

Mujeres y religión

¿Siervas o ciudadanas?





Indice

INDICE

INTRODUCCIÓN.....	5
Justificación y objetivos.....	6
Organización del documento.....	8
Breve apunte metodológico.....	9
PARTE I: REVISANDO LA LITERATURA.....	10
CIUDADANÍA, MUJERES Y RELIGIÓN EN AMÉRICA LATINA.....	11
Religión en América Latina: pluralismo e individualización.....	12
Política y religión: ¿contribuyendo a la construcción de ciudadanía y a la profundización democrática?.....	14
Religión y feminismo.....	19
PARTE II: MUJERES FEMINISTAS Y CRISTIANAS EN EL NORTE DE NICARAGUA.....	30
INTRODUCCIÓN: OBJETIVOS Y METODOLOGÍA.....	31
MUJERES Y CRISTIANISMO.....	34
Imagen de Dios.....	34
Enseñanzas recibidas sobre el ser mujer.....	39
Qué aporta la religión.....	44
Cambios al entrar en contacto con el feminismo.....	49
Feminismo y cristianismo: ¿con o sin contradicción?.....	53
Cuestionamientos por la doble identidad.....	57
¿CONSTRUYENDO CIUDADANÍA DESDE EL CRISTIANISMO?.....	61
Solidaridad y ayuda mutua.....	61
Libre albedrío.....	62
Superando el providencialismo divino.....	63
Evangelismo: ¿apatía social?.....	64
Retomando el ejemplo de Jesús.....	66
PARTE III: EL MOVIMIENTO DE MUJERES NICARAGÜENSE FRENTE LOS FUNDAMENTALISMOS RELIGIOSOS.....	68
ESTRATEGIAS DEL MOVIMIENTO DE MUJERES NICARAGUENSE.....	69
Feminismo cristiano: re-lectura de la Biblia con ojos de mujer.....	70
Teología de la provocación.....	73
Desarrollo de nuevas espiritualidades.....	75

Defensa del Estado Laico.....	79
Denuncia a las jerarquías eclesiásticas.....	83
ESTRATEGIAS DE FUTURO DESDE EL MOVIMIENTO DE MUJERES.....	85
Debate y reflexión a lo interno del movimiento.....	86
Alianzas entre feministas cristianas y feministas.....	87
Formación y conocimiento versus ignorancia y dogmatismos.....	87
Nuevas espiritualidades.....	88
Deslegitimizar a la iglesia como institución.....	88
Estado Laico y el papel de la iglesia.....	89
Democracia y laicidad.....	89
REFLEXIONES FINALES.....	91
BIBLIOGRAFÍA.....	94



Introducción

Introducción

En América Latina tradicionalmente la iglesia católica ha tenido un fuerte peso en la vida política y en las demás esferas de la sociedad. La teoría de la secularización preveía que el papel de la iglesia católica iba a ir disminuyendo en el continente latinoamericano ligado a un proceso de modernización. Sin embargo, lo que nos encontramos en la región es el desarrollo de un proceso de pluralización en el campo religioso, caracterizado sobre todo por el auge de las denominaciones evangélicas -en concreto las de corte pentecostal- que poco a poco le van ganando terreno a la religión católica. Además, algunos académicos también identifican un cambio en el sentido que muchas ciudadanas y ciudadanos latinoamericanos han pasado a vivir la religión de una forma más individualizada, sin necesitar de la mediación de una iglesia. Esta “*secularización a la latinoamericana*” también está teniendo lugar en Nicaragua, como reflejan los datos del último censo¹.

A pesar de la pluralización religiosa en proceso, la iglesia católica sigue jugando un papel muy importante en la vida cotidiana de las personas, así como en la vida política de cada uno de los países de la región. Esto se hace más que evidente en la gran capacidad de incidencia que tiene en la definición de políticas públicas que conciernen los derechos sexuales y reproductivos. El caso de Nicaragua, con la penalización del aborto terapéutico en el año 2006 en plena campaña electoral, es un claro ejemplo de ello. Otras muestras son la influencia que tuvo la iglesia para modificar la Ley de Igualdad de Oportunidades² -la cual había sido ampliamente debatida desde el movimiento de mujeres-, y para detener el proceso que se llevó a cabo desde la sociedad civil, con el liderazgo del movimiento de mujeres, para elaborar el manual de educación sexual del Ministerio de Educación en el año 2003.

¹*En Nicaragua, este proceso de pluralización religiosa se hace evidente en los censos de población. Vemos como hemos pasado de un 72.9% de católicos declarados en el año 1995 a un 59.8 % según el censo del año 2005 (INEC 1995, 2005). Esta caída significativa en el porcentaje de la población católica se contrasta con el crecimiento de aquellas personas que se declaran evangélicas (protestantes), que pasan del 15.1% al 21%, y también del aumento de personas que declaran no pertenecer a ninguna religión, del 8.5% al 17.8%.*

²*El mes de febrero de 2008 se aprobó la Ley de Igualdad de Oportunidades. El proyecto para aprobar esta ley venía discutiéndose desde el año 1999 cuando AMNLAE presentó una propuesta de anteproyecto. En el 2003 se retomó la discusión, pero el anteproyecto de ley se retiró por un comunicado que emitió la iglesia católica en el que se decía que la inclusión de los derechos sexuales y reproductivos iba a llevar a la legalización del aborto y a la promoción de la homosexualidad. Muchos de los cambios que proponía la iglesia católica fueron incorporados a la versión final de la ley.*

La influencia del fundamentalismo religioso en las políticas públicas, especialmente aquellas que conciernen a la sexualidad, también es el resultado del activismo, especialmente en las últimas décadas, de los llamados grupos “pro-vida”. En cierta forma, este activismo ha sido una consecuencia directa, aunque inesperada, del éxito de las luchas del movimiento feminista latinoamericano. La creciente legitimación de los derechos sexuales y reproductivos, resultado del trabajo constante del movimiento feminista, ha tenido como efecto secundario el reforzamiento de la virulencia del activismo religioso, opuesto a este tipo de avance. Así, en América Latina encontramos una fuerte disputa ideológica entre el movimiento feminista y las iglesias, sobre todo la católica, pero también, y cada vez más, las evangélicas, en especial en lo que se refiere al cuerpo de la mujer y su sexualidad.

En este contexto, desde el movimiento feminista, las religiones y las iglesias suelen ser vistas como uno de los mayores obstáculos al ejercicio de la ciudadanía plena de las mujeres. A pesar del trabajo y los éxitos logrados por el movimiento, la percepción generalizada es que todavía quedan muchos nudos por deshacer. Uno de los obstáculos más importantes con que se encuentra el movimiento feminista cuando trabaja con mujeres son las concepciones totalmente interiorizadas provenientes de la religión que la mayoría tiene en relación a su cuerpo y su sexualidad. A esto cabe añadir que las creencias religiosas a menudo también impactan en el accionar político y en la forma de ejercer la ciudadanía de la mayoría de las mujeres. Las mujeres creyentes organizadas en organizaciones feministas y organizaciones de mujeres reciben un doble discurso -el feminista y el religioso-, que en gran parte, pero no solamente, son contradictorios. ¿Cómo viven las mujeres esas contradicciones entre el discurso feminista y el discurso de sus iglesias? ¿Qué rescatan de cada uno de ellos? ¿Cómo impactan esos discursos en el ejercicio de su ciudadanía? Y es más, ¿cómo podemos trabajar desde el movimiento de mujeres para frenar el impacto de los fundamentalismos en el ejercicio de la ciudadanía de las mujeres?

Justificación y objetivos

La presente investigación se enmarca dentro de un proceso regional que está llevando a cabo la Alianza Feminista Centroamericana por la Transformación de la Cultura Política Patriarcal³. Desde la Alianza se parte de la idea de desarrollar un proceso de investigación-reflexión que ayude a profundizar y dé herramientas conceptuales y argumentos para la lucha ideológica y política con el fin de enfrentar

³*Esta Alianza está integrada por Tierra Viva (Guatemala), CEMH (Honduras), Las Mélidas (El Salvador), La Colectiva Feminista para el Desarrollo Local (El Salvador) y el Grupo Venancia (Nicaragua).*

las consecuencias del fundamentalismo religioso para la vida y el ejercicio de la ciudadanía de las mujeres en Centroamérica. Como parte de este proceso de investigación-reflexión cada una de las organizaciones que son parte de dicha alianza ha realizado una investigación sobre el efecto del fundamentalismo religioso en cada uno de los países, con distintos abordajes a la problemática. A la vez, este proceso viene acompañado de encuentros regionales⁴ en los que las cinco organizaciones miembros de la Alianza comparten los resultados de sus investigaciones y profundizan sobre el impacto del fundamentalismo religioso en las mujeres. En el mes de mayo de 2010 se presentó, como primer resultado de este proceso de investigación regional, una primera publicación que contenía cinco ensayos sobre fundamentalismos religiosos y las mujeres.

Desde Nicaragua, el interés por dicha temática parte de la evidencia de la gran capacidad de incidencia que tiene, sobre todo la iglesia católica, pero también las demás iglesias, sobre las políticas públicas del país. Además del nivel más institucional, en Nicaragua también vemos cómo la religión tiene una gran influencia sobre la vida de las mujeres. Es a partir de esta inquietud que surge la necesidad de realizar la presente investigación. Desde Grupo Venancia se tiene la preocupación por entender cómo viven las mujeres la asimilación del discurso feminista, por un lado, y del discurso de las iglesias, por el otro, y examinar qué elementos incorporan y qué elementos rechazan de cada uno de ellos. En cierto modo, esta inquietud surge de la percepción que el discurso feminista no ha logrado deshacer muchas de las creencias religiosas que están enraizadas en la gran mayoría de las mujeres, y que éste sigue siendo el mayor impedimento para el pleno goce y ejercicio de la ciudadanía de las mujeres nicaragüenses.

Además, como parte de esta investigación también hemos querido explorar cómo se ha venido trabajando para enfrentar los fundamentalismos religiosos desde el movimiento de mujeres nicaragüense. En todo momento entendemos que la presente investigación contribuye a un proceso circular de investigación-reflexión-acción. Por esta razón, el objetivo final de la misma es aportar al debate dentro del movimiento de mujeres sobre las estrategias a seguir para continuar enfrentando y subvirtiendo el efecto de los fundamentalismos religiosos en la ciudadanía de las mujeres.

⁴*Hasta la fecha se han realizado tres encuentros.*

Organización del documento

Esta publicación se organiza en tres partes, según ha sido el desarrollo del proceso de investigación. El presente documento es el resultado de dos fases de una investigación que Grupo Venancia ha desarrollado a lo largo de casi dos años. La primera etapa se inició en el mes de julio del 2009 y se cerró a mayo del 2010, y sus resultados se encuentran en la primera y segunda parte del documento. La segunda etapa inició en diciembre del 2010 y se cierra a marzo del 2011, y el resultado de la misma se encuentra en la tercera parte de la publicación.

En la primera parte, hacemos una revisión documental sobre religión, mujeres y ciudadanía en América Latina. No se pretende hacer una revisión exhaustiva de la literatura, sino compartir los resultados obtenidos con la revisión de la bibliografía que se hizo como parte de la primera etapa de la investigación. Así, aunque se puede leer de forma independiente, la primera parte está íntimamente ligada a la segunda. En este apartado se examina, en primer lugar, el estado de la religión en América Latina y la validez de la teoría de la secularización en el continente; después se analiza la relación entre religión y construcción de ciudadanía desde la teoría del capital social; y finalmente exploramos la relación entre religión y género, en concreto, centrándonos en los derechos sexuales y reproductivos -uno de los grandes nudos entre el feminismo y el discurso dominante de las iglesias católicas y evangélicas-, examinando los efectos positivos que la religión puede tener en algunos casos sobre el empoderamiento de las mujeres y revisando los principales aportes de las teólogas feministas latinoamericanas.


En la segunda parte del documento presentamos los resultados de la investigación que realizamos sobre cómo las mujeres organizadas en el movimiento de mujeres en el norte de Nicaragua que se identifican como cristianas, ya sea como católicas o evangélicas, viven esa doble identidad. El objetivo es vincular los conflictos que se puedan generar entre estas dos identidades con el ejercicio de la ciudadanía plena de las mujeres. Así, después de presentar los objetivos y la metodología seguida para esta parte de la investigación, esta sección se divide en dos apartados. En el primero se presentan los principales hallazgos de la investigación, y en la segunda éstos se analizan a partir de su relación con el ejercicio de la ciudadanía.

La tercera parte del documento recoge la discusión a lo interno del movimiento de mujeres nicaragüense sobre las estrategias seguidas hasta la fecha para enfrentar los fundamentalismos religiosos y las posibles estrategias de futuro. Después de presentar los objetivos y la metodología seguida, esta parte se organiza en dos secciones. En la primera se hace una mirada hacia el cómo se ha venido trabajando en los últimos años desde el movimiento de mujeres y en la segunda parte se presentan algunos apuntes para el debate sobre estrategias a seguir en el futuro.

Finalmente, el documento cierra con un apartado en el que se comparten las reflexiones finales producto de todo el proceso de investigación.

Breve apunte metodológico

En cada una de las partes de este documento donde presentamos los hallazgos obtenidos, presentamos y discutimos la metodología seguida para la obtención de los mismos. Sin embargo, en esta introducción quisiéramos resaltar que esta investigación se hace desde el movimiento de mujeres, lo que puede haber generado cierto sesgo en las respuestas obtenidas de las mujeres entrevistadas. Todas ellas fueron informadas antes de hacer la entrevista que ésta era para una investigación que Grupo Venancia estaba realizando. Esto, además del hecho que algunas de ellas conocían a la entrevistadora a título personal, puede haber influenciado a las entrevistadas en el tipo de respuestas que creían oportuno dar. Como feministas, partimos del cuestionamiento a la “objetividad” tal y como es entendida por la mayoría del mundo científico. En la línea de lo que feministas como Haraway (1988), quien plantea el concepto de “*conocimientos situados*”, y Harding (1998), con la idea de “*objetividad fuerte*”, argumentan, creemos que lo importante para la objetividad es reconocer nuestra posicionalidad para así entender y analizar mejor los resultados obtenidos. Esto es algo que hemos tenido en cuenta a lo largo de este proceso de investigación.

A grayscale photograph of a woman with her hair tied back, wearing a striped t-shirt, leaning over a table and writing on a piece of paper with a marker. Another person's hand is visible on the right, also holding a marker. The background shows trees and a building with a chain-link fence. The text 'Parte I: Revisando la literatura' is overlaid in the center.

Parte I: Revisando la literatura

Ciudadanía, Mujeres y Religión en América Latina

La masiva entrada en las últimas décadas de iglesias evangélicas en América Latina, con especial protagonismo de las denominaciones de corte pentecostal, ha sacudido el mapa religioso de nuestras sociedades. Sin embargo, a pesar del proceso de pluralización religiosa que se está dando en el continente, América Latina sigue teniendo una mayoría católica. Desde el mundo de la academia esto ha venido a generar nuevas preguntas sobre la relación entre las religiones y la ciudadanía en la región. En particular, para el feminismo, este panorama religioso en pleno proceso de transformación viene a poner sobre la mesa nuevos temas de debate. ¿Cuáles son los efectos de ese proceso de cambio en la construcción de ciudadanía de las y los latinoamericanos? ¿Cómo afectan estos cambios específicamente a las mujeres? ¿Cuánta incidencia tiene la jerarquía de las iglesias, sobre todo católica, pero también evangélica, en las políticas públicas? ¿Y en la vida de las mujeres? ¿Qué respuestas ha generado por parte de las mujeres, en general, y del movimiento feminista en particular?

En este apartado abordamos algunos de los grandes temas que se cruzan en esta investigación y que ya han sido examinados desde el mundo académico y de la investigación social. El objetivo es identificar cuáles son los mayores puntos de debate y los mayores hallazgos que encontramos en la literatura, para así poder ver cómo se reflejan en nuestro estudio de caso.

Empezamos por examinar brevemente el estado de la religión en América Latina. Son numerosos los escritos sobre el fallo de la teoría de la secularización y el fenómeno de la pluralización religiosa en América Latina, ligado a una forma más individualizada de vivir la religión. La segunda parte de esta revisión bibliográfica, repasa la literatura que analiza la relación entre religión y la construcción de ciudadanía y democracia. Uno de los puntos de debate al respecto es si la afiliación religiosa puede analizarse como una forma de construir capital social y por lo tanto como factor democratizador por su contribución a la creación de una sociedad civil activa. Finalmente, examinamos la literatura que vincula la religión con el género. Se ha escrito bastante sobre uno de los grandes nudos existentes entre el feminismo y la mayoría de iglesias cristianas: los derechos sexuales y reproductivos. En este documento también revisamos aquella literatura que ha subrayado los efectos positivos que la religión puede tener para el empoderamiento de las mujeres, así como rescatamos las voces que nos ilustran desde la teología feminista latinoamericana.

Religión en América Latina: pluralismo e individualización

En la década de los años sesenta del siglo pasado, los sociólogos de la religión, Durkheim y Weber entre ellos, formularon la teoría de la secularización (Durkheim, Weber), la cual tuvo un impacto significativo en el estudio de las ciencias sociales. Esta teoría, tenía como base la idea que la modernidad va de la mano de la secularización. Es decir, la idea de fondo era que la religión estaba en “*una tensión irreducible con la modernidad*” (Vaggione 2005b: 2). Así, se preveía que la modernidad resultaría en un declive progresivo de la importancia de la religión y que la ciencia pasaría a ser la fuente de legitimidad. A la vez, la teoría de la secularización pronosticaba un retiro paulatino de la religión de la vida política, incluso llegando a considerar el debilitamiento de la religión como una condición sine qua non para la profundización y el desarrollo de la democracia (Vaggione 2005a: 5).

Sin embargo, unas décadas más tarde, los mismos sociólogos que defendían la teoría de la secularización se han visto forzados a cuestionarla ante la clara evidencia de que este fenómeno no ha tenido lugar ni en las Américas, ni en África, ni en Asia. La secularización, tal y como se había definido, solamente ha tenido lugar en Europa occidental y central. Ante esta realidad, ahora existen dos tendencias marcadas entre las y los sociólogos de la religión: los post y los neo secularistas. Esta división depende de en qué grado rechazan o mantienen la teoría de la secularización. Mientras que algunos consideran que esta teoría no tiene validez alguna, otros observan que a pesar de que la afiliación religiosa no ha disminuido, sí ha disminuido la autoridad de la religión en algunos temas.

Entre las y los estudiosos de este fenómeno en América Latina, autores como Corten y Marshall-Fratani (2001) consideran que, rompiendo con el paradigma de la secularización, el continente se ha convertido en “*más religioso*” como una forma de confrontar los retos surgidos de la modernización y la globalización. En esta misma línea, Eduardo Mendieta sugiere que la globalización, como resultado de la modernidad, “*no promete el fin de la religión, ni siquiera su sublimación, sino que ofrece su re-invencción y su re-inicio*” (2001: 47). Observamos cómo la modernidad no trajo de la mano un declive en la religiosidad de las y los ciudadanos latinoamericanos. El porcentaje de no creyentes ha permanecido estable en el continente (Vaggione 2002: 4). Lo que sí ha traído la modernidad ha sido una fuerte re-vitalización de los sectores religiosos, los cuales tienen como uno de sus principales objetivos la defensa de “*la familia tradicional*”, amenazando los logros alcanzados por el movimiento feminista sobre todo en materia de derechos sexuales y reproductivos.

⁵Todas las traducciones están hechas por la autora.

Un fenómeno que ha venido de la mano del recrudescimiento de los fundamentalismos religiosos en América Latina ha sido un proceso de pluralización en el campo religioso, en el sentido de que la iglesia católica ya no detenta el monopolio religioso. Como explica Levine: *“donde había un número limitado de voces ‘autorizadas’ que hablaban en nombre de la religión, ahora hay pluralidad de voces, tanto entre denominaciones religiosas como dentro de las mismas”* (2006: 2). De esta forma, la pluralización de la oferta religiosa se caracteriza por el surgimiento de denominaciones evangélicas (con un fuerte peso del pentecostalismo), a la vez que la *“pluralización de voces y grupos dentro del mismo catolicismo”* (2006: 6). El pluralismo religioso en el continente sobre todo ha significado un aumento en opciones protestantes y católicas. Como explica Garrard-Burnett, *“pluralismo religioso”* en América Latina es casi sinónimo de *“pluralismo cristiano”* y no de multi-religiosidad (2004: 258). Como discutiremos más adelante y como ha estudiado Juan Marco Vaggione (2005a, 2005b, 2007), el pluralismo dentro de la religión cristiana ha llevado a la aparición de disidencias dentro del cristianismo. Este punto es de especial relevancia en el debate sobre los derechos sexuales y derechos reproductivos.

Otra característica de este nuevo *“pluralismo religioso”* en América Latina, como argumentan Peterson, Vásquez y Williams (2001: 7), es que va ligado a un nuevo énfasis en uno/a mismo/a. Estas nuevas ofertas religiosas, y en especial el pentecostalismo, ofrecen una fe más individualizada. Eso mismo señala Juan Marco Vaggione cuando explica que la modernidad no trajo un declive religioso, pero sí intensificó la autonomía de la gente para construir su propia identidad: *“la gente sigue siendo altamente religiosa, pero para muchos esa religiosidad es más reflexiva. Los y las individuos han superado esa dependencia de las autoridades religiosas y la aceptación pasiva de doctrinas”*(2005 a: 14; ver también 2007). Así pues, la religión continúa siendo una identidad crucial, pero es una identidad que la gente puede combinar y negociar.

En Nicaragua, este proceso de pluralización religiosa se hace evidente en los datos de los últimos censos de población. Éstos muestran como hemos pasado de un 72.9% de católicos declarados en el año 1995 a un 59.8 % según el censo del año 2005 (INEC 1995, 2005)⁶ . Esta caída significativa en el porcentaje de la población católica se contrasta con el crecimiento de aquellas personas que se declaran evangélicas (protestantes), que pasan del 15.1% al 21%, y también con el aumento de personas que declaran no pertenecer a ninguna religión, del 8.5% al 17.8%. Esta tendencia para Nicaragua coincide con el análisis que hace Levine (2007: 10) a nivel latinoamericano, donde encuentra que hay una emergencia de un sector que se denomina como *“católico/a a mi manera”* y de población que declara no tener religión.

⁶Para un estudio detallado del estado de la religión en Nicaragua ver Ortega Hegg y Castillo (2006).

Manuel Ortega Hegg analiza este fenómeno en Nicaragua. En la línea de los hallazgos encontrados por especialistas de la religión en el continente latinoamericano, Ortega Hegg observa que además de darse la tendencia a la pluralización religiosa, con el “boom” de las religiones evangélicas, también se da una nueva realidad: la de los creyentes sin afiliación a una iglesia, *“la religión a la manera de cada quien”*. Esta realidad tiene que ver con la creciente autonomía e individualización de la vivencia religiosa que observan autores como Vaggione y Peterson, Vásquez y Williams. Según Ortega Hegg, con esta forma de entender la religión de forma más individual, la iglesia pierde influencia sobre la gente⁷. Esta tendencia está íntimamente relacionada con el auge de las denominaciones protestantes, especialmente el pentecostalismo, ya que en éstas Dios se relaciona con los hombres y las mujeres sin intermediación.

Sin embargo, a pesar de la paulatina “pluralización” en América Latina, y Centroamérica en concreto para el caso que nos ocupa, tanto la iglesia católica como la evangélica siguen teniendo una gran capacidad de incidencia en la definición de políticas públicas y también en la vida de las personas.

Política y religión: ¿contribuyendo a la construcción de ciudadanía y a la profundización democrática?

Uno de los temas que ha originado más debate en la literatura académica sobre la relación entre la religión y la política tiene que ver con la relación causal entre afiliación religiosa y la construcción de sociedad civil. Por un lado, se ha analizado si las distintas afiliaciones religiosas promueven valores que tienen más o menos afinidad con la democracia. Por el otro, se ha examinado la validez de la teoría de Robert Putnam sobre la construcción de capital social en relación a la membresía a grupos religiosos. En otras palabras, lo que se debate es si la pertenencia a un grupo religioso de alguna manera contribuye a la construcción de ciudadanía y como resultado a la democratización de las sociedades latinoamericanas. Finalmente también queremos revisar la literatura que explora cómo la imagen de Dios que tenemos influye en la cultura política y ésta a la vez en los valores de ciudadanía para la construcción de la democracia.

¿Protestantismo = conservadurismo?

En referencia al primer debate, sobre la relación entre identidad religiosa y valores democráticos, en América Latina este tema se ha analizado en bastante profundidad en relación al crecimiento del protestantismo en la región. Tradicionalmente se ha considerado que los evangélicos/as son más conservadores, apolíticos y con más

⁷Esta información surge de las notas de la presentación que hizo M. Ortega Hegg en el Grupo Venancia en el año 2008 para presentar el libro *Religión y Política: la experiencia de Nicaragua de Ortega Hegg y Castillo*.

tendencia a aceptar el autoritarismo. La creencia generalizada es que *“como grupo, los evangélicos son un tanto menos activos políticamente y más conservadores que los católicos cuando se trata de ciertos temas políticos”* (Steigenga 2005: 100). Esto se ha entendido como resultado de la visión individualista del protestantismo, pero sobre todo del pentecostalismo, y su creencia en conseguir retribuciones en el más allá, en lugar de en el presente. El rechazo de los evangélicos hacia el activismo político se ha interpretado como resultado del hecho que los evangélicos sitúan las raíces de la transformación social en la salvación individual (Smith y Haas 1997: 441). Este estereotipo de los protestantes como apáticos y reaccionarios ha sido reforzado por el apoyo de la comunidad evangélica a dictadores o líderes autoritarios en América Latina, como a Ríos Montt en Guatemala, el partido ARENA en El Salvador, Pinochet en Chile y Fujimori en Perú (Gill 2004: 4-5).

Al otro extremo se ha ubicado a la teología de la liberación y las Comunidades Eclesiásticas de Base (CEB) que en su momento demostraron tener una conexión entre sus valores religiosos y políticos. Sin embargo, la literatura más reciente ha subrayado las complejidades de tanto la iglesia católica popular como las denominaciones evangélicas, señalando que sus características varían considerablemente dependiendo de los contextos sociales y políticos (Smith y Haas 1997: 440). Así, esta línea de análisis aboga por un acercamiento más sutil que tenga en cuenta las conexiones específicas entre las creencias religiosas, las variables políticas y el contexto político (Steigenga 2005).

Entre la evidencia que refuta la hipótesis que relaciona afiliación religiosa con actitudes políticas, se encuentra la presentada por Steigenga (2005) para el caso de Guatemala. Según este autor, *“aunque los pentecostalizados quizás piensen y actúen parecido desde el punto de vista religioso, no necesariamente piensan y actúan de manera similar en lo que a política se refiere”* (2005: 100). Steigenga añade que *“las creencias religiosas conservadoras y las experiencias carismáticas que se extienden a través de todas las afiliaciones religiosas en Guatemala parecen ser el factor religioso más importante que guía las actitudes y acciones políticas”* (2005: 109). Y a modo de conclusión escribe:

“En Guatemala, la religión pentecostalizada contribuye a la sociedad civil por medio de motivar el voluntarismo, la autoayuda y la ética de la igualdad ante la ley. Se puede predecir que los efectos políticos de la religión pentecostalizada en Guatemala van a ser menos visibles a nivel de organización partidaria y actividades de protesta y más pronunciadas en cuanto a la construcción de comunidades, la autoayuda y el aumento de recursos locales para la movilización. El grado en el cual estas actividades contribuyan a crear una sociedad civil más fuerte o que faciliten una cultura política de clientelismo y autoritarismo dependerá del contexto institucional y político de la democracia en Guatemala.” (2005: 114).

De forma similar, en un estudio sobre Argentina, Brasil, Chile y México, Gill (2004) llega a la conclusión que la afiliación denominacional tiene poco efecto en las actitudes políticas. Según Gill, los protestantes y católicos latinoamericanos no difieren sustancialmente en sus preferencias políticas o económicas. Son factores como la edad, el género y el estatus socio-económico los que tienen mucho más peso para explicar esas preferencias (2004: 10).

Otro estudio que niega la relación entre conservadurismo político y afiliación religiosa es el de Christian Smith y Liesl Ann Haas (1997) sobre las personas evangélicas durante la Nicaragua de la década de los 80. En base a una encuesta hecha por Gallup en el año 1990, Smith y Haas llegan a la conclusión que los evangélicos daban más apoyo a los Sandinistas que la mayoría católica, pero que las orientaciones políticas de católicos y protestantes no eran significativamente distintas. Además, Smith y Haas entienden el apoyo de los evangélicos hacia el sandinismo como una consecuencia de la clase social. Dado que la mayoría de evangélicos estaba en una posición económicamente marginal, no es sorprendente que apoyaran a un gobierno revolucionario que intentaba mejorar la situación de las clases populares (1997: 451). Según estos autores, lo que esto evidencia, en la línea de lo que argumenta Steingenga (2005), es que hay que poner más atención a las estructuras de oportunidad políticas y a los intereses de clase a la hora de analizar las preferencias políticas de los evangélicos en América Latina.

La conexión entre afiliación religiosa y afiliación política también ha sido refutada con el estudio de las CEB. La relación entre los miembros de las CEB y la política es más compleja de lo que en un primer momento se creyó. Así, académicos como John Burdick (1993) concluyen que a pesar de la retórica democrática de la iglesia católica progresista, las CEB reproducen la influencia jerárquica y autoritaria de la iglesia católica y en la práctica pueden funcionar de una forma que excluye a las personas más pobres de la comunidad -quienes no pueden leer o quienes no tienen tiempo libre para participar en las actividades de la iglesia-.

También Christian Smith (1994), comparando el potencial democratizador de las CEB y los protestantes en América Latina, llega a la conclusión que, a la larga, las CEB pueden encontrar cada vez más limitantes en su habilidad para contribuir al reforzamiento democrático, mientras que el protestantismo tiene el potencial de emerger como una fuerza positiva para la democratización. Las dudas acerca del futuro de las CEB, como en el estudio de Burdick, tienen que ver, entre otras cosas, con el carácter no democrático de la iglesia católica a la que las CEB pertenecen y con la falta de resultados inmediatos en el trabajo de las CEB más allá del nivel comunitario que puede llevar al desánimo.

Así, como resultado de los estudios más recientes, la tendencia actual es ver los grupos o movimientos religiosos respondiendo a las estructuras de oportunidades y a los distintos contextos sociales y políticos, de la misma forma en que lo hacen otros movimientos sociales. Además, esta literatura subraya la importancia de otras variables como la clase social que pueden ser más relevantes a la hora de definir tendencias políticas.

Las organizaciones religiosas y la construcción de capital social

Pasando a la otra cara de este debate, existe un desacuerdo entre académicos y académicas que se han acercado a esta temática, que tiene que ver con ideas distintas sobre el papel que juega o debería jugar la sociedad civil en la democratización y sobre el papel de las organizaciones religiosas como fuente de movilización política (Drogus 2000). Como escribe Steigenga:

“[S]i la sociedad civil se interpreta simplemente como el crecimiento de organizaciones autónomas y voluntarias, no hay duda de que el aumento del pluralismo religioso enriquece a la sociedad civil (.../...). Sin embargo, las definiciones más exigentes del concepto de sociedad civil requieren una articulación más clara de las conexiones existentes entre la participación en asociaciones y la profundización democrática” (2005: 112).

En realidad, este dilema gira sobre la cuestión de la sociedad civil y la construcción de capital social, y el papel de la religión en crearlos y sostenerlos (Levine 2006: 8). El concepto de capital social ha sido ampliamente trabajado por Robert Putnam en sus estudios sobre Italia⁸ (1993) y Estados Unidos (2000). Putnam argumenta que la adquisición de actitudes, valores, capacidades cívicas y confianza mutua que se da a través de la membresía en organizaciones de la sociedad civil (como coros, clubes de deportes y otro tipo de asociaciones, entre ellas las religiosas) son elementos esenciales para la profundización de la democracia. Putnam analiza cómo las experiencias de la vida cotidiana pueden transferirse a la vida política. El punto de partida de la teoría sobre el capital social como factor para la democratización es que una condición esencial de la democracia es lo que Elizabeth Jelín llama la “cultura de ciudadanía” (1996: 102).

⁸*Estudiando la contribución de la sociedad civil para el correcto funcionamiento de la democracia en Italia, Putnam argumenta que el mayor “civismo” (civicness es el término que usa en inglés) del norte de Italia, en comparación con el sur, es lo que determina un mayor nivel de desarrollo económico y la mayor efectividad de la democracia. Putnam entiende que el “civismo” se crea a través de un largo y lento procesos de sedimentación cultural, que consiste en la participación de la población en asociaciones cívicas como son los clubes de deporte, los coros y las iglesias.*

Según Levine, en América Latina los grupos religiosos son espacios disponibles para el desarrollo de este tipo de capacidades cívicas que Putnam discute (2006: 9). Levine y Stoll observan que la pertenencia a un grupo religioso contribuye a los valores de solidaridad y confianza, los cuales son la base para el “*civismo*” del que Putnam habla (1997: 74). Desde este análisis, lo importante no son los grupos religiosos en sí, sino la posibilidad que ofrecen de crear capacidades y transferirlas al campo de la política. Como Levine analiza, el concepto de “*capital social adquiere impacto político por vía de su capacidad de empoderamiento*” (2006:10). Esta línea de argumentación tiene grandes similitudes con la literatura que ha examinado el impacto de algunas religiones claramente patriarcales en términos de empoderamiento de las mujeres (Brusco 1995; Drogus 1997). A esto regresaremos más adelante.

En su estudio de México, Brasil, Chile y Argentina, Gill (2004) llega a la conclusión que el factor más determinante en las actitudes políticas de las personas católicas y protestantes tiene que ver con la asistencia a la iglesia, ya que eso es lo que contribuye al “*civic engagement*” o “*civicness*” y a los niveles de confianza en el gobierno. Según este autor, la gente que más asiste a la iglesia tiene más probabilidad de participar en otros grupos cívicos de la sociedad (2004: 19). Lo que es importante según Gill no es la afiliación a una denominación religiosa, sino el nivel de inmersión de la gente en las creencias y prácticas religiosas. Así Gill con su estudio apoya el vínculo que Putnam establece entre construcción de capital social y democratización.

Sin embargo, como veremos en nuestro estudio de caso, el vínculo entre ser miembro activa de cualquier iglesia y a la vez ser activa en el movimiento de mujeres no suele ser en la dirección que Gill señala. Precisamente, el asistir a la iglesia y recibir mensajes en contra de la participación en el movimiento de mujeres y el movimiento feminista es un factor desempoderante para las mujeres. Es más, las mujeres que son activas en los dos espacios, muchas veces son cuestionadas desde sus iglesias por la participación en el movimiento.

Peterson, Vásquez y Williams también consideran que la religión juega un papel crucial en el proceso de construir moral y reforzar lazos de solidaridad. Es en este sentido, argumentan, que tanto el catolicismo progresista como el protestantismo evangélico en América Latina pueden ser considerados como nuevos movimientos sociales, los cuales retan y contribuyen a re-definir los parámetros de la democracia (2001: 15).

Sin embargo, estos autores son más cautos ya que a pesar de identificar potenciales contribuciones de los movimientos religiosos a esa “*cultura de ciudadanía*” también señalan serias limitaciones. En cuanto al protestantismo evangélico, la mayoría de

grupos en el continente son pentecostales. El pentecostalismo tiene una tensión entre las cosas de este mundo y las cosas de Dios, además de que hay una estratificación socio-económica dentro de las iglesias, haciendo la movilización a gran escala a largo plazo difícil. En cuanto a los católicos progresistas, también ha quedado claro que no todos tienen la misma voluntad de asumir responsabilidades fuera de la iglesia. Así, Peterson, Vásquez y Williams concluyen:

“A un mínimo, los movimientos religiosos ofrecen a sus miembros recursos religiosos importantes para ayudarles a identificar y desarrollar estrategias para la acción en respuesta a los retos de la vida cotidiana. Aunque estos pequeños pasos pueden que no produzcan la siguiente gran revolución social, éstos son importantes, ya que constituyen lo que Jelín (1998, 66) llama ‘infrapolítica de los sin voz, a través de la cual la dignidad y el sentimiento de comunidad se construyen’ (2001: 16).

Finalmente, aunque no desde la teoría del capital social, también la literatura ha analizado la relación entre la imagen de Dios y la cultura política. Esto es algo que aparece y analizamos en nuestro estudio de caso sobre mujeres cristianas organizadas en el movimiento de mujeres en el norte de Nicaragua. El sociólogo nicaragüense Andrés Pérez Baltodano (2003) ha relacionado la imagen de Dios del pueblo con la cultura política del país. Según este académico, lo que impide que Nicaragua se convierta en un Estado moderno es el providencialismo religioso. La idea extendida es que este Dios providencialista controla la historia humana y todos los eventos de las vidas de los humanos. Este providencialismo religioso genera una cultura política a la que Pérez Baltodano llama *“pragmatismo resignado”*. Esta forma de entender el mundo genera resignación, conformismo, alimenta la parálisis social y explica la lealtad que gran parte del pueblo nicaragüense le tiene a los caudillos políticos, a quienes entregan su voluntad esperando que a cambio les concedan favores. Además, esta cultura política frena la capacidad de las personas de responsabilizarse de su propia historia y de la historia del país. Esta cultura política que proviene de una visión religiosa se basa en unos valores que son totalmente contrarios a la construcción de ciudadanía por la que trabaja el movimiento de mujeres.

Religión y feminismo

Desde el feminismo, el tema de la ciudadanía de las mujeres y la religión se ha abordado mayoritariamente desde el campo de la sexualidad, ya que es aquí donde existe una mayor contradicción entre el discurso religioso y el discurso feminista. El tema de los derechos sexuales y reproductivos provoca una confrontación directa entre ambos. Además, el tema de la sexualidad, de la autonomía y poder de decisión sobre el cuerpo de una misma es una reivindicación básica que se hace desde el

feminismo. En Nicaragua en los últimos años la literatura sobre este tema se ha centrado en la penalización del aborto terapéutico desde el año 2006.

Sin embargo, es importante explorar también aquí una rama pionera de la literatura sobre religión y género que se ha centrado en el estudio del pentecostalismo en América Latina y sus efectos en las mujeres. Este grupo de literatura es importante porque nos ofrece explicaciones alternativas y provocadoras sobre los efectos de una religión con un discurso fuertemente patriarcal sobre las mujeres. Este grupo de académicas llegan a la conclusión de que esta religión, a pesar de ser conservadora ideológicamente, ha favorecido el empoderamiento de algunas mujeres facilitando cambios en la esfera privada de las mujeres.

Finalmente, en este último apartado queremos rescatar la voz de las mujeres que han escrito sobre este tema desde la teología feminista. Desde el feminismo hay un cierto desconocimiento de la literatura feminista desde la teología, lo que supone una debilidad a la hora de analizar cómo interactúan los discursos religiosos y los discursos feministas en las mismas mujeres. En América Latina, desde el feminismo, la religión suele ser vista como el mayor impedimento para que las mujeres vivan su plena ciudadanía. Sin embargo, esto desconoce el hecho que para muchas mujeres la religión juega un papel fundamental en sus vidas, y que éste no es necesariamente o únicamente negativo. Así, las teólogas feministas tienen algo que aportar sobre las vivencias religiosas desde las mujeres y la parte favorable que éstas pueden tener para facilitar el empoderamiento de las mujeres.

El nudo del conflicto: el control de la sexualidad de las mujeres

La iglesia católica, y también la mayoría de las denominaciones evangélicas aunque en menor medida, siempre ha tenido en la mira el control de la sexualidad de las mujeres. A pesar de que la mayoría de mujeres católicas usa anti-conceptivos, la jerarquía de la iglesia sigue estando en contra de su uso y tiene una cruzada en pie contra del aborto (Radford Ruether 2008: 187). Durante el mandato de Juan Pablo II (1978-2004) la iglesia católica lanzó una beligerante campaña en contra del aborto y de cualquier re-definición de la familia que pudiera incluir a parejas de un mismo sexo. Esta cruzada fue especialmente activa en los foros de las Naciones Unidas, donde la iglesia católica cuenta con un estatus de semi-Estado a través del Vaticano. En la arena internacional, el Vaticano ha contado con fuertes aliados entre los países islámicos, Nicaragua, Guatemala, Argentina, Malta y Estados Unidos a partir del año 2000 (2008: 189).

Desde un inicio hemos argumentado, y así ha hecho gran parte de la literatura, que la gran contradicción entre el discurso religioso y el discurso feminista tiene que ver especialmente con el tema de los derechos sexuales y reproductivos. El

discurso feminista alrededor de la sexualidad y el goce del propio cuerpo entra en contradicción con el discurso de los grupos religiosos dominantes. Este es el campo donde las mujeres experimentan mayor contradicción. En palabras de Rosado-Nunes:

“Se esse é um ponto nuclear no embate do feminismo com a Igreja católica - a representação de si como sujeito autônomo, dotado de direitos individuais inalienáveis -, a expressão mais acabada desse conflito se dá na proposição contemporânea dos chamados ‘direitos sexuais e direitos reprodutivos’. Reivindicar o sexo e a reprodução como do campo dos direitos, e, portanto, da política, retira-os do lugar da obediência às leis da natureza dadas por Deus -controladas pelas normas morais eclesíásticas- para colocá-los no campo da realização da liberdade individual” (2008: 75).

La aparición del concepto de los derechos sexuales y reproductivos, como resultado del trabajo realizado por las feministas, representa una *“revolución fundamental”*, como lo llama Rosado-Nunes (2008). La también brasileña Maria Betânia Ávila (2005) subraya la novedad que representa la lucha por los derechos sexuales y reproductivos ya que se refiere a campos que tradicionalmente se han considerado ajenos a la realización de la democracia y la ciudadanía. Así, son las feministas las que introducen el concepto de *“ciudadanía sexual”*, reivindicando la autonomía de los cuerpos de las mujeres como algo inherente y esencial en la lucha por la ciudadanía. En palabras de Rosado-Nunes, lo que el feminismo propone es: *“afirmar os direitos e as liberdades individuais proclamando que as mulheres, como sujeitos sociais (.../...) têm direito de controlar sua sexualidade e sua capacidade reprodutiva, condição sine qua non da realização de sua autonomia” (2008: 78).*

En el conflicto abierto entre el discurso feminista y el discurso religioso, como explica Rosado-Nunes, los dos entran en el debate público *“em campos discursivos contrários”* (2008:78). Mientras que desde el feminismo se habla de derechos, desde el discurso religioso se habla de moral y pecado. Sin embargo, Vaggione (2005b) nos advierte que los y las activistas religiosos en América Latina han empezado a *“secularizar”* sus estrategias. De esta forma, los y las activistas religiosos han logrado importantes victorias legales como, por ejemplo, el reconocimiento del *“Día del niño por nacer”* en muchos países latinoamericanos.

En América Latina la iglesia católica sigue siendo el actor con más capacidad de incidencia en la definición de las políticas sobre derechos sexuales y reproductivos. Como explica la académica finlandesa, Elina Vuola, al haber perdido gran parte de su legitimidad y poder en relación a la ética sexual en los países europeos católicos, el Vaticano tiene a América Latina como una región que todavía no se ha *“perdido”*

a la secularización (2001:17). Además, una de las formas en las que el Vaticano ha intentado compensar la pérdida de influencia es con su creciente actividad en círculos internacionales seculares, como son conferencias de las Naciones Unidas e instituciones financieras internacionales. En la arena internacional, el Vaticano ha mantenido una alianza clara, por ejemplo, con los países islámicos.

Sobre el rol de la iglesia en relación a los derechos sexuales y reproductivos y el análisis que se hace desde el feminismo, el argentino Juan Marcos Vaggione identifica dos posiciones. Por un lado la que aboga por la no injerencia de la iglesia en asuntos políticos, y que considera las intervenciones públicas de la iglesia como “*un malfuncionamiento democrático*” (2005b: 3) y por el otro una postura que reconoce a la iglesia como actor político. Entre estas dos posturas Vaggione propone que se reconozca a la iglesia como actor político para así poder reclamarle que actúe como tal, es decir, según las normas del juego democrático, basadas en el pluralismo. Según Vaggione, la iglesia “*al intervenir políticamente se ‘entrapa’ y abre una importante ventana de posibilidades ya que su mutación de actor religioso en actor político implica una sumisión, voluntaria o no, a las reglas del juego democrático*” (2005b:13). El mismo autor sigue, “[a]l inscribirse como actor político, la iglesia pierde las prerrogativas que como institución religiosa aspira a mantener” (2005b: 14). Entonces,

“La iglesia, por supuesto, pretende actuar como actor político bajo los privilegios que tiene como institución religiosa. El desafío principal es transformar la presencia política de la iglesia en la posibilidad para la profundización de los DDSSRR [derechos sexuales y reproductivos]. Las estrategias, entonces, no deben apuntar a la privatización de lo religioso sino a la inscripción pública de los pluralismos, que también son pluralismos religiosos” (2005b: 18).

Esta estrategia, la de ubicar a la iglesia como un actor más de la sociedad civil, sin ningún privilegio por encima de los demás, como discutiremos en el último apartado del presente documento, es similar a uno de los enfoques que surgen en el análisis de las estrategias del movimiento de mujeres nicaragüense en relación a la defensa del Estado laico.

Vaggione explica que “*más que insistir en la privatización del fenómeno religioso es necesario entenderlo como un aspecto político inevitable de las democracias contemporáneas (.../...) Insistir en que la religión no debe tener ningún papel en la construcción del derecho puede llevar a invisibilizar, y por tanto fortalecer, dicha influencia*” (2005b: 26). Además, en lugar de “*insistir en la exclusión de lo religioso, que siempre será en alguna medida artificial, deben pensarse estrategias que permitan su inclusión como una realidad pluralizada. De este modo se desarticula*

la hegemonía que la Iglesia Católica pretende seguir manteniendo sobre cuestiones de moralidad sexual” (2005b: 28).

Vaggione insiste en aprovechar las disidencias a lo interno de la religión, ya que las comunidades religiosas no son monolíticas (2007: 102). Las disidencias evidencian la pluralidad que existe dentro de las iglesias y pueden ser una ventana de acceso para transformar discursos dominantes. Esto es algo que se retoma en la tercera parte de este documento, en la que se reflexiona sobre las estrategias a lo interno del movimiento de mujeres para enfrentar los fundamentalismos religiosos.

¿La religión transformando las relaciones de género?

Como avanzábamos al inicio de esta sección, hay una rama pionera de la literatura sobre religión y género en América Latina que subraya el impacto ambivalente de la religión en las mujeres y de las mujeres en las iglesias, llegando a la conclusión que *“la religión tiene un potencial simultaneo de liberar a las mujeres y a la vez reforzar los modelos opresivos del patriarcado, de generar solidaridad y a la vez separar familias y comunidades”* (Peterson, Vásquez y Williams 2001: 10).

Esta relación compleja entre religión y género ha sido examinada sobre todo a través de la religión pentecostal -la denominación protestante con más peso en el continente-, pero no solamente. Tradicionalmente, se ha considerado a la religión, y en especial a aquellas religiones con una ideología conservadora, como es el pentecostalismo, como un factor que refuerza el patriarcado. Sin embargo, voces más recientes han rescatado el hecho de que las religiones son multi-facéticas, no son sistemas de creencias monolíticos, y que a menudo son contradictorios y abiertos a interpretación. Así, incluso con las religiones más conservadoras en relación al género podemos encontrar elementos que las mujeres pueden utilizar, y de hecho utilizan para combatir la subordinación.

En este sentido, Steigenga afirma, *“en cuanto al tema de la igualdad de derechos políticos de la mujer, hay una relación interesante y contraintuitiva entre el conservadurismo religioso y el apoyo a los derechos de la mujer”* (2005: 110). Esta afirmación la basa en que *“algunas de las creencias religiosas asociadas con la religión pentecostalizada en Centroamérica pueden ser usadas para darle la vuelta a las relaciones de poder en cuanto al género, pudiéndose extender los efectos de este proceso más allá de la casa, hasta influir en el principio general sobre la igualdad de los géneros”* (2005: 116). Esta conclusión de Steigenga está en la línea de aquellas a las que han llegado otros académicos y académicas con estudios de caso en los que vinculan el pentecostalismo con más igualdad de género en la región latinoamericana.

En concreto Elizabeth Brusco (1993) y Carol Ann Drogus (1997) son exponentes de esta rama de la literatura que argumenta que ciertas creencias y prácticas pentecostalistas en América Latina pueden reducir el machismo ya que dan una base de autoridad femenina en la casa y en la participación en organizaciones religiosas. En concreto, Drogus (1997) considera que aunque el pentecostalismo tenga como objetivo promover valores de género conservadores, eso no quiere decir que necesariamente todo el pentecostalismo refuerce el patriarcado. De acuerdo con Drogus, el pentecostalismo también abre la puerta para que los roles domésticos de las mujeres puedan re-definirse de forma más igualitaria (1997: 58). La ideología de género del pentecostalismo es ambigua ya que por un lado en algunas áreas las mujeres gozan de igualdad con los hombres, mientras que estas mismas oportunidades para la igualdad se enmarcan en un contexto que acepta y refuerza la superioridad del hombre (1997: 60). Además, dice Drogus, es precisamente esta ambigüedad lo que se puede usar para re-definir los roles de género. En sus palabras:

“Debemos distinguir cuidadosamente entre lo que el pentecostalismo dice que se debería hacer (reforzar el dominio masculino) y lo que en realidad hace (igualar algunas relaciones entre hombres y mujeres). La apertura que el pentecostalismo ofrece para el empoderamiento de la mujer es estrecha, pero es una apertura” (1997: 64).

En su estudio, Drogus compara el impacto de la religión en las mujeres pentecostales con el de las mujeres de las Comunidades Eclesiales de Base. Citando a Cecilia Mariz, Drogus escribe,

“Los pentecostales llevan a los hombres a la esfera privada, mientras que las CEB politizan a las mujeres y las llevan a la esfera pública. Ambas religiones parecen ofrecer oportunidades a las mujeres para la igualdad, la autoridad, y el poder pero de formas distintas. Mientras que las pentecostalistas pueden ganar mayor autoridad, estatus y estabilidad en la casa, muchas mujeres de las CEB sacrifican la paz doméstica por tener más poder en roles públicos -especialmente políticos-” (1997: 68).

En la misma línea, Elizabeth Brusco analiza las mujeres pentecostales de Colombia y concluye:

“A diferencia del feminismo de occidente, [el pentecostalismo] no intenta ganar acceso al mundo masculino para las mujeres, lo que hace es elevar la domesticidad, tanto para hombres como para mujeres, de la posición devaluada que ocupa como resultado del proceso de proletarización. Sirve para transformar los roles de género, principalmente volviendo a sujetar a los hombres a sus familias” (1995: 3)

Brusco continúa con su argumentación:

“Esta es la razón por la cual la respuesta evangélica es tan poderosa y exitosa: en lugar de intentar revolucionar la esfera pública, lo cual sería necesario para que las mujeres tuvieran un mayor acceso directo a trabajos regulares del sector público y a salarios ‘masculinos’, lo que hace es que re-ordena la participación relativa de hombres y mujeres en la esfera privada, realzando el valor de la familia y el hogar para que éstos vayan escalando” (1995: 123).

De esta forma, la estrategia pentecostal de empoderamiento de las mujeres depende en gran medida de la conversión al pentecostalismo de las parejas de estas mujeres. Sin embargo, con las CEB, el incremento de poder público para las mujeres suele tener como consecuencias un conflicto familiar, a no ser que el esposo también sea un miembro activo de dicha CEB. Esto lo que nos muestra es la fragilidad de este tipo de empoderamiento que tiene que ver con cambiar las actitudes o roles de las mujeres sin cambiar las de los hombres también (Drogus 1997: 68).

Además, como la misma Drogus (1997: 69) señala, se ha generado otro debate sobre si la “domesticación” de los hombres pentecostales verdaderamente aumenta el poder de las mujeres en sus hogares, como argumenta Brusco (1995), o si lo que pasa es que las mujeres “compran” una mayor responsabilidad del hombre con la familia a través de su sumisión, como mantienen autores como John Burdick (1994). Elizabeth Brusco realizó su trabajo de campo en Colombia entre 1982 y 1983, y llegó a la conclusión que la conversión de las mujeres al pentecostalismo transformaba sus relaciones de género tradicionales dándoles una autoridad moral para retar a sus esposos por ser bebedores, jugadores o adúlteros. De esta forma, argumenta Brusco, las mujeres convertidas al pentecostalismo adquirirían una voz poderosa en ciertas situaciones domésticas en las que normalmente ellas estarían desposeídas de voz.

Por su lado, John Burdick es más cauto a la hora de interpretar la aceptación por parte de las mujeres de la visión del mundo patriarcal de los pentecostalistas como algo que las empodera. Él también identifica algunas prácticas pentecostales que pueden empoderar a las mujeres, como por ejemplo el dar testimonio frente a su congregación sobre conflictos domésticos. Sin embargo, es más escéptico en cuanto al alcance real de éstas.

Maria José Rosado-Nunes (2008), académica brasileña, también encuentra un lado positivo en el involucramiento de las mujeres en la religión, en concreto con las CEB. La autora argumenta que a través de la participación en las CEB en los años 60, 70 y 80 muchas mujeres desarrollaron una “cultura de los derechos”. Esta cultura, sin lugar a dudas, fue un elemento de democratización de la sociedad brasileña en su

conjunto. Como explica Rosado-Nunes, la iglesia incorporó una noción de derechos en su discurso y acción pastoral con un especial énfasis en los derechos sociales relacionados con la idea de justicia social (2008: 69). Sin embargo, el conflicto surgió cuando las mujeres quisieron incluir los derechos sexuales y reproductivos en este concepto de derechos ya que en este sentido, la teología de la liberación no supuso un cambio en relación al discurso oficial de la iglesia (Vuola 2001, 2003). Como ya vimos, el tema de los derechos sexuales y reproductivos es el gran punto de conflicto entre la iglesia, no sólo la católica, y el feminismo.

Finalmente, Anna Peterson (2001) en su estudio sobre mujeres cristianas en El Salvador también llega a conclusiones similares. Peterson afirma que la religión juega un papel central en la identidad de las mujeres como mujeres y como ciudadanas. La autora concluye que a pesar de la falta de atención de las iglesias hacia asuntos explícitamente feministas, las mujeres encuentran en su participación religiosa soporte moral, estímulo intelectual y asistencia práctica para ayudarlas tanto en su vida personal como en preocupaciones que tienen que ver con la situación de la mujer en general.

Religión más allá de la opresión: aprendizajes desde las teólogas feministas

Uno de los aportes más importantes de Drogus, que también ha sido defendido por otras académicas del feminismo y la religión, se resume en el siguiente párrafo:

“El pentecostalismo latinoamericano y las CEB son evidencia provocadora de que hasta las religiones, incluso las que son ostensiblemente patriarcales, no siempre o no solamente oprimen a las mujeres. Casi siempre contienen por lo menos algunos elementos que las mujeres pueden aprovechar para su propio empoderamiento” (1997: 70).

Este “solamente” sea probablemente la clave de este párrafo. La religión no puede ser entendida solamente como fuente de opresión, ya que las mujeres creyentes no lo viven así, sino que en la religión también encuentran cosas positivas que las ayudan a su auto-realización como mujeres.

En el mismo sentido, Bronwyn Winter⁹ señala que en algunos contextos la religión puede llegar a ser “un espacio de resistencia para las mujeres frente otras formas de dominación (racial, económica, etc) y de esta forma devienen espacios de empoderamiento, así que no siempre es opresiva” (2006: 381).

⁹Winter trae a debate los casos donde la separación entre Estado e iglesia es garantizada e impuesta por ley, como es el caso en algunos países europeos. Ella pregunta, ¿qué pasa cuando “la expresión militante de la identificación con la religión en espacios públicos seculares es percibido como un tema de derechos humanos, e incluso defendido en el

Elina Vuola, en esta misma línea, explica que el hecho que muchas académicas y activistas feministas vean la religión sólo como opresiva y retrógrada es un obstáculo. Según esta académica de la teología feminista, el resultado de esto puede ser que las feministas terminen operando en un marco similar al que caracteriza a los sectores más conservadores, sin dejar espacio para un diálogo crítico. En sus palabras:

“[S]i las académicas (feministas) ven la religión establecida solamente como opresiva o retrógrada, están fácilmente operando en el mismo marco polarizado que caracteriza a la mayoría de los sectores más conservadores de las distintas tradiciones religiosas” (2001: 3-4).

Vuola considera que la gran mayoría de feministas académicas operan entre dos estereotipos en el análisis del género y la religión. Por un lado están aquellas que se niegan, que se resisten a ver la importancia de la religión para muchas mujeres, en especial de sus posibles aspectos positivos o liberadores. Por el otro, están aquellas académicas, sobre todo europeas y estadounidenses, que ven a las mujeres únicamente a través de la religión. Esta última tendencia se da especialmente en aquellas que estudian las mujeres en países musulmanes o del tercer mundo. Las consecuencias de tener esta visión *“bi-polar estereotipada”* (para usar los términos de Vuola) nos lleva a algunas consecuencias negativas. En primer lugar, se niega la importancia de la religión. En segundo lugar, se niega la agencia¹⁰ de muchas mujeres al asumir que las religiones y creencias son inmutables y no se pueden cambiar. De esta forma, se ve a las mujeres como recipientes pasivas. A la larga, lo que esto implica es que se desconoce e ignora el diálogo y la crítica dentro de las religiones, negando también sus evoluciones a lo largo de la historia.

También Susan Sered en el prólogo a un número especial de la revista *Religión* sobre religión y mujeres en Asia enfatiza la agencia de las mujeres para negociar su rol dentro de las religiones. Sered describe la esfera religiosa como una *“arena fundamentalmente cultural en la que el mismo significado del género puede ser negociado”* (2007: 114) y defiende que las mujeres *“como agentes pueden exigir derechos, pueden entrar en negociaciones y protestar frente a un trato injusto”*

nombre de principios feministas?” (2006: 382). Aunque esta pregunta no aplica a la realidad de América Latina, sí es aplicable a contextos como el de Francia y el debate sobre el uso del velo islámico en espacios públicos. En todo caso, el señalamiento de Winter en el sentido de la complejidad de la relación entre mujeres y religión sí aplica al estudio de nuestra región.

¹⁰*Agencia es una traducción del concepto en inglés agency usado en las ciencias sociales como capacidad de acción o ejercicio de poder, que permite al sujeto/a actuar sobre la estructura que le influye.*

(2007: 115). Así, las definiciones que tienen las religiones sobre el “*ser mujer*”, sigue Sered, no son sólo las élites masculinas quiénes las definen, sino también las mujeres de carne y hueso.


El problema de fondo, es que la secularización es vista por muchas de estas académicas de las ciencias sociales como un camino inevitable, a la manera en la que se ha dado en Europa Occidental. Sin embargo, como ha sido ya discutido por la literatura académica, esta secularización no se ha dado en todo el mundo en la forma en como la habían previsto los y las estudiosos de la materia.

Según Vuola, para contrarrestar esta visión “*bi-polar estereotipada*” de muchas feministas académicas lo que se necesita es un feminismo sensible. Como ya hacía Drogus, ella nos advierte que las feministas deberían ir con cuidado de no juzgar la religión como algo opresivo per se para las mujeres. Además, sigue explicando Vuola, si el feminismo laico muestra a la iglesia católica como el archi-enemigo (aunque sea con razones de sobra) muchas mujeres latinoamericanas se pueden sentir alienadas por el discurso feminista.

Vuola recomienda a las y los académicos que para enriquecer su marco de análisis harían bien en aceptar que para muchas mujeres su identidad religiosa está directamente ligada a su identidad como mujer. Y esto también tiene que ver con reconocer a las teólogas feministas como interlocutoras válidas en el estudio de la religión y las mujeres. Según Vuola, el trabajo pionero de Drogus, Burdick y Brusco es un intento de combinar el estudio de la religión con las ciencias sociales y los estudios de género. Sin embargo, “*todavía no hay suficiente conocimiento o comunicación entre las académicas feministas de la religión -incluyendo a las teólogas- y los estudios de ciencias sociales de América Latina*” (Vuola, 2001: 11).

El aporte de las teólogas feministas latinoamericanas al pensamiento cristiano es de gran importancia. América Latina es la cuna de teólogas tan importantes como Ivone Gebara, Elsa Támez y María Pilar Aquino. En el continente el trabajo teológico de las mujeres “*se desarrolla desde la ‘práctica’ en el acompañamiento de las actividades de las organizaciones y comunidades bases de las mujeres, en el desarrollo de estrategias de sobrevivencia en situaciones de extrema pobreza, en un contexto de opresión económica, social y política de la mujer*” (Eckholt 2007: 14). La teología feminista latinoamericana nació y maduró dentro de la teología de la liberación, pero hoy en día estaría en un diálogo crítico con ésta (Ress 2008: 385). Según Ress, la evolución de la teología feminista en América Latina se podría dividir en tres etapas. En la primera, en los años 70, las teólogas feministas salieron de la teología de la liberación y tenían una identificación total con ésta. En los años 80 estas teólogas feministas empiezan a experimentar un creciente desencanto con

el fondo patriarcal de la teología de la liberación. Es a partir de la década de los 90 que la teología feminista latinoamericana cuestiona abiertamente la cosmología patriarcal presente en la teología de la liberación y apuesta por una reconstrucción de la teología desde una perspectiva feminista (2008: 386). Como la misma Ivone Gebara escribe, al hacer esto se gana en libertad del control de la iglesia. Sin embargo, el precio que se paga es que la teología feminista se queda sin autoridad dentro de la iglesia. Así, si el objetivo inicial era establecer una teología más igualitaria dentro de la iglesia, la situación actual lleva a hacer repensar el mismo hecho de pertenecer a una institucional patriarcal sin ninguna voluntad de transformarse (Gebara 2008: 327). A pesar de la gran contribución que han hecho las teólogas feministas latinoamericanas, desde el feminismo existe bastante desconocimiento de su trabajo, el cuál desafía el discurso oficial de las jerarquías eclesiásticas.



Parte II: Mujeres feministas y cristianas en el norte de Nicaragua



Introducción: Objetivos y Metodología

En esta parte de la investigación quisimos centrarnos en la parte más subjetiva de la problemática descrita al inicio de este documento. Pretendemos alcanzar un mayor entendimiento de cómo las mujeres viven los nudos existentes entre el discurso feminista y el discurso religioso. Grupo Venancia trabaja en educación popular feminista y es desde el trabajo diario con las mujeres que apuesta por la transformación y la construcción de la ciudadanía plena para las mujeres. Por eso, para la primera parte de la presente investigación se decidió priorizar el nivel subjetivo de cómo las mujeres viven su religiosidad, en lugar de la parte macro-institucional de la incidencia de las instituciones religiosas en el Estado.

Con esto en mente, los objetivos que se definieron fueron los siguientes:

Objetivo general: Analizar cómo las mujeres organizadas con el movimiento de mujeres en el norte de Nicaragua digieren el discurso feminista y el discurso religioso, identificando qué asimilan de cada uno de ellos, qué nudos encuentran y qué efectos tiene el grado de asimilación de estos discursos en su ciudadanía.

Objetivos específicos

- Identificar los mensajes religiosos de mayor influencia en las mujeres organizadas.
- Identificar los mensajes feministas de mayor influencia en las mujeres organizadas.
- Analizar los conflictos (nudos) que se generan en las mujeres organizadas al recibir los dos discursos.
- Entender cómo las mujeres organizadas incorporan y asimilan dichas contradicciones, y qué mecanismos utilizan para eso.
- Identificar la parte de los dos discursos que las mujeres usan de puente entre la religión y el feminismo.
- Examinar de qué forma influyen ambos discursos en la ciudadanía de las mujeres, entendida ésta en sus múltiples facetas.

En cuanto a la metodología que seguimos, en el mes de julio de 2009 partimos de la revisión de la literatura existente sobre esta temática en Nicaragua, Centroamérica y el resto de América Latina. Después de realizada la revisión bibliográfica, que presentamos en el apartado anterior, pasamos a estudiar el caso de las mujeres cristianas organizadas en el movimiento de mujeres en el norte de Nicaragua. Para esto usamos métodos cualitativos, con entrevistas semi-estructuradas y grupos focales.

Se decidió trabajar con un universo pequeño. Así, entre octubre y diciembre de 2009, se entrevistaron a quince mujeres cristianas del norte del país, que de alguna forma han estado en contacto con el discurso feminista. La gran parte de mujeres fueron entrevistadas dos veces. Mientras que algunas de las entrevistas tuvieron una duración total de unos 40 minutos, otras se prolongaron por dos horas. La mayoría de las entrevistadas son mujeres que participan activamente en expresiones del movimiento de mujeres, ya sea en la Red de Mujeres del Norte Ana Lucila, en el Movimiento de Jóvenes Lidia Espinoza o en la Red de Mujeres de Matagalpa. Todas ellas tienen en común haber participado en espacios -redes, talleres u otros- en los que Grupo Venancia está involucrado.

El tiempo que llevan organizadas con el movimiento de mujeres es bastante variable. La que lleva menos tiempo es la mujer más joven, que apenas tiene medio año de estar en el movimiento. Sin embargo, su mamá trabaja para una organización de mujeres y el discurso feminista no es algo nuevo para ella. Hay dos mujeres que no están organizadas como tal en espacios del movimiento de mujeres, pero que sí tienen por lo menos un año de estar asistiendo a unos cursos impartidos por Grupo Venancia. De las que sí están organizadas en espacios del movimiento, solamente cuatro de ellas tienen menos de cuatro años de estar organizadas. Las otras ocho, tienen por lo menos cinco años, y la mitad de éstas tiene más de trece años.

Se tuvo en cuenta para seleccionar a las mujeres que hubiera una proporción mayor de mujeres que se definieran como católicas, intentando reflejar la realidad del país. De las quince mujeres entrevistadas ocho se definen como católicas, seis como evangélicas y una como cristiana. De las mujeres que se definen como evangélicas encontramos una de la Iglesia Pentecostés Unida, tres de las Asambleas de Dios, una del Pentecostés el Buen Samaritano y una de Visión Ahora. Una de las mujeres evangélicas es pastora y está organizada en la Pastoral de la mujer. De las evangélicas, tres fueron educadas como católicas, y fue ya como adultas que se convirtieron a evangélicas. Dos de las mujeres entrevistadas pertenecen al movimiento Vida Joven, una de ellas católica y la que se define como cristiana y tiene un pasado como católica y como evangélica en la iglesia de Hebrón. Entre las católicas, una pertenece al grupo Renovación Carismática y otra al Movimiento Cursillos de Cristiandad.

Es importante destacar, que entre las evangélicas, todas menos una asisten más de una vez por semana al culto. La que no lo hace es porque su iglesia no está en su municipio. Entre las católicas hay una menor asistencia a la iglesia. De las ocho que se definen como tal, solamente tres asisten a la iglesia más de una vez por semana; una asiste una vez por semana; y cuatro de ellas asisten esporádicamente o raramente.

Entre las entrevistadas hay diversidad geográfica, de edad y de profesiones. Las mujeres proceden de los municipios de Matagalpa -ocho de ellas-, San Ramón -tres-, El Cuá -dos-, Waslala -una- y Ciudad Darío -una-. Cinco de ellas viven en la zona rural, mientras que las otra diez residen en los cascos urbanos de sus municipios. En cuanto a sus edades, la más joven tiene 17 años y la mayor 61. Seis de las mujeres son menores de 30 años, otras tres están entre los 30 y los 45, y las seis restantes tienen entre 46 y 61 años. En relación a sus profesiones, cuatro de las mujeres entrevistadas trabajan en organizaciones de mujeres. Otras dos trabajan en otro tipo de ONG. Hay también cuatro jóvenes que son estudiantes universitarias. Además encontramos profesiones tan variadas como una maestra de primaria, una ama de casa, una psicóloga y hasta una pastora de una iglesia evangélica.

Además de las entrevistas con estas quince mujeres, en marzo de 2010 realizamos tres grupos focales de dos horas de duración cada uno para profundizar en algunos temas que se destacaron en las entrevistas. Estos grupos focales se hicieron uno con miembros de la Red de Mujeres del Norte Ana Lucila, otro con el Movimiento de Jóvenes Lidia Espinoza y el último con la Red de Mujeres de Matagalpa. En total participaron dieciséis mujeres, seis de las cuáles ya habían sido entrevistadas. Para este documento, el nombre de las mujeres entrevistadas y de las participantes de los grupos focales han sido cambiados para respetar su intimidad.

En diciembre del 2009, entrevistamos también a cuatro mujeres que fueron identificadas como informantes clave. Todas estas mujeres tienen formación teológica y tienen amplia experiencia en trabajar con mujeres desde una visión cristiana. De estas mujeres, dos eran católicas -Montserrat Fernández y Martha Cabrera- y dos evangélicas/protestantes -la miembro de la Iglesia de Cristo de Nicaragua, Blanca Cortés, y la metodista presbiteriana, Nan McCurdy-. El objetivo de estas entrevistas era que nos ofrecieran su análisis sobre la temática que estábamos investigando.

Esta parte del proceso de investigación terminó en el mes de mayo del 2010 con un seminario en el que se presentó un borrador que fue devuelto y validado con mujeres que habían sido entrevistadas y mujeres con formación teológica que trabajan sobre esta temática.

Mujeres y cristianismo

A continuación presentamos los hallazgos identificados durante la primera etapa de la presente investigación. En esta sección analizamos algunos de los temas más destacados que surgieron en las entrevistas y en los grupos focales, organizados en seis apartados. Empezamos viendo cuál es la imagen de Dios que tienen las mujeres entrevistadas. A continuación nos hablan sobre las principales enseñanzas sobre el ser mujer que han recibido del cristianismo, ya sea desde el catolicismo o desde alguna de las denominaciones evangélicas, y las reacciones que éstas les provocan. En la tercera parte las mujeres nos hablan sobre qué aporta la religión a sus vidas y esto lo terminamos comparando con lo que les aporta el feminismo. Seguido, pasamos a ver qué cambios creen que ha vivido su religiosidad a partir de haber entrado en contacto con el feminismo. La quinta parte de esta sección analiza cómo viven las mujeres su doble identidad como feministas y como cristianas, si con o sin contradicción. Finalmente, siguiendo con esta temática, las entrevistadas nos hablan de los cuestionamientos externos que han recibido por el hecho de ser a la vez cristianas y feministas.

Queremos dar voz a las mujeres organizadas en el norte de Nicaragua que fueron entrevistadas. Por esta razón, incluimos citas textuales para que sean ellas mismas las que nos hablen de sus percepciones y vivencias. Además intercalamos sus voces con el análisis que compartieron con nosotras las cuatro informantes clave entrevistadas. Sus aportes nos ayudan a entender mejor las vivencias y percepciones de las mujeres cristianas organizadas en el movimiento.

Además, a lo largo de esta sección empezamos a analizar las vivencias y percepciones de las entrevistadas en relación a cómo esto contribuye o dificulta la ciudadanía plena de las mujeres. En el siguiente apartado nos centramos de lleno a analizar la relación entre cristianismo y ciudadanía de las mujeres.

Imagen de Dios

Uno de los temas que exploramos en esta primera fase de la investigación fue la imagen de Dios que tienen las mujeres organizadas en el movimiento. La idea del Dios castigador es una imagen que sale en casi todas las entrevistas. Sin embargo, todas las mujeres que hablan al respecto, tanto católicas como evangélicas, dicen haber superado esa imagen del Dios castigador y ahora tienen una visión bastante distinta de cómo es ese Dios en el que ellas creen. En este sentido, Mayra, joven católica, explica *“no lo tenemos como un castigador. Sí está como que él perdona, pero que hagás las cosas como con bien, que las hagás con tu propia voluntad y no*

que te exijan. (.../...) Él siempre está perdonando.” Ella no es la única que describe a Dios de esta forma. También Moncha, de la denominación evangélica Pentecostés El Buen Samaritano, de forma muy gráfica explica “yo no pienso en ese Dios que tiene el hacha puesta para castigarme o que tiene el puño alzado para castigarme, sino que yo pienso y siento en el Dios que nos abre las puertas y nos ayuda mostrándonos la salida para salir adelante.”

Muchas de las entrevistadas comparten que su visión de ese Dios castigador ha cambiado a partir de estar organizadas en el movimiento de mujeres y escuchar otros discursos sobre la religión. En relación a los cambios que las mujeres han experimentado al haber entrado al movimiento, María explica cómo la imagen de Dios que tenía se ha transformado desde que era una niña. En sus palabras:

“Yo creo que he ido cambiando con el tiempo, porque cuando era pequeña tenía una imagen de un señor todopoderoso, que puede ser muy bueno, pero que también es peligroso porque da castigo. Pero ahora de adulta yo tengo una imagen de Dios, como una imagen de protección y no con esa idea de un Dios blanco, de pelo chele. (.../...) Sólo sé que es una imagen protectora. Es un padre que no abandona, es un padre más con cualidades de madre”.

María no sólo rechaza la idea de un Dios castigador, sino que también cuestiona la idea de Dios como masculino.

Elena también polemiza sobre la idea de un Dios masculino. Ella atribuye este cambio directamente a la influencia del feminismo:

“Desde que estoy en el feminismo y he oído cosas de que Dios (.../...) no es hombre ni tampoco es mujer, que es un ser que no tiene sexo, entonces dije yo ‘bueno, si no es hombre ni es mujer, entonces ¿qué jodido es?’. Si para los hombres y para las iglesias es un Dios entonces tiene que haber Diosa y tiene que ser mujer también. Aprender a ver que ese Dios que te enseñan en la iglesia y que te enseñan como hombre también es un corazón de mujer, que es una persona que puede verse como mujer”.

Julia, católica, es otra de las mujeres que habla de cómo a partir de entrar en contacto con el feminismo empezó a cuestionarse esa idea de que Dios era hombre:

“Antes yo creía que en realidad Dios era un hombre y no se sabe, a lo mejor Dios no es un hombre, es una mujer, porque sí somos imagen y semejanza de él. Nadie sabe que si realmente es un hombre y a veces esa cosa de que Dios es un hombre tiende a darle más poder a los hombres y menos poder a las mujeres, porque si

Dios es un hombre quiere decir que todos los hombres son Dios y nosotras ¿qué somos? Esas eran las preguntas que interiormente muchas veces me hacía yo en reiteradas ocasiones. Cuando era niña detestaba ser mujer porque yo sentía que nosotras teníamos menos libertad que los hombres y yo quería esa libertad.”

En el grupo focal con las mujeres de la Red de Mujeres del Norte Ana Lucila se discutió cómo el acercarse al movimiento de mujeres y recibir discursos alternativos sobre cristianismo les había hecho cuestionarse esa imagen del Dios masculino. Por ejemplo, Juana, una de las participantes más jóvenes del grupo, católica practicante, compartía con las demás:

“Todos decimos que es un hombre y realmente no lo sabemos, porque nunca lo hemos visto. Entonces a partir de esa idea nos inculcan el montón de ideas a nosotros las mujeres de que ellos [los hombres] están a la cabeza de todo.”

Romper con esta imagen de Dios masculino es parte del trabajo que hacen las mujeres cristianas que trabajan desde espacios como el Centro Ecuménico Antonio Valdivieso. Como la misma Juana analiza y la periodista y teóloga María López Vigil explica también, el hecho de que el referente de poder supremo sea masculino hace que las mujeres nos sintamos inferiores ante una figura de autoridad masculina, y eso es algo difícil de revertir. López Vigil escribe sobre el hecho que Dios se nos presente como hombre: *“considero que ninguna característica de nuestra cultura religiosa contribuye más que ésta a la instalada inequidad entre hombres y mujeres. La religión perpetúa esta inequidad, la justifica, la explica, la legitima.”* (2004: 62). Y continúa *“Donde Dios es Varón, los varones se creen Dios. Donde Dios es Hombre, los hombres son dioses”* (2004: 64)¹¹. Trabajar para deconstruir esta idea del Dios masculino es de gran importancia ya que la visión de Dios como hombre ha servido a lo largo de la historia para justificar la subordinación de la mujer.

Otra participante del grupo focal de la Red de Mujeres del Norte, Irma, quien fue educada como católica pero quien en la actualidad vive apartada de la práctica religiosa, menciona cómo una de las capacitaciones recibidas de parte del Centro Valdivieso la ayudó a re-pensar su idea de Dios:

“La capacitación que nos dieron de leer la Biblia con los ojos de mujer, esa capacitación me gustó mucho porque nos dieron herramientas. Ella nos decía ‘¿Ustedes saben si Dios es hombre o mujer?’. Pero por nuestras creencias nos hablan siempre de que Dios es hombre y se da con el sistema patriarcal y al ser

¹¹ Además, una expresión cotidiana del Dios hombre es el hecho que los representantes de Dios en la tierra, los sacerdotes católicos, son todos hombres (López Vigil 2004: 66). En algunas denominaciones evangélicas se permite que las mujeres sean pastoras, pero siguen siendo una gran minoría.

hombre es el padre de todas nosotras. Y como Dios es hombre y tiene el poder, pues también el hombre en la casa tiene el poder.”

En sus palabras Irma también establece el nexo entre el hecho que Dios sea un referente masculino como forma de justificación y reproducción del sistema de dominación patriarcal.

En el mismo grupo focal, dos de las participantes más jóvenes compartían cómo esa imagen de Dios había cambiado para ellas al entrar al movimiento de mujeres. Juana, católica, explicaba:

“Bueno yo pienso que fue a partir de que nosotras entramos a organizarnos. Y, de manera personal, yo pienso que fue algo específicamente: una capacitación sobre leer la Biblia con ojos de mujer. Específicamente fue eso lo que me da una idea de que quién es Dios exactamente y desde la perspectiva de una mujer.”

A esto, Ana, evangélica, añadía desde su experiencia:

“Recuerdo que cuando era pequeña yo creía en el Dios que todos creían. Esa imagen que se nos presentaba a nivel físico como alto, blanco, con rizos. Tanto así que yo recuerdo que hasta soñaba. Yo una vez soñé con él y lo veía como salía en las imágenes. Pero ahora ya eso quedó en el pasado, ahora no creo que Dios sea hombre. No sé si es hombre o mujer, qué es, cómo es, si es blanco o negro, si es gordo o delgado. No lo sé porque yo no lo he visto, pero la idea de nivel físico de Dios pues lo tengo más que todo por cómo yo lo siento, pero materia, materia no. A nivel de cómo es para mí, no es un Dios castigador, sino un Dios permisivo, que te hace sentir bien, te llena de paz, de gozo, que te llena quizás espacios vacíos que tenés cuando en un momento que entrás en contacto con él”.

Lo que es curioso es que a pesar de que las mujeres rechazan la idea del Dios masculino, lo siguen nombrando en masculino.

Algunas de las entrevistadas, además de rechazar la visión del Dios castigador y de Dios como masculino, ahora cuando hablan de Dios introducen las ideas de justicia y no discriminación. Como veremos más adelante, para algunas mujeres este es el puente de unión entre cristianismo y feminismo. Rescatando la doctrina social de la iglesia y el ejemplo de Jesús como defensor de los oprimidos es que algunas de las entrevistadas encuentran una armonía entre su ser como cristianas y como feministas.

Miriam es una de las mujeres que habla de Dios como justicia y no discriminación: *“Dios es justo, es alguien que te acepta tal y como sos (.../...). Él no juzga, no discrimina y que de alguna manera considero yo que sí te ayuda dentro de la creencia que uno claramente y personalmente tenga. Es un Dios justo, no discriminador.”*

También Gloria habla de la justicia: *“Yo creo que es un Dios justo, que no le gustan las injusticias, un Dios que está donde está la pobreza. Es un Dios que quiere una distribución más justa de los recursos económicos”*.

Julia profundiza en esta idea de un Dios que no discrimina y añade que además es un Dios que quiere la liberación de la mujer:

“Es un Dios justo, para mí es un Dios que nos dejó libres sin ataduras y que no tiene preferencias para nadie y no hace menos a los demás. Para Dios todos somos iguales y tenemos las mismas libertades. Entonces no creo en la persona que me dibujan las iglesias. Creo en ese Dios que quiere que las mujeres salgamos adelante y quiere que las mujeres seamos personas y no objetos de los demás.”

También en este sentido, Sheila nos habla de Dios como libertador: *“el Dios que yo veo es un Dios libertador y sobre todo que no está en contra de mis derechos. No tengo por qué tener temor de lo que yo hago, no tengo por qué tener temor de defender mis derechos y los de las demás mujeres”*.

Algo que se destaca entre las evangélicas entrevistadas es que éstas tienen una visión de Dios más tradicional que las católicas. Ellas son las que menos han roto con la idea de un Dios-hombre. Este es el caso de Mariela quien describe a Dios de la siguiente forma:

“Se supone que Dios es un hombre y de él se deriva Jesús. Son tres divinas personas, Dios padre, hijo y espíritu santo. Él vino a pagar nuestros pecados por nosotros. Él es amor, es un Dios bueno, generoso. Él hizo el cielo para los que tienen fe y para que purifiquen su vida, pero también hizo un infierno. Pero él lo hizo para el diablo no para la humanidad.”

Otra evangélica, Moncha, también rescata la idea de que Dios murió en la cruz por nosotros: *“Es un Dios amoroso y que murió en la cruz del calvario por mí y ¡sólo pensar que él dejó su trono de gloria para venir a morir por mí!”*.

Además, las evangélicas también son las que se refieren a Dios como un ser todopoderoso. Karen explica que Dios *“todo lo puede, tiene poder para resolver los problemas que uno tiene”*. De forma similar, Janeth afirma *“si no fuera por Dios en este mundo no fuéramos nada”*. Esta imagen de Dios puede tener consecuencias desempoderantes para la mujer, ya que todo se deja en las manos de un ser superior, restando responsabilidad y capacidad de actuar a una misma.

En relación a esta imagen de Dios que todo lo puede, una de nuestras informantes clave, Martha Cabrera, psicóloga del Centro Ecuménico Antonio Valdivieso, comenta:

“Le da a esa imagen de Dios responsabilidades sociales e individuales. Eso siento yo que es grave porque te despolitiza, te ayuda a sobrevivir pero te despolitiza. (.../...). Donde a mí me parece que es grave es que de alguna manera la gente renuncia a su responsabilidad, como que tenemos un Dios donde toda la responsabilidad es de él y solamente él. Es como que esa imagen se ha construido como una estrategia de sobrevivencia de la gente, pero en el contenido al final te limita tu capacidad como ser humano de decir y decidir.”

Estas reflexiones de Cabrera subrayan una faceta de la religión que puede ser muy desempoderante para las mujeres y por lo tanto desfavorable para la ciudadanía. En el siguiente apartado retomamos este tema.

Enseñanzas recibidas sobre el ser mujer

A las mujeres entrevistadas también se les preguntó sobre las enseñanzas que recibieron cuando eran pequeñas sobre lo que era ser una buena mujer cristiana. La mayoría de ellas hablaron sobre la importancia de casarse por la iglesia, de la fidelidad, de llegar vírgenes al matrimonio, de ser madres, de ser sumisas a los hombres, de aguantarlo todo, estar en casa, andar decentes, bien vestidas, estar siempre al servicio de los demás, ser puras, ir a misa y comulgar. De todas éstas, son tres las enseñanzas que más se destacaron en las entrevistas, y son precisamente éstas las que más rechazo provocan entre las mujeres entrevistadas.

Una de las enseñanzas clave que reciben las mujeres en el cristianismo, por lo menos en lo que es su discurso dominante, es la subordinación de la mujer al hombre y especialmente a su esposo. Esta enseñanza es unánimemente rechazada por todas las mujeres que fueron entrevistadas, católicas y evangélicas. Como ya mencionábamos, esta subordinación en gran parte se ha justificado por la idea de que Dios es hombre y por lo tanto la mujer debe estar subordinada a él.

Janeth, miembro de las Asambleas de Dios, está en desacuerdo con este tipo de enseñanzas: *“en la Biblia dice que uno debe estar sujeta a su marido y su marido a su mujer, pero yo no respeto eso. En mi caso soy yo la que tomo las decisiones en mi casa.”* A esto, Elena explica sobre la época en la que asistía a la Iglesia de Hebrón:

“Ellos dicen que tiene que obedecer ciegamente al hombre, porque el hombre es la cabeza de la casa. Yo era soltera, ni siquiera novio tenía en ese tiempo, pero para mí eso no iba conmigo. La idea de la dominación del hombre sobre las mujeres no me parecía”.

Otra de las mujeres evangélicas, Moncha, quien además es pastora, reivindica que lo que ella llama el respeto de la mujer hacia su esposo debería ir acompañado de la enseñanza del respeto del esposo hacia su mujer: *“hay que obedecer al esposo, pero no se predica la otra parte, de que el hombre tiene que respetar y cuidar a su mujer.”* Sin embargo, de forma algo optimista, Moncha añade:

“Aunque hoy en día ya esas cosas están cambiando. Hoy en día hay muchos pastores que están defendiendo los derechos de las mujeres y están incidiendo y trabajando en pro de los derechos de las mujeres y hay que continuar hasta que estemos en un nivel igual.”

La misma Moncha es una de las pastoras que desde su ministerio y con el apoyo de la Pastoral de la Mujer del Consejo de Iglesias Evangélicas Pro-Alianza Denominacional¹² (CEPAD), al que ella pertenece, intenta promover enseñanzas alternativas sobre la mujer.

Karen, miembro de las Asambleas de Dios, nos habla de las consecuencias que tiene la subordinación al esposo en el terreno de la sexualidad: *“el hombre es el que manda en la casa. Si el hombre decide por el cuerpo de una, ella tiene que dárselo porque para eso uno se casó.”* Pero al respecto ella opina en desacuerdo: *“Para mí no es correcto. Al principio cuando estaba con mi marido yo lo creía porque en la Biblia lo dice. Pero yo digo que si no quiero algo con mi marido yo no lo voy a hacer porque más bien voy a sentir asco”.*

De la misma forma, otra miembro de las Asambleas de Dios, Sandra, también comparte su desacuerdo con la idea que la mujer tiene que estar sometida al hombre, y reivindica el derecho de las mujeres a decidir con quién queremos estar. Sandra fue sexualmente abusada cuando era niña y explica cómo eso le hizo entrar en contradicción con lo que su mamá le transmitía sobre la importancia de llegar virgen al matrimonio:

“Mi mamá me decía que las mujeres son mujer y no se paran donde se paran los hombres. Porque las mujeres desde el momento en que están casadas y se la pegan a su marido con otro hombre, desde ese momento la mujer ya no valía como esposa, (.../...) es más no valés nada. (.../...) Y yo me decía a mí misma ‘pues yo ya no valgo nada porque ya no soy la mujer que sigue siendo virgen’. (.../...) Pero ahora que estudio el evangelio me doy cuenta que todo esto no es así y la mujer tiene todo el derecho de estar con quien ella se sienta bien. Y eso es una mentira, que son pocos ya los que se casan y viven hasta la muerte.”

¹²El CEPAD es una asociación religiosa cuya misión, según su página web, es trabajar *“al servicio de las comunidades pobres, promoviendo la justicia, paz y solidaridad con equidad, a fin de mejorar la calidad de vida.”* El CEPAD tiene una Pastoral de la Mujer que promueve la equidad de género entre las denominaciones que forman parte del mismo.

La segunda enseñanza que también provoca rechazo entre las mujeres organizadas tiene que ver con el control de la sexualidad de las mujeres. La maternidad forzada, la prohibición de la anticoncepción y la condena del aborto -aunque esto en menor medida- son enseñanzas contra las que las mujeres se rebelan. Sin embargo, no siempre es una rebeldía abierta, sino que las estrategias que siguen las mujeres muchas veces es hacer lo que les parece según su conciencia sin necesariamente hacerlo público.

Ante la enseñanza de que hay que tener todos los hijos que Dios mande -lo que significa que no se pueden usar métodos anticonceptivos- muchas mujeres cristianas en la práctica no la cumplen. Esta es una forma de resistencia y de re-interpretación de las enseñanzas de la iglesia, lo que demuestra que las mujeres no son receptoras pasivas de lo que mandatan las jerarquías eclesiásticas. Al respecto, Gloria comenta: *“[las mujeres] no están siguiendo al pie de la letra las reglas del catolicismo, pero los padres en la misa siempre te lo dicen que la forma de evitar es no teniendo relaciones o evitar, pero no te permiten que evités a través de anticonceptivos.”*

En este sentido, como veíamos en la revisión de la bibliografía, son varias las académicas que subrayan la agencia de las mujeres cristianas y examinan las muchas formas de resistencia que tienen ante sus iglesias y religiones (Sered 2007; Vuola 2001). Las mujeres no siguen ciegamente los preceptos de la iglesia. Ejemplo de esto es que aunque el uso de anti-conceptivos y el aborto son considerados pecado por la jerarquía, muchas mujeres latinoamericanas que se consideran buenas cristianas usan anti-conceptivos y se han practicado un aborto cuando ha sido necesario (Vuola 2001: 10)¹³.

En las entrevistas encontramos distintas formas en las que las mujeres se resisten y re-interpretan lo que dice la religión. Por ejemplo, muchas tuvieron relaciones sexuales sin estar casadas, otras usaron métodos anticonceptivos y también la mayoría tienen opiniones distintas a las de sus iglesias sobre temas como el aborto o la homosexualidad. Tal vez lo que llama más la atención es el hecho que aunque el matrimonio es un sacramento cristiano, la gran mayoría de las mujeres entrevistadas ha tenido pareja sin llegar a casarse. En realidad, esto refleja la situación del país. Como demuestran los datos del último censo, aunque un poco más del 80% de la población nicaragüense se declara cristiana -católica o evangélica-, del total de la población mayor de 12 años que vive en pareja, casi

¹³Ver también los documentos de *Catholics for Free Choice* (2003, 2004) sobre las actitudes de las católicas sobre derechos sexuales y reproductivos.

la mitad no son casados, sino que conviven en unión de hecho¹⁴. Así, una gran proporción de la población, a pesar de declararse cristiana, no aplica uno de los sacramentos más básicos del cristianismo: el matrimonio.

Mariela, evangélica de la Iglesia Pentecostés Unida, es una muestra de la resistencia de las mujeres y de las estrategias que éstas usan para adaptar los dogmas religiosos a sus prácticas diarias. Hablando de las enseñanzas de la iglesia, ella explica:

“Si es mayor y se va a acostar con un hombre tiene que ser casada, porque sino cae en fornicación. Según la Biblia debemos crecer en medio de un matrimonio y así lo debemos hacer. Y si una chavala tiene relación con una pareja antes de casarse, cae en fornicación y si ella vuelve a ser evangélica ya no tiene privilegios, sólo si ella se casa.”

En su caso, ella sí ha tenido relaciones sexuales sin estar casada. Se juntó dos veces y tuvo un hijo de cada una de estas relaciones. En las dos ocasiones en las que ha estado en esta situación, Mariela ha optado por retirarse de la iglesia para así evitar el cuestionamiento de los miembros de la misma y del pastor, pero eso no significa que en esos momentos ella haya abandonado su fe. En sus palabras:

“Fue porque me enamoré, podría decir, y yo sabía que no podía seguir llegando a la iglesia. Estuve durante un año con el papá de mi primer hijo y después nos separamos y entonces volví. Pero me volví a enamorar de otra persona, y fue cuando ya me volví a apartar y salí embarazada de mi otro bebé, pero también me separé de él. Yo seguía creyendo en Dios y sentía temor de que él me castigara por fornicar, pero no iba a la iglesia porque sabía que estaba en fornicación y la gente iba a hablar. (.../...) En ese momento ya sé yo que estoy haciendo algo que no es agradable con Dios, entonces yo dejo de ir a la iglesia. En el momento quizá disfruto del mundo, pero cuando yo vuelvo a la realidad, pienso que tengo que volver a la iglesia”.

Así, Mariela, sin renunciar a su fe, opta por entrar y salir de la iglesia según su situación sentimental.

Otra mujer evangélica, Martha Irene, también comparte sus estrategias. En su caso, cuando ella fue cuestionada por haberse juntado con otro hombre, quien también ya había estado casado, después de separarse, lo que hizo fue buscar otra denominación dónde eso no fuera un problema:

¹⁴Según el censo de 2005, del total de 3,621,610 nicaragüenses mayores de 12 años, solamente 911,706 son casados mientras que 889,555 son juntados. Además, en el área rural la proporción de juntados es mayor que la de casados, con 419,197 juntados y 374,229 casados (INEC 2005).

“Fijate qué contradicción porque yo estoy casada con un hombre que él ya tuvo una esposa, que fue casado. Según ellos, para ellos yo estoy re-casada y por eso también yo me salí de las Profecías, porque según ellos me echaron al mundo. Me corrieron de la iglesia por volverme a casar y con un hombre casado. Para ellos yo estoy en adulterio. Yo por eso no me iba a separar de mi marido, porque por eso sería una injusticia y mi hijo me decía que eso no era pecado. En esta iglesia fue que a mí me aceptaron, en Visión Ahora.”

En cuanto a las enseñanzas sobre la maternidad, la periodista María López Vigil escribe en relación a ello:

“La cultura patriarcal en versión nicaragüense y centroamericana les enseña también desde muy niñas que sólo serán ‘alguien’ y tendrán una identidad social válida si son madres, si tienen un hijo -después vendrá más de uno-, a la vez que les enseñan que la relación sexual con la que nacen los hijos es algo peligroso, malo y sucio” (2004: 74).

Las jóvenes entrevistadas son las que más rechazo sienten hacia esta enseñanza. Por ejemplo, una de las jóvenes católicas entrevistadas, Miriam, explica de forma muy gráfica: *“muchas veces se habla de un dicho ‘maldito el árbol que no da hijos’. Entonces te inculcan de que la mujer es la que va a formar la familia, aparte del hombre de que es la cabeza. La mujer es la que va a dar vida a través de su vientre.”* Miriam sigue explicando: *“siempre te están inculcando de que la mujer es la que va a ser la madre de los niños, de que hay que estar casado para convivir con alguien sino lo que estás haciendo es un pecado”*. Esto a Miriam le provoca un inmenso rechazo, ya que ella por el momento ni quiere casarse ni tener hijos.

Una tercera enseñanza que salió en varias entrevistas tiene que ver con la idea del servicio a los demás. Algunas mujeres, cuando hablan de lo que les enseñaron que debía hacer una buena mujer cristiana hablan de la idea de “ayudar al prójimo”, “ayudar al que más lo necesite” y de “solidaridad”. Éstos pueden ser valores positivos que más adelante se conecten con las ideas y los valores que las mujeres desarrollan al estar organizadas en el movimiento. Sin embargo, esta enseñanza tiene una faceta que ha hecho mucho daño a las mujeres. María López Vigil explica:

“[a las mujeres] se nos enseña y aprendemos que nos ‘realizamos’ en esa entrega: amando al marido, a los hijos, a los padres, a los alumnos, a los enfermos, a los pobres... Siempre amándolos más que a nosotras mismas. Pastores y sacerdotes han reforzado siempre en las mujeres que su felicidad es el amor a los demás, como María.” (2004: 63-64).

A las mujeres se nos enseña a sacrificarnos por los demás y se nos inculca una idea del amor como entrega total que nos anula como sujetas. Al respecto, Julia, católica, comenta:

“Si vemos en el catolicismo a la Virgen María que la adoran por la mujer pura, virgen, pero no por la mujer que quiso hacer lo que ella quiso. Por la mujer abnegada que sufría y esas cosas las critican mucho el feminismo. El catolicismo la pone como un valor de que las mujeres sean así.”

Esta enseñanza pone a la mujer siempre al servicio de los demás, en segundo lugar. Subrayando el lado negativo de esta idea de ayuda al prójimo, Julia sigue explicando: “como que las mujeres somos más comprometidas con el bienestar comunitario, con el bienestar de la familia y estar al servicio de los demás y que nunca debemos de tomar nuestras propias iniciativas”. Para Julia desde niña eso fue algo que le costaba aceptar. La idea de estar al servicio de los demás, ya sea la familia o la comunidad, supone para muchas mujeres renunciar a su individualidad y es un factor desempoderante para su ser como sujetas de derechos.

Qué aporta la religión

Otro tema que exploramos en las entrevistas con mujeres cristianas organizadas en el movimiento de mujeres es entender qué aporta la religión a sus vidas. En este sentido las respuestas fueron variadas, pero encontramos bastantes elementos en común. Para empezar, muchas de las mujeres hablan de “paz”. Ellas sienten paz al asistir a una iglesia y también al sentir que están en comunicación con un ser superior. Por ejemplo, Miriam, joven católica, explica *“el creer, el sentirme una hora de misa en paz, tranquilidad, sin pecados, a como dice el sacerdote o el padre, que en ese momento se te limpian los pecados”*. También Sylvia, joven del movimiento católico Renovación Carismática, explica que cuando reza, *“encuentro paz, tranquilidad, me siento bien. Como persona me gusta estar en comunicación con Dios”*.

Martha Irene, evangélica, es otra de las mujeres que hablan de encontrar la paz y amor en la religión:

“En la palabra encuentro paz. Te ayuda a edificarte para uno mismo, ayuda a que te edifiques internamente, tu alma. Te ayuda a darle buenas expresiones a las demás personas, porque Dios es amor y nosotros tenemos que dar amor (.../...). Y eso me ayuda también a ser honesta conmigo misma, transparente. Te ayuda a ser clara. Y yo pienso que también eso te ayuda, si algún día vos tuviste odio, te ayuda a quitarte ese odio”.

De forma similar, otras de las entrevistadas en lugar de hablar de paz, hablan de cómo la religión les ayuda a sentirse mejor con ellas mismas. Sheila comparte *“una de las cosas que me aporta es sentirme bien conmigo misma, porque si estás en una religión de alguna manera hallás cosas positivas que te ayudan para tu vida cotidiana”*. En este sentido también Moncha explica *“yo me siento realizada como mujer y como persona, siento que tengo un espacio (.../...). Hay momentos en los que uno mengua pero él siempre está ahí para ayudarme y me estimula a prepararme, y a continuar conociendo, capacitarme cada día”*.

Otra de las evangélicas entrevistadas, Martha Irene, habla de cómo asistir al culto le relaja y le ayuda a distraerse: *“cuando yo me siento deprimida, con tristeza, por mis enfermedades, yo siento que es una manera como de recrearme. Yo voy ahí, vamos al culto, cantamos, y eso a mí como que me reconforta y se reconforta mi alma y me siento que salgo diferente.”* En cierta forma, la religión sirve como un espacio de escape para las mujeres. Además es un espacio de recreación al que las mujeres pueden asistir sin ser cuestionadas por sus esposos y el resto de la sociedad.

Blanca Cortés, Decana de la Facultad Evangélica de Estudios Teológicos del Centro Intereclesial de Estudios Teológicos y Sociales (CIEETS), reflexiona sobre esto:

“Las mujeres buscan en primer lugar un espacio donde encontrar alivio a sus situaciones como más cotidianas, es como su espacio de escape. La iglesia es un espacio donde aparte de discutir estos temas, si estos temas no existieran también es una comunidad de acogida. Entonces llegás a la iglesia, compartís un problema, sentís que varios se juntan, oran por los problemas y sentís que hay otros acompañándote.”

Además, Cortés introduce otra explicación que fue repetida a lo largo de las entrevistas: la religión da sentido de pertenencia, de comunidad. María, católica no practicante, habla de esto:

“Me da un sentido de pertenencia, más que vivir el miedo de que ‘uy, esto es pecado’. (.../...) Siento que es un recurso, teóricamente yo sé que la religión surge porque las personas necesitamos explicarnos las cosas que pasan y entonces las explicaciones míticas vienen de ahí. Pero yo me siento parte de algo, de una comunidad, de una familia”.

De forma similar, Mariela, de la Iglesia Pentecostés Unida, comparte, *“ahí crecí y eso es lo que me gusta, yo ahí me siento bien, el pastor es bien cariñoso, hay buen ambiente.”*

Esto tiene que ver con lo que analiza otra de nuestras informantes clave, la metodista presbiteriana Nan McCurdy de la Asociación Mujer y Comunidad San Francisco Libre. Según McCurdy:

“La mayoría van porque han sido de alguna forma criadas dentro de una iglesia. Entonces van como cumpliendo un mandato que aprendieron como niñas. Siento que tiene mucho que ver con el sentido moral de hacer lo que es correcto según lo que su mamá le enseñó de ir a la iglesia, de estar bien con Dios”.

Nan McCurdy también opina que otra de las cosas que la religión aporta a las mujeres es seguridad. En sus palabras, *“para mí es como una cobija de seguridad. Algo así, como de pensar que después de la muerte para ellas hay otra realidad donde todo va a cambiar y todavía mantienen mucho la idea de que si cumplen con ciertas cosas van a un buen lugar y si no, van a un mal lugar.”* Esa idea de seguridad se refleja en las palabras de una de las mujeres católicas entrevistadas. Josefa habla de la sensación de protección que le brinda el ser cristiana, *“sentir que existe alguien que te protege, algo así, como una sensación de protección.”*

La religión también aporta a las mujeres un sentido de trascendencia. María explica *“para mí la trascendencia significa que no todo se termina aquí, significa que algo dejás, pero lo dejás con tus acciones concretas, no con una vida eterna”.* Esto tiene que ver con buscarle sentido a la vida. Esta explicación fue una de las que más destacaron las informantes clave que entrevistamos. En este sentido, profundizando sobre esta idea la educadora católica Montserrat Fernández argumenta:

“La gente busca en las religiones, en general, un sistema de valores que le pueda hacer su vida comprensible, un sistema de creencias que le permita vivir con cierta, no sé si coherencia, pero con cierto sentido su vida. (.../...) Sirve de marco de referencia. Es más cómodo seguir ciertos patrones, aunque luego algunas de las cosas de tu vida no cuadren con eso. (.../...) Uno lo nota en momentos de crisis personales, crisis de salud, crisis familiares, alguien de tu familia o de tu entorno más cercano tienen problemas de salud o algún problema de relaciones, lo que sea. Esos momentos, los momentos de crisis, son donde la gente más busca ese sistema que le permita agarrarse de algo y también encontrar sentido a lo que hacen.”

Martha Cabrera, psicóloga del Centro Ecuménico Antonio Valdivieso, ayuda a ubicar esa necesidad de encontrar sentido a la vida en el tan particular contexto nicaragüense de post-revolución. Martha analiza:

“En alguna medida la gente fue a los grupos fundamentalistas. Vos perfectamente podés seguir el camino de militantes del Frente o de mujeres que habían sido

muy activas. Ante una historia como la de la revolución que después se trunca y después la gente quedó tirada a su suerte, lo que la gente encontró fueron grupos fundamentalistas y fue como la única tabla de salvación. (.../...) Yo siento que para mí ante una sociedad tan fragmentada como la nuestra, porque la revolución generó algún sentido para la mitad de la población de Nicaragua, y después viene un gobierno neoliberal que te mata. Entonces, ¿de dónde me agarro? Yo siento que en ese sentido la religión ha servido. Ahora, lo que yo no comparto es que esa concepción religiosa despolitizó a la gente.”

Según Cabrera, el sentido de vida que en su momento ofreció el proyecto revolucionario fue remplazado por el discurso de grupos religiosos fundamentalistas que supieron llenar el vacío dejado con el fin de la revolución. Si bien éstos cumplieron una función social, esto ha sido en detrimento de la ciudadanía de muchas y muchos nicaragüenses. El sociólogo Manuel Ortega Hegg también argumenta que la revolución fue una *“institución de sentido”* para muchas y muchos nicaragüenses, y por esta razón hubo un distanciamiento por parte de la población hacia la iglesia en la década de los 80. Sin embargo, después de la caída del proyecto revolucionario, gran parte de la población regresó a las iglesias buscando encontrar ese sentido.

Regresando a la idea de trascendencia, tal vez otra lectura de esta necesidad tiene que ver con la idea de la salvación que sobre todo tienen las mujeres evangélicas. Por ejemplo, Karen de las Asambleas de Dios comparte:

“Yo estoy buscando la salvación, pero no sólo por ser evangélica voy a ser salvada. Para eso hay un proceso de buscar de Dios como dice la palabra y es difícil porque es una lucha ya que diario peca uno, con una mala palabra, con un mal gesto, una mala mirada. Es por eso que digo que de cien personas se salvará una.”

Otra de las evangélicas entrevistadas, Janeth, también miembro de las Asambleas de Dios, habla de que en la religión busca la salvación:

“La salvación, salvarse uno sobre todo cuando uno muere. La realidad es que yo soy creyente y sé que muchas veces uno tiene pecados y cuando usted acepta al señor, el señor lo inscribe en el libro de la vida (.../...). Uno tiene que tener limpia su alma, o sea evitar los pecados más que todo.”

Esta idea de la salvación puede ser peligrosa si se centra solamente en la vida en el más allá. Como la literatura académica ya ha explorado, puede llevar a la apatía y desmotivación en este mundo, y además es una idea muy individualista de salvación personal (Smith y Haas 1997). En el próximo apartado seguimos examinando este tema.

Hemos visto que las mujeres consideran que la religión les aporta paz, el sentirse bien, sensación de protección, sentido de pertenencia y comunidad, les ayuda a encontrar sentido a sus vidas, les da trascendencia y también buscan la salvación. Para comparar, también preguntamos a las mujeres sobre qué era lo que aportaba el feminismo a sus vidas. Como respuesta, las mujeres compartieron que el feminismo les ha dado voz, poder de decisión, independencia, seguridad en ellas mismas, les ha quitado el miedo, les da libertad y ha contribuido a mejorar su autoestima.

Por ejemplo, Sheila comparte:

“Me ha dado el poder de lanzar la voz y decir lo que me gusta, lo que no me gusta, en lo que estoy de acuerdo y no, qué decisiones puedo tomar, no permitir que otras personas decidan por mí. El feminismo siento que me ha empoderado mucho y siento que ahora puedo decirle a otras mujeres las capacidades que tenemos para poder defendernos.”

De forma similar, Mariela explica sobre los efectos de estar organizada en su vida:

“Ahora puedo hablar enfrente de un grupo de gente. Puedo ir a la calle a apoyar los plantones y las marchas sin ningún temor. A mí antes me daba mucho temor exponer y hablar en público y ahora no. Me siento más segura de mí misma.”

Miriam nos habla de la libertad que le ha aportado el feminismo:

“Ha aportado de alguna manera a ser libre. Esa es la palabra con la que yo empiezo. Poder ser autónoma, creer en mí misma, valorarme, sentirme que soy una mujer de principios y valores importantes, que ya nadie me va a venir a engañar”.

Otras mujeres subrayan el aporte que ha significado en mejorar su autoestima. Por ejemplo Mayra dice: *“he aprendido a valorarme a mí misma, cómo respetarme, a valorarme, a decir lo que yo quiero y lo que quiero que no me hagan y lo que quiero que me hagan”* y también Martha Irene explica *“sentirme importante, sentir que valgo, sentirme que soy persona y que como mujer valgo mucho y que tengo todos mis derechos.”*

Julia es otra de las que habla de una mejor autoestima, en el sentido que ahora se siente más segura de sus actos:

“A mí lo que me ha ayudado el feminismo es a ser yo misma sin importarme lo que piensen los demás. Yo antes hacía tal cosa pero siempre tenía miedo de lo que pensara la gente y ahora no. Me da igual y no me importa lo que diga la gente o argumenten en la calle, me tiene que salir sobrando. Sentir que lo que yo hago no me hace ser una extraterrestre”.

La autoestima, el poder de decisión, la libertad y los otros aportes que las mujeres identifican que el feminismo da a sus vidas, son valores directamente relacionados con la construcción de una ciudadanía activa.

Cambios al entrar en contacto con el feminismo

Como ya hemos ido viendo, muchas de las mujeres mencionaron que al entrar en contacto con el feminismo y asistir a talleres y charlas sobre la religión con otra mirada, empezaron a cuestionar la idea del Dios castigador y del Dios masculino. Ese es uno de los cambios que las mujeres más identifican en la experiencia de su religiosidad. En especial, es importante el cambio de la imagen del Dios masculino ya que, como discutíamos, ésta ha sido usada para que las mujeres interiorizáramos nuestra inferioridad frente a los hombres.

Más allá de este cambio en la imagen de Dios, la mayoría de las mujeres comparten que ahora viven la religión de una forma más personal, aplicando las enseñanzas feministas recibidas para decidir qué parte de la religión les aporta y qué parte no. Algunas de las mujeres entrevistadas hablan de cómo el feminismo les ha dado herramientas para discernir qué retomar y qué no del cristianismo. Este punto fue parte de la discusión que surgió en el grupo focal con la Red de Mujeres del Norte. En este sentido, Juana aportaba:

“Ha cambiado la forma de que ya no vamos a dejarnos influenciar, sino a ver lo que dicen en esa parte. Pero desde un punto de vista más crítico y razonable y sin dejarnos influenciar por el cura o por el pastor, y tratar de adaptarlo a nuestra vida sin que esta parte nos pueda afectar las contradicciones que tenemos con lo que hacemos y tenemos. Entonces la relación que hemos tenido como mujeres organizadas nos ha dado esa herramienta de discriminar lo que nos dice el pastor o el padre. (.../...) Ahora yo vivo la creencia hasta un punto en el que me hace sentir bien.”

También Ana, evangélica practicante, explica de qué forma el entrar al movimiento de mujeres le hizo adoptar otra perspectiva y otra forma de vivir la religión:

“Yo ahora vivo la religión a mi manera. Yo creo en Dios, yo voy a la iglesia, pero a mi manera, como yo creo que es conveniente. Por ejemplo que digan que ir a una fiesta es pecado, pero si considero que ir a una fiesta no es pecado y que ahí me voy a sentir bien, pues yo lo hago. En la parte de mi formación feminista es algo que yo he sabido cómo acoplarlo y mis conocimientos es cómo yo interpreto la palabra de Dios. Es un esquema que me he hecho y yo así me siento bien viviendo de esa manera. Tengo creencias, pero no arraigadas, sino reformadas con el amplio conocimiento que tengo ahora. Mis pensamientos han cambiando y de esa manera

lo estoy viviendo. (.../...) El cambio lo he acoplado a mis creencias anteriores, he modificado mis pensamientos y ahora pues estoy pensando diferente, aunque siempre asisto a la iglesia.”

Como sigue explicando la misma Ana, este cambio no ha sido fácil y le ha generado contradicciones internas, a la vez que ha sido cuestionada por su madre:

“Al inicio sí que hubo contradicción, porque imagínate que yo crecí y nací en una religión evangélica y que iba a la iglesia todos los días y que recibía tanta información... Pues fue todo un proceso, porque inclusive mi mamá todavía dice que por qué voy ahí, que qué estoy pensando. Fue un proceso, pero no me costó mucho pasarlo, porque ahora lo que hago es que estoy convencida de lo que estoy haciendo y de lo que estoy viviendo y ahora cuando yo voy a la iglesia, de todo lo que dice el pastor yo voy a rescatar lo que a mí me conviene como mujer”.

En general, además de tener elementos para discernir, el entrar al movimiento de mujeres ha ayudado a algunas de las mujeres a hacer una lectura más crítica de la Biblia y demás escrituras, así como de las palabras de los sacerdotes y pastores. Por ejemplo, Sheila, católica no practicante, comenta:

“Para mí fue como que le di vuelta al mundo y sentí que en ese momento empecé a conocer el mundo realmente. (.../...) Cuando ya entré al movimiento de mujeres ya me di cuenta que la vida se mira de otro lado. (.../...) Cuando dicen “que el hombre es la cabeza del hogar” y la mujer tiene que obedecerle y ser sumisa al hombre, entonces ese tipo de interpretaciones a mí me han venido a cambiar lo que pienso de la religión, porque de repente yo me he dado cuenta que interpretan la Biblia de la manera en que a ellos les conviene, siempre anteponiendo el machismo y no importando que sea evangélico o católico. Me he dado cuenta que hay gente que utiliza la Biblia para someter a las mujeres. Entonces al ver estos dos mundos, el mundo religioso y el mundo abierto del pensamiento de las mujeres, pues me he dado cuenta de que es muy diferente y que utilizan la palabra de Dios para someter a las mujeres.”

El feminismo ha representado para muchas de las mujeres cristianas entrevistadas ganar capacidad de decisión y dejar de hacer cosas que se sentían obligadas a hacer. En este sentido, Mayra explica:

“Porque antes nos habían acostumbrado a hacer las cosas aunque no estuviéramos de acuerdo pero teníamos que hacerlas pues, como era parte de la religión. O sea que algunas veces teníamos que asistir a las misas aunque nosotros no quisiéramos pero teníamos que estar ahí, siempre, teníamos que ir a enseñar. Ahora no, ahora si yo quiero voy, y si me gusta y estoy de acuerdo con eso o con los temas que van a dar. Si no, no voy.”

También María comparte:

“La forma de cómo resuelvo esa contradicción es que elijo lo que me sirve, pero yo no tengo que defender ante nadie mis creencias sólo ante mí misma. Aunque a veces con mi mamá conversando ella me dice que por qué no voy a misa y yo le digo que yo no creo en los sacerdotes y sobre todo no voy porque no soy una borreguita que voy a misa y escucho todo”.

A parte de ayudarles a discernir y tener más capacidad de decisión para ver qué incorporan a sus vidas y qué no, también hay mujeres que hablan de cambios más concretos. Por ejemplo, algunas de las evangélicas que fueron entrevistadas expresaban que al entrar en contacto con el movimiento se dieron cuenta de la importancia de participar en política, asistiendo a marchas y también a espacios como cabildos. Por lo general, las iglesias evangélicas predicán que no hay que participar en lo mundano, y la política es parte de ello. En ese sentido, Moncha, evangélica, explica:

“Miramos en el taller de ciudadanía, que a veces, como cristianas, también no vamos a un cabildo, no participamos en reuniones políticas porque eso también se ha inculcado dentro de la iglesia, que no nos debemos involucrar en política. Pero aquí aprendí que tenemos derecho a reclamar nuestros derechos, porque si nosotros no los defendemos nadie lo hará por nosotros. (.../...) A nosotras como cristianas nos ayuda a entender que no sólo está el círculo de la iglesia, sino que debemos estar involucradas en otros lugares. Porque hay personas que piensan que nosotras no podemos salir de la cajita en la que estamos porque nos podemos contaminar, pero eso nada tiene que ver”.

Así, entrar en contacto con el feminismo, supuso para algunas evangélicas entrar en contacto con “lo mundano”, como es el mundo de la política.

Otro cambio que algunas mujeres identificaron fue la percepción que tienen ahora de las jerarquías eclesiásticas. Hay una enseñanza del cristianismo que tiene que ver con el respeto a la autoridad. Esto fue mencionado por algunas de las mujeres entrevistadas. Se predica la obediencia ciega a sacerdotes y pastores, sin ningún tipo de cuestionamiento. Este sometimiento a las autoridades, que fue cuestionado por el mismo Jesús, es un contra-valor de la ciudadanía crítica que debe existir en una sociedad democrática. El feminismo ha ayudado a muchas mujeres a cuestionar esa obediencia ciega hacia las autoridades eclesiásticas. En concreto, la denuncia que ha hecho el movimiento de mujeres de padres y pastores abusadores y violadores ha hecho que muchas mujeres cristianas reaccionen en contra de ese abuso de poder.

María es una de las mujeres que habla de cómo le afectó el darse cuenta de los abusos sexuales cometidos por representantes de la iglesia: “yo creo que afectó el

hecho de darme cuenta de los casos de violencia que eran cometidos por clérigos, por evangélicos, por hombres que estaban en posiciones supuestamente de ayudar a la gente y que más bien hacían daño. A mí se me cayeron muchos líderes.” También Josefa habla en este sentido:

“Ya cuando escuchás a otras personas te das cuenta de cosas que a veces por lo que no estás relacionado con ese mundo de incongruencias, entonces entendés que la religión, o más bien las personas que manejan la religión, no son lo que aparentan, lo que ellos pregonan. Cuando hablamos de casos de padres violadores, esas cosas que vos vas oyéndolas, vas entendiéndolas, entonces ahí como ya te hace desapegarte de lo religioso.”

El feminismo para estas mujeres supuso aprender a cuestionar a las jerarquías, no sólo las religiosas, haciendo uso de sus derechos ciudadanos.

Finalmente, otro tema que las mujeres identificaron como cambio a partir de haberse organizado tiene que ver con la idea del pecado y la culpa. Además, esto muchas veces se relaciona con el ejercicio de la sexualidad plena. Sheila explica sobre el pecado, *“se habla mucho del pecado ‘el famoso pecado’, que se supone que no nos regimos a la Biblia donde dice que la mujer tiene que sujetarse al marido. Las mujeres que somos feministas no nos vemos sujetas a nadie, sólo al derecho”*

En el grupo focal con la Red de Mujeres de Matagalpa, una de las mujeres decía que para ella se desvaneció el sentimiento de culpa ligado al pecado que tanto se inculca desde el cristianismo. Jessica explicaba:

“Yo no tengo muchas culpas, no me siento culpable pues. Sí asumo responsabilidades, pero así de culpabilizarme no es tan así. Sí lo hago a veces, pero creo que el feminismo ha contribuido a que yo me libere de esas culpabilizaciones, que es muy común que nos hagamos las mujeres o que es muy común que nos enseñen a hacerlo, contra nosotras mismas.”

Además, algunas mujeres no sólo rechazan el concepto del pecado en sus vidas, sino que cuestionan que ese concepto no es aplicable para juzgar crímenes. Por ejemplo, un abusador sexual no comete un pecado, sino que lo que comete es un delito. María nos dice sobre la contradicción que existe entre feminismo y cristianismo en ese sentido:

“La principal es la creencia del pecado, el asunto de dar una oportunidad, otra oportunidad. Eso es una contradicción muy grande porque como el feminismo promueve derechos no puede ser que una injusticia se quede sin castigo. Entonces sí creemos en la sanción de los delitos y los delitos no pueden ser pecados. Los pecados no tienen lugar en el ámbito del feminismo, lo que existe es el delito.”

Intimamente relacionado con el pecado y el sentimiento de culpa de las mujeres está el ejercicio de una sexualidad plena. Es en este ámbito donde la mayoría de las mujeres identifican que las enseñanzas cristianas que recibieron todavía siguen enraizadas y no han logrado deshacerse de esa culpa. Solamente una de las jóvenes entrevistadas, Elena, comparte que su forma de vivir la sexualidad ha cambiado desde que entró en contacto con el feminismo. Ella quedó embarazada de una relación sexual de una noche. En su momento eso lo vivió con mucha culpa y ni siquiera llegó a plantearse la posibilidad de practicarse un aborto. Sin embargo, hoy en día Elena dice vivir su sexualidad de una forma mucho más abierta y sin culpa, y además ahora sí se plantearía realizarse un aborto. Aunque el ejemplo de Elena demuestra un cambio, el ámbito de la sexualidad de las mujeres es el que ha sido más controlado y reprimido desde el cristianismo y es dónde las mujeres siguen experimentando más obstáculos para el ejercicio de su ciudadanía plena¹⁵.

Feminismo y cristianismo: ¿con o sin contradicción?

Uno de los temas que quisimos explorar en las entrevistas fue entender cómo viven las mujeres sus dos identidades como cristianas y como feministas, si lo hacen con o sin contradicción. Para empezar, algo que quedó claro tanto en las entrevistas como en los grupos focales es el hecho que el cristianismo es algo muy heterogéneo y que entre las distintas iglesias y denominaciones hay mucha diversidad. Esto es especialmente importante cuando se pregunta a las mujeres sobre los elementos que encuentran en común entre feminismo y cristianismo, ya que dependiendo de cómo entiendan el cristianismo y de qué práctica religiosa provengan, sus respuestas varían.

Identificamos dos niveles de contradicción. Uno es cómo una vive las dos identidades, encontrando o no contradicción. En este primer nivel encontramos bastante variedad de respuestas. El otro es a nivel de discursos dominantes. A este nivel todas las mujeres encuentran contradicciones entre el discurso feminista y los discursos dominantes de las iglesias. La mayoría ya las discutimos en la parte de enseñanzas sobre la mujer, con el tema de la sumisión, pero está claro que uno de los temas donde existe más contradicción es en el tema del aborto en concreto, y los derechos sexuales y reproductivos en general.

¹⁵Recientemente, se han realizado dos monografías de la maestría *Perspectivas de Género y Desarrollo en la UCA-Managua* en la que se explora la relación entre sexualidad y cristianismo. La primera, realizada por María Dolores Gómez y Mayte Ochoa bajo el título "No me decían qué era el sexo, sólo me decían que era pecado. Las influencias de la moral sexual católica y de las nuevas corrientes seculares en la vivencia de la sexualidad de las mujeres jóvenes" analiza la vivencia de mujeres jóvenes cristianas que no están organizadas en el movimiento de mujeres. La segunda monografía, realizada por Martha Patricia Jaén bajo el título "Conflictos que experimentan mujeres sobre el cuerpo, la sexualidad, la reproducción y la ciudadanía, en el marco de dos perspectivas: la moral sexual católica y el feminismo" analiza las vivencias de mujeres cristianas organizadas en el movimiento de mujeres en relación a los derechos sexuales y reproductivos.

Por lo general, las mujeres que entienden el cristianismo partiendo del ejemplo de Jesús son las que más elementos en común y menos contradicción encuentran entre feminismo y cristianismo. Cabe destacar, que entre las mujeres organizadas que entrevistamos, las que se ubicaron en esta posición eran todas católicas.

Gloria es una de las mujeres que no siente que haya contradicción entre su ser como feminista y su ser como cristiana. Al contrario, para ella ambas identidades se refuerzan la una a la otra:

“Yo me siento feminista 100%, 1000% o 10000%, pero también me sigo considerando católica. Pero yo sé que mi catolicismo no es el que está con los curas, sino que yo creo en ese Dios justo. Yo siento que las cosas deben de ser diferentes y voy a morir luchando por eso. Porque para mí Jesucristo vino y vino a luchar. Jesucristo o Jesucrista, no sabemos quién fue ese ser superior que vino, pero que nos hicieron creer que murió por nosotros para liberarnos de los pecados. Pero no es cierto, él vino por un mundo más justo. Él fue un hombre que luchó y que se enfrentó en aquellos tiempos, que no son estos tiempos, se enfrentó para liberar a la mujer adúltera porque dijo que el que estuviera libre de pecado que tirara la primera piedra. O sea que para mí esta lucha es de tiempo y las mujeres hemos venido desde siempre luchando por nuestra identidad como feministas.”

También Jessica, en el grupo focal de la Red de Mujeres de Matagalpa, expresaba:

“Oyendo por ejemplo el Nuevo Testamento sí le encuentro una relación entre el cristianismo, sí hay una relación desde el punto de vista de la reivindicación de derechos, desde el punto de vista de luchar contra un poder humano, totalitario, fuerte, aplastante. Eso lo hizo un hombre luchador, un hombre, un judío que luchaba. (.../...) Entre la reivindicación de derechos, la forma en que Jesús en su prédica es bien abierto y es hasta divertido a veces la forma como les dice cosas. Es bien crítico, sarcástico, los cuestiona, es cuestionador. Entonces yo digo soy una mujer cristiana y feminista, no tengo una contradicción y si tengo una contradicción pues avanzo con ella, porque tampoco ninguna estamos libres de contradicciones.”

Jessica nos habla de que aunque ambas identidades no se vivan mayoritariamente en contradicción, siempre existen contradicciones en los seres humanos. De lo que se trata es de ir intentando resolver esas contradicciones en el camino. Esas contradicciones, si las identificamos, nos ayudan a ser cada vez más coherentes.

Sobre esta forma de entender el cristianismo, Blanca Cortés, decana del CIEETS, explica:

“Hay distintos matices en el cristianismo y hay quienes dirían no, cristiana no puedo ser si estoy en el feminismo. Pero la esencia de la libertad, el desarrollo y la plenitud para las mujeres lo puedo encontrar en el cristianismo también.”

Aunque este grupo de mujeres vive estas dos identidades sin contradicción, ellas sí identifican contradicciones entre los discursos del feminismo y de la doctrina dominante de las iglesias. Sin embargo, estas mujeres diferencian entre lo que es la creencia cristiana y las prácticas o discursos de la iglesia. En este sentido, Montserrat Fernández explica:

“Hay mensajes contradictorios entre lo que es la comunidad de Jesús y lo que es la tradición de la institución de la iglesia. Hay una tensión entre esas dos tradiciones y mensajes con los cuales la gente católica convivimos y depende de qué formación tenemos pesa más una u otra.”

Por el contrario, las mujeres que no encuentran nada en común entre feminismo y cristianismo son las que identifican religión con el discurso dominante de sumisión y opresión, y ubican la mayor parte de los discursos en contradicción. Dentro de este grupo observamos dos tendencias bien distintas. Por un lado, están las que deciden apartarse de la religión institucionalizada y viven la religión a su manera, a veces incluso afirmando que no se puede ser cristiana y feminista a la vez, a pesar de que ellas profesan fe y están en el movimiento de mujeres.

Por ejemplo Sheila, católica no practicante, explica cómo se ha ido alejando de la iglesia al ir entrando en contacto con el feminismo:

“Precisamente por eso hasta cierto punto yo me he alejado bastante de la iglesia católica, a partir de que he empezado a conocer mis derechos como mujer. Porque no nos pueden condenar a vivir de alguna manera muertas en vida, como decimos popularmente, porque cuando nos condenan no necesitan arrancarnos la vida de un balazo, de un machetazo, pero con privarnos de nuestros derechos si nos están quitando la vida. La verdad es que por eso yo sí me he alejado un poco de la iglesia, porque he visto que hay cosas de que las condena y están en contra de mis principios como mujer, porque también aparte de mis principios religiosos también yo los tengo como mujer. Y eso sí me ha llevado a una contradicción, porque yo sí estoy a favor del aborto terapéutico y yo no puedo estar con dos cosas a la vez. Entonces yo pienso de que sí yo creo en un Dios, en un Dios bueno, en un Dios justo, pero sí no estoy de acuerdo con la estructura que tiene la iglesia de la manera de que lo está haciendo.”

Por el otro lado, están las que no encuentran nada en común entre feminismo y cristianismo, pero tampoco encuentran contradicción. Estas mujeres más bien ubican

la religión y el feminismo en planos distintos que nada tienen que ver el uno con el otro. Para ellas no existe una contradicción, sino que viven dos realidades paralelas. Este último grupo es bastante “curioso” ya que en cierta forma vive una realidad disociada, en la que religión y feminismo no interactúan, y dependiendo de en qué espacio están, actúan y opinan de una forma u otra. Intentando dar explicación a este fenómeno, la educadora Montserrat Fernández comenta:

“Yo creo que vivimos en sociedades, no sé como le llaman los psicólogos, muy disociadas. Las personas tienen vivencias totalmente esquizofrénicas, y la gente convive con ello. Pero por eso hay muchos problemas en esta sociedad, por esa disociación, por esas diferentes facetas de la vida de una. Pero yo creo que eso es un fenómeno que va más allá del feminismo y del cristianismo (.../...). Entonces ves actitudes, comportamientos totalmente disociados, depende de donde esté ubicada la persona. Para mí eso es muy difícil de entender, porque yo busco coherencia en mi vida, yo busco cómo no vivir esa esquizofrenia”.

La mayoría de mujeres entrevistadas que podríamos ubicar en este grupo son evangélicas. Sin embargo, tampoco queremos caer en el error de ubicar a las mujeres en una de estas tres categorías ya que por lo general la forma en la que las mujeres viven estas dos identidades es bastante flexible y no responde a categorizaciones rígidas.

En relación a las contradicciones que experimentan o no las mujeres cristianas y feministas, en el grupo focal realizado con miembros del Movimiento de Jóvenes Lidia Espinoza se dio una discusión muy interesante sobre qué significa ser una buena cristiana. En el grupo todas decían no seguir al pie de la letra las enseñanzas de la iglesia. Por ejemplo, algunas hablaban del uso de anticonceptivos, de tener relaciones sexuales durante el noviazgo, o de ir a fiestas y vestirse como a ellas les parece. Dentro del grupo algunas consideraban que por hacer estas cosas ellas no dejaban de ser buenas cristianas. Sin embargo otras decían de ellas mismas que no eran buenas cristianas, pero no parecía que eso lo vivieran mal. Posiblemente esto tenga que ver con lo que cada una de ellas entiende que es la esencia del ser cristiano. Las que se siguen considerando buenas cristianas es posible que creen que el cristianismo va más allá de este tipo de enseñanzas que ellas rechazan.

Josefa, católica no practicante, miembro de la Red de Mujeres de Matagalpa, habla precisamente de esto. Ella se considera una buena católica, aunque sabe que la jerarquía eclesial no compartiría su opinión. Josefa comenta:

“Yo sí cumplo al ser solidaria con las mujeres. El catolicismo te pide ayudar a los pobres y a otras personas y el hecho de tener solidaridad con otra mujer que

está siendo maltratada yo estoy cumpliendo con parte de lo que dicta la religión. Yo estoy cumpliendo. Nada más que si a ellos les preguntaran que si la Josefa está cumpliendo dirían que no porque estoy en un movimiento feminista y para ellos el feminismo es el diablo. Entonces yo digo que sí, parte de lo que me ha enseñado la religión lo estoy cumpliendo al preocuparme por otras mujeres, al ser solidaria.”

Cuestionamientos por la doble identidad

De la misma forma que académicas como Elina Vuola (2001) se lamentan de que en el mundo académico exista una desconexión entre académicas feministas y teólogas feministas, esto también ocurre en el mundo del activismo. Algunas mujeres que son feministas y cristianas sienten cómo son cuestionadas tanto en espacios feministas como en espacios religiosos.

Sobre todo las mujeres más jóvenes explican que en sus grupos religiosos las han cuestionado por estar participando en organizaciones de mujeres. Algunas fueron expulsadas del coro de la iglesia, a otras se las quiso sacar de sus posiciones de liderazgo dentro de la iglesia y a otras se las llamó a “componerse”. Muchas de ellas también recuerdan cómo se les ha pedido que escojan entre su participación en el movimiento y su participación en la iglesia.

Una de estas mujeres jóvenes que entrevistamos, Miriam, explica:

“Cuando yo estaba más activa en el movimiento y asistía a los acompañamientos y el salir en los medios de comunicación, entonces en la iglesia ya te cuestionan y el sacerdote quiere hablar con vos, y te dicen ‘acordate de los valores que te han enseñado dentro de la iglesia’. Decían que tenían que hablar conmigo para que me compusiera. Yo hablé con el sacerdote y le dije: ‘yo tengo fe y creencia, pero yo siento que no me pueden quitar lo que dentro de mí me impulsa a ser’. Y yo le dije ‘¿cree que porque ande organizada yo ya no puedo venir a la iglesia?’ Y él me dio a entender con algunas palabras como que tenía que decidir si seguía aquí o me quedaba allá.”

Esta misma joven también recuerda cómo tuvo que renunciar a hacer su confirmación por querer seguir en el movimiento de mujeres. A pesar de que fue una elección dolorosa, Miriam tuvo claro que quería seguir organizada:

“Cuando se dieron cuenta que yo estaba organizada con las mujeres el padre de la iglesia pues me llamó y me dijo todo negativo con respecto al movimiento y lo único positivo pues fue de que él me dijo que yo tenía que tomar mi decisión, porque ahí en la iglesia yo iba a confirmarme. Yo sólo di la primera comunión, pero

yo no me he confirmado porque el padre me dijo una vez que si yo me confirmaba ya no podía andar organizada. Entonces yo tomé la decisión de no confirmarme. Pero sinceramente yo lloré porque era lo que yo quería y era lo que mi familia esperaba. Pero por otro lado yo quería seguir en el grupo y me gusta estar en el movimiento, me gusta compartir con las chavalas y ya he hecho amistades. Todo eso me hizo reflexionar y tomar una decisión. (.../...) Y hoy ya tengo 22 años y tampoco lo he hecho y seguramente no lo haré, pero yo sigo asistiendo a la iglesia, lo único que el padre se ha alejado un poco de mí, pero yo me digo que lo más importante es la fe.”

Otra de las jóvenes católicas entrevistadas, Mayra, también comparte como en un momento dado su organización religiosa le pidió que eligiera, a lo que ella se negó:

“A mí me decían la vez pasada en lo que es uno de los grupos en los que estaba metida, me decía una que era como mi coordinadora: ‘vos tenés que decidir, a dónde estar, si estás allá o estás acá’. Si estoy en el movimiento de mujeres o estoy en el grupo cristiano. Entonces yo le dije: ‘mire, pero si eso es opcional, esa es una opción para mí estar en las dos metidas. Además, yo me siento bien de estar aquí y me siento bien de estar allá’.”

Una miembro de la Red de Mujeres de Matagalpa quién está involucrada con el grupo Vida Joven, el mismo en el que participa Mayra, explica que desde que se ha organizado en el movimiento, *“en Vida Joven no me ven con los mismo ojos que me miraban antes. Ahora me ven como la revoltosa, la levanta masas, como la que piensa diferente a lo que aquí se enseña”*.

Una de las mujeres evangélicas que entrevistamos, pastora de su congregación, también dice haber sido cuestionada por haber participado en cursos del Grupo Venancia:

“Sí hay personas que le preguntan a una y te dicen que por qué vas a las Venancias. Pero yo les explico cuáles son mis objetivos a lograr, qué es lo que yo quiero al final. Porque me estoy formando, donde otras personas capacitadas me están formando y yo les explico que al final ese conocimiento yo lo voy a trasmitir aquí, a ellas. Por ejemplo, nos hablan de nuestros derechos, de las leyes, etc. Y en la iglesia no nos enseñan todo eso, entonces lo que yo aprenda pues luego lo voy a trasmitir a las compañeras de mi iglesia.”

Sin embargo, no son sólo los miembros de sus iglesias quienes cuestionan a las mujeres cristianas que se acercan al feminismo. Muchas veces son las mismas familias, y en especial las mamás, las que cuestionan a las mujeres por participar en el movimiento de mujeres y por no tener una participación más activa en sus iglesias.

Asimismo, algunas mujeres organizadas se quejan de haber sido cuestionadas por sus compañeras en el movimiento feminista por ser cristianas. Por ejemplo, una miembro de la Red de Mujeres de Matagalpa, Gloria, se queja: *“en algún momento yo me he sentido mal cuando algunas feministas comienzan a hablar de algunas mujeres que somos creyentes, y yo he tenido que decir ‘por favor, yo respeto a la que cree y la que no cree, pero me gusta que me respeten a mí’”*. También Josefa, de la Red de Mujeres de Matagalpa, comenta:

“A veces escuchar a las feministas así, tan en contra abiertamente de la religión, y a veces hasta utilizando frases despectivas sobre la religión, pues a veces me ha tocado un poquito porque como te digo yo sí siento que existe un Dios y hay mujeres feministas que son muy... se dice que no creen en nada. En esas cosas así es que yo he sentido que hay algo que me toca y aunque no esté muy de acuerdo con todo lo religioso, pero sí yo tengo fe y creo en Dios y de vez en cuando me gusta ir a la iglesia. Más que todo me incomoda escuchar comentarios tan duros para la religión.”

Una de nuestras informantes clave, Montserrat Fernández, comenta en relación a la tensión que sienten las mujeres que se asumen como cristianas y como feministas:

“Siempre decimos que andamos en la cuerda floja. Para las feministas somos vistas como sospechosas porque somos creyentes, y para las cristianas, colegas compañeras y otras mujeres que no son feministas también somos vistas como sospechosas porque somos feministas. Pero para nosotras es totalmente congruente, no hay ninguna contradicción entre cristianismo y feminismo en su esencia, en lo fundamental. Otra cosa es todo lo cultural que va alrededor, pero en su esencia, en lo que pregona el cristianismo y lo que pregona el feminismo no hay contradicción.”

También Blanca Cortés comenta:

“El asunto es que muchas veces las mujeres viniendo de la iglesia no se sienten cómodas en el movimiento porque como que aquí se ve como que todo en la iglesia está mal y no funciona. Hay cosas que las mujeres valoran mucho, como ese espacio de compañía de las otras mujeres. Entonces siento que ahí es la ruptura: no todo aquí [iglesia] nos hace daño, también hay un grupo con quien nos sentimos fuertes, hay mucha solidaridad. Yo creo que las iglesias en ese sentido son espacios válidos”.

Esta incomodidad que sienten algunas mujeres cristianas y feministas es algo a resolver. Como señalan autoras como Drogus (1997) Sered (2007), Vuola (2001) y Winter (2006), tal vez desde el movimiento feminista se debe partir de la premisa que la religión no es solamente una fuente de opresión, sino que muchas mujeres encuentran en ella elementos positivos que las ayudan a su auto-realización como mujeres y las motivan a ejercer su ciudadanía de forma activa. Estos son los elementos a identificar y potenciar.

Una vez analizadas las vivencias y percepciones que las mujeres organizadas en el movimiento de mujeres en el norte de Nicaragua tienen sobre la religión, queremos pasar a indagar sobre la relación que éstas tienen con la ciudadanía de las mujeres. A lo largo de la sección anterior ya hemos ido identificando algunos elementos que inciden en la construcción de la ciudadanía. Aquí retomamos los que más sobresalieron. El principal hallazgo que encontramos en la relación entre feminismo, cristianismo y ciudadanía es que, en general, las mujeres que encuentran un nexo claro entre sus identidades como feministas y cristianas son las que rescatan del cristianismo su doctrina de justicia social, y son estas mujeres las que desde esta idea de justicia social ejercen su ciudadanía de forma activa. Además, hay otros hallazgos que merecen ser destacados y que discutimos a continuación.

¿Construyendo ciudadanía desde el cristianismo?

Solidaridad y ayuda mutua

Como ya vimos en el apartado de revisión de la bibliografía, la literatura académica ha dedicado bastantes esfuerzos a intentar establecer de qué forma el pertenecer a un grupo religioso puede ser un factor favorable o no en la construcción de ciudadanía. En general, esta literatura se ha centrado en analizar si los valores que se aprenden al pertenecer a un grupo religioso, valores como la ayuda mutua, la solidaridad y la confianza, pueden ser trasladados al plano de la ciudadanía. Robert Putnam (1993, 2000) es el académico de referencia en este debate sobre la relación entre capital social y pertenencia a un grupo religioso. Él argumenta que la adquisición de actitudes, valores, capacidades cívicas y confianza mutua que se da a través de la membresía en organizaciones de la sociedad civil (como coros, clubes de deportes y otro tipo de asociaciones, entre ellas las religiosas) son elementos esenciales para la profundización de la democracia. Según el académico Levine, en América Latina los grupos religiosos son espacios disponibles para el desarrollo de este tipo de capacidades cívicas que Putnam discute (2006: 9). Desde este análisis, lo importante no son los grupos religiosos en sí, sino la posibilidad que ofrecen de crear capacidades que pueden ser transferidas al plano de la política.

Veíamos que las mujeres entrevistadas identificaron como una de las principales enseñanzas aprendidas del cristianismo la solidaridad y la ayuda al prójimo. Estos valores pueden ser muy positivos y tienen que ver con el tipo de valores que Putnam señala como favorables para la construcción de ciudadanía. En este sentido, una de las mujeres evangélicas entrevistadas, Martha Irene, compartía:

“Yo pienso que el feminismo con la religión, eso nos ha enseñado también a ser entre mujeres solidarias, compañeras, luchadoras. Yo pienso que todo eso le enseña a uno, y de ahí no es difícil aprenderlo cuando ya te metés en lleno a trabajar con el feminismo, no te cuesta. Porque si yo hubiera venido con otras costumbres yo creo que me hubiera costado. (.../...) Yo pienso que el feminismo con la religión es una cosa que, no parecido, pero para mí ha sido una tarea más fácil para entrar y entender lo que es el feminismo.”

Según Martha Irene, los valores que tenía aprendidos de la religión facilitaron su entrada al feminismo. Estos mismos valores de solidaridad, compañerismo y lucha son los que los académicos identifican como favorables para la ciudadanía. De hecho, son varias las que dicen haber entrado al movimiento de mujeres provenientes de organizaciones religiosas.

Sin embargo, como ya veíamos en el apartado anterior, este tipo de valores a menudo han sido transmitidos desde el cristianismo de forma desfavorable para las mujeres. Esa idea de ayuda al prójimo y de solidaridad, a las mujeres se nos ha enseñado que consiste en sacrificarnos por los demás, darlo todo por los otros. Así, en lugar de ser valores favorables para la construcción de la ciudadanía, para muchas mujeres pasan a ser contra-valores, que las desempoderan de su ser como sujetas de derechos. La idea del sacrificio por los demás que se predica para la mujer desde el cristianismo, enseña a las mujeres a colocarse siempre en segundo lugar. Si se logra reformular esta enseñanza para las mujeres para que se trate de solidaridad y ayuda mutua, y no de sacrificio, entonces sí podríamos estar hablando de valores positivos para la construcción de ciudadanía.

Libre albedrío

Para las mujeres que viven ambas identidades -la de feministas y la de cristianas- sin contradicción, y que más bien sienten que tanto el feminismo como el cristianismo refuerzan su ser ciudadanas, hay un mensaje del cristianismo que parece fundamental: el libre albedrío. En el grupo focal con la Red de Mujeres de Matagalpa fue donde más claramente las mujeres establecieron nexos entre feminismo, cristianismo y ciudadanía. Una de las participantes, Jessica, educada como católica, explicaba lo que de pequeña su tía abuela le enseñó al respecto:

“Usted tiene libre albedrío, puede hacer lo que usted quiera. Dios le dio libre albedrío, usted tiene su conciencia y puede discernir”. Y hay una frase muy linda que siempre me acuerdo yo cuando tengo que tomar decisiones y estoy en una disyuntiva. Ella me decía: ‘Dios te dio discernimiento, inteligencia y voluntad, con esas tres cosas tenés para hacer las cosas bien. No me digás que no sabés qué hacer’. Y eso a mí me daba una idea de ser dueña del mundo”.

Para algunas de las mujeres, es el libre albedrío lo que en gran medida las ayuda a convivir con estas dos identidades. Esa libertad de conciencia es parte fundamental de su ser como ciudadanas¹⁶. Montserrat Fernández comenta sobre el tema:

“Para alguien como yo, quién tiene una formación de más de un sentido del mundo católico, pues no es contradictorio las creencias fundamentales de la iglesia católica con mi ser feminista, mi ser mujer, ser alguien independiente con criterio propio, con libertad de conciencia. Para mí uno de los mensajes fundamentales que siempre he aplicado es el de la libertad de conciencia, que para temas delicados como el tema del aborto, muchos de los temas que nos preocupan a las mujeres feministas, es un tema fundamental: el de la libertad

¹⁶Según María López Vigil, la libertad de conciencia está en la base de la conciencia laica y fue lo que la reforma luterana aportó al cristianismo. Sin embargo, López Vigil explica que las iglesias evangélicas que llegaron

de conciencia. El libre albedrío es parte de lo que los movimientos progresistas dentro de la iglesia siempre han reclamado”.

Así, esta idea de libertad de conciencia, de libre albedrío, además de dar espacio para las decisiones libres, subraya la responsabilidad que cada una de nosotras tenemos. Contradiendo las ideas de algunas de las mujeres evangélicas entrevistadas, para las mujeres que rescatan el libre albedrío no es Dios todopoderoso quien va a resolver, sino que son las mujeres quienes tienen el poder para tomar las riendas de sus vidas.

Superando el providencialismo divino

Esta idea de que no es un Dios todopoderoso quien va a resolver, sino que el poder está en nosotras mismas, es un valor altamente positivo para la clase de ciudadanía activa que se quiere construir desde el feminismo. Sin embargo, ésta no es una idea generalizada entre las y los nicaragüenses. Como ya veíamos en la revisión de la bibliografía, el sociólogo nicaragüense Andrés Pérez Baltodano (2003) argumenta que lo que impide que Nicaragua se convierta en un Estado moderno es el providencialismo religioso, ya que éste genera una cultura política a la que él llama “*pragmatismo resignado*”. Este tipo de cultura política frena la capacidad de las personas de responsabilizarse de su propia historia y de la historia del país, y se basa en unos valores que son totalmente contrarios a la construcción de ciudadanía por la que trabaja el movimiento de mujeres.

Entre las mujeres entrevistadas algunas parecen haber superado esta imagen de Dios todopoderoso. Por ejemplo, en la discusión del grupo focal con las miembros de la Red de Mujeres de Matagalpa la idea de que Dios no va a resolver todo y de que cada una tiene que tomar las riendas de su vida es algo que se debatió. Al respecto, Elena explicaba cómo ella siempre se había identificado con un lema de su grupo cristiano: “*esfuérsate y sé valiente, no temas ni desmayes porque yo Jehová estaré contigo donde quiera que vayas*”. Ella comenta:

“A mí me encantaba esa frase de ‘esfuérsate y sé valiente’. Eso significaba que las cosas no me van a caer del cielo, que yo tenía que poner de mi parte. Entonces yo decía ‘aquí es que yo me ponga a estudiar, aquí es que yo haga lo que quiero y que si yo hago mi esfuerzo y que si yo empiezo a hacer lo que yo quiero hacer es que las cosas me van a salir bien, sino no...’. Quizás desde esa espiritualidad de reconocer que el valor está en mí es que a lo mejor yo he podido estar en los espacios que he estado, y que he participado en muchas cosas y he obtenido muchas cosas para mi vida personal y para mi familia.”

a Centroamérica no son las iglesias históricas protestantes que venían de la reforma de Lutero y por eso tienen muy poco de esa libertad de conciencia (Conferencia de María López Vigil dada en Granada, Nicaragua, el 20 de noviembre de 2009).

Martha Irene, evangélica, también identifica la necesidad de que cada quién asuma la responsabilidad sobre su vida. De hecho, ella es consciente que su forma de entender esto cambió al entrar en contacto con las ideas feministas:

“He cambiado bastante yo mi creencia. He llegado a pensar que cuando vos venís desde pequeña creciendo con una religión, tenemos la creencia que Dios nos va resolver la vida. Entonces ahí yo he ido entendiendo de que nosotros tenemos que tener fe en Dios, pero también si yo no busco trabajo no voy a comer. Hay que seguir adelante, trabajar, buscar lo que tenemos. Entonces yo pienso que no es Dios el que nos hace las cosas, somos nosotras. Todo esto lo aprendí a partir de participar en el movimiento de mujeres. Hay que luchar y resolver nuestras vidas.”

Otra miembro de la Red de Mujeres de Matagalpa, Gloria, también habla en este sentido: *“Yo creo en un ser superior, pero como feminista yo sé que tengo que seguir luchando yo y por otras mujeres para seguir avanzando en logros, para que se nos reconozca como tal, al igual que los hombres”*.

Así, parece que muchas de las mujeres que entrevistamos han superado esa cosmovisión del providencialismo divino y están listas para actuar y responsabilizarse del cambio que necesita la sociedad nicaragüense. Sin embargo, como vimos en el apartado anterior, éste no es el caso de todas las mujeres, ya que entre las evangélicas encontramos a más de una que sigue con una visión de Dios todopoderoso que resuelve todos los problemas, cosmovisión que lleva a la parálisis y que es contraria a la construcción de ciudadanía.

Evangelismo: ¿apatía social?

Como vemos, dependiendo de cómo se entienda el cristianismo y de qué imagen se tenga de Dios, éste puede ser un factor favorable o, al contrario, un obstáculo para el ejercicio de la ciudadanía. Aquellas denominaciones e iglesias que se centran en el más allá y rechazan lo *“mundano”* pueden llevar a la apatía y a la despolitización. De hecho, Montserrat Fernández nos recuerda que en la guerra sucia de los Estados Unidos contra Nicaragua en la década de los 80, el gobierno norteamericano usó el dar financiamiento a las iglesias más fundamentalistas y conservadoras de los Estados Unidos para que vinieran a evangelizar en Nicaragua y crearan iglesias como arma para despolitizar a la población.

Sin embargo, la literatura académica más reciente hace énfasis en el hecho que la conexión entre denominaciones evangélicas y política depende de variables políticas y del contexto político (Gill 2004; Steingenga 2005). Así, se cree que los grupos

religiosos evangélicos responden a las estructuras de oportunidad y a los diversos contextos sociales y políticos.

Veíamos en el apartado anterior como algunas mujeres evangélicas buscan en la religión la salvación en el más allá. Ya subrayábamos que esta tendencia es desempoderante para las mujeres, ya que el centrar todas las expectativas en el más allá puede llevar a un total desinterés por el día a día en este mundo. Sin embargo, como la decana Blanca Cortés explica, en la actualidad algunas iglesias y denominaciones evangélicas, aunque son minoritarias, insisten en que es importante hacer el bien en este mundo e involucrarse en los asuntos “mundanos”. En las palabras de Cortés:

“Cuando sostenemos posiciones que atribuyen a Dios todo lo que me pasa y lo que va a pasar en el mundo y lo que está pasando, en esa medida ahí sí que yo estoy de acuerdo de que la religión adormece y es obvio. Pero yo creo que la perspectiva de vernos como creadores(as) de una nueva humanidad me da las herramientas para ejercer mi ciudadanía, para ser sujeta de lo que quiero hoy. Entonces en esto yo veo como dos tendencias y una es la que ha dominado, la que ha prevalecido por mucho tiempo de ver a los cristianos sobre todo como los que tenemos que esperar en Dios y él se va a encargar. Pero también hay otra corriente que va trabajando, quizá con menos fuerza, con pasos más lentos, pero firmes, en una propuesta de que nosotros vivimos en este mundo y es este mundo el que tenemos que cambiar. Las mujeres en las iglesias estamos creo más que nadie convencidas de que somos nosotras las que estamos llamadas a hacer los cambios para que la situación se transforme.”

En este sentido es importante destacar que las mujeres evangélicas que entrevistamos aunque puedan tener una idea de la salvación en el más allá, son mujeres que de alguna forma están comprometidas con este mundo ya que a través de su activismo en el movimiento de mujeres se preocupan por cambiar esta realidad. Además, en el apartado anterior escuchábamos a algunas mujeres evangélicas que decían haber empezado su participación política a partir de haber entrado en contacto con el discurso feminista.

En cuanto a la crítica hacia las iglesias evangélicas, y en especial las pentecostales, por ser apáticas al compromiso social, Blanca Cortés no es la única que subraya que hay tendencias dentro del pentecostalismo que sí tienen un compromiso social. En un Foro organizado por el CIEETS y realizado en Managua en mayo 2004 precisamente el tema de discusión fue pentecostalismo y justicia social. Los editores de la memoria de dicho foro escribían:

“El pentecostalismo, en algunas de sus vertientes, comienza a considerar su participación pública en medio de nuestras sociedades, inclusive, planteándosela,

no sólo mediante la participación política de tipo o nivel general, sino sobre todo, mediante la organización de partidos de inspiración evangélica, como es el caso de Nicaragua y de algunos otros países de nuestro continente” (Silva y Bardeguéz, 2004: 15).

En este mismo foro, el historiador y teólogo nicaragüense Javier Orozco también era de la opinión que los pentecostales cada vez participan más en la vida política de Nicaragua:

“La política hoy es un espacio cada vez más acariciado por los evangélicos en general y por los pentecostales en particular. Mientras que a lo largo de las décadas pasadas el tema era un tabú y circulaba la consigna que la política es mala, sucia y diabólica, hoy esas ideas están cambiando lentamente con la existencia de movimientos y partidos políticos organizados por evangélicos con miras de disputar el poder político” (2004: 156).

El ejemplo más claro de esto en Nicaragua ha sido la conformación de partidos políticos de índole evangélica, como es Camino Cristiano.

Retomando el ejemplo de Jesús

Regresando a nuestros hallazgos, vemos de qué forma desde la concepción de cristianismo como compromiso con la justicia social es más fácil entender que el cristianismo y el feminismo pueden ir de la mano. Aquí encontramos mayoritariamente a mujeres que estuvieron involucradas o se sintieron próximas a las doctrinas de la teología de la liberación. Montserrat Fernández habla desde este punto de vista:

“La gente que venimos de la teología de la liberación, de la teología feminista, de algunas de las teologías de la liberación del continente, para nosotros por supuesto que la inmiscuición política es parte de nuestra creencia, de nuestro ser cristiano. O sea, un cristiano que no se preocupe por el bienestar común no es pensable. Entonces por eso decimos que en las iglesias no es que haya un discurso monolítico, hay discursos dominantes, el discurso conservador alienante es un discurso dominante en muchas iglesias, pero no es el único y ni es el totalizante”.

Una de las mujeres católicas entrevistadas, también identifica claramente dos vertientes de la iglesia católica. Gloria mencionaba:

“Son las dos caras de la moneda: el Vaticano desde el Papa y esa otra corriente de los curas que han sido revolucionarios y han luchado por cambiar. Porque de alguna manera es completamente diferente. Para mí el Vaticano está allá, con mucho dinero queriendo seguir implementando esa religión, esa cultura del patriarcado,

mientras que por el otro lado también hay otros curas más sensibles que viven en el campo y se han metido, han sufrido y están sufriendo con las campesinas, con los campesinos, buscando cómo mejorar ahí donde están. Entonces yo pienso que también desde ahí impulsan a un cambio social y a no estar contentos con lo que tenemos.”

Aunque para algunas mujeres la teología de la liberación fue el punto de partida de su despertar feminista, hay que recordar que ésta no cuestionó las bases de la subordinación de la mujer. La teología de la liberación solamente añadió la cuestión de género como un anexo, pero nunca incluyó los derechos sexuales y reproductivos como parte del derecho a la vida por el que se luchaba desde esta visión cristiana (Rosado-Nunez 2008; Vuola 2001).

También, entre las mujeres que consiguen establecer ese puente entre cristianismo y feminismo están algunas que han vivido procesos de reflexión para deconstruir y re-interpretar el mensaje cristiano con ojos de mujer. Muchas de ellas mencionaron talleres y charlas que las han ayudado a entender el cristianismo desde otra perspectiva. Redescubrir el mensaje cristiano desde el ejemplo de Jesús aporta una nueva dimensión de liberación que conecta con el feminismo. Blanca Cortés argumenta:

“La propuesta de Jesús que asumimos desde el cristianismo es una propuesta liberadora, que reivindica a las mujeres (.../...). Él decía ‘las prostitutas y los enfermos van a ser los primeros en el reino y a lo mejor ustedes que me dicen “señor, señor” quizá no estarán’. Entonces ahí se caen un montón de barreras y de preferencias. El evangelio desde esa perspectiva es muy liberador para las mujeres y el feminismo tiene una propuesta liberadora para las mujeres. Ahí podríamos trabajar juntos desde ese tema ético de la libertad, del derecho. “

En este sentido, cuando descubren el mensaje de liberación y empoderamiento de la propuesta de Jesús, las mujeres se sienten empoderadas. Aunque ésta no es la lectura predominante, esta forma de entender el cristianismo como un mensaje liberador y que promueve la libertad de conciencia puede aportar mucho a la construcción del tipo de ciudadanía por la que el movimiento feminista lleva años apostando.



Parte III: El movimiento de Mujeres Nicaragüenses Frente a los Fundamentalismos Religiosos



Estrategias del Movimiento de Mujeres Nicaragüense

A continuación presentamos los resultados de la segunda parte de esta investigación, la cual realizamos con el objetivo de explorar las estrategias que se han venido siguiendo desde el movimiento de mujeres nicaragüense para enfrentar los fundamentalismos religiosos. Se pretende que este análisis sirva para dar insumos para el debate sobre futuras estrategias desde el movimiento. De hecho, cerramos esta parte del documento con algunos apuntes para continuar el debate sobre estrategias de futuro.

Para esta parte de la investigación, nos nutrimos principalmente de tres fuentes. En primer lugar, compartimos los resultados de la reflexión que tuvo lugar en el seminario “Estrategias del Movimiento de Mujeres frente a los fundamentalismos religiosos” los días 12 y 13 de enero del 2011 en el Grupo Venancia. Además, también nos nutrimos de las respuestas que obtuvimos de distintos espacios del movimiento¹⁷ a un cuestionario que difundimos para conocer las iniciativas y acciones desarrolladas en los últimos años desde el movimiento de mujeres nicaragüense para enfrentar los fundamentalismos. Finalmente, realizamos cinco entrevistas en profundidad con informantes clave del movimiento de mujeres -Olga María Espinoza, Teresita Hernández, Mayte Ochoa, Ana María Pizarro y Azahálea Solís- y una entrevista grupal con tres integrantes del Grupo Venancia -Carola Brantome, Geni Gómez y Ruth Marina Matamoros-. Además, también usamos las entrevistas realizadas a las cuatro mujeres que identificamos como informantes clave para la primera etapa de la investigación: Martha Cabrera, Blanca Cortés, Montserrat Fernández y Nan MacCurdy.

En esta primera sección, en un esfuerzo por analizar las estrategias que se han venido desarrollando desde el movimiento de mujeres nicaragüense, desde Grupo Venancia identificamos cinco estrategias. Sin embargo, como advierte Ana María Pizarro, es posible que lo que nosotras hemos definido como estrategias para el análisis, no sean más que iniciativas que se pueden agrupar en distintos grupos según su objetivo más inmediato. En este apartado presentamos las estrategias o grupos de iniciativas que nosotras identificamos, como son el feminismo cristiano, la teología de la provocación, el desarrollo de nuevas espiritualidades, la defensa del Estado laico y la denuncia de abusos sexuales y complicidad con el poder por parte

¹⁷Obtuvimos respuesta por parte de AMPDI, Fundación Puntos de Encuentro, FUNDEMUNI, el Colectivo Feminista Panteras Rosas, la Comisión de Mujeres de Fe de la RMCV, la Red de Mujeres de Matagalpa, como espacios del movimiento, y de María López Vigil, Helen Dixon y Sara Henríquez, a título personal.

de las jerarquías eclesiásticas. Esta revisión que aquí proponemos de las estrategias seguidas en los últimos años, no pretende ensalzar ninguna de ellas por encima de las otras, sino hacer una reflexión crítica de las mismas.

Feminismo cristiano: re-lectura de la Biblia con ojos de mujer

Las informantes clave que entrevistamos identificaron dos tipos de estrategias que se han seguido en Nicaragua desde las mujeres cristianas más cercanas al feminismo. Desde el enfoque que nosotras llamamos feminismo cristiano se hace uso de los textos y la liturgia cristiana para reclamar los derechos de las mujeres. La idea es re-significar estos textos y liturgias para ensalzar el papel de las mujeres. En este sentido, no sólo se han hecho talleres de re-lectura de la Biblia con ojos de mujer, sino que también desde espacios como las Católicas por el Derecho a Decidir Nicaragua se han hecho oraciones, por ejemplo, para reclamar el derecho al aborto terapéutico.

Esta estrategia se plantea como una forma de cambiar a la institución religiosa desde adentro, desde la disidencia, a través del cuestionamiento a las jerarquías y al planteamiento patriarcal desde el cual se construyó la institución. Esta estrategia es la que se ha seguido, por ejemplo, desde el Centro Ecuménico Antonio Valdivieso y espacios de universidades evangélicas como el CIEETS.

Desde esta estrategia no sólo se propone trabajar con mujeres cercanas al movimiento a través de talleres, sino también tener incidencia en las mujeres que están en las iglesias. Montserrat Fernández explica:

“A veces tenemos nuestras disputas en el movimiento de mujeres sobre las estrategias de cómo hacerlo, pero primero reconocer que es una cancha donde se puede trabajar y que es fundamental que si realmente queremos influir en el pensamiento común de la mayoría de la población, de la mayoría de las mujeres, las iglesias son un actor clave, nos guste o no nos guste, no es cuestión de gustos. Ahora, yo también entiendo que habrá quienes no tienen hígado para trabajar con ciertos sectores como las iglesias y es totalmente legítimo, pero lo que no es legítimo no quiere decir que no se deba trabajar o que las iglesias... yo estoy en contra de los discursos totalitarios, de decir: ‘es que las iglesias son anti...’. No en la iglesia hay de todo, la iglesia es tan diversa que hay de todo, entonces discursos muy generalizadores no ayudan tampoco (.../...). Creo que sí hay un grueso de gente dentro del mundo creyente de las diferentes iglesias con el que sí se puede trabajar y de hecho algunas de nosotras venimos trabajando desde hace muchos años; es lento, no es tan rápido como quisiéramos, pero como cualquiera que esté en el mundo educativo sabe que los procesos educativos no son inmediatos ni son rápidos.”

Esta estrategia es cuestionada por algunas feministas quienes le ven un trasfondo problemático. Éstas argumentan que al hacer uso de estos textos y liturgias religioso se puede terminar reforzando el poder de los mismos, a la vez que se refuerza el papel de una institución patriarcal como son las iglesias católica y evangélica. Por ejemplo, Azahálea Solís comparte *“me resulta complejo verlo porque, digo yo... la Biblia es un producto patriarcal, en la Biblia hay una serie de cosas patriarcales. (.../...) O sea, ¿qué tanto tiene dedicarle esfuerzos a eso si realmente es patriarcal?”*.

Además, otras cuestionan que para defender un derecho como el derecho a decidir se termine argumentando en referencia a escrituras cristianas, y no en base a la defensa de nuestros derechos humanos. Ana María Pizarro es bien crítica hacia este tipo de enfoque. Ella opina que este tipo de estrategia ha hecho “más daño que beneficio”, y lo preocupante es que en los últimos tres o cuatro años, opina Pizarro, esta ha sido la estrategia predominante para tratar el tema del aborto: hablar del aborto desde la religión. En palabras de Pizarro:

“Generalmente -para mi percepción-, el fin último del discurso feminista religioso es desculpabilizar a las mujeres, partiendo de sostener la obediencia a la divinidad. ¿Qué quiero decir con esto? Dios en su santa misericordia te perdona, vos sos una pecadora porque el aborto es un pecado, pero Dios sabe tanto y es tan amoroso que te perdona. En síntesis, tenés permiso para abortar. Eso es lo que a mí me parece que no podemos continuar en ese camino, porque yo, como feminista, le digo a las mujeres ‘ustedes tienen todo el derecho del mundo de tomar su decisión, y esa va a ser la mejor decisión que pudieron tomar’. Nunca voy a decirles que tomen una buena decisión, no pongo ese límite de valoración entre lo bueno y lo malo. Para mí la decisión del aborto siempre es una buena decisión en la medida en que las mujeres la tomen conscientes”.

También Geni Gómez critica este enfoque que ha sido usado para defender el derecho al aborto desde la religión:

“Ahí es donde me parece a mí el peligro, que refuerce. Por ejemplo, no me gusta para nada eso que hacen de poner oraciones para el aborto. Me gusta porque de alguna forma son provocadoras, para las personas súper religiosas ver una oración a la virgen María pidiéndole que me ayude a abortar. Pues seguramente que se escandalizan, pero en el fondo es la misma babosada, van a estar haciendo una oración para que tengan derecho a abortar. Esa estrategia no me convence”.

Otro problema de esta estrategia es que también la están usando feministas que no son religiosas y que ni conocen el tema a fondo, ni manejan muy bien los argumentos.

Como opina Geni Gómez.

“Yo creo que esa estrategia de la Biblia con ojos de mujer, y de las oraciones en masculino y femenino y rescatar que en la Biblia poder encontrar algunos textos que son reivindicativos de la dignidad de las mujeres, o incluso ahora con el tema de la homosexualidad, en la diversidad sexual también se hace esa relectura de la Biblia. Yo creo que es importante la labor que hacen de contextualización, de interpretar que lo que se decía era eso y no lo que ahora quieren decir. Pero para mí la dificultad ahí es que tenés que ser una persona muy bien formada en teología y en bibliología, y en historia, tenés que tener un montón de recursos para ser convincente en ese análisis, para sacar de las palabras que están ahí escritas, tener suficientes argumentos para darles la vuelta, eso lo puede hacer algunas personas que tienen ese conocimiento y esa autoridad para hacerlo. Sino siento que te convierte en los que van ahí a versículo limpio, yo te cito este, yo te cito la otra a ver quién puede más y en otros casos reforzar aún más el papel de que porque nos lo dice la Biblia. ¡Pues si no es porque lo diga la Biblia, es porque yo soy una persona humana y tengo los mismos derechos!”.

Otra crítica que se le hace es que esta estrategia no logra permear los discursos oficiales dominantes. Al respecto, Mayte Ochoa de Católicas por el Derecho a Decidir Nicaragua opina:

“Creo que es una estrategia que es nueva en Nicaragua, tendrá como 10 años y creo que el hecho de ser un espacio comunitario, que es lo que se ha querido hacer con esta estrategia de reinterpretación de la Biblia y... es acercar a las mujeres a una nueva forma de ver los libros sagrados. Yo creo que ha resultado exitosa en sus niveles, pero no se ha logrado sacar mas allá de grupitos de mujeres, de pequeños grupos de mujeres y además no se ha logrado que este nuevo discurso reinterpretado de la Biblia sobrepase el discurso de la jerarquía”.

Muchas feministas no tienen un posicionamiento claro hacia esta estrategia. Aunque algunas manifiestan su respeto por las mujeres religiosas feministas que se meten a intentar cambiar cosas desde dentro, como ya hemos visto a lo largo de este documento, la relación desde el feminismo con las feministas cristianas es complicada. Teresita Hernández, después de compartir su respeto por estas mujeres habla de la complejidad de esa relación:

“Como movimiento de mujeres, cómo no hacerles el camino más difícil a ellas, pero también cómo no tragarnos el mandado... porque de repente, obviamente como están hablando desde su propia fe, desde sus propios principios, sí, está bueno para tratar de derrocarlo, pero en una serie de lenguaje que yo no podría

decirlo. Tampoco en términos de estrategia y en términos de lucha de poder instaurar pensamiento laico porque el pensamiento religioso ya está y tiene todas las tribunas del mundo mientras que el pensamiento laico tiene pocas tribunas. Entonces es como ambivalente. (.../...) Cómo acercarnos, dónde están los puntos de encuentro para actuar en conjunto sin perder la crítica feminista fundamental. Yo entiendo que(.../...) tienen espacios más duros que romper porque están desde dentro. Entonces la dificultad para mí mayor es ésta, son los puntos de partida. El punto de partida para ellas es la fe y el reconocimiento de que Dios existe, y eso es válido, cada quien puede creerlo. Pero debe haber crítica feminista no religiosa y debe haber análisis feminista sobre las religiones que pueda partir también desde la no religión, sin que se sientan lastimadas las feministas que están tratando de abrir brecha ahí.”

Otras cuestionan más abiertamente a las que se ubican en esta estrategia. Por ejemplo, Ana María Pizarro opina:

“Yo no puedo entender que se adscriban a una religión, ya sea católica o evangélica, una religión que tiene por encima de todo un objetivo que es la sumisión, el control y que trae como consecuencia la violación de los derechos ciudadanos, los derechos humanos, de los derechos sexuales. Y no entiendo cómo una militante feminista puede ubicarse dentro de ese marco que es su religión y a la vez proponerle a las mujeres un discurso liberador como es el discurso feminista. O sea, para mí algo no está bien en eso, me hace un ruido tremendo porque digo, o no están convencidas del feminismo, o lo retacean, le cortan un pedacito, o no sé cómo es que logran hacer esa síntesis, para mí, me resulta incómodo. (.../...) Entonces, hay un espacio donde no se discute, un espacio que ellas dicen que es privado, donde no hay posibilidades de análisis político como movimiento, porque hay como un cerrarse y decir: ‘este es mi espacio privado, esto es lo que yo creo, esta es mi creencia y yo tengo derecho a creer en lo que yo quiera’. Yo estoy de acuerdo con eso, tenemos derecho a creer en lo que queramos, pero cómo hacer para hablar -desde esa creencia religiosa católica- del discurso feminista, de la práctica feminista. No tengo respuesta.”

La necesidad de poder entablar un diálogo abierto entre las feministas cristianas y las no cristianas es algo que retomamos en la discusión de estrategias de futuro.

Teología de la provocación

A diferencia de lo que nosotras hemos llamado feminismo cristiano, la teología de la provocación lo que pretende es precisamente cuestionar los cimientos en los que se basan estos sistemas patriarcales. Así, con esta estrategia se apunta a desmontar la autoridad de los textos sagrados y de la liturgia cristiana. En oposición a la estrategia

del feminismo cristiano, lo que hace no es re-interpretar los textos sagrados para darles otro significado más benévolo con las mujeres, sino que se pone en contexto los mismos textos, y la Biblia en especial, para restarles autoridad para normar la vida de las personas en el siglo XXI. Esta estrategia consiste en cuestionar algunos de los dogmas del cristianismo con ideas polémicas y rompedoras, y la autoridad de las instituciones religiosas y las jerarquías para hablar en nombre de Dios.

En Nicaragua, el trabajo de María López Vigil es el máximo exponente de esta estrategia, bautizada por ella misma. Según López Vigil, la diferencia con la estrategia anterior es si estás *“dentro o fuera de la piscina”*. Ella hace una lectura desde fuera, intentando desmontar, desautorizar y desacralizar. Además, López Vigil coincide con aquellas que critican del feminismo cristiano que puede terminar reforzando la autoridad de los textos que trata de re-interpretar y re-significar. Sin embargo, algunas de las entrevistadas señalan que precisamente el trabajo de María López Vigil ha evolucionado desde una perspectiva del feminismo cristiano a lo que es en la actualidad. Así, puede ser que partiendo de una re-interpretación de los textos se termine cuestionando la autoridad de los mismos.

Ruth Marina Matamoros opina sobre esta estrategia:

“La teología de la provocación, es salirte de la piscina, porque no vas a encontrar los argumentos en la misma Biblia y a veces son incompatibles. Los argumentos que se refieren a los derechos humanos, no los vas a encontrar en la Biblia, pueden ser demasiado discutibles y además yo creo que para la gente que es muy demasiado apegada a las religiones resulta chocante que les querrás... es como una imposición a sus ideas, si les tocas la Biblia, resulta que se colocan en una posición defensiva. (.../...) Con esas ideas la gente se va enfurruñada y no le hizo caso a tu mensaje, que era lo que vos querías, pero por lo menos dejar sembrada la duda.”

Así, uno de los éxitos de esta estrategia, más allá de la provocación que logra, es su capacidad para sembrar la duda. Según Geni Gómez, lo que hace la teología de la provocación es que *“te da es conciencia crítica, te da la información suficiente para que vos podás mirar eso que antes lo viste con una mirada desde la ignorancia, o con ese oscurantismo (.../...) con ese velo, que no te deja pensar por vos misma y te hace despojarte de todo eso”*.

Otras de las entrevistadas opinan que esta es una estrategia muy válida. Por ejemplo, Azahálea Solís ensalza el hecho que en oposición a los fundamentalismos religiosos que se basan en una irracionalidad, la teología de la provocación, dice ella, *“es un asunto de mucha racionalidad”*. En el mismo sentido, Geni Gómez habla de que desde la teología de la provocación se pone *“luz y razón a lo que es*

mito, a lo irracional”. Ligado a la racionalidad, Carola Brantome opina de las dos estrategias, feminismo cristiano y teología de la provocación, que están a un nivel muy intelectual: *“Considero que las dos formas son bastante intelectuales. No sé si puede ser una elite quien lo maneja, o quien llegue a conocerlo mejor. Puede servir, por ejemplo, esto de la teología de la provocación.”*

El problema que algunas identifican con este tipo de estrategia es que solamente funciona con aquellas mujeres que ya han deconstruido el discurso cristiano por sí mismas. Por ejemplo, Martha Cabrera opina que para aquellas que no están listas, esta estrategia puede generar un gran rechazo y tener efectos contra-productivos. Al respecto, Montserrat Fernández opina:

“Lo que yo he visto es que esa pedagogía funciona bien con gente que no tiene muy sólidas sus creencias religiosas, que está buscando algo distinto. Entonces ahí sí, con ese sector sí pega ese discurso. Pero con sectores creyentes, reafirmados en sus creencias, que son la mayoría, no pega ese discurso y lo que hace más bien es poner una bandera roja a la comunicación y hacer que esas personas se retraigan más en sus creencias”.

Esta estrategia y la anterior no son excluyentes, pero sí tienen grandes diferencias pedagógicas. Entre las mujeres que entrevistamos y las que participaron en los grupos focales para la primera etapa del proceso de investigación hubo más de una que mencionó de forma favorable haber asistido a este tipo de talleres. Lo que es interesante es que ambas estrategias se centran en recuperar la figura de Jesús, rescatando su papel como luchador contra la opresión y la injusticia, incluyendo también la defensa de las mujeres.

En el Encuentro realizado en el Grupo Venancia en enero del 2011, las participantes analizaban que las estrategias planteadas desde la religión pueden ser *“una entrada suave”* para trabajar con las mujeres que no han tenido un proceso de análisis feminista. Desde el movimiento no se quiere que todas las mujeres dejen de tener una creencia religiosa, sino que cada quien analice en lo que cree. El objetivo es generar procesos de cambio, no cambios inmediatos.

Desarrollo de nuevas espiritualidades

Desde distintos espacios del movimiento se ha apostado bastante por este tipo de estrategia. Se han creado grupos de bioenergética, de constelaciones familiares, de biodanza, de meditación como una forma de ofrecer nuevas y alternativas formas de vivir la espiritualidad. También se ha intentado desarrollar rituales no religiosos desde el feminismo.

A esto Geni Gómez añade que el ofrecer un espacio de recreación como el Centro Cultural Guanaca del Grupo Venancia, también es una forma de trabajar a favor de otro tipo de espiritualidad:

“Amí me parece que el Centro Cultural Guanaca aporta eso, no es la espiritualidad en el sentido elevado de hacer meditación, pero aporta a formar comunidad, aporta a poder encontrarte con otra gente, aporta a salir de la rutina, aporta a disfrutar del arte y de la cultura, entonces por ese lado es la espiritualidad que a mí me gusta más desarrollar, no tanto la de la meditación y de esas cosas más de esa dimensión, pero que al fin y al cabo los ejercicios que la gente busca en las iglesias, un grupo, el sentir por ejemplo eso, cuando las mujeres tienen oportunidad de establecer amistad con otras mujeres, que cada mujer pueda tener un grupo de amigas en las que confiar, en las que saber que nunca la van a dejar sola, en la que les puede contar sus problemas y saber que no les va a juzgar”.

El trabajo de la espiritualidad desde el movimiento se ve como una oportunidad para que las mujeres se sientan sujetas de los procesos de desarrollo personal. Las distintas actividades promovidas desde el movimiento (talleres de superación personal, sanaciones, constelaciones, biodanza, entre otras) han servido para encontrarnos en espacios no políticos. Algunas perciben que estas experiencias se han quedado a lo interno del movimiento, pero que deberían crearse espacios para que las mujeres fuera del movimiento también se unieran a estas actividades.

La mayoría de las entrevistadas ve esta estrategia como muy necesaria. Montserrat Fernández, quien ha dedicado parte de sus esfuerzos a analizar la espiritualidad en el movimiento de mujeres nicaragüense, explica

“La espiritualidad se entiende como búsqueda, búsqueda de ese sentido de la vida, pero que no se acomoda necesariamente a una religión establecida, uno puede buscar ese sentido de la vida en diferentes cosas y con diferentes perspectivas; uno puede buscar el sentido de la vida en las relaciones cotidianas con las colegas de trabajo, con la familia, con el entorno físico, con el entorno social, con las diferentes cosas, dónde te mueves y con qué te mueves, y eso puede ser que tenga relación o no con religión. La espiritualidad la buscan tanto feministas ateas, católicas, o mujeres que su principal matriz cultural es su matriz étnica, por ejemplo las mujeres negras en Nicaragua”.

Sin embargo, son muchas las críticas que surgieron en las entrevistas sobre cómo se ha venido desarrollando esta búsqueda, a veces reproduciendo ritos religiosos de forma dogmática. De hecho, este tema fue debatido en profundidad en casi todas las entrevistas. Por ejemplo, Teresita Hernández compartía *“de repente todo*

mundo tiene que estar en la onda de la espiritualidad, y francamente a veces es sumamente religiosa la interpretación que hacen de la espiritualidad, es Dios pero en otra manera, en una manera más suavetona, más nice, más suave... y sí efectivamente satisface una necesidad humana". Ella nos habla de la presión social que se siente en algunos espacios por tener que andar en "la onda" de las nuevas espiritualidades y además de cómo estas nuevas espiritualidades a veces no hacen más que reproducir "al suave" las ideas y creencias religiosas. También Ana María Pizarro comparte que "a veces esas búsquedas son invasivas" en el sentido de presión social de la que habla Hernández.

Teresita Hernández tiene una visión bien crítica sobre cómo se ha trabajado el tema de las nuevas espiritualidades:

"Hay como más consenso entre las feministas de que qué bonito trabajar la espiritualidad, pero sí me preocupa este pensamiento mágico, porque de repente es que hagamos un ritual y conectémonos a la naturaleza o a Dios, y de repente la naturaleza y Dios es lo mismo".

Además, añade,

"Hay toda una corriente que en el feminismo ha pegado duro de recoger los saberes de las mujeres indígenas, de recoger los rituales, entender el mundo desde el budismo, (.../...) Pero al fin y al cabo estás haciendo pensamiento religioso y a veces no sólo religioso sino mágico, se acerca mucho al pensamiento mágico, que se aleja de las explicaciones científicas".

Hernández comparte que el contenido religioso que le encuentra a esta espiritualidad que se manifiesta en psicología afirmativa, medicina naturista, etc., es lo que a ella le hace alejarse.

Teresita Hernández pone el ejemplo de la Boletina¹⁸ de la Fundación Puntos de Encuentro, donde ella trabaja, donde hubo todo un debate sobre cómo trabajar en el desarrollo de nuevas espiritualidades. Se ha intentado hacer cosas como horóscopos feministas, pero es muy fácil caer en más de lo mismo y reproducir lo ya conocido. Además muchas veces se cae en reproducir pensamiento mágico, algo opuesto al pensamiento científico, y que puede ser bien peligroso. Hernández es de las que opina que desde el feminismo hay que construir una espiritualidad no religiosa, "las feministas tenemos que integrar la emoción, el trabajo del cuerpo, la integralidad,

¹⁸Publicación trimestral de distribución nacional.

las energías, pero no desde una perspectiva religiosa porque nos está llevando... estamos reforzando lo mismo y peor porque diciendo que estamos haciendo otra cosa, y estamos fortaleciendo lo más duro, porque es 'no pienses, comunícate y únete al universo'".

Al contrario de lo que comparte Teresita Hernández sobre la necesidad que ella siente de desvincular la espiritualidad de la religiosidad, otras como Mayte Ochoa, opinan que la espiritualidad va ligada a la religiosidad. Ochoa habla de la visión de Católicas por el Derecho a Decidir Nicaragua sobre este tema:

"Las Católicas no vemos como malo tener fe. Lo malo es que esa fe me subordina, lo malo es que esa fe me obliga a sacrificarme, lo malo es que esa fe me hace salir de los beneficios de las políticas públicas. Ahí es cuestionar eso, pero no podemos deshacernos de esa espiritualidad religiosa. Es decir, es hacer de esa práctica religiosa una forma más sana y de crecimiento personal para las mujeres porque, de lo contrario, proponer separarnos de la religiosidad, estaríamos obviando que las mujeres tienen una necesidad fuerte de desarrollar su espiritualidad y su fe de otra manera. No con el sacerdote necesariamente, sino otra forma de espiritualidad hacia donde poder caminar".

En cuanto a la validez de trabajar en esta dirección, Ana María Pizarro opina que el tema de la espiritualidad es algo personal y que como tal no es algo que debería de abordar el movimiento de mujeres, ya que éste es para el accionar político. Pizarro comparte:

"Yo tengo un profundo respeto cuando la gente tiene una búsqueda permanente y le parece que por ahí ellas se van a sentir bien. Lo que no me parece es que quieran presionar a otras (.../...). Esos son fundamentalismos que a mí me parece que nosotras deberíamos de tener más cuidado. No le veo que sean salidas políticas para el movimiento. (.../...) Sí pueden ser salidas personales, necesidades individuales que son válidas".

Y añade,

"Lo que veo es que cada vez se van extendiendo más, pero también tiene que ver con el contexto en el que vivimos, este no es un país normal, aunque no sé cómo son los países normales. Pero sinceramente aquí hay que tener una energía superlativa para sobrevivir, imposible que sean necesidades, son válidas en la medida que son necesidades, pero cuando yo eso lo llevo como herramienta de lucha política, creo que por ese camino no voy a llegar demasiado lejos".

En el debate sobre estrategias de futuro, habría que profundizar entonces sobre el principio feminista de que *“lo personal es político”*, para analizar hasta qué punto el trabajo por el desarrollo de nuevas espiritualidades puede también ser un trabajo político.

Siguiendo con la complejidad de este tema, algunas de las entrevistadas sienten que hay una contradicción entre su ser racional y otro tipo de necesidades. Por ejemplo, Solís comparte:

“En algunos momentos lucha de mis dos hemisferios cerebrales entre la racionalidad y el otro y de repente digo ‘qué tan válido es hacer todo este asunto religioso cuando más bien hay que tomar distancia de él’ -me pregunto por un lado-. Después me contesto: ‘bueno, la religiosidad existe, la gente tiene derecho a creer y es importante verlo así’. Pero tengo las dos cuestiones planteadas (.../...). Luego he tenido una vivencia de la espiritualidad y de la integración de los dos hemisferios, de ver... de darle a las mujeres el valor que tienen, que no sólo es la intuición, que las mujeres desarrollamos más con el hemisferio derecho. Eso también me ha conmovido y por supuesto que le tengo respeto y sí he participado en distintos tipos de aprendizaje en los que se integran las dos cosas, la racionalidad, la espiritualidad y todo lo demás. El problema que miro es que, me ocurre algo, como lo que me ocurre con la educación popular, que llega un momento en que se banaliza eso. (.../...) Me he encontrado con ese tipo de cosas que me parece que le hacen muy flaco favor a la espiritualidad cuando realmente es una cuestión sumamente importante y además liberadora y tiene su peso para contribuir a ese cuarto propio”.

La complejidad del asunto lleva a Solís a concluir, *“No tengo posiciones cerradas en ese tema, ni contundentes. Tengo muchas inquietudes y muchos cuestionamientos personales y yo, como te digo, mis dos lados se ponen a platicar independientemente de mí y uno le dice una cosa y el otro le refuta”*. Este sentir es generalizado entre las mujeres que entrevistamos.

Defensa del Estado Laico

Aunque la Constitución de Nicaragua define el Estado nicaragüense como un Estado laico, en la práctica hay una constante y sistemática violación a este principio. Ana María Pizarro opina sobre la situación del Estado laico en Nicaragua:

“En todo este proceso el Estado laico falleció a golpes, como que lo fueron lapidando. El carácter laico del Estado que establece la Constitución fue cercenado progresiva y sistemáticamente, y desde la propia revolución, porque cuando imprimieron las monedas, que decían ‘en Dios confiamos’ o desde la

propia Constitución habla de los cristianos en la revolución ya está violando el carácter laico del Estado. Ya no digamos con la regresión conservadora que nos impuso Violeta Chamorro, que al fin de cuentas fue un dique de contención a sus ministros. O sea , ella permitió enorme cantidad de cosas, pero no permitió lo que sus ministros, por lo menos Humberto Belli hubiera querido. Entonces ella sí abrió las puertas a esta masiva erupción de la iglesia católica, entregó los principales ministerios. Sabemos que salud, educación, la creación del ministerio de la familia responden a la apuesta del Vaticano. Y luego Arnoldo Alemán mantuvo y prolongó toda esta incursión”.

Pizarro además subraya la ironía que supone el hecho que en Nicaragua sean los auto-denominados “liberales” quienes abrieron las puertas de par en par a la iglesia para que entrara a legislar en materia de políticas públicas.

Como respuesta a esta situación, la defensa del Estado laico ha sido una de las estrategias más usadas desde el movimiento de mujeres. Según Azahálea Solís y Ana María Pizarro fue el movimiento de mujeres quien puso este tema en el debate público. Además también el movimiento de mujeres a lo interno incorpora en su análisis del patriarcado el cómo la injerencia de las iglesias afecta el ejercicio de los derechos de las mujeres. Por ejemplo, desde el Grupo Venancia en los procesos de formación que se llevan a cabo este tema se ha venido evidenciando y trabajando. Desde el movimiento de mujeres se han realizado acciones desde los grupos y colectivos (cuñas radiales, pronunciamientos, marchas, debates), pero también es notable la conciencia colectiva de la necesidad del laicismo. Cada quien se ha opuesto, desde los espacios en los que se desenvuelve, a las “invocaciones al Altísimo” en actos públicos, a la obligación a asistir a misa en las escuelas católicas, a denunciar el presupuesto del Estado que se destina a iglesias y sobre todo a denunciar la injerencia de las iglesias, católica y evangélica, en la definición de políticas públicas.

En el Encuentro realizado en Matagalpa en enero del 2011, se identificó que en el contexto del gobierno actual es cada vez más difícil defender la laicidad de los espacios públicos, los cabildos y otros espacios. Las participantes reconocieron que las feministas son las únicas que se han opuesto al confesionalismo del Estado, pero que la ciudadanía, en general, no tiene una conciencia laica. Esto es algo que también se repitió en las entrevistas.

Una de las iniciativas más visibles que clasificamos en este tipo de estrategia es el MEDEL (Movimiento por la Defensa del Estado Laico), que fue creado en el año 2002-2003 y tuvo unos dos años de vida. Este movimiento surgió alrededor de dos hechos. En primer lugar, se había estado debatiendo en el movimiento de mujeres la propuesta de la Ley de Igualdad de Derechos y Oportunidades (LIDO). Cuando la

Conferencia Episcopal se dio cuenta de la existencia de dicha propuesta de Ley, presentó una serie de observaciones a la Asamblea Nacional, entre las que incluso se llegaba a cuestionar el concepto de género, y éstas fueron incluidas en una propuesta reformulada de la LIDO. El otro hecho que generó la conformación del MEDEL en ese momento, fue el caso del embarazo de Rosita, la niña nicaragüense que fue violada en Costa Rica y quien se practicó un aborto terapéutico.

El MEDEL tenía como objetivo informar sobre la naturaleza del Estado laico y reflexionar sobre los fundamentalismos religiosos, a la vez que denunciar al gobierno, a la iglesia católica y a la evangélica por su injerencia en las políticas públicas. Según Azahálea Solís, en el MEDEL se coordinaban cuatro movimientos representando a las personas más afectadas por la injerencia de las iglesias: el movimiento de mujeres, el movimiento de jóvenes, el movimiento por la diversidad sexual y los movimientos indígenas y de etnias.

Desde el MEDEL se hicieron diversas actividades y se coordinó con la campaña latinoamericana contra los fundamentalismos promovida por la Articulación Feminista para el Cono Sur. Uno de los lemas del MEDEL fue *“Estado laico, personas libres”*. Así pues, el objetivo no era sólo trabajar en defensa del Estado laico, sino también en la creación de conciencia laica entre la sociedad. Sin embargo, algunas, como Pizarro opinan que falta mucho trabajo por hacer en el desarrollo de esa conciencia laica en la sociedad, incluso entre las mismas mujeres que se auto-denominan feministas. También Hernández opina que la defensa del Estado laico tiene que ir acompañada del pensamiento laico en nosotras, en las mismas mujeres que conformamos el movimiento de mujeres, ya que todas nosotras, en menor o mayor grado, hemos sido socializadas en la religión y necesitamos deconstruir eso. Si no hay una sociedad laica, el discurso por la defensa del Estado laico cae en un vacío. En este sentido, Geni Gómez plantea:

“¿Ante quién estamos haciendo esa demanda? La Constitución dice una cosa, pero como otro montón de cosas que dice la Constitución es papel mojado. Además este es un país en que no se ha constituido... no se ha secularizado jamás en su historia. Entonces nadie entiende qué es eso de Estado laico y no existe una cultura laica. Entonces, a la par de demandar ese respeto a la no injerencia de la iglesia en lo público hay que trabajar para construir esa conciencia laica en la sociedad”.

Uno de los éxitos del MEDEL fue su capacidad de aglutinar a otra gente más allá del movimiento de mujeres. Sin embargo, era el movimiento de mujeres el que dinamizaba e impulsaba el MEDEL. Por eso, cuando el movimiento sintió que la prioridad eran las mesas de concertación en el año 2004 para debatir la propuesta de manual de la sexualidad y el tema del aborto en el anteproyecto de código penal el MEDEL decayó.

Aunque esta estrategia es concebida por muchas como “desde fuera de la religión”, algunas de las entrevistadas consideran que también desde dentro se puede llevar esta batalla. En el año 2007 las Católicas por el Derecho a Decidir, ante la penalización del aborto terapéutico fueron a la catedral de Managua portando lemas alusivos a la penalización del aborto terapéutico y reclamando recibir la comunión. Según explica Mayte Ochoa, la protesta en la catedral:

“Tiene que ver con la defensa del Estado laico. Es decir, al final vos sos una organizacion de la sociedad civil más, y tenés que ubicarte en tu lugar y no hacer políticas públicas. En ese sentido creo que cabe ahí, cabe en que fue una protesta pensada para exigir el respeto al Estado laico, el respeto a que sean los actores políticos quienes hagan los cambios en leyes y políticas para las mujeres y no la iglesias, sobre todo cuando deja fuera a ese grupo que les llena las iglesias, que les llena sus instituciones.”

Así, lo que Ochoa argumenta es que hay que ubicar a la iglesia como un actor más de la sociedad civil: *“yo soy una organización de mujeres, vos sos una iglesia, pero los dos somos sociedad civil. Yo creo que transformar esa idea de la iglesia pude ser vital para poder permear el discurso.”*

El planteamiento de Ochoa en este sentido es similar al de Azahálea Solís, quien también argumenta que no se trata de que las iglesias no opinen, sino de que su opinión tenga el mismo valor que la de los demás actores de la sociedad civil. En sus palabras:

“No le podés negar a los curas el derecho a hablar y de opinar. Lo que le tenés que negar es el derecho a que sus opiniones tengan privilegios e intromisión (.../...). Eso en el movimiento de mujeres lo planteamos eso, pero nos vamos al otro extremo. Vos no le podés negar el derecho a opinar. Me parece que ese es una cuestión que tenemos que aprender, no le podés negar el derecho de opinar a nadie, no le podemos negar el derecho a que la gente exprese lo que quiere, aunque sea una cuestión descabellada. Cómo ese derecho de opinión no se convierta en privilegio, ese es punto que creo que es bien complicado, porque además en el desánimo que hay en el país, en el desaliento que hay en el país, en la actitud de... en el retroceso que hay, de que la diversidad en el fondo y en la realidad está desapareciendo. Porque se está imponiendo un pensamiento homogéneo, porque se está imponiendo una forma de organización homogénea, entonces todo eso atenta contra la democracia y allí los mecanismos religiosos tienen éxito. Es sumamente compleja la cuestión.”

Las opiniones de Solís y Ochoa concuerdan con el planteamiento de Juan Marco Vaggione que presentábamos en el apartado de revisión bibliográfica. El autor también plantea que la lucha por el laicismo debe tener como objetivo no negar la voz de las iglesias, sino ubicar a estas instituciones como un actor más de la

sociedad civil, sin privilegios. Es ubicando a las iglesias en el plano de la sociedad civil democrática que se le puede exigir que jueguen según las mismas reglas del juego que los demás actores.

Olga María Espinoza opina que es precisamente alrededor de la defensa del aborto terapéutico que más se ha trabajado en la defensa del Estado laico. Sin embargo, en su opinión:

“Creo que no le hemos dado mucha continuidad, no hemos logrado articular en nuestro discurso feminista todas las mujeres, tal vez alguna, pero no hemos logrado articularlo como un continuo (.../...). Creo que en el caso del Estado laico, se ha ido haciendo un discurso, pero creo que no lo ponemos en la prioridad todavía, no lo hemos puesto todas en la prioridad y creo que el movimiento -por sus propias debilidades organizativas, por la propia presión que también se mantiene en la defensa de los derechos- , creo que ha faltado como mayor divulgación, mayor articulación, para que todos los grupos lo asumamos como una necesidad imperiosa”.

De nuevo, esto es algo que retomamos en la discusión sobre estrategias de futuro.

Denuncia a las jerarquías eclesiásticas

Se considera que la denuncia a los abusos sexuales y a la complicidad de las jerarquías religiosas con las dictaduras ha incrementado en los últimos años y esto ha servido para restar credibilidad a los sacerdotes, ministros y/o pastores. Sin embargo, las denuncias no se han traducido en procesos penales en contra de los abusadores, identificándose la iglesia católica como promotora de la impunidad.

Sobre la reacción de la sociedad ante tales abusos, Ana María Pizarro analiza *“hay una permisividad, hay una aceptación tácita de estos delitos que comete la jerarquía, tanto católica como evangélica, de la violación de derechos humanos y creo que hay una resignación. En primer lugar, en función de la creencia, la gente dice ‘bueno, yo creo en Dios y esos son los pastores o los obispos que me tocó en suerte’”.*

En Matagalpa hubo un caso claro de denuncia contra el padre Zenón, quién posteriormente fue trasladado a México. Desde la Red de Mujeres de Matagalpa se hizo una amplia denuncia de este caso, pero el padre fue trasladado antes de que se pudiera iniciar un proceso judicial en su contra.

Desde las Católicas por el Derecho a Decidir Nicaragua también se ha hecho hincapié en este tipo de denuncias, en referencia a casos concretos o en lo general, como con todo el escándalo de pederastia masiva por parte de la iglesia católica que

saltó a los medios de comunicación a nivel internacional el año 2010. Este espacio del movimiento ha hecho uso de las nuevas tecnologías para denunciar y divulgar información al respecto.

Ruth Marina Matamoros dice sobre este tipo de trabajo:

“Nosotras lo hemos hecho y creo que lo vamos a seguir haciendo, la denuncia constante de los abusos, sea quien sea. Y si todavía seguimos diciendo que el presidente no ha cumplido ante la justicia y todos los que se amparan en el partido político para estar impunes, al igual que todos los que se amparan en la iglesia para seguir cometiendo los crímenes contra las mujeres y contra otras personas. Ladrones, un montón de ladrones, amparados en la iglesia católica y en el fervor de la gente, ladrones porque engañan a la gente humilde para que les dé el diezmo, para comprar sus fincas, para que les donen esto y el otro, y todavía y denunciar ese apoyo que se les da desde los presupuestos a las iglesias. ¿A cuenta de qué, si se supone que estamos en un Estado laico?”

Desde el movimiento de mujeres se ha denunciado, aunque sea ante la opinión pública, este tipo de abusos cometidos por los representantes de las iglesias de varias formas. Como explica Olga María Espinoza:

“Ha sido a través de marchas, a través de medios de comunicación, pero a través de formas culturales de expresión, por ejemplo lo que hacen las mujeres de Paiwas, sus presentaciones en cada evento, en eventos públicos. Eso tiene un gran impacto y es de denuncia clara al fundamentalismo, sin ningún tapujo.”

Algunas de las entrevistadas opinan que a esta estrategia no se le ha sacado suficiente jugo. Por ejemplo, Mayte Ochoa, argumenta:

“Yo creo que este es un potencial que tenemos y que no lo hemos explotado. Yo creo que esta es una estrategia, pero ahí hay que hilar fino, no sólo por revanchismo. Yo creo que ahí hay que empezar a pensar y a develar las consecuencias del abuso sexual en la iglesia (.../...). Hay tantos casos de abuso sexual dentro de la iglesia católica y no hemos logrado usarlos como una herramienta para develar la verdadera iglesia católica, o para sanar a la verdadera iglesia católica”.

También hablando de la magnitud del problema, Geni Gómez opina que hay que desmontar la idea de los padres y sacerdotes como representantes divinos, para así restarles poder y evitar que cometan abusos. En las palabras de Gómez,

“Los curas no tienen ningún poder divino. (.../...) La Máxima te lo dice clarísimamente ‘cómo yo me voy a ir a confesar con un hombre, si es igual que

yo, ¿qué poder tiene de liberarme a mí de nada?’. Y te lo dice una persona que sí cree que Dios la puede perdonar, pero eso es entre ella y Dios. Si desmitificás evitarías un montón de historias de abuso sexual, porque se da porque tienen tanto poder y la gente les abre sus puertas, les entrega sus hijos, les da todo, que ellos abusan de esa manera. Desnudar todas esas historias de abuso sexual de los curas y no sólo de los niños, de las mismas mujeres, la doble moral, yo creo que eso sí es una tarea importante.”

Este abuso de poder no sólo se manifiesta en abuso sexual, sino también en corrupción y contubernio con los gobiernos autoritarios y corruptos. La iglesia ha venido recibiendo un trato de favor que la ha hecho cómplice del abuso de poder de los distintos gobiernos del país.

El caso más reciente de ello en Nicaragua es la “amistad” surgida entre los que en el pasado fueron acérrimos enemigos: Daniel Ortega y Miguel Obando y Bravo. Esta es sólo una de las muestras más recientes, ya que la jerarquía de la iglesia católica fue una aliada de la dictadura de Somoza, como lo fue de muchas dictaduras en América Latina¹⁹. Ante esto, el movimiento de mujeres tampoco se ha quedado callado, denunciando el carácter anti-democrático y el abuso de poder de la élite de las iglesias. El lema “Ortega, Alemán y Obando, ¿hasta cuándo?” es un ejemplo de la denuncia constante hacia este tipo de abuso.

Estrategias de futuro desde el movimiento de mujeres

Terminamos este documento preguntándonos hacia dónde tenemos que seguir como movimiento de mujeres para deconstruir esas prácticas y enseñanzas religiosas que siguen siendo un obstáculo para la ciudadanía de las mujeres. Lo que todas las propuestas tienen en común es que buscan darle a las mujeres, dentro y fuera del movimiento, toda la información posible para que ellas mismas tomen sus decisiones. En otras palabras, el objetivo que se comparte es la creación de sujetas pensantes con conciencia crítica, independientemente de su fe. Esto se ha venido haciendo aunque no se toque directamente el tema de los fundamentalismos. El trabajo del movimiento de mujeres en Nicaragua en gran parte ha sido hacia el desarrollo de procesos de formación que apuntan a la creación de conciencia crítica entre las mujeres.

¹⁹*Cabe señalar que en el caso de Nicaragua también hay una parte de la iglesia que se puso del lado de los oprimidos, precisamente denunciando el abuso de poder y autoritarismo no sólo de la dictadura de Somoza, sino también de la jerarquía eclesiástica.*

En esta segunda sección de esta parte del documento reflexionamos sobre las estrategias de futuro y/o prioridades del movimiento de mujeres para enfrentar los fundamentalismos religiosos en la región. Presentamos algunos de los análisis y debates surgidos a lo largo del proceso de investigación. Nuestra intención es aportar algunos apuntes para el debate a lo interno del movimiento de mujeres sobre cómo seguir trabajando esta temática. Algo que queda claro es que las estrategias y los enfoques para luchar contra los fundamentalismos religiosos son diversos. Dependiendo de con quién y desde dónde vayamos a trabajar vamos a usar unas estrategias u otras.

Debate y reflexión a lo interno del movimiento

Una estrategia que se repitió tanto en las entrevistas, como en el encuentro que se realizó en enero del 2011, así como en los cuestionarios, es la necesidad de generar debate y reflexión a lo interno del movimiento de mujeres sobre esta temática. Algunas identifican una falta de laicidad a lo interno del mismo movimiento. Según Ana María Pizarro, esta falta de laicidad se manifiesta, entre otras cosas, en la idea de evitar el conflicto y la confrontación y la victimización que se hace de las mujeres. Por esta razón se cree que es importante que cada grupo o colectivo revise sus procesos de formación e incluya el tema de la laicidad en los mismos. Además, en el encuentro realizado en enero del 2011 también se identificaron otros temas que hay que trabajar, o seguir trabajando, a lo interno, como son las nociones de lo sagrado, la culpa, el pecado, la virginidad, el sacrificio como clave para la redención y la diferenciación entre delito y pecado, entre otros.

Asimismo, hay una sensación bastante generalizada de que en el movimiento de mujeres hay demasiados vacíos de conocimiento como para dialogar y discutir el tema de la religión con otras mujeres y/o con personas con conocimiento bíblico y religiosas. Así, algunas opinan que como movimiento tenemos que conocer más sobre la historia de la religión y sobre qué es la Biblia. La idea es que para poder deconstruir hay que conocer mejor antes. Sin embargo, algunas matizan que en lugar de trabajar en esto, lo que realmente es necesario es la construcción de un discurso alternativo laico.

Un tema recurrente en las entrevistas fue el miedo que hay a ofender cuando se discuten temas religiosos y las creencias. Muchas opinan que este miedo inhibe el debate, y se debería poder debatir este tema abiertamente. Como ya se reflejaba en la sección anterior, éste es un tema complejo: cómo respetar la fe de las personas, pero a la vez meterse con las instituciones eclesíásticas y con la religión como institución.

Finalmente, en relación al debate interno que es necesario hacer, existe la percepción de que no se ha trabajado con estrategias definidas o con líneas de acción permanentes para enfrentar los fundamentalismos religiosos. Como indicábamos al inicio de la sección anterior, lo que ha habido han sido iniciativas, muchas veces respondiendo a contextos muy concretos, pero no estrategias definidas. La laicidad debe ser para el movimiento de mujeres una causa permanente para garantizar los derechos de las mujeres y para mantenerla es necesario debatir y definir estrategias.

Alianzas entre feministas cristianas y feministas

A pesar de que algunas se sienten incómodas con la posibilidad de que haya mujeres que se definan como feministas y cristianas a la vez, la mayoría de entrevistadas y participantes en el encuentro consideran que es importante crear alianzas entre feministas y mujeres cercanas al feminismo con una identidad cristiana. Para eso hay que intentar evitar la descalificación hacia las otras. De nuevo, este puede ser complejo, pero el punto en común entre las religiosas y las no religiosas debe pasar por el acuerdo de la necesidad de construir pensamiento laico. Muchas subrayan que para lograr esta alianza o acercamiento es necesario diferenciar entre creencias religiosas y la institución religiosa.

Algunas, como Mayte Ochoa o Montserrat Fernández, sugieren que hay que entrar más a las iglesias para llegar a las mujeres que están ahí. Hay que aprovechar los espacios que están abiertos con las pastorales de la mujer y mujeres pastoras que están abiertas a otro discurso más favorable para las mujeres. Esto es algo que también se debatió en el encuentro señalando que las instituciones religiosas no son monolíticas y que dentro de ellas hay grupos disidentes.

Formación y conocimiento versus ignorancia y dogmatismos

Una tercera estrategia que surgió en entrevistas, pero que fue especialmente debatida en el encuentro, es la necesidad de combatir los dogmatismos y los fundamentalismos religiosos con educación y cultura. El movimiento de mujeres tiene una apuesta constante en esta dirección, promoviendo espacios de reflexión y formación, y elaborando publicaciones. En concreto, una forma de atacar la ignorancia y la falta de cultura que se propuso fue con la producción, reproducción y difusión de materiales progresistas sobre el tema de la religión y los fundamentalismos.

En Nicaragua existen una serie de materiales didácticos sobre esta temática, como por ejemplo los libros de María López Vigil y su hermano Ignacio Vigil, así como CD y programas de radio como el que conduce Michelle Najlis. Además, las teólogas feministas también han entrado a las universidades y el Centro Intereclesial de Estudios Teológicos y Sociales (CIEETS) ofrece una maestría de teología feminista.

Más allá del trabajo que se haga desde el movimiento de mujeres y desde las teólogas feministas, otro problema identificado que propicia el éxito del discurso fundamentalista entre la población es la educación que se da desde las escuelas y las universidades. Este problema va más allá del alcance del movimiento. Se puede tratar de incidir en el Ministerio de Educación, pero también desde el movimiento se trabaja en procesos de educación alternativos que apuntan al desarrollo de la conciencia crítica para compensar la educación formal recibida.

Nuevas espiritualidades

El tema del desarrollo de nuevas espiritualidades también es una estrategia de futuro que se retoma en la mayoría de las entrevistas y también fue debatido en el encuentro. La mayoría opina que se deben desarrollar nuevas formas de espiritualidad desde la no religiosidad. Se observa que las mujeres tienen necesidades afectivas y personales que podrían ser de menor impacto para la vida de las mujeres si contaran con una red o un grupo de apoyo, que bien podría ser producto del trabajo que se hace en el movimiento. El objetivo es ofrecer espacios alternativos para el desarrollo de nuevas formas de espiritualidad donde se trabaje el empoderamiento de las mujeres y se aleje a las mujeres de las opciones religiosas tradicionales. Para algunas, el trabajo para desarrollar la nueva espiritualidad tiene que ver con el trabajo de auto-estima que ya se viene haciendo en el movimiento. Sin embargo, como ya se debatía en el apartado anterior, hay que ser bien cuidadosas de no reproducir rituales, pensamiento mágico y costumbres tradicionalmente patriarcales.

También en relación a las nuevas espiritualidades, y como ya se veía en el apartado anterior, algunas señalan que desde el movimiento hay que ofrecer espacios de recreación alternativos a las iglesias. Los centros culturales y otros espacios recreativos que se ofrecen desde el movimiento de mujeres podrían llenar la necesidad de encontrar espacios lúdicos para las mujeres.

Deslegitimizar a la iglesia como institución

Otra estrategia clara a la que se apunta desde el movimiento y que tiene que ver con la denuncia al abuso de las iglesias y sus representantes es la de atacar a la institución religiosa y su legitimidad, se trata de desacreditar. Según el Latinobarómetro del 2010, la iglesia sigue siendo la institución en la que más confianza deposita la ciudadanía de América Latina, aunque esa confianza haya ido reduciéndose, del 76% en 1996 al actual 67%²⁰. Por esta razón, es importante seguir brindando información

²⁰El 67% de confianza con que cuenta la iglesia es seguido por la televisión con el 55%, los gobiernos con el 45% y destaca la baja confianza con la que cuenta el sistema judicial (32%) y los partidos políticos (23%).

histórica y actual sobre las instituciones religiosas para desenmascarar su doble moral y desmitificar tanto la institución como sus representantes. Asimismo, se plantea mantener la denuncia constante a los abusos de poder cometidos desde las iglesias, promover la difusión de noticias y la cobertura a casos de abuso sexual, tráfico de influencias, lavado de dinero, etc.

Estado Laico y el papel de la iglesia

Hay un consenso en que la lucha por el Estado laico y la creación de conciencia laica debe seguir siendo una prioridad, aunque se reconoce que el contexto es cada vez más complicado. Se insiste en la necesidad de construir conciencia laica entre la sociedad para que la lucha por la defensa del Estado laico no caiga en la incomprensión y en el vacío.

En el apartado anterior compartíamos la postura de dos de las entrevistadas sobre otra forma de enfocar la defensa del Estado laico. Mayte Ochoa y Azahálea Solís proponen ver a la institución religiosa como una institución social más. Esto le restaría autoridad y divinidad, pero sin negarle su derecho a opinar como un actor más de la sociedad civil. Este enfoque es algo a tomar en cuenta en el debate interno del movimiento de mujeres sobre estrategias.

Democracia y laicidad

Finalmente, un argumento que fue repetido en varias de las entrevistas es que la lucha por la laicidad va necesariamente ligada a la lucha por la democracia. Laicidad es el respeto por la diversidad y la pluralidad, algo que también es intrínseco al principio de democracia. En Nicaragua lo que se da es una violación sistemática tanto al principio de democracia como a la laicidad del Estado.

También en este sentido, Azahálea Solís habla de cómo los fundamentalismos niegan al individuo. Por eso es importante seguir trabajando en la construcción de ciudadanía, en la individuación de las mujeres. Desde el movimiento de mujeres se trabaja por la conciencia ciudadana y el ejercicio pleno de la ciudadanía de las mujeres. Tal vez se podría evidenciar más la relación entre laicidad, ciudadanía y democracia.

En el contexto actual nicaragüense, hay una sensación generalizada de que la defensa del Estado laico enfrenta grandes obstáculos. Así, volviendo al planteamiento inicial de esta sección, es urgente que desde el movimiento de mujeres se debata y se llegue a consensos mínimos sobre cómo enfrentar los fundamentalismos religiosos que día a día obstaculizan el ejercicio pleno de la ciudadanía de nosotras, las mujeres.



Reflexiones finales

En este documento hemos presentado los resultados obtenidos en las dos etapas de la investigación realizada por Grupo Venancia en el marco del proceso de investigación regional de la Alianza Feminista Centroamericana por la Transformación de la Cultura Política Patriarcal, así como el trabajo inicial de revisión bibliográfica que realizamos al inicio del proceso. Esta publicación recoge los resultados de la investigación, sin embargo este proceso va más allá de lo que aparece en este documento. Alrededor de esta investigación se han organizado encuentros regionales y encuentros nacionales para generar la reflexión y el debate sobre los fundamentalismos religiosos y sus efectos en la ciudadanía de las mujeres a lo interno del movimiento de mujeres. Como planteábamos al inicio del documento, con esta publicación no pretendemos dar por concluido este proceso, sino que esperamos que ayude a seguir con el debate para la acción para seguir enfrentando los efectos negativos de los fundamentalismos religiosos en la vida de las mujeres.

A partir de las entrevistas y grupos focales con mujeres organizadas en el movimiento que se definen como cristianas, hemos podido constatar que para muchas mujeres entrar en contacto con el discurso feminista les ha ayudado a vivir la religión de una forma mucho más libre, con más poder de decisión para discernir entre lo que aporta y lo que no aporta a sus vidas. Entrar a organizarse en el movimiento de mujeres supone una ruptura con la imagen de Dios que tenían hasta entonces, como un Dios-hombre y castigador. Para otras muchas, estar en procesos de formación a lo interno del movimiento les ha dotado de herramientas para desarrollar una conciencia crítica, lo cual ha ido transformando la forma en la que viven su religiosidad. Además, a través de talleres y charlas recibidas por mujeres feministas y cristianas muchas han descubierto la parte más empoderante y libertadora de las enseñanzas cristianas. El estar contra la opresión y el tener capacidad para decidir son mensajes que desde el feminismo se rescatan del mensaje de Jesús.

Sin embargo, también vimos como hay temas en los que sigue habiendo grandes contradicciones en las mujeres. Ya destacábamos en la revisión de la literatura que el gran nudo entre los discursos dominantes de la iglesia y el discurso feminista se encuentra en el campo de los derechos sexuales y reproductivos. A pesar de todo el trabajo realizado desde el feminismo, el tema de la sexualidad es el campo en el que el movimiento de mujeres ha tenido menos capacidad para trastocar las raíces de la represión que las mujeres han aprendido de la religión. Muchas de las mujeres que participaron en el estudio identificaban el ejercicio y la vivencia de su sexualidad plena como el campo en el que sentían que las enseñanzas de la iglesia más habían incidido en sus vidas. Esto tiene efectos negativos en la ciudadanía de las mujeres, ya que éstas no logran vivir, disfrutar y decidir por su cuerpo con total libertad. Para el feminismo, el ejercicio de la ciudadanía empieza por el propio cuerpo, y la vivencia “mancillada” de la ciudadanía sexual tiene graves consecuencias en otros aspectos de la ciudadanía de las mujeres.

En contraposición con esta nota de pesimismo, observamos en las mujeres entrevistadas que la entrada al movimiento de mujeres las ha llevado a desconstruir en gran parte la imagen del Dios todopoderoso que tenían. Como advierte el investigador Pérez Baltodano, esta imagen del Dios todopoderoso, o el providencialismo divino como lo llama él, lleva a una cultura política de pragmatismo resignado la cuál es un contravalor a la ciudadanía activa por la que trabajamos desde el movimiento de mujeres. Vemos con optimismo que varias mujeres han superado esta cosmovisión y ahora creen en el poder que ellas tienen para hacer y cambiar las cosas, y su participación activa en el movimiento de mujeres es un medio para lograr estos cambios.

Algo que aparece también como resultado a destacar son los cuestionamientos que las mujeres que se identifican como feministas y cristianas reciben tanto de las iglesias como de los grupos de mujeres en los que están organizadas. La dificultad de establecer alianzas desde el respeto, pero a partir de un discurso laico, entre feministas cristianas y aquellas que se ubican como fuera de la religión es un obstáculo que identificamos a lo largo de este proceso de investigación, tanto en su primera etapa como en la segunda. Lograr superar el pensamiento bi-polar e identificar la defensa del laicismo como el punto de partida para superar estos conflictos es una necesidad.

Terminamos este documento preguntándonos hacia dónde tenemos que seguir como movimiento de mujeres para desconstruir esas prácticas y enseñanzas religiosas que siguen siendo un obstáculo para la ciudadanía de las mujeres. Repasamos algunas de las iniciativas que el movimiento de mujeres nicaragüense ha desarrollado en los últimos años para enfrentar los fundamentalismos religiosos. A pesar de que identificamos cinco grupos de estrategias, estamos claras que en el movimiento de mujeres nicaragüense no se ha dado un proceso de reflexión y discusión a lo interno que nos permita hablar de estrategias como tales. Nosotras intentamos definir cinco grupos, a los que bautizamos como feminismo cristiano, teología de la provocación, la defensa del Estado laico, la denuncia de las jerarquías eclesiásticas por el abuso y el desarrollo de nuevas espiritualidades. Algunas de estas iniciativas se han promovido desde mujeres que se identifican como feministas y cristianas, mientras que otras se han desarrollado desde fuera de la religión.

También compartimos algunos apuntes para el debate sobre prioridades y estrategias de futuro. La creación de un discurso y conciencia laica sigue siendo un gran reto para el movimiento de mujeres. Se hace evidente que dentro del movimiento falta mucho debate sobre el tema. No sólo hay que trabajar en la construcción de un discurso y una conciencia laica a lo interno, sino que también hay que perder el miedo a debatir este tema, aunque toque las creencias personales. Es necesario un debate respetuoso, pero a la vez abierto sobre las estrategias a desarrollar como movimiento de mujeres para frenar el avance de los fundamentalismos religiosos en nuestro país.

La defensa del Estado laico sigue y seguirá siendo una bandera del movimiento de mujeres. Aunque el contexto es cada vez más complejo, hay que seguir trabajando en esta dirección. Vincular la defensa del Estado laico con la defensa de la democracia puede ser una estrategia exitosa para lograr que la bandera por la laicidad sea retomada por otros actores de la sociedad civil nicaragüense. La experiencia del Movimiento por la Defensa del Estado Laico (MEDEL) hace unos años y la capacidad que tuvo de aglutinar otros sectores sociales demuestra las posibilidades que tiene esta bandera de lucha por la pluralidad y la libertad de creencias.

Esperamos que esta publicación contribuya tanto a polemizar sobre esta temática como a generar el debate dentro del movimiento de mujeres. Es necesario seguir investigando sobre los fundamentalismos religiosos para que desde el movimiento de mujeres podamos tener un entendimiento más profundo sobre la compleja relación entre cristianismo, feminismo y ciudadanía, a la vez que logremos definir estrategias exitosas para que éstos no sigan suponiendo un obstáculo al ejercicio de la ciudadanía plena por parte de las mujeres.

todas
juntas

Bibliografía



todas
libres

- Ávila, M. B. (2005). "Liberdade e legalidade: uma relação dialéctica", en Ávila, M.B, Portella, A. P. y Ferreira, V (eds.), *Novas legalidades e democratização da vida social: família, sexualidade e aborto*. Rio de Janeiro, Garamond.
- Brusco, E. (1995). *The Reformation of Machismo*. Austin, University of Texas Press.
- Burdick, J. (1994). *Looking for God in Brazil*. Berkeley, University of California Press.
- Catholics For a Free Choice (2003). *Actitudes de los católicos sobre Derechos Reproductivos, Iglesia-Estado y Temas Relacionados. Tres Encuestas Nacionales en Bolivia, Colombia y México*. Realizado por Belden Russonello & Stewart.
- Catholics For a Free Choice (2004). *Actitudes católicas hacia el comportamiento sexual y la salud reproductiva*.
- Corten, A. y R. Marshall-Fratani (2001). *Between Babel and Pentecost: Transnational Pentecostalism in Africa and Latin America*. Bloomington, University of Indiana Press.
- Drogus, C.A. (1997). *Private Power and Public Power: Pentecostalism, Base Communities and Gender*, en Cleary, E y Stewart-Gambino, H (eds.). *Power, Politics and Pentecostals in Latin America*. Boulder: Westview Press.
- Eckholt, M. (2007). "Con pasión y compasión", *movimientos de búsqueda de teólogas latinoamericanas*", en *Teología y Vida*, 9 (24), pp. 9-24.
- Garrard-Burnett, V. (2004). "The Third Church in Latin America", en *Latin American Research Review*, vol 39, n. 3, pp. 256-269.
- Gebara, I. (2008). "Feminist Theology in Latin America: A Theology without Recognition", en *Feminist Theology*, 16 (3), pp. 324-331.
- Gill, A. (2004). "Weber in Latin America. Is Protestant Growth Enabling the Consolidation of Democratic Capitalism?", en *Democratization*, vol. 11, n. 4, pp. 1-25.
- Gómez M. D. y M. Ochoa (2010). "No me decían qué era el sexo, sólo me decían que era pecado. Las influencias de la moral sexual católica y de las nuevas corrientes seculares en la vivencia de la sexualidad de las mujeres jóvenes", monografía realizada en la UCA, Managua.
- Haraway, D. (1988). "Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective". *Feminist Studies*, 14(3): 575-599.

Harding, S. (1998). *Is science multicultural? Postcolonialism, feminism, and epistemologies*. Indiana University Press: Bloomington.

Instituto Nacional de Estadísticas y Censos (1995). *VII Censo Nacional de Población y III de Vivienda 1995*. INEC: Managua.

Instituto Nacional de Estadísticas y Censos (2005). *VIII Censo Nacional de Población y IV de Vivienda 2005*. INEC: Managua.

Jaén, M. P. (2010). “Conflictos que experimentan mujeres sobre el cuerpo, la sexualidad, la reproducción y la ciudadanía, en el marco de dos perspectivas: la moral sexual católica y el feminismo”, monografía realizada en la UCA, Managua.

Latinobarómetro (2010). “Informe 2010”, Santiago de Chile, www.latinobarometro.org.

Levine, D. H. (2006). “Religión y Política en América Latina. La nueva cara pública de la religión.”, en *Sociedad y Religión*, 26/27, pp. 7-29.

Levine, D. H. (2007). “The future of Christianity in Latin America”, Working Paper 340, Agosto.

Levine, D., y D. Stoll. (1997). “Bridging the gap between empowerment and power in Latin America”, en S. Rudolph and J. Piscatori (eds) *Fading states and transnational religious regimes*, Boulder, Westview Press.

López Vigil, M. (2004). “Nuestra cultura religiosa carece de historia, se basa en el miedo y sirve a un Dios Varón” en Silva Mejía, M. (de) *En Búsqueda de Caminos de Equidad y Relaciones Verdaderamente Humanas. Memoria de la Consulta sobre Género, Religión y Poder*. Centro Intereclesial de Estudios Teológicos y Sociales, Managua.

Luz Ajo, C. y M. de la Paz (comp.) (2002). *Teología y Género: Selección de Textos*. Editorial Caminos, La Habana.

Mendieta, E. (2001). “Society’s Religion. The Rise of Social Theory, Globalization and the Invention of Religion” en D. N. Hopkins et al. (eds) *Religion/Globalizations: Theories and Cases*. Durham, NC, Duke University Press.

Orozco, J. (2004). “Pentecostalismo” en Silva Mejía, M. y J. Bardequez Román (eds.). *Pentecostalismos y Desafíos del Tiempo Nicaragüense. Memoria del “I Foro Nacional sobre Pentecostalismo y Justicia Social”*. Facultad Evangélica de Estudios Teológicos, Managua.

Ortega Hegg, M. y M. Castillo (2006). *Religión y Política. La experiencia de Nicaragua*. María Casa Editorial, Managua.

Pérez-Baltodano, A. (2003). *Entre el Estado Conquistador y el Estado Conquistador: Providencialismo, pensamiento político y estructuras de poder en el desarrollo histórico de Nicaragua*. Instituto de Historia de Nicaragua y Centroamérica: Managua.

Peterson, A., M. Vásquez y P. J. Williams (2001). "Introduction: Christianity and Social Change in the Shadow of Globalization" en A. Peterson, M. Vásquez y P. J. Williams (eds.) *Christianity, Social Change and Globalization in the Americas*. New Brunswick, NJ, Rutgers University Press.

Peterson, A. (2001). "'The Only Way I Can Walk': Women, Christianity, and Everyday Life in El Salvador" en A. Peterson, M. Vásquez y P. J. Williams (eds.) *Christianity, Social Change and Globalization in the Americas*. New Brunswick, NJ, Rutgers University Press.

Putnam, R. D. (1993). *Making Democracy Work. Civic Traditions in Modern Italy*. Princeton University Press: Princeton, New Jersey.

Putnam, R. D. (2000). *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*. Simon and Schuster, Nueva York.

Radford Ruether, R. (2008). "Women, Reproductive Rights and the Catholic Church", en *Feminist Theology*, 16 (2), pp. 184-193.

Ress, M. J. (2008). "'Remembering Who We Are': Reflections on Latin American Ecofeminist Theology", en *Feminist Theology*, 16 (3), pp. 383-396.

Rosado-Nunes, M.J. (2008). "Direitos, cidadania das mulheres e religiao" en *Tempo Social, revista de sociologia da USP*, v. 20, n. 2, pp 67-81.

Sered, S. (2007). "Prologue: Negotiating women's roles and power: The practice of world religions in contemporary Asia", en *Religion*, n. 37, pp. 111-116.

Silva Mejía, M. y J. Bardequez Román (eds.) (2004). *Pentecostalismos y Desafíos del Tiempo Nicaragüense. Memoria del "I Foro Nacional sobre Pentecostalismo y Justicia Social"*. Facultad Evangélica de Estudios Teológicos, Managua.

Smith, C. (1994). "The Spirit and Democracy: Base Communities, Protestantism, and Democratization in Latin America", en *Sociology of Religion* 55 (2), pp. 119-143.

Smith, C. y L. A. Haas (1997). "Revolutionary Evangelicals in Nicaragua: Political Opportunity, Class Interests, and Religious Identity", en *Journal for the Scientific Study of Religion*, 36 (3), pp. 440-454.

Steigenga, T. J. (2005). "Democracia y el crecimiento del protestantismo evangélico en Guatemala: entendiendo la complejidad política de la religión 'pentecostalizada'", en *América Latina Hoy*, 41, pp. 77-97.

Tarducci, M. (1992). "Los estudios sobre la Mujer y la Religión: Una introducción", en *Sociedad y Religión*, nº 9, pp. 105-112.

Vaggione, J. M. (2002). "Paradoxing the secular in Latin America: Religion, gender and sexuality at the crossroads". *Transregional Center for Democratic Studies*.

Vaggione, J. M. (2005a). "Reactive Politicization and Religious Dissidence: The Political Mutations of the Religious", en *Social Theory and Practice*, vol. 31, n. 2.

Vaggione, J. M. (2005b). *Los Derechos Sexuales y Reproductivos y el Activismo Religiosos. Nuevas estrategias para su efectivización en Latinoamérica*. www.red-alas.org.

Vaggione, J. M. (2007). *The Politics of Dissent. The role of Catholics for a Free Choice in Latin America*, en I Dubel y K. Vintges (eds) *Women, Feminism and Fundamentalism*. Humanistic University Press.

Vuola, E. (2001). *God and the Government: Women, Religion, and Reproduction in Nicaragua*. Paper presented at the Latin American Studies Association in Washington DC, September 2001.

Vuola, E. (2003). *Women, Religion and Sexuality in Latin America*. Paper presented at Harvard's Divinity School, April 2003.

Winter, B. (2006). "Religion, culture and women's human rights: Some general political and theoretical considerations", en *Women's Studies International Forum*, 29, pp. 381-393.



Grupo Venancia
Ermita de Guadalupe, 1 1/2 cuadras al sur.
Barrio Guanuca, Matagalpa.
Teléfono: 2772 3562 Telefax: 2772 4971
Correo electrónico: venancia9@turbonett.com.ni
centroculturalguanuca@yahoo.es
facebook.com/centroculturalguanuca
Página web: www.venancia.org