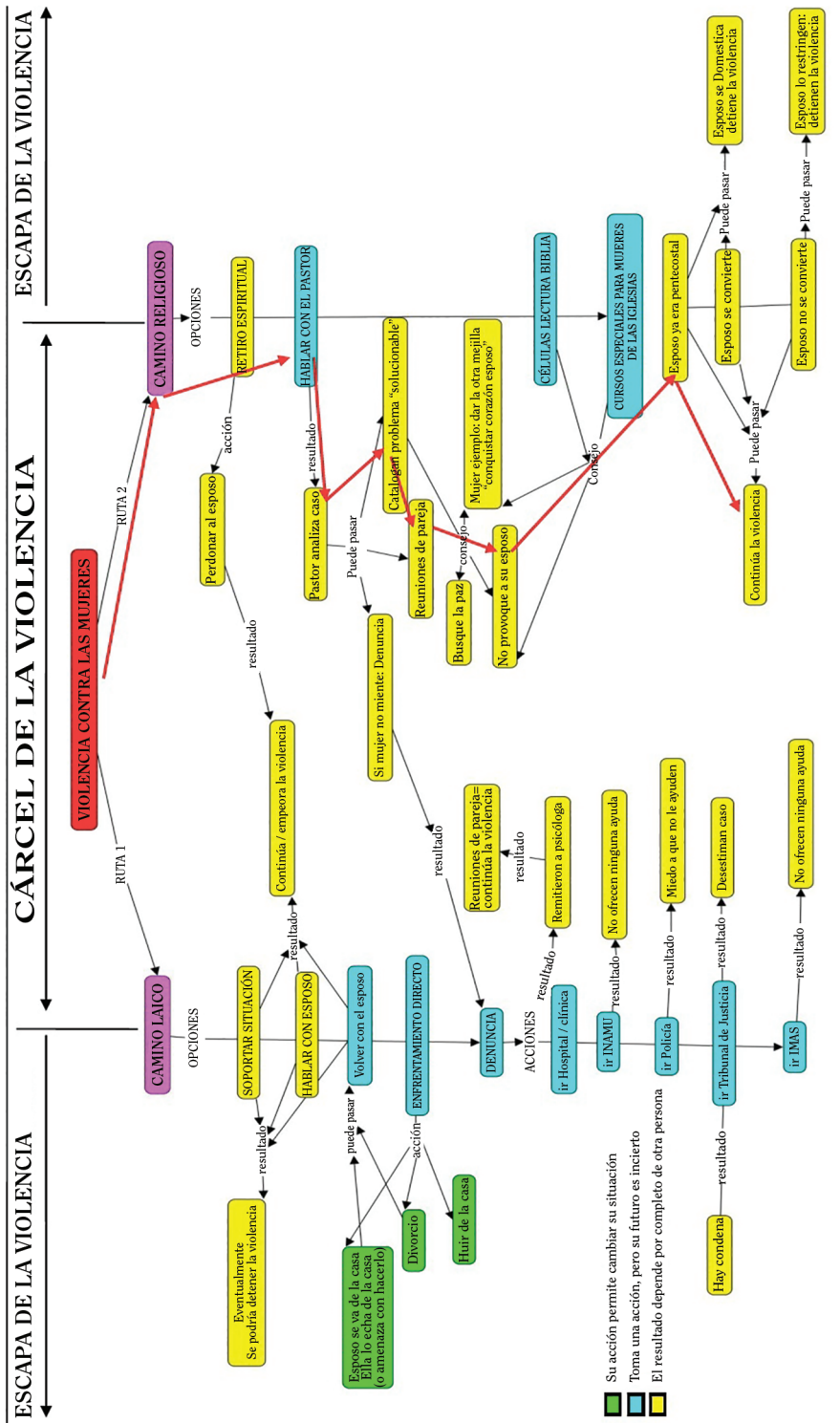
ESQUEMA 5
MAPA DE VIOLENCIA
RUTA: FABIOLA, IGLESIA DE HEREDIA



Fuente: Elaboración propia basado en el trabajo de campo. "Encuesta nacional de violencia contra las mujeres" (Sagot y Guzmán, 2004).

Rev. Ciencias Sociales Universidad de Costa Rica, 161: 43-60 / 2018 (III). (ISSN: 0482-5276)

ESQUEMA 6
MAPA DE VIOLENCIA
RUTA: "CATALINA", IGLESIA DE SAN JOSÉ



Fuente: Elaboración propia basado en el trabajo de campo. "Encuesta nacional de violencia contra las mujeres" (Sagot y Guzmán, 2004).

Estas rutas graficadas muestran la realidad de muchas mujeres, así como, las pocas opciones que las ayudaron directamente a salir de su situación; por ejemplo, de las 6 mujeres que salieron de la "Cárcel de la violencia", 5 lo lograron porque su esposo decidió cambiar. De manera que la vulnerabilidad es aún mayor si se toma el camino religioso, puesto que no existe alguna seguridad de que el esposo cambie, sino que depende de pequeñas acciones que hagan las mujeres para persuadirlos: amenazarlos con echarlos de la casa o prohibirles contacto con ellas. No obstante, parece una acción marginal y aunque los esposos decidan convertirse, no hay ninguna garantía de que la situación mejore. Prueba de ello es que la mitad de las mujeres que continúan en la "Cárcel de la violencia" tienen esposos cristianos.

En consecuencia, se deben cuestionar las posibilidades reales que tienen las mujeres para salir de su problema de violencia dentro de las comunidades pentecostales. Existe una serie de obstáculos que impiden que las mujeres puedan conseguir seguridad en sus vidas, tanto en el camino religioso como en el laico. En el camino religioso, enfrentan una serie de jueces informales como los pastores, que las cuestionan y las incitan a que continúen en una relación violenta. En el camino laico, por otro lado, enfrentan muchas barreras para salir de su situación, tal como evidencia la *Encuesta nacional de la violencia contra las mujeres*, en la que solo 3,85% de las denuncias realizadas por las mujeres termina en una consecuencia legal para el agresor (Sagot y Guzmán, 2004).

A pesar de lo anterior, en el camino laico hay más opciones de que las mujeres puedan salir del ciclo de la violencia, porque tienen más posibilidades de realizar acciones que permiten cambiar su futuro de alguna manera, en otras palabras, hay una acción directa. La vulnerabilidad aumenta en la medida que se acerquen al camino religioso, porque la mayoría de las acciones en este camino tienen un nivel bajo para afectar su futuro. Como la socialización femenina en estas iglesias influye en la forma de ver la violencia, probablemente van a terminar aceptando su problema, o tomando una actitud sumisa, en última instancia. Con esto no se quiere insinuar que el camino laico sea perfecto; por el contrario, tiene muchas fallas y muchas veces es incapaz de ayudarlas, pero inclusive así, según este estudio, es una mejor opción que el camino religioso.

En síntesis, el problema de la violencia en el pentecostalismo evidencia un "triple encarcelamiento", donde las mujeres en este contexto se encuentran sumidas a un nivel de vulnerabilidad lo suficientemente alto como para comprender que las cárceles simbólicas son igualmente efectivas que las materiales, porque las obligan a estar en una situación precaria e insegura.

CONCLUSIONES

En primer lugar, se infiere que las mujeres llegan a las iglesias pentecostales porque sufren una (o varias) crisis que las motiva a buscar una visión de mundo que les dé sentido a sus vidas. En el pentecostalismo encuentran un discurso que les permite dar alguna explicación a sus problemas, aunque esto no implique su solución. Al mismo tiempo, encuentran una comunidad muy unida que las acompaña para sobrellevar los problemas.

Esto, sin duda, es un elemento positivo de las iglesias pentecostales, porque allí encuentran felicidad, apoyo y de esta forma pueden enfrentar su vida diaria a pesar de los problemas. Sin embargo, la conversión debe analizarse en razón de los matices. Por eso, la segunda conclusión tiene que ver con lo que se sacrifica, o mejor dicho, lo que conlleva socializarse y autodenominarse como una mujer pentecostal, lo que genera un círculo perverso de vulnerabilidad.

Promover a las mujeres como personas que se definen a través de su función de servicio y sometimiento, las imposibilita a aspirar a relaciones más justas y equitativas con sus parejas. Al considerar este tipo de feminidad como deseable, pensar una sociedad equitativa se vuelve más difícil. En consecuencia, cuando no se plantea una crítica a las desigualdades, hay un terreno fértil para abusos contra las mujeres. Aquí es donde la violencia tiene un papel determinante.

En el desarrollo de la investigación fue muy claro que la violencia es un problema real. Con mucho más recursos y en el marco de una investigación a gran escala, se podría generar resultados alarmantes respecto a la situación de las mujeres con sus parejas en hogares pentecostales. El hecho de que los hombres siempre sean justificados y que las mujeres sean triplemente victimizadas (en el discurso, con la violencia y con la falta de apoyo), realmente plantea retos considerables para enfrentarlo como sociedad.

Esto no quiere decir, por supuesto, que sea una lucha directa contra la creencia de estas personas. Siguiendo un enfoque fenomenológico, la ciencia estudia la relación de los seres humanos entre ellos respecto a Dios, y pretende decir nada sobre Dios (Van Der Leeuw, 1964). Por eso, se debe ver a la inversa, como una oportunidad para que esta creencia se vuelva un espacio de justicia. De manera que el reto consiste en la generación de estrategias para que las iglesias puedan apoyar a las mujeres violentadas; por ejemplo, durante esta investigación se logró establecer diálogo con una congregación cristiana que ha enfrentado el reto y no se ha visto afectada su creencia cuando modifican su sistema de valores y promueven relaciones más equitativas entre hombres y mujeres.

En síntesis, el análisis de estas comunidades demostró que hay grandes desafíos para lograr una sociedad más justa, porque la desigualdad entre hombres y mujeres está muy marcada dentro del pentecostalismo. De la misma forma, tomando en cuenta que Costa Rica tiene una población creciente de personas pentecostales, es necesario asumir la responsabilidad de que la institucionalidad está fallando al proteger a las mujeres. Por lo tanto, se deben generar mecanismos más efectivos para apoyar a las mujeres. A corto plazo, se necesita que se pueda identificar oportunamente cuando estas mujeres están siendo agredidas y actuar inmediatamente. A largo plazo, que se genere política pública que logre afectar a las comunidades pentecostales y que haga un cambio en los roles de género que aquí se promueven.

Finalmente, es necesario poder generar una distinción necesaria entre creencia religiosa y derechos humanos. Los daños que se tiene sobre las mujeres encienden una alarma sobre la vulnerabilidad a la que ellas se enfrentan. No se puede pensar la creencia como un espacio neutro, donde todo es válido, una discusión que en Costa Rica no se ha podido solucionar. Hay valores morales, que por más importantes que sean para una religión, no pueden regir la vida de las personas. Por lo tanto, la intención de este artículo es poder visibilizar que no es una lucha contra ninguna religión, sino una lucha por los derechos e integridad de las mujeres.

REFERENCIAS

Bauman, Z. (2009*). Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil*. Madrid: Siglo XXI.

Berger, P. (2006). *The Sacred Canopy*. New York, USA: Anchor Books.

Burdick, J. (1990). Gossip and Secrecy: Women's articulation of domestic conflict in three religions of urban Brazil. *Sociological Analysis,* 2 (51), 153-170.

Calderón, A. (2015). *Pentecostalismo, mujeres y vida cotidiana: Análisis de la vida cotidiana en las mujeres que se han convertido al pentecostalismo.* Universidad de Costa Rica. Recuperado de: http://aleph.sibdi.ucr.ac.cr/F/91TP54JBTEGFLM2F4NE7T5DRGAS4SHAYFNQQ6JHSQDA2QL9FB8-12945?func=full-set-set&set_number=048118&set_entry=000001&format=999

Chong, K. (2006). Negotiating Patriarchy: South Korean Evangelical Women and the Politics of Gender. *Gender and Society*, 6 (20), 697-794.

Centro de Investigación en Matemática Pura y Aplicada (CIMPA-UCR). (2011). *Encuesta de opinión: Estructuras de opinión*. San José: UCR.

Fuller, N. (1995). En torno a la polaridad marianismo-machismo. En Arango, G., León, M. y Viveros, M. (Comp.). *Género e identidad. Ensayos sobre lo femenino y lo masculino*. Bogotá: TM editores, Ediciones Unidades, Facultad de Ciencias Humanas.

Holland, C. (2007). *Hacia un sistema de clasificación de grupos religiosos en América Latina, con un enfoque especial sobre el movimiento protestante*. San José: PROLADES. Recuperado de http://www.prolades.com/clas-spn.pdf

Holland, C. (2011). *Enciclopedia de religión en las Américas y la península Ibérica: Costa Rica*. San José: PROLADES. Recuperado de http://www.prolades.com/cra/regions/cam/cri/rel_costarica09spn.pdf

Instituto nacional de Estadística y Censos. (2011). *Encuesta nacional de hogares*. San José: INEC. Recuperado de http://datos.inec.go.cr/datastreams/74768/principales-caracteristicas-de-los-hogares-y-de-las-personas-por-quintiles/

Keller, R. (2012). Entering Discourses: A New Agenda for Qualitative Research and Sociology of knowledge. *Qualitative Sociology Review*, 3 (2).

Lindhart, M. (2009). Poder, género y cambio cultural en el pentecostalismo chileno. *Revista Cultura y religión*, 2 (3).

Orellana, Z. (2009). La iglesia pentecostal: comunidad de mujeres. *Revista cultura y religión*, 2 (3), 119-32.

Programa Latinoamericano de Estudios Socio-rreligiosos (PROLADES). (2008). *Estimated protestant population in Central America per Countries: 1935-2006*. San José, Costa Rica: PROLADES.

Sagot, M. (1995). Socialización de género, violencia y femicidio. *Revista Reflexiones*, (41).

Sagot, M. (coord.) y Guzmán, L. (2004). *Encuesta nacional de violencia contra la mujer*. Programa Nº. 824-A1-908. San José, Costa Rica: Centro de Investi-gaciones en Estudios de la Mujer, Universidad de Costa Rica.

Valverde, J. (1990). *Las sectas en Costa Rica: pentecostalismo y conflicto social*. San José: DEI.

Van der Leeuw, G. (1964). *Fenomenología de la religión*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Weber, M. (1977). *Economía y Sociedad*. México D.F.: Fondo de cultura económica.

West, C. y Zimmerman, D. (1987). Doing gender. *Gender and Society,* 2 (1), 125-151.

Fecha de ingreso: 21/11/2017
Fecha de aprobación: 30/07/2018