



Violencia contra las mujeres en el discurso teológico evangélico

Una contribución hacia la ruptura del silencio marginador en las iglesias evangélicas pentecostales de Colombia

Adolfo Céspedes Maestre

Universidad Reformada



Resumen

La violencia discursiva ha sido un mecanismo usado a menudo contra las mujeres a fin de limitar su libertad. Las iglesias evangélicas pentecostales de Colombia no han sido la excepción. Aunque las iglesias evangélicas pentecostales deberían ser un espacio en donde se reciba y trabaje en conjunto con las mujeres — muy por el contrario — han sido espacio de silencio ante los abusos y las diferentes formas de violencia en la sociedad y en el seno de sus propias comunidades de fe. Este artículo propone algunas reflexiones para contribuir a la redefinición y reeducación de la función del género en las iglesias evangélicas pentecostales en Colombia. De este modo, se busca lograr la visión de una sociedad que promueva el proyecto de igualdad social en lo eclesial, lo comunitario y lo doméstico.

Palabras claves: Violencia, iglesias evangélicas, sociedad, géneros, femenino, comunidad.

Abstract

Discursive violence has often been used against women as a mechanism to limit their freedom. Evangelical pentecostal churches in Colombia have been no exception. Although evangelical pentecostal churches should be a place where women are received and protected — quite the contrary — they have been a space of silence regarding the abuse and the different forms of violence in society and within their own faith communities. This article offers some thoughts to contribute to the redefinition and re-education of the role of gender within evangelical pentecostal churches in Colombia. Thus, it seeks to achieve the vision of a society that promotes a project of social equality in church, community and household.

Keywords: Violence, evangelical churches, society, gender, female, community.



Resumo

A violência discursiva tem sido frequentemente utilizada contra as mulheres como um mecanismo para limitar a sua liberdade. As igrejas evangélicas pentecostais na Colômbia não são exceção. Embora as igrejas evangélicas pentecostais devessem ser um lugar onde as mulheres são recebidas e protegidas — muito pelo contrário — elas têm sido um espaço de silêncio sobre o abuso e as diferentes formas de violência na sociedade e dentro de suas próprias comunidades de fé. Este artigo oferece algumas reflexões para contribuir com a redefinição e reeducação do papel de gênero dentro das igrejas evangélicas pentecostais na Colômbia. Assim, procura-se alcançar a visão de uma sociedade que promove um projeto de igualdade social na igreja, na comunidade e nas famílias.

Palavras-chave: Violência, igrejas evangélicas, sociedade, gênero, gênero feminino, comunidade.

Adolfo Céspedes Maestre

Teólogo graduado de la Universidad Reformada, en Barranquilla, Colombia. Actualmente es Maestrando en Psicología en la Universidad del Norte, Barranquilla. Ha ejercido docencia religiosa en colegios primarios, secundarios, medios así como en comunidades religiosas y sociales. Actualmente es el director de la Escuela de Entrenamiento Teológico «Perspectivas de la Fe» en la Iglesia Cristiana Oasis de Restauración de Barranquilla.

Cita recomendada de este artículo

Céspedes Maestre, Adolfo(2014). «Violencia contra las mujeres en el discurso teológico evangélico: Una contribución hacia la ruptura del silencio marginador en las iglesias evangélicas pentecostales de Colombia». *Religión e incidencia pública. Revista de investigación de GEMRIP* 2: pp. 73–106. [Revista digital]. Disponible en internet en: <<http://www.gemrip.com.ar>> [consultado el dd de mm de aaaa].



Este obra está bajo una Licencia Creative Commons
Atribución-NoComercial-NoDerivadas 3.0



Introducción

A lo largo de su historia, los seres humanos han usado mecanismos de control con el fin de atrapar, limitar o impedir la libertad de otras personas. Estos mecanismos de control pueden ser categorizados como «violencia», tanto física como discursiva. Por ejemplo, la violencia en la privación de la libertad de un sujeto — cuyo caso se ha dado en la mayoría de momentos de la historia de la humanidad — ha contribuido a la consolidación de estructuras sociales injustas. Sin embargo, dentro de esas estructuras sociales injustas encontramos que las relaciones sociales también han sido fragmentadas a causa de la violencia ocasionada por el machismo, la autoridad hetero-patriarcal¹ y la subordinación sexual femenina. Esto ha llevado a acciones de discriminación tanto física como discursiva contra las mujeres.

Al igual que en las distintas sociedades latinoamericanas, las iglesias evangélicas han transitado la misma brecha de discriminación contra las mujeres. Muchas iglesias evangélicas pentecostales en Colombia parecen avanzar en términos de participación cültica. En algunas congregaciones evangélicas pentecostales se les permite a las mujeres hablar, cantar o presidir el culto en público, e incluso hasta pastorear una iglesia. Sin embargo, esto que podríamos llamar como «participación», muchas veces está supeditado a la condición *sine qua non* de que las mujeres deben estar legitimadas por su subordinación a los varones, ante lo cual se admite que se siga excluyendo a las mujeres en otros aspectos externos al culto. Por ejemplo, muchas iglesias evangélicas pentecostales en Colombia continúan manteniendo el poder de los varones sobre la mujeres y contribuyendo a la falta de pronunciamientos frente a las diversas situaciones de violencia con las que se atenta contra ellas en la sociedad. Refiriéndose a este silencio eclesial dentro del cristianismo, Ivonne Gebara (2004) plantea que incluso algunos pronunciamientos también son vacíos:

¹ Siguiendo las teorías feministas, entendemos el «hetero-patriarcado» como la confluencia entre la prevalencia heterosexual y la dominación adscripta a los varones en las relaciones de género. A los efectos véase el trabajo de Valdes (1996).



[...] [Hay que] [a]dmitir que, desde el punto de vista teórico, se habla de igualdad fundamental entre mujeres y hombres, puede ser una afirmación teórica y retórica presente en la boca de muchas personas [...] (45).

Lo mismo ocurre en las iglesias evangélicas pentecostales en Colombia donde encontramos, entonces, una igualdad formal. Es decir, las mujeres parecen estar comprometidas con muchos aspectos de la vida eclesial. Sin embargo, la desigualdad sigue siendo una realidad, pues ellas todavía siguen siendo etiquetadas como supeditadas a los varones y — muchas veces — excluidas de los mecanismos de toma de decisiones políticas y financieras de esas iglesias.

Debido a esto, este artículo es una contribución y un desafío para que las iglesias evangélicas pentecostales en Colombia se pronuncien en este tema a la vez que busca servir de guía hacia una reflexión-participación hacia el interior de esas comunidades de fe. Primeramente se hablará sobre la incidencia de las mujeres en la Biblia Hebrea y el Nuevo Testamento cristiano, especialmente para descubrir su no-aceptación explícita en algunas narraciones escriturarias, a sabiendas que parte de su contexto era androcéntrico, aunque también es posible ver a algunas mujeres con su propia influencia en estos textos. Ese carácter dual nos permitirá reevaluar la pretendida defensa de la opresión de género basada en los textos bíblicos.

Por otro lado, se analizará la aceptación implícita en el caso de Jesús, en el que se señala su preferencia y asilo por el bienestar de las mujeres. De igual forma no puede perderse de vista el contexto discriminatorio respecto de las mujeres en el cual transcurrió la vida de Jesús. Dicha sección a su vez denuncia la discriminación constante en el uso de los textos sagrados por parte de los varones para legitimar la opresión de género. Como consecuencia de los prejuicios de su época, la historia del cristianismo — recorrida brevemente — nos brindara algunos elementos sobre la continuación del carácter dual del Cristianismo frente a las mujeres.



Finalmente, se discutirá sobre los fundamentos de los discursos teológicos evangélicos pentecostales en Colombia, especialmente acerca de cuáles son las acciones que de una a otra forma representen la violencia discursiva contra las mujeres en el seno de esas iglesias. Este tema es importante, porque las consecuencias de esa violencia discursiva han repercutido en la cotidianidad de los hogares, llevando a «sacralizar» la violencia de género como «mandada por Dios». Esta sección nos permitirá elaborar una propuesta que indique un (re)proyecto hacia la definición del trato y del rol de las mujeres en las iglesias evangélicas pentecostales en Colombia.

El contexto de la Biblia Hebrea

El aparente «machismo» en la Biblia Hebrea

Lo primero que tenemos que admitir es que las iglesias evangélicas pentecostales en Colombia han bebido constantemente de interpretaciones hetero-patriarcales sobre la Biblia Hebrea. En este sentido, mucho de lo que las iglesias evangélicas pentecostales piensan lo han tomado de esas interpretaciones bíblicas. Por lo tanto, examinaremos primeramente como — basados en algunos textos bíblicos de la Tora judía y de las costumbres hebreas — se han transmitido interpretaciones que han legitimado un comportamiento anti-feminista y hetero-patriarcal hacia el interior de las comunidades de fe pentecostales.

De acuerdo a la teóloga Elsa Támez (2003), algunos «[...] documentos bíblicos y extra bíblicos hacia fines del siglo primero y con más fuerza posteriormente, muestran cómo fue silenciándose a las mujeres» (10). Indagando en esa historia encontramos que las mujeres eran consideradas como seres subyugados a los varones (De Vaux, 1976: 50) y por lo tanto, inferiores a ellos. Es decir, muchos varones menoscaban la intelectualidad y aun la moral de las mujeres, siendo muchas veces tratadas como esclavas de los varones. Es decir, los varones no solo tenían posesión de ellas sino que las podían tratar como un objeto o parte de sus propiedades, tal como lo expresa el orden en que son colocadas las mujeres en el Decálogo (Ex 20.17, Dt 5.21). Allí vemos que las mujeres no pueden



ser codiciadas así como otras propiedades de los varones no pueden tampoco serlo.

Eso nos dice claramente que es una forma de violencia — esto mirado desde nuestro contexto actual — el que una persona sea usada como posesión de alguien, sin tener la más mínima libertad de escoger, decidir o pronunciarse en contra de ello. En el contexto social de la Biblia Hebrea, las mujeres debían depender de los varones, tal como afirma Paul Jewett (1975):

Tan natural dependencia es compatible con la forma patriarcal de la sociedad que encontramos en el antiguo testamento [Biblia Hebrea]. En tal sociedad el hombre es reconocido como cabeza de familia o clan; él asume la responsabilidad del sustento y esta investido de autoridad para gobernar (55).

De acuerdo a la cita anterior, las mujeres vivían rodeadas de un concepto jerárquico en las relaciones interpersonales y humanas, pues los varones debían ser los jefes inmediatos de las acciones que ellas emitían (De Vaux, 1976). Como veremos más adelante, si bien esta línea de sentido no es la única que encontramos en la Biblia Hebrea, la tradición hegemónica que ella ha representado promueve un trato muy violento al que hemos querido imitar con el paso del tiempo en las iglesias evangélicas pentecostales en Colombia.

Entre los pasajes bíblicos observamos que un esposo podía repudiar a su esposa por cualquier situación, incluso por no verla arreglada. El rechazo hacia las mujeres era evidente (Mal 2.11-16). Sin embargo, las mujeres nunca podían repudiar a sus esposos, ni siquiera por infidelidad. Si un esposo cometía infidelidad no era juzgado — a menos que violara los derechos de otros varones, o sea que se entrometiera con la esposa de alguien más — mientras que las mujeres, por el contrario, eran severamente castigadas al encontrarse en adulterio o fornicación (Daly, 1997: 539).

Asimismo, en las relaciones sexuales de las mujeres casadas con otros varones que no fueran sus esposos, estas eran apedreadas. Al mismo tiempo, en la relaciones sexuales de los varones con mujeres casadas o desposadas — ya comprometidas — que no fuesen su prometida, se apedreaba a ambos. Sin embargo, lo que



llama la atención, era que las relaciones sexuales de los varones casados con mujeres libres no eran tenidas en cuenta como adulterio tal como sucedía con las situaciones anteriormente mencionadas y, ante lo cual era posible que solo se apedreara a las mujeres (Lv 20.10; Nm 5.12-31; Dt 2.22-24). Las mujeres eran no solo violentadas sino culpabilizadas por aspectos sexuales debido a la hegemonía de una cultura hetero-patriarcal.

Así que en muchos pasajes de la Biblia Hebrea — afirma Carmiña Navia (2005) —, «la mujer empieza con ellos, a identificarse con el pecado, la infidelidad y la caída, en ocasiones con imágenes sumamente violentas y degradantes» (11), pues las mujeres solo pueden ser tenidas en cuenta si se ven como un objeto de (re)producción. Es decir, si no producían hijos eran rechazadas completamente por sus esposos y por la sociedad que no admitía su esterilidad. Ejemplos muy conocidos son la risa desesperada de Sara (Gn 18.12), la alegría de Rebeca (Gn 25.19-26) y la decisión de Raquel de engendrar por encima de su propia vida (Gn 30.1-2), ya que cualquier otra situación representaría para ellas mismas su rechazo y/o exclusión.

Una corriente más inclusiva en la Biblia Hebrea

El primer mito² de la creación (Gn 1.1-2.3) ha sido tradicionalmente para legitimar la primacía de los varones sobre las mujeres. Sin embargo, el pasaje de Génesis 1.27 puede ser leído de la siguiente manera: «Cuando Dios creó a los seres humanos, los creó parecidos a sí misma/o: varones y mujeres les creó» — lectura propia del texto—. Esta lectura permite la apertura a incluir a lo femenino dentro de la humanidad y mucho más de la divinidad misma. Al decir que «les creó como a él/ella mismo/a», Hugo Córdova Quero (2011) nos expresa que:

² Seguimos la definición de «mito» de José Severino Croatto (1996), quien afirma:

Hay que valorar la presencia del mito como lenguaje religioso y cuya intención es interpretar realidades significativas, a veces dramáticas, remontándolas a un punto originario, donde la acción de una divinidad las instauro o crea un modelo del actuar humano (66).



[...] cuando contemplamos a lo femenino dentro de la divinidad, este elemento femenino debe responder *a todas las expresiones de lo femenino*: Heterosexual, lesbiana, bisexual, transgénero, intersexuada, no-conformista, *muxe*, etc. (65) [énfasis en el original].

Es por eso que, aunque integramos e incluimos a todas las expresiones femeninas en el aspecto divino. Sin embargo, de la misma manera que con los varones, Dios no se identifica con ningún sexo, sino que incluye a todos y todas, sea cual fuere su género. Así que en este mismo relato mítico en el que se habla de «Adán y Eva», aclaramos que no son parámetros dualistas sexuales, sino que sabemos que varones y mujeres fueron creados y estos fueron llamados «Humanidad [Adán]» como parte sexual integradora. La frase «Y creo Dios a los seres humanos [como sustantivo colectivo] a su imagen [...]; varones y mujeres les creó» significa que Dios no tomó ni tiene una sexualidad determinada, sino que su sexualidad entra en la dinámica de la diversidad tal cual es expresada en la humanidad toda.

Esto contradice la tendencia hegemónica de que en la Biblia Hebrea las mujeres son *siempre* oprimidas. Hay allí elementos importantes para contrarrestar esa interpretación y son tan «palabra de Dios» como los textos usados usualmente para legitimar la discriminación de género dentro de las iglesias evangélicas pentecostales en Colombia.

Por otro lado, en el segundo mito de la creación en Génesis 2.4-25 encontramos algo que nos sorprende y que nos interpela con una concepción particular que apropiamos: A pesar de haberse escrito en un contexto totalmente hetero-patriarcal — como es el



pasaje de la creación — transmitida por la tradición Yahvista,³ el segundo mito del Génesis nos dice que las mujeres salen de la «costilla del varón». Para la mentalidad de la época de su escritura — cerca del 580 a.C. durante el exilio de Babilonia —, el hecho que las mujeres sean colocadas al lado, a la misma altura, al mismo nivel, y con idéntica dignidad que los varones es sumamente sorprendente. Como afirma Ariel Valdés (2006): «Tal atrevimiento de declarar a la mujeres semejantes a los varones, debió de haber irritado enormemente a sus contemporáneos, y sin duda constituyó una idea revolucionaria en su época» (2).

Así que los textos bíblicos usados para fundamentar la discriminación de género deben entrar en cierta sospecha al tiempo que reconocemos — ante su interpretación — el contexto temporal y socio-cultural en el que fueron escritos. Esto con el fin de que no solo se pueda optimizar lo que el texto busca decirnos, sino que también para que pueda ser instrumento de liberación en favor de las mujeres también entendidas como «imagen de Dios». De esta manera, romperemos con el uso de opresión de género e injusticia que se le ha dado a algunos textos sagrados. Ante esto Juan José Tamayo (1996) enuncia:

Recuperados el sentido crítico y la autonomía, las mujeres leen la Biblia desde la hermenéutica de la sospecha. Y el texto sagrado, que hasta ahora era un instrumento ideológico al servicio de la opresión de las mujeres, se convierte en principio inspirador de la lucha de las mujeres por la emancipación integral y contra la dominación patriarcal (77).

³ Según Leopoldo Cervantes-Ortiz (2007) la tradición Yahvista:

Es una de las más importantes narraciones del Pentateuco. [...] es la obra más antigua dentro de sus enormes dimensiones, que abarcan diversas épocas; fue la primera en fijar por escrito el esquema del pentateuco, desde la historia de los orígenes hasta la conquista de Canaán, pero es difícil considerarla como forjadora de dicho esquema, como integradora de los grandes bloques tradicionales en una totalidad. Su obra específica parece ser el prologo de la historia primitiva (Genesis 1-11), donde solo el tardío documento sacerdotal tiene alguna parte. Sus textos van desde Génesis 2:4b hasta Jueces 1 (66).



Si los textos bíblicos — a pesar de su contexto — no son interpretados desde una posición liberadora, entonces se recrea la violencia contra las mujeres, sobre todo en las comunidades de fe en las cuales se está re-leyendo ese texto. En realidad, en muchas iglesias evangélicas pentecostales en Colombia se ha colocado a los textos bíblicos como pretextos de asuntos contrarios al ideal liberador de Dios, dando así lugar a situaciones lamentables de discriminación de género.

Como dijimos anteriormente, aunque debemos admitir que las mujeres en algunos textos de la Biblia Hebrea y en el contexto Judío eran generalmente excluidas por actores hetero-patriarcales, podemos ver también una cierta ambivalencia o contradicción con otros textos. En esos textos algunos escritores con fines revolucionarios redactaron historias de mujeres con un papel preponderante en la construcción de la sociedad israelita. Jewett (1975) afirma:

En el antiguo testamento las mujeres compartían con los hombres la gracia de Dios como miembros de la comunidad del pacto; participaban en la vida cívica del pueblo y, en casos excepcionales, hasta asumían un prominente papel de dirección (93).

Algunas de esas mujeres que son mostradas en esas historias son las siguientes: Sara (Gn 12.5), Agar (Gn 16.1), Rebeca (Gn 24.29), Lea y Raquel (Gn 29.16), Tamar (Gn 38.6), María, la hermana de Moisés (Ex 15.20), Devora (Jue 4.4), Rut (Rt 1.4), Abigail (1 S 25.3), Betsabe (2 S 11.3), Jezabel (1 R 16.31), Atalía (2 R 11.1), Hulda (2 R 22.14) y Ester (Est 2.7), entre otras. Algunas de estas mujeres se asociaban a varones e influenciaban libremente dentro de las situaciones que se les presentaron, a pesar de ese mismo contexto discriminador.

Con respecto a esto, las mujeres continuaban su dependencia de los varones. Aunque ellas hayan decidido tomar partido en ciertas circunstancias, los varones no las tomaban muy en cuenta y algunas de las mujeres mencionadas en el párrafo anterior fueron víctimas del silencio o de la violencia a las que se les sometió. De todos modos, la inclusión de estos textos en el canon bíblico



debería ser razón suficiente para hechar por tierra toda pretensión de legitimar en Dios mismo cualquier discriminación de género.

No obstante — continuando con esta línea de pensamiento — los escritos sagrados nos muestran que el Dios de Israel también estaba del lado de las mujeres, les tomaba como parte de la sociedad y las daba cargos como «profetisas» — como en el caso de Hulda (2 R 22.14)—; «jefes militares» — como en el caso de Devora (Jue 4.4) —; ellas tomaban partida en liderar los cánticos sagrados — como es el caso de María la hermana de Moises (Ex 15.20) — o les encargaba un propósito — como en el caso de Manoa la madre de Sansón (Jue 13.3-5)—. En otras palabras, las mujeres eran consideradas en otros textos bíblicos de la Biblia Hebrea como parte de la sociedad, aunque esta misma en otras situaciones simultáneamente las excluyera. Jewett (1975) afirma:

En el concepto Judío de la relación entre hombre/mujer, el hombre fue considerado evidentemente superior como persona; la mujer como inferior. Por lo tanto, el hombre tenía que gobernar y la mujer tenía que obedecer y es en todo (99).

Esas mismas nociones de segregación seguían evidentemente dentro de la ideología, por ello sus comportamientos de diferencias o de subordinación eran netamente justificados por el mismo sistema hetero-patriarcal de su tiempo. La violencia contra las mujeres era justificada con una ideología hetero-patriarcal, como señala Renita Weems (1997):



La violencia contra las mujeres en la Biblia casi siempre es presentada en términos sexuales. Las mujeres son castigadas con violación, palizas, exposición de sus partes íntimas y mutilación de sus cuerpos — siendo con frecuencia estos hechos perpetrados por hombres con los que estaba emparentadas (ej., la hija de Jefta, en Jueces 13; la hija virgen de Gibeá y la concubina del levita, en Jueces 19; o Tamar, en 2 Samuel 13)—. [...] se correlaciona con el juicio divino y los maridos que maltrataban a sus esposas. [...] [esta es] una conexión entre patriarcado y violencia contra las mujeres (15).

Así entonces, la Biblia Hebrea — por un lado — contiene pasajes que nos exponen una condición contextual como es el hetero-patriarcado y sus terribles consecuencias de violencia y maltrato. Sin embargo, por otro lado, presenta otros textos que intentaron ser contra-hegemónicos, mostrándonos mujeres que tenían su propia esfera de influencia, que no se creían subyugadas y varones que no se sentían por encima de estas mujeres debido a esa influencia que estas poseían. De este modo, centrarse exclusivamente en los pasajes que son interpretados como legitimación de la subordinación de las mujeres hacia los varones no es seguir las enseñanzas de Dios tal como lo expresa la Biblia Hebrea. Por el contrario, es realizar una opción teológica muy particular — y peligrosa—.

Un contexto cristiano dividido social y religiosamente por las diferencias de género

El contexto del Nuevo Testamento

Cuando nos centramos en el Nuevo Testamento cristiano también observamos que la noción sobre la inferioridad social de las mujeres sigue siendo un asunto imperante. Allí se ven muchos escritos contra las mujeres y algunas indicaciones para el desarrollo de una tradición hetero-patriarcal. El ambiente social estaba dictado por la subordinación de las mujeres a los varones. Más aun también vemos que la política, la religión, la sociedad y la economía estaban organizadas, dirigidas y conformadas por varones. Aun más, las divisiones sociales influenciaban las



prácticas religiosas pues en las sinagogas se separaba a los varones de las mujeres, quienes eran colocadas en la parte trasera. Como afirma Jewett (1975): «En el templo construido por Herodes (4 a.C.) las mujeres fueron excluidas del patio de los hombres» (96). Aun más, este autor explica que había un muro lleno de orificios para que las mujeres pudieran escuchar el mensaje pero sin tener posibilidad de opinar nada, es decir que eran mantenidas en silencio. Igualmente los oficios laborales eran para los varones, mientras las mujeres solo eran tenidas en cuenta para los asuntos hogareños o domésticos. Es evidente la subordinación hacia las mujeres en tiempos de Jesús.

A pesar de todo el contexto en el que Jesús creció como judío — en los textos de los evangelistas (Mt 28.1-8, Mc 16.5-7, 9-11, Lc 8.1-4, Jn 20) — se observa y se resalta el buen trato que tuvo Jesús para con las mujeres, dándoles un lugar especial en su comunidad y por lo tanto tratándolas como a iguales a los varones (Kitzberger, 1995). Al hacer esto, Jesús rompía con las divisiones marginadoras entre los géneros e incluía primeramente a las mujeres en el servicio al reino de Dios (Seim, 1994: 81-88).

Al observar en los evangelios que Jesús en sus caminos evangelizadores fue acompañado y apoyado por las mujeres que le seguían (Jn 11.27) podemos afirmar —entonces— que Jesús nunca apoyó la discriminación de estas. En cuanto a la clara y concisa participación de la mujeres en el Nuevo Testamento cristiano y el movimiento cristiano primitivo, Támez (2003) nos recuerda que había muchas mujeres que acompañaban a Jesús en su ministerio. Al mismo tiempo, Jesús buscaba la transformación social de las estructuras opresoras de género a partir de la atención que les daba a las mujeres y a la relevancia que les brindaba dentro de la comunidad de discípulas y discípulos. Aún más, Támez (2003) señala que:

La sociedad judía discrimina a las mujeres. Frecuentemente las considera impuras y no les permite tomar parte importante en las sinagogas. Jesús, tal vez por ser galileo y no de judea, no le dio mucha importancia a esas tradiciones que hacen de un lado a las mujeres, sino que se dejó rodear y seguir por mujeres, las considero iguales a los varones y les restableció su dignidad perdida a causa de las costumbres de la cultura patriarcal (18).



El ministerio de Jesús se desarrolló en medio de un contexto romano de discriminación y de muchos problemas sociales, entre ellos el de las mujeres. Aunque no todas las mujeres eran de por sí discriminadas en ese contexto, pues las mujeres de ciudadanía romana y ricas eran las privilegiadas y menos rechazadas tanto por el imperio como por el cristianismo. Es verdad que debiéramos considerar si esto no fue más el resultado de un asunto de poder, ya que estas mujeres eran ricas. Sin embargo, aquellas que no eran romanas — sobre todo las esclavas — no podían decidir por sí solas sobre sus cuerpos, ya que los varones decidían por ellas (Rocco Tedesco, 2012: 192).

Sin embargo, Jesús no hacía distinción entre mujeres y varones. Por el contrario, una de sus características consistió en proponer un orden de vida diferente al modelo jerárquico, tal como nos explica Juan José Tamayo (1996):

El esfuerzo hermenéutico se concreta en la reconstrucción feminista de los orígenes del cristianismo, que descubre el protagonista de las mujeres en el seguimiento de Jesús desde galilea hasta el Gólgota, las libera de la marginalidad a que fueron sometidas por la interpretación jerárquico-patriarcal del cristianismo primitivo y les reconoce sus centralidades en la expansión de la fe cristiana más allá de las fronteras judías (77).

En otras palabras, Tamayo nos indica que aunque el aspecto social en tiempos de Jesús era totalmente ensordecedor hacia la discriminación constante de las mujeres, Jesús las reconoce, les da valor, las libera y — sobre todo — les da el centro de su propio mensaje dando un golpe a la cultura hetero-patriarcal imperante. Támez (2003) vuelve a pronunciarse acerca de la actitud de Jesús para con las mujeres pero esta vez refiriéndose a qué sentirían las mujeres al unirse al movimiento de Jesús como discípulas:

[...] sobre las mujeres seguidoras de Jesús muestran dos cosas importantes: primero, que Jesús sintió una inclinación especial hacia los sectores marginados, como el de las mujeres, los pobres y todos los que padecen discriminación; segundo, que las mujeres encontraron en el movimiento de Jesús la esperanza de que las cosas pudiesen ser diferentes para ellas, pues siempre se les había hecho a un lado (14).



Entonces, finalmente es posible que todo este ambiente acrecentara el rechazo contra las mujeres a la vez que otros optaran por el recibir a las mujeres en sus comunidades como a iguales. Esta viene a ser luego la disputa en el caso del movimiento cristiano posterior a la muerte de Jesús. A comienzos del siglo II con el movimiento expansivo del cristianismo, las comunidades cristianas olvidaron que tenían todo en común y que las mujeres también habían sido co-partícipes en el crecimiento del movimiento en tiempos de Jesús, en los tiempos apostólicos y en los tiempos de Pablo. Fue así como algunos dieron indicios de misoginia, haciendo relucir las diferencias sexuales dentro del movimiento. Entre esos casos tenemos algunos textos pseudo-epigráficos — es decir, colocados en boca de Pablo — como son las cartas de Timoteo y Tito. Diana Rocco Tedesco (2012) nos dice que:

La institución eclesial cristiana nace, crece y se organiza como parte de una sociedad de estructuras relacional-patriarcal y no puede menos que adoptar y reflejar sus formas, ideales y reales [...] su base fueron textos paulinos y deuteropaulinos que hablan de la mujer, que confirmaban la organización patriarcal dejando a un lado los textos revolucionarios (172).

De este modo, el movimiento cristiano en tiempos de jerarquización — con la creciente estructura de obispos, sacerdotes y diáconos — no solo instituyó una política, sino que también representó en sí un poder hetero-patriarcal en donde las mujeres quedaron netamente excluidas (Pagels, 1987: 28-45). De hecho esta situaciones se dieron para que también se abrieran espacios para la marginación del rol de las mujeres en comunidades cristianas post-apostólicas, tal como afirma Rocco Tedesco (2012):

La censura fue el arma que consolidó el poder obispal (Patriarcal). Obró como filtro a través de los siglos que impidió o mejor trató de impedir que se admitiera la fecundidad que puede aportar la aceptación de la diversidad (195).



Podemos observar que las comunidades ortodoxas cristianas reproducían el modelo social hegemónico. Fue allí cuando la participación de las mujeres en el liderazgo desapareció y para que volvieran al rol público debían hacerse *Muliers Virils*, es decir, transformar sus cuerpos femeninos en cuerpos masculinos. En otras palabras, se les pedía que fueran «travestis» como es el caso de Tecla, una mujer que se travestió para seguir enseñando y ser parte de la comunidad cristiana (Petropoulos, 1995).⁴ Tecla era una joven rica que decidió mantenerse virgen, y fue seguidora del apóstol Pablo. Como buscaba seguir enseñando, al encontrarse con Pablo secretamente en la cárcel, consiguió que este le permitiera enseñar (Barrier, 2009). Tal como afirma Rocco Tedesco (2012): «Toda mujer que se hacía hombre, era aceptada [...] el problema de la iglesia ante la mujer [en principios de la patrística] era su libertad, su libre elección [...]» (177).

El contexto Gnóstico y de los Padres de la Iglesia

Hay que tomar en cuenta que antes de los Padres de la Iglesia Cristiana — como Ireneo de Lyon, Tertuliano, Los Capadocios o San Jerónimo, entre otros — se había levantado un movimiento heterodoxo para contrarrestar la creciente masculinización del liderazgo que la iglesia ortodoxa imponía a lo largo del mundo antiguo. Ese movimiento de resistencia estaba encarnado en los grupos gnósticos cristianos.

Los gnósticos

Los grupos gnósticos del siglo II se rebelaron contra la tendencia de relegar a las mujeres, pues el comentario de 1 Corintios 14.34 «[...] la mujer debe permanecer callada en la congregación» es el resultado de esa misma ortodoxia hetero-patriarcalista que ellos combatían. Los gnósticos, en sus propios escritos sagrados y prácticas cúlitas nos muestran que no rechazan a las mujeres, pues querían representar un grupo opositor a las jerarquías eclesiásticas, viéndolo ellos como un asunto de poder. Debido a esto, los gnósticos eran más horizontales en cuanto su modo de

⁴ Tecla no fue la única seguidora del cristianismo que recurrió al travestismo para vivir su fe. Al respecto véase el trabajo de Anson (1974).



gobierno y a la participación, pues todos podían participar sin tener un cargo público, sin importar si fueran mujeres, varones, niños y demás. Elaine Pagels (1987) afirma que: «Los gnósticos vivían el principio de igualdad y el acceso, la participación y las pretensiones de conocimiento [...]» (33).

Ahora bien, ¿qué respuesta daríamos a aquellos mismos textos que supuestamente apoyan la discriminación de la mujeres y que sutilmente usan algunas iglesias evangélicas pentecostales en Colombia para destronar a las mujeres de la posición que Dios le dio desde un principio? Támez (2003: 20) contesta: «muchos textos fueron víctimas de un contexto ya que numerosos estudios prueban la amplia participación de la mujeres en la historia de la iglesia y en el cristianismo primitivo». Los grupos gnósticos son prueba de esta horizontalidad donde las mujeres ejercían dones del Espíritu no atados a su sexo biológico sino a la voluntad divina de fueran parte integral de la comunidad de los seguidores de Jesús. La batalla entre gnósticos y ortodoxos dentro del cristianismo no necesariamente fue una disputa sobre cuestiones teológicas sino también sobre cuestiones de género. El cuerpo — sobre todo el cuerpo femenino — fue el campo de batalla para la creciente hegemonía de poder de los cristianos ortodoxos.

Los Padres de la Iglesia

Desgraciadamente esta participación fue eliminándose paulatinamente y el modelo de subordinación femenina al gobierno masculino de las comunidades cristianas ortodoxas cobró preponderancia. ¿Cómo se hizo? A través de ir callando a las mujeres en la Iglesia Cristiana para que no opinaran en cuanto a las decisiones de poder de esta misma. Basados en estos textos, observamos que la iglesia cristiana en la historia intensificó este ambiente marginador y con ello conllevó a que sus líderes se expresaran en contra de la mujeres.

De este modo, los Padres de la Iglesia Cristiana van a ver a las mujeres como fuente tanto del pecado original como de la concupiscencia — de la cual la lujuria sexual es solo uno de los



ejemplos⁵ — tal como lo afirma Agustín en su escrito *De la gracia de Jesucristo y del pecado original*, II, 24.

También Isidoro de Sevilla muestra su afirmación en cuanto a la naturaleza de las mujeres: «Las mujeres están bajo el poder los hombres, porque con frecuencia son espiritualmente inconsistentes, por tanto deben ser gobernadas por el poder de los hombres» (Salisbury, 1994: 35).

Tertuliano en *De Cultu Feminarum*, I.12 afirmaba respecto de las mujeres:

Vosotras sois la puerta del infierno [...] tu eres la que le convenció a él a quien el diablo no se atrevió a atacar. No sabéis que cada una de vosotras es Eva. La sentencia de Dios sobre vuestro sexo [...] persiste en esta época, la culpa por necesidad, persiste también.

Es evidente que para los Padres de la Iglesia las mujeres representaban un ser humano inferior a ellos — que desestabilizaba su hegemonía masculina — con lo cual su discurso marcó notoriamente la teología cristiana en su proceso de formación.

El contexto de la edad media y la Reforma Protestante

Por otro lado, el problema de la edad media ha sido realmente un asunto ontológico, pues en concepciones antropológicas se ha visto a las mujeres como totalmente insuficientes, como biológicamente imperfectas y con ello se han transmitido aseveraciones teológicas de desprecio hacia lo femenino. Aunque esto no fue la situación imperante en todos lados. En algunas partes de Europa — de arraigadas creencias cristianas — las mujeres mantuvieron una posición envidiable entre los siglos XI y XIII (Bernal, 1998: 183-184). La escolástica — representada sobre todo en Tomás de Aquino — adquiere ese sentido de repulsión hacia las mujeres, tal como afirma Jewett (1975):

⁵ Justo L. Gonzalez (1992) afirma al respecto desde la obra de Agustín: «La concupiscencia es el poder que nos aparte de la contemplación del bien supremo y nos lleva a la contemplación de realidades inferiores y transitorias» (46).



[...] en lo que respecta a su particular naturaleza (hembra) ciertamente es bastarda, dado que la fuerza activa de la simiente del varón tiende a la producción de una imagen perfecta masculina (67).

Debido a esto, estas corrientes de pensamiento han alimentado occidente y su cultura, la cual muchas veces se ha caracterizado por ser misógina, discriminante y etiquetadora. Es desde allí de donde se recrea el lenguaje hetero-patriarcal actual. La escolástica puso su grano de arena para construir lo que pensamos en términos sexuales, biológicos, antropológicos, pues, en términos aristotélicos hace una utilización anti-feminista de la cristología tanto en el plano simbólico como en el biológico. Según esto, la encarnación del logos de Dios en un varón no es un accidente histórico, sino una necesidad ontológica (Tamayo, 1996: 78-79). Desde allí hemos heredado y legado una forma de pensar que violenta a las mujeres.

Finalmente en la edad media se excluirá a las mujeres y hasta se les perseguirá en lo que se conoce como «la caza de brujas». Esta práctica era — en realidad — un tipo de persecución y de muerte a mujeres que se comunicaban con la divinidad o tenían autonomía en su espiritualidad. Algunas mujeres — si bien no fueron acusadas de brujería — debieron pagar grandes precios para poder dar a conocer su producción espiritual e intelectual. Entre los ejemplos más conocidos de estas mujeres espirituales encontramos a Sor Juana Inés de la Cruz, Margarita Porete, Juliana de Norwich, Hildegarda Von Bingen y Teresa de Jesús, entre muchas otras. Estas mujeres vivían como sin tener ley hetero-patriarcal, sin quien las gobierne — en este caso un varón — desde la concepción medieval. Esta situación — por supuesto — alimentaba la mala imagen que la sociedad había venido adquiriendo de las mujeres y asimismo el miedo hacia ellas (Navia, 2005: 115-116). Reproducimos extensamente algunas puntualizaciones históricas de la época según Francesca Gallardo (1990):

La cacería contra ellas fue una especie de delirio que anduvo creciendo, hasta alcanzar su cima en el siglo XVII. Desde Juan XXII pidió un mayor rigor en contra de las mujeres que se salían de las normas del matrimonio o del convento (las beguinas por ejemplo, que se reunían para orar y trabajar, pero no pronunciaban votos), en 1320, la inquisición se



dedico a la eliminación física de todas las mujeres que alcanzaron algún grado de sabiduría, que evidentemente para ellos, solo podía venir de un conturbenio con el diablo. [...] medicas curanderas enfermeras, concedoras de las propiedades medicinales de las hierbas, comadronas capaces de disminuir los dolores de parto, de provocar un aborto, o de saber escoger entre la vida de la madre y del hijo o hija, todas ellas competidoras de los médicos de las universidades fueron torturadas hasta confesar su delito de apostasía o de brujería y luego quemadas vivas para la salvación de su alma [...] ocho millones de mujeres, por lo menos, subieron a la hoguera, a lo largo de cuatro siglos, un genocidio que se prolongo por una misoginia vehemente e irracional sin precedentes (7).

Con el arribo de la Reforma Protestante — si bien algunas cosas cambiaron — no todo cambió para las mujeres. Martín Lutero (1973) vio que esa forma en que se venía negando que las mujeres pudieran cumplir con tareas en la iglesia no podía ser sostenida por su tesis del sacerdocio universal. Fue así que permitió que algunas mujeres pudieran participar en el ministerio, pero con la leve sospecha sobre si en realidad fueran aptas para gobernar:

La mujer aprenda en silencio, con toda sumisión [1 Tim 2.11]. Creo que Paul todavía está hablando acerca de asuntos públicos. También quiero referirme al ministerio público, que se produce en la asamblea pública de la iglesia. Allí una mujer debe estar completamente callada, porque ella debe ser oidora y no convertirse en maestra. Ella no será el portavoz entre la gente. Ella debe abstenerse de la enseñanza, de la oración [es decir, liderar la oración] en público. Ella tiene el mandato de hablar en casa. Este pasaje hace que una mujer sea sojuzgada. Se le quitan todos los cargos públicos y la autoridad. [...] [Pablo] prohíbe la enseñanza contraria a un varón o a la autoridad de un varón. Donde hay un varón, allí ninguna mujer debe enseñar o tener autoridad. Donde no hay varón, Pablo ha permitido que ella pueda hacer esto, ya que ocurre con el mandato de un varón. Él quiere salvar el orden preservado por el mundo - de que un varón sea la cabeza de la mujer, como 1 Cor. 11:03 nos dice. Donde hay varones, ella no deben ni enseñar ni regir. Ella gobierna en el hogar y dice: “Cállate”, pero no es el amo (1973: 276).



Lutero — en realidad — consideraba que el verdadero destino de las mujeres era su rol procreativo (Plass, 1959: 1458).

Contemporáneo de Lutero, Juan Calvino (1964) es quizás un poco más comprensivo y no solo ve a las mujeres de forma utilitaria — es decir, para procrear — sino también como una compañera del varón. Aun así, Calvino dice: «[...] las mujeres, por naturaleza, han nacido para obedecer, porque todos los hombres sabios siempre han rechazado el gobierno de las mujeres, como una monstruosidad natural» (Calvino, 1964: 217). Por eso, de una a otra forma los dos han rechazado como tal a las mujeres, las admiten en los cultos, pero las tienen como a inferiores, las permiten ejercer por necesidad, pero siguen apreciándolas como quienes no pueden estar por encima de ningún varón.

Más tarde en la modernidad el miedo no solo se propagó, sino que se interpretó como que las mujeres era simplemente una fuente máxima de placer y, por lo tanto, los varones debían privarse del placer para poder controlar a las mujeres. Así las mujeres eran señaladas como portadoras del mal, y debido a esto, eran tratadas como objetos que hasta se comercializaban entre familias con la institución del matrimonio. Sencillamente, eran objetos sexuales (Navia, 2005: 113-114) en el mercado del orden social de la construcción del género.

Discurso teológico fundante de las Iglesias Evangélicas Pentecostales en Colombia

Nuestro objetivo no es simplemente centrarnos en la visión retrospectiva de la historia de las mujeres y de sus luchas en el proceso de emancipación en el ámbito religioso. Por el contrario, también buscamos una visión teológica del papel de las mujeres mientras evaluamos cómo las instituciones religiosas han abusado de ellas. Las iglesias evangélicas a pesar de sus pronunciamientos — que en nuestra percepción son ficticios — dejan participar a las mujeres en el culto y sus ritos. En algunas de esas iglesias las mujeres quizás predicán, en otras están en mesas de trabajo, mientras que en otras son las presidentas de dichas asociaciones. Sin embargo, dentro de su pensamiento de algunos varones de las



iglesias evangélicas pentecostales en Colombia no abandonan sus opiniones con sesgo anti-feminista. En realidad, muchos ministros piensan que las mujeres siguen siendo inferiores a los varones. O sea, ideológicamente todavía se les considera como seres imperfectos para llevar bien una labor eclesiástica o — al menos — inferiores en comparación a los varones por el hecho de ser «mujeres». A lo largo de mi investigación para este artículo he escuchado los siguientes pronunciamientos:

- «Ellas [las mujeres] no pueden entender las cosas como nosotros los hombres».
- «Nosotros entendemos las cosas racionalmente, ellas [las mujeres] solo por razones sentimentales».
- «Dios es varón, por eso está más cerca de nosotros [los varones] y nos revela cosas».
- «Dios creó primero al hombre».
- «Las mujeres son la necesidad del hombre, que necesita ser suplida».
- «Ellas son solo ayudas idóneas».

Estos conceptos verbales son emitidos por muchos cristianos evangélicos pentecostales en sus predicaciones, conversaciones y afirmaciones de fe. Necesitamos un cambio. ¿Será posible esa transformación hacia la mirada de las iglesias evangélicas pentecostales en Colombia en cuanto a las mujeres? Quizás haya una visión pesimista sobre esto, ante lo cual Camiña Navia (2005) argumenta y afirma:

Una de las causas más graves de esta violencia física, psicológica y espiritual masiva contra las mujeres es que la iglesia no ha realizado, ni creo que piense realizar, una revisión a fondo de estos procesos y reconocimiento del inmenso pecado cometido contra las mujeres (120).

Por esto muchos de los líderes religiosos evangélicos pentecostales colombianos con los que he hablado — conscientes de esta subordinación y discriminación — en vez de pronunciarse frente a este escarnio femenino, prefieren optar por el pesimismo y el escepticismo hacia el cambio. En el fondo, esto no es sino una representación más del silencio marginador hacia lo femenino, es



una forma igual de violencia hacia las mujeres que la sufren. Sin embargo, todavía existen otros dentro del mismo movimiento pentecostal evangélico colombiano que tratan de protestar contra la discriminación de género hacia las mujeres dentro de las iglesias evangélicas y recrearles desde la reflexión de modelos paradigmáticos que puedan ayudar hacia una nueva concepción de las mujeres mucho más liberadora. Estos ministros y laicos evangélicos pentecostales han optado por una mirada del Evangelio al estilo de Jesús. Si bien su número se cuenta entre la minoría, cada día el Espíritu ilumina a más y más varones a abandonar la ideología opresora hetero-patriarcal.

Aun así nos asombra que en donde es de esperarse que se hable de ética, de moral, de una vida cristiana, la igualdad de las mujeres pueda hacer eco. Sin embargo, la realidad es otra. Son estas iglesias evangélicas pentecostales en Colombia las que tradicionalmente — debido a su fundamentalismo — no pueden salir de esa matriz hetero-patriarcal. A pesar que la asistencia de las mujeres es más voluminosa, estas instituciones son las que discriminan con mucho más auge a las mujeres. Dentro de estas instituciones se mira a la mujeres como «objetos sin valor» y que se les puede utilizar al gusto del varón, arguyendo que este es «la cabeza» (Ef 5.23), y que ellas solo son los instrumentos de estos, como si utilitariamente solo puedan servir para un uso específico, ya sea sexualmente o servilmente dentro de los gajes domésticos. Como afirma Esly Carvalho (2000): «Triste es decir en nuestros días que las mujeres siguen siendo víctimas de la violencia social, económica y doméstica» (2). Aun más triste es saber que muchas de estas mujeres que sufren estos tipos de violencia son quienes precisamente asisten con mayor premura a los servicios cúltricos.

Asistimos a una era en donde penosamente la sociedad eclesíastica evangélica pentecostal en Colombia es todavía eminentemente hetero-patriarcal y machista. A pesar de su trabajo y su aceptación participativa en el culto, el estatus de menosprecio intelectual, de violencia física en el hogar, de discriminación y utilidad sexual, coloca a las mujeres frente a la pared de abusos por parte de estos varones supuestas «cabezas» de iglesias evangélicas pentecostales. Sin embargo, debemos controvertir esta tesis, resumida por Carvalho (2000): «La iglesia debe ser la primera a levantar su voz profética y denunciar el terrible secreto de la



violencia doméstica, empezando con lo que pasa en su propia casa» (3). Debemos romper lo que yo llamaría «la teología del silencio», es decir, la reflexión en la que se mira a Dios callado ante el sufrimiento de las mujeres, porque Dios es «varón» — absurdo por cierto en la sexualidad de Dios — y no debe pronunciarse ante esa discriminación. Así, según esta visión, Dios ignora la posición de igualdad que las mujeres deben tener. Es contra esta mirada sobre Dios —y la teología que emana de esa visión — que debemos levantar nuestra voz profética.

El problema radica en aquellos que niegan que las mujeres hoy día puedan ser autónomas y libres frente a la autoridad heteropatriarcal y con una convicción profunda de que fueron llamadas a ejercer igualmente cargos políticos, labores pastorales, relevancias sociales, presidir reuniones y ejercer igual autoridad que los varones en asuntos en donde debe tomarse decisiones importantes y radicales. De este modo, las mujeres se sienten capaces de hacerlo solas y con ello también cumplir con un propósito en la vida. Así que el heteropatriarcado no admite la libertad o autonomía de las mujeres, y las iglesias evangélicas tampoco soportan la independencia de las mujeres y por eso tratan de controlarlas. Cuando el intento es casi fallido se recurre a la violencia (Navia, 2005: 126). Por otro lado, Navia (2005) concluye:

En este sentido (derechos sexuales y reproductivos), las mujeres en lugar de tener en la iglesia una aliada para impulsar y conseguir condiciones de vida mejores y liberadoras, tienen por lo contrario en ella, una institución que ejerce su poder para frenar e impedir este proceso (128).

Por eso debe ser denunciado el maltrato contra las mujeres. El problema es que el silencio se ha apoderado aun de las iglesias evangélicas. Ese silencio ha dominado nuestra cultura argumentando que merecen el trato que se les da. Raúl Méndez Yañez (2011) nos explica que, «[...] en los espacios eclesiásticos muchos de los agonísticos dramas sociales están orientados por conflictos entre hombres y mujeres [...]» (108) y afirma que las iglesias evangélicas son igualmente un espacio en el que los problemas sociales siempre envuelven contrariedad entre varones y mujeres. Son las iglesias evangélicas las que deben influenciar para romper aquel silencio y penetrar las barreras diferenciales que no



les permiten ver a las mujeres desde la igualdad, a la vez que deben hacer incidencia política desde la cotidianidad en el hogar.

En las iglesias evangélicas pentecostales en Colombia — donde se evidencia la violencia discursiva contra las mujeres — son comunidades en donde se habla de Jesús, se práctica una comunión fraternal, pero no se acepta la voz de las mujeres. En palabras de Navia (2005): «[...] en las distintas iglesias que nacen a partir de las palabras de Jesús, la práctica violenta contra la mujeres, se retoma contra toda su fuerza...» (115). Es decir, las comunidades que deberían seguir los patrones de conductas de Jesús son — a veces — las que están más en contra de él. De este modo, las iglesias evangélicas pentecostales en Colombia deben reflexionar en cuanto a su ideología machista y reivindicarse con las mujeres, con el fin de devolverles en su mensaje evangélico el lugar que Jesús les dio.

Así que debemos afirmar que el discurso teológico evangélico actual lleva a las mujeres a ser marginadas por una sociedad que las aleja de vivir sus vidas sometiéndoles a múltiples opresiones. Por eso la violencia contra ellas es cada vez más fuerte, pues el «no se debe hacer» y el «silencio» ante los abusos, han llevado a que las mujeres dentro de las paredes del hogar sean violentadas físicamente con golpes, maltratos e insultos. Esto es debido a que el discurso evangélico sigue creyendo que las diferencias biológicas las hacen cada vez más inferiores, ya que piensan que no tienen la misma agilidad para pensar o ejercer ciertas funciones. Vuelve a pronunciarse Tamayo (1996):

La violencia contra las mujeres esta muy extendidas en las sociedad y las iglesias patriarcales (...). Se da no solo ni principalmente en las calles, sino en los propios hogares y se tiende a justificar recurriendo a un doble mecanismo: inculpatorio para las mujeres a las que se considera culpables y merecedoras de la violencia, y exculpatorio para los autores de la violencia —la mayoría de veces varones—, a quienes se cree elegidos para salvaguardar el orden patriarcal (84).

Al mismo tiempo, vemos que también el maltrato es sexual, porque aunque no a todas se les viole sexualmente hablando, el hecho de que las mujeres sean consideradas como el «sexo débil» o



como objetos en los que los varones encuentran su placer, es ya un abuso. El placer sexual no está en las mujeres sino en la relación mutua entre dos personas en donde reside el amor y el compromiso. Sin embargo, el hetero-patriarcado de las iglesias no hace sino mostrar que las mujeres son las únicas poseedoras del placer, focalizando un paradigma unívoco o un modelo sexual predeterminado para encontrar el deseo y el placer de los cuerpos, alienando la diversidad humana.

También sin irnos tan lejos, vemos que otro tipo de violencia es la social y la política, que trata de ver a las mujeres desde la complementariedad. Es decir, que ellas son el único «complemento» de los varones, o que las siempre mujeres «necesitan» de los varones. No solo eso es ya un discurso discriminatorio sino que también se «cosifica» a las mujeres como objetos de placer de los varones. Es triste que en muchas comunidades de fe las mujeres son solo vistas de forma funcionalista y utilitaria, no como seres humanos que encarnan la imagen de Dios. Como se dijo anteriormente al analizar los relatos míticos de creación en el Génesis, Dios vio que toda la humanidad era buena. Sin embargo, en las enseñanzas de muchas iglesias evangélicas pentecostales en Colombia se estima que no hay una igualdad en la participación de roles políticos y eclesiásticos entre mujeres y varones, mucho menos una correcta interpretación de los dones y aptitudes que las mujeres brindan a la comunidad de fe.

Todos estos argumentos son la base de una falacia idealista evangélica — también teológica — de los discursos hetero-patriarcalistas en muchas iglesias evangélicas pentecostales en Colombia. O sea que se sigue la tradición de un mensaje anacrónico, discriminante, excluyente y totalmente marginador. Por eso la necesidad de dar un nuevo significado conceptual e ideológicamente a nuestras comunidades eclesiástica evangélicas para llevarlas a la práctica del trato respetuoso e igualitario para con las mujeres.



Re-educación de la función de géneros

Desde esta perspectiva y ya a pleno conocimiento del contexto, del mensaje y de las acciones discriminantes y marginadoras de las iglesias evangélicas en su discurso teológico, proponemos reeducar la función de géneros en las comunidades religiosas evangélicas pentecostales en Colombia. No solo dentro del ámbito cultivo sino también en los ámbitos escolares y universitarias y — lo más importante — en las casas, ya que es allí donde se desprenden muchos de los principios de maltrato hacia la mujeres.

Esta nueva forma de educación debe promover el respeto por la diferencia de género, y por la diversidad sexual donde se valore y reconozca a los seres humanos no solo por sus roles y sus funciones, sino por ser simplemente personas. Lydiette Garita (1999) nos dice sobre el fin de esta redefinición de la función de géneros «[...] que las mujeres sean apoyadas a fin de alcanzar un pleno desarrollo integral» (63). Esto solo puede lograrlo la incidencia de las iglesias evangélicas pentecostales en su propio espacio propiciando en las mujeres una toma de consciencia de sus dones, capacidades y de su valor. Al mismo tiempo, promoviendo el ordenamiento de mujeres en posiciones de poder y estableciendo un programa dentro de las iglesias contra aquellas mujeres abusadas en cualquier sentido. Garita (1999) continua afirmando:

Sentimos la necesidad de estimular el autoestima y la participación a través del reconocimiento de los dones y la valorización de los aportes de la mujeres; impulsar alternativas de capacitación teológica y pastoral que atiendan las necesidades educativas; y generar un proceso de reflexión bíblica y teológica de aquellos pasajes bíblicos que tradicionalmente han sido utilizados en contra de la mujeres (63).

Es por eso que pensamos que reconocer y honrar la dignidad de las mujeres — y no solo a ellas sino de todas las personas marginadas — hay que asumir como tal una actitud de religación de las relaciones sociales «Dios — varones — mujeres — diversidad sexual — naturaleza» en igualdad de condición. En esta unión se lograra hacer de ellas un tipo de vida familiar que vaya en contra de la violencia, y estar del lado de la conciliación y de la paz, al igual



que le devolveremos un valor humano absoluto a los discriminados, y éticamente se proveerá dignidad para estos.

Impulsar el proyecto de igualdad social en las iglesias evangélicas pentecostales en Colombia como avance político, permitiría la participación de todas las partes sociales dándoles roles dinámicos y que juntos puedan atender los conflictos eclesiales, comunitarios y domésticos. Así mismo, posibilitaría que juntos puedan atender las necesidades de cada una de sus partes, rompiendo con la jerarquización en la casa, en donde uno solo manda y los demás obedecen, en donde el control, el gobierno y la orden viene de arriba hacia abajo sin entrar en diálogo para el beneficio de cada parte.

Otro aspecto de esta propuesta es la de un nuevo modelo de masculinidad entre las iglesias evangélicas en donde se rompa el paradigma hetero-patriarcal. Es decir, aquel en que las reglas hechas por los varones son las únicas valederas. Tal como afirma Elina Voula (2001):

La cultura patriarcal, y como parte de la misma la religión patriarcal –en América latina como en cualquiera parte del mundo, -vuelve “invisible” a las mujeres y sus preocupaciones. La rigidez de la enseñanza tradicional sobre la ética sexual es un nivel más en este marco amplio. El machismo (Latinoamericano), cualquiera sea la forma de definirlo, también deja su marca en la teología (4).

Una cultura hetero-patriarcal se alimenta de algo que Mendez Yañez (2011: 108) llama *ego masculino*, lo cual toma de la obra de Judith Butler, *El género en disputa* (2007), para afirmar que los varones tratan de repudiar a lo femenino al mismo tiempo que lo aman. Es este *ego masculino* consolidado en que se construye la identidad sin ser mujeres, pero gustándole a la vez las mujeres. Citando a Butler, Mendez Yañez (2011) afirma que «el deseo por lo femenino está marcado por el repudio» (108). Sin embargo, creo que la intención es tratar de controlar algo que los varones no pueden ser. Es por eso que el hetero-patriarcalismo intenta violentar a las mujeres, pues algunos varones heterosexuales en su disyuntiva sobre su masculinidad, piensan que ser «varones» sólo es tener dinero y ser diestros sexualmente para así legitimar su



control sobre la mujeres, a quienes violentan domésticamente. No reconocen que la masculinidad va más allá de dotes o de un comportamiento sexual pre-determinado por varones hetero-patriarcales (Mendez Yañez, 2011: 114). Aun más, César Moya (2007) afirma:

El hombre en su búsqueda de hombría y de superioridad piensa que ellos son lo que deben tener riquezas, poder, posición social, mujeres atractivas, y son los que siempre están listos para el sexo, dispuestos a eyacular y dar satisfacción a las mujeres, nunca podrán ser rechazados, ni traicionados por una mujer, éxito en el trabajo o en lo económico, desafío permanente del peligro y negación de los procesos de duelos (5).

En el caso de las familias hetero-parentales, estas se han estructurado bajo estas tradiciones culturales, dando de este modo paso a una transmisión cultural generacional, en donde los varones como «machos», tratan de no perder el control y siguen poniendo las pautas para sus relaciones en lo más íntimo de sus hogares. Ese es el tipo de masculinidad que se ha inculcado ideológicamente en la mayoría de los hogares de los fieles de las iglesias evangélicas pentecostales en Colombia como algo proveniente del mandato divino. Desde allí se ha interpretado el texto bíblico, con lo cual se ha afectado negativamente a muchas comunidades de fe. Como hemos visto en este artículo, tanto los textos bíblicos como la opciones teológicas no necesariamente legitiman esa teología del dominio masculino hetero-patriarcal.

Creemos firmemente que cuando se presente una nueva forma de ser varones en las iglesias evangélicas pentecostales en Colombia, en donde se incluya no solo aceptar, sino apreciar socialmente lo femenino, se estará dando un progreso para que estas iglesias comprendan el valor y riqueza de las mujeres. Por ejemplo, los varones heterosexuales también deben aprender a compartir roles denominados tradicionalmente como «femeninos» sin estigmatizarlos en un género indicado. Es decir, que puedan hacer funciones supuestamente «femeninas» sin dejar su identidad masculina, ni con ello caer en el desagradable humor amarillista de menospreciar con esto a personas de otra orientación sexual. Dios no es intrínsecamente ni masculino ni femenino. Al contrario, está



de parte de aquellos que viven la vida desde la igualdad de género. En una profunda reflexión a cerca de lo anteriormente dicho, Córdova Quero (2011) afirma:

¿Por qué es tan difícil ver en Dios otro género u otra experiencia de la sexualidad más allá del heterosexismo? (...) esto se debe en parte a que hemos catalogado de perversas a otras experiencias de la sexualidad y del género en lugar de reconocer la inmensa riqueza y variedad de la sexualidad humana, hemos demonizado todo lo diferente, aquello que no podemos controlar y lo hemos justificado en la misma imagen de Dios. Sin embargo, lo que hemos hecho es crear una imagen idolátrica de Dios a fin de manipular a la divinidad misma en pos de mantener el sistema hetero-patriarcal (61).

Por último, compone a esta propuesta la parte de aprender a aceptar lo diferente, ya que eso caracteriza a una persona sana integralmente, y con ello la hace cada vez más eficaz para tener mejores relaciones sociales. Aunque parece una utopía, nunca llegara a convertirse en una realidad mientras las iglesias evangélicas pentecostales en Colombia no comprendan el valor de las mujeres y lo resalten tanto en la aceptación de la participación de las mujeres en el culto como también en el hecho de que puedan tomar decisiones de poder. Allí es donde se ve reflejada la igualdad social, a través de la aceptación de lo diferente, con la participación y determinación en roles de autoridad y poder en las iglesias evangélicas pentecostales.

Conclusión

Queremos ser parte de la celebración de la libertad y la emancipación. ¡A las mujeres no se les maltrata en ninguna de sus formas, se les respeta y se les acepta como iguales! Quienes siempre han pensado que incluir a la mujeres en asuntos de poder en las iglesias evangélicas era un peligro, no han sabido comprender el mensaje de Jesús. Esto es así porque con la encarnación de Dios en Jesús las mujeres ya han hecho su irrupción en la historia como sujetos políticos, sociales, religiosos y morales en las comunidades de fe y en el mundo secular. Dicha irrupción cuestiona cada vez más en su raíz las estructuras hetero-



patriarcales de la sociedad y de las religiones (Tamayo, 1996: 75). Esto ha conllevado a un progreso en la política y en la sociedad. Las iglesias evangélicas pentecostales en Colombia no pueden ser la excepción.

Las iglesias evangélicas pentecostales en Colombia tienen a un Dios que se coloca a la defensa de las mujeres que han sido violentadas, rescatándolas de su marginalidad, a través del reconocimiento de su igualdad con los varones. Reconociendo a mujeres y varones, en todas sus diversidades — iguales entre sí — permitirá que la presión cultural dominante sea destruida. Solo así haremos realidad la vieja afirmación escrituraria que «[...] no hay hombre ni mujer; porque todos sois uno en Cristo Jesús» (Gal 3.28).

Referencias bibliográficas

- Anson, John (1974). «The Female Transvestite in Early Monasticism: the Origin and Development of a Motif.» *Viator* 5: pp. 1-32.
- Barrier, Jeremy W. (2009). *The Acts of Paul and Thecla* (Scientific Research of the New Testament No. 2). Tubinga: Mohr Siebeck.
- Bernal, Aurora (1998). *Movimientos Feministas y Cristianismo*. Alcalá: RIALP.
- Butler, Judith (2007). *El género en disputa: El feminismo y la subversión de la identidad*, traducción de María Antonia Muñoz. Buenos Aires: Paidós.
- Calvin, John (1964). *Calvin's New Testament Commentaries, Vol. 10: 2 Corinthians and Timothy, Titus, and Philemon*, editado por David W. Torrance y Thomas F. Torrance. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Carvalho, Esly (2000). «Un secreto bien guardado: Violencia doméstica». *Signos de Vida* 21 (diciembre): pp. 41-43.



- Cervantez-Ortiz, Leopoldo (2007). *Pacto, Pueblo e Historia: Una introducción al Antiguo Testamento*. México, D.F.: Centro Basilea de Investigación y Apoyo.
- Córdova Quero, Hugo (2011). «Sexualizando la trinidad: Aportes desde una teología de la liberación queer a la comprensión del misterio divino». *Cuadernos de Teología* 30: pp. 53-70.
- Croatto, José Severino (1996). «El relato de la torre de Babel (Génesis 11, 1-9). Bases para una nueva interpretación». *Revista Bíblica* 58, No. 62: pp. 65-80.
- Daly, Mary (1997). «El Cristianismo y las mujeres: una historia de contradicciones». En: Mary Judith Ress, Ute Seibert y Lene Sjørup, eds., *Del Cielo a la Tierra, Antología de Teología Feminista*. Santiago de Chile: Sello Azul, pp. 439-560.
- De Vaux, Roland. 1976. *Instituciones del Antiguo Testamento* (Biblioteca Herder, Sección de Sagrada Escritura, vol. 63). Barcelona: Herder.
- Gallardo, Francesca (1990). «Breve Historia de la Mujer (Segunda Parte)». *FEM: Publicación Feminista mensual* (Septiembre): pp. 1-7.
- Garita, Lydiette (1999). «La participación de las mujeres en el proceso de unidad y cooperación pentecostal en América Latina». En: Manuel Quintero, ed., *Jubileo, la Fiesta del Espíritu*. Quito: CLAI, pp. 62-69.
- Gebara, Ivone (2004). «Entre los límites de la filosofía y la teología feminista». *Alternativas. Revista de análisis y reflexión teológica* 10, No. 26 (julio-diciembre): pp. 41-60.
- González, Justo L. (1992). *Historia del Pensamiento Cristiano, Vol. 2: Desde San Agustín hasta la Reforma Protestante*. Miami, FL: Caribe.
- Jewett, Paul (1975). *El Hombre como Varón y Hembra*. Miami, FL: Editorial Caribe.



- Kitzberger, Ingrid Rosa (1995). «Mary of Bethany and Mary of Magdala: Two Female Characters in the Johannine Passion Narrative.» *New Testament Studies* 41, No. 4 (Octubre): pp. 564-586.
- Luther, Martin (1973). *Luther's Works*, Vol. 28. Saint Louis, MO: Concordia Publishing House.
- Méndez Yañez, Raúl (2011). «Jesús es el camino. Hacia el reconocimiento de la capacidad de agencia teológica y política de las mujeres en los espacios eclesíásticos». *OIKODOMEN, Revista de Reflexión Teológica y Capacitación Pastoral* 13, No. 14 (Abril): pp. 107-118.
- Moya, César (2007). «Una Identidad Masculina Sana.» *Signos de Vida* 45 (septiembre): pp. 19-23.
- Navia, Carmiña (2005). «La Violencia contra las mujeres en las Iglesias. Ensayos bíblicos/teológicos, miradas femeninas». *Quaestiones. Dimensión Educativa* 7 (junio): pp. 109-132.
- Pagels, Elaine (1987). *Evangelios Gnósticos*. Barcelona: Crítica.
- Petropoulos, John C. B. (1995). «Transvestite Virgin with a Cause: The Acta Pauli and Theclae and Late Antique Proto-‘Feminism’.» En: Brit Berggreen y Nanno Marinatos, eds., *Greece and Gender*, (Papers from the Norwegian Institute at Athens No. 2). Bergen, Noruega: Norwegian Institute at Athens, pp. 125-139.
- Plass, Ewald (1959). *What Luther Says*. Saint Louis, MI: Concordia.
- Rocco Tedesco, Diana (2012). «Iglesia y poder: el rostro oculto de lo femenino». *Theologica Xaveriana* 62, No. 173 (enero-junio): pp. 169-197.
- Salisbury, Joyce (1994). *Padres de la iglesia, vírgenes independientes*. Bogota: Tercer Mundo Editores.



- Seim, Turid Karlsen (1994). *The Double Message: Patterns of Gender in Luke and Acts*. Nashville, TN: Abingdon Press.
- Tamayo A., Juan José (1996). *Hacia la Comunidad*. Madrid: Trotta.
- Támez, Elsa (2003). *Las Mujeres en el Movimiento de Jesús el Cristo*. Quito: CLAI.
- Valdes, Francisco (1996). «Unpacking Hetero-Patriarchy: Tracing the Conflation of Sex, Gender & Sexual Orientation to Its Origins». *Yale Journal of Law and the Humanities* 8, No. 1: pp. 161–211.
- Valdes, Ariel Alvarez (2006). «Adán y Eva: ¿Origen del Hombre y Denuncia Social?» *Signos de Vida* 40 (junio): pp. 22–25.
- Vuola, Elina (2001). «El Derecho a la Vida y el Sujeto Femenino». *Signos de Vida* 24 (septiembre): pp. 6–9.
- Weems, Renita J. (1997). *Amor Maltratado: Matrimonio: Sexo y violencia en los profetas hebreos*. Bilbao: Desclée de Brouwer.

