



Prácticas y creencias de mujeres indígenas evangélicas migrantes en torno a la violencia de género

Beliefs and practices of indigenous migrant women surrounding gender violence

Hedilberto Aguilar de la Cruz¹  <https://orcid.org/0000-0002-2900-4270>

¹ Universidad Arturo Prat. Iquique, CHILE.  hedilberto.aguilar79@gmail.com

Resumen

Los estudios de violencia contra la mujer en parejas heterosexuales han aumentado significativamente, pero aún hay poca investigación que tome en consideración a las migrantes indígenas y evangélicas en las ciudades. Este artículo tiene como objetivo abonar a la comprensión de grupos religiosos patriarcales en las que ellas participan y, en tanto agentes, hacen uso de dispositivos simbólicos y prácticos para dar respuesta a situaciones de violencia. A partir de un estudio etnográfico y una serie de trece entrevistas a profundidad, realizadas entre 2015 y 2017, con mujeres quechuahablantes en Lima y mesoamericanas en la Ciudad de México se presentan los hallazgos en los que las agentes hacen uso de las redes eclesiales y la imagen de Cristo para someterse a él como verdadero hombre frente a cónyuges que han perdido legitimidad debido a sus conductas violentas.

Palabras clave: violencia contra la mujer, indígenas urbanas, conversión religiosa, sumisión.

Abstract

Though research on violence against women at the hands of their male partners has significantly increased, few studies examine indigenous migrant and evangelical women in the cities. This paper aims to contribute to the understanding of how women in patriarchal religious groups manage and, acting as agents, use some symbolic and practical elements to face violence. Based on an ethnography and a series of thirteen in-depth interviews conducted between 2015 and 2017 with Quechua-speaking women in Lima and Mesoamerican women in Mexico City, this paper presents findings that show how these agents use ecclesial support networks and the image of Christ to submit themselves to him as a true man when their spouses lose legitimacy through violent behavior.

Keywords: violence against women, urban indigenous, religious conversion, submission.

Recibido: 21 octubre 2022 | Aceptado: 07 junio 2023



Introducción y metodología

La(s) violencia(s) contra las mujeres por parte de sus parejas hombres tiene dos componentes causales, los instrumentales (por qué y para qué) y los emocionales (rabia, odio) cuyo fin es aleccionar a la mujer para determinar que su relación con el hombre debe ser de sujeción y sumisión (Yugueros, 2014). Las maneras en cómo se manifiestan las violencias responden a elementos como ingresos, clase social, escolaridad y condición étnica, las que se ven acrecentadas de acuerdo con los distintos grados de vulnerabilidad, siendo las mujeres indígenas (Nava-Navarro et al., 2017) y migrantes (Lara, 2003) quienes experimentan mayores dificultades. Los procesos de colonialidad moderna deterioraron las relaciones de género y el papel de la mujer en las sociedades indígenas andinas (Rivera, 2010) y mesoamericanas (Guzmán, 2009), lo que ha implicado una feminización e indianización de la pobreza, que crea entornos favorables a muchas violencias, dentro y fuera del ámbito doméstico (Guzmán, 2009; Rivera, 2010). Los escasos recursos “ponen en tensión las relaciones de sexo, ya de por sí asimétricas, al interior de las familias y de los grupos sociales” (Lara, 2003, p. 390).

La perspectiva interseccional nos permite pensar el fenómeno como la multiplicidad de violencias contra la mujer sumadas a su condición de género, las de posición de clase, racial, étnica, geográfica, religiosa, entre otras (Segato, 2016), en una dialéctica entre agencia y estructura (Berger y Luckmann, 1968). Esto pone en perspectiva al hombre evangélico indígena o mestizo migrante como “la pieza bisagra entre los dos mundos [el hombre blanco conquistador y el no blanco derrotado], es decir, como el colonizador dentro de casa” (Segato, 2016, p. 93). La mujer como sujeto en una estructura de dominación patriarcal y capitalista busca los medios de disminuir estas opresiones por medio de decisiones que le permitan preservar y adaptar una afiliación religiosa particular, a la vez que utiliza los recursos acumulados para confrontar la violencia.

Las mujeres despliegan recursos diversos para hacer frente a la violencia, aprovechando las contradicciones entre la doctrina y las prácticas patriarcales “para reafirmarse y resistir” del cristianismo (Abu-Lughod, 2011, p. 193), lo que nos lleva a preguntar: ¿de qué manera las mujeres evangélicas migrantes indígenas en Lima y la Ciudad de México utilizan los elementos sociales y simbólicos de una religión patriarcal como la evangélica (Tarducci, 2001)? El objetivo es explorar los efectos de la variable evangélica, constituida por una serie de agrupaciones religiosas que engloban prácticas, creencias y símbolos patriarcales, adaptados, interpretados y personificados por las mujeres como agentes que cuestionan la naturalidad/esencia de la inferioridad femenina (Butler, 2007).

La escala de análisis utilizada es la que Mazariegos (2021) establece como “El nivel subjetivo e intersubjetivo, la identidad y posicionamiento de cada una desde su experiencia de vida, enmarcados en el trabajo religioso como el espacio donde las mujeres conviven,

establecen alianzas y vínculos socio-afectivos” (Mazariegos, 2021, p. 87). Las sociedades femeniles evangélicas como los espacios más propicios y cercanos para esta convivencia femenina, aunque no los únicos, pues algunas cuentan con relaciones afirmadas por paisanaje, amistad y familiaridad. Algo que no es descrito y analizado aquí es la violencia espiritual o religiosa, ya que, en los casos trabajados, el hombre no utilizó la narrativa evangélica para justificar la violencia como en otros casos (Equipo de Estudios Comunitarios y Acción Psicosocial [ECAP]- Unión Nacional de Mujeres Guatemaltecas [UNAMG], 2011; Nason-Clark, 2004; Ngwoke, 2021).

Los datos fueron obtenidos como parte de mi investigación etnográfica doctoral realizada entre 2015 y 2017. Se consideraron trece entrevistas para este artículo, nueve de Lima (H1-H9) y cuatro de la Ciudad de México (H10-H13). En Lima, seis entrevistas fueron realizadas en compañía de la antropóloga evangélica Milushka Palomino, lo que facilitó la confianza en la comunicación inicial. La guía de entrevistas, de tipo abierta, articulada en torno a tres tópicos -vivencias en el lugar de origen, experiencia de cambio religioso y participación evangélica- puso en el centro la violencia de género en la mayoría de las mujeres entrevistadas y su experiencia participativa evangélica como un elemento clave en la reflexión y respuesta a ella.

Al tratarse de su exposición sobre la conversión y vida religiosa, para ellas fue fundamental externar sus sentires respecto a la violencia de género que recorre sus trayectorias de vida. Al ser mayores en edad que el investigador varón, tuvieron la confianza de hablar de los actos relatados, aunque seguramente quedaron otros más resguardados. Desde una perspectiva émica, me permitieron formular preguntas basadas en el conocimiento de las vidas de las y los evangélicos, trascendiendo las narrativas de “buen testimonio” que muchas veces entorpecen las entrevistas, pues expresan el “deber ser”; lo que puede ser muy complejo para alguien externo (Tarducci, 2004). La motivación de su conversación fue expresar la fortaleza que obtienen de sus creencias y comunidad de fe, algo que a las y los evangélicos les gusta externar.

Las entrevistadas tenían más de 40 años, de origen indígena (quechua, mixteca, nahua y chocholteca), convertidas del catolicismo -cuatro peruanas y una mexicana en el lugar de origen y el resto de ellas en la ciudad- durante la niñez o la adultez, de escolaridad básica o nula, con tres excepciones: H3 de formación universitaria y H6 y H7 de formación técnica. Las mujeres peruanas nacieron en las regiones de Huancavelica, Ayacucho y Cusco; las de la Ciudad de México en Oaxaca y Puebla; en ambos casos se escogieron a las participantes de acuerdo a su disponibilidad, durante la observación participante en tres iglesias de cada ciudad, de distintas denominaciones y puntos geográficos. Sus cónyuges y parejas se destacaron por no ser evangélicos o haberlo sido durante una temporada, ninguno con cargos eclesiásticos, excepto el cónyuge de H7 -pastor- y H10, quien fue anciano de una iglesia.

No aparecen los hombres porque para ellos la violencia contra la mujer no es parte estructural de su historia de vida. La violencia física ejercida por ellos está reservada al ámbito de lo inconfesable, lo no cristiano y les resultan invisibles la violencia psicológica y económica. En las mujeres la violencia apareció como un tema estructural para explicar el significado de lo religioso en su trayectoria de vida. Un sesgo metodológico y analítico adicional es que quien escribe esto es un hombre.

En este texto se enfatiza el uso de los elementos simbólicos y sociales compartidos por las mujeres migrantes indígenas evangélicas, con o sin validación por parte del cuerpo institucional de iglesias presbiterianas, pentecostales y bautistas, que ponen en suspenso y bajo sospecha el modelo de feminidad enseñado en el grupo religioso. Dadas las pocas diferencias encontradas entre las distintas iglesias, signadas únicamente por el tipo de liderazgo o comunidad, pero no por el discurso teológico normativo conservador sobre la mujer que no varía entre las denominaciones estudiadas, cuya posición es la de sometimiento femenino y reconocimiento a la superioridad divinamente otorgada al hombre, hablamos de evangélicos como un conglomerado único de iglesias con prácticas comunitarias. Sin embargo, es necesario señalar que se trata de iglesias pequeñas y medianas, desde 20 hasta 400 miembros, periféricas, social y espacialmente en sus respectivas ciudades, configuradas por grupos compactos que permiten relaciones de cercanía y comunalidad.

En la primera parte se presenta el marco conceptual y posteriormente los hallazgos para concluir con una reflexión final.

Marco conceptual: violencia contra mujeres evangélicas en relaciones de pareja

El machismo es un campo móvil, sujeto a dinámicas sociales diversas, en las que los sujetos subordinados suelen reclamar la fuerza y el dominio que los hacen viriles, en tanto la masculinidad es el ejercicio equilibrado del ser hombre en la esfera doméstica y pública, pone en tensión a los hombres que buscan estar en ambos, pues su hombría es cuestionada (Fuller, 2012). Los hombres indígenas y de mestizaje más indígena, están en una categoría social subordinada, que crea una serie de desórdenes ante la imposibilidad de ser proveedores del hogar y respetables en el espacio público, de ahí la presencia extendida del alcoholismo, drogadicción, promiscuidad, descuido del hogar, entre otros, que derivan en violencia contra la pareja para evitar ser *feminizados*. Es el “sistema simbólico” el “que legitima un orden general e instrumenta las modalidades de refuerzo y control” (Femenías y Soza, 2009, p. 45). Para las poblaciones indígenas, aún en las urbes, la religión es un sistema simbólico muy poderoso, que de acuerdo con Herrera y Quintino (2009) dota de legitimidad a la violencia estructural proveniente del cristianismo, exaltando la figura

masculina que somete al enemigo y subordina a la mujer, estableciendo el androcentrismo como categoría de configuración del mundo.

El protestantismo evangélico mantiene una continuidad teológico-simbólica con el catolicismo en lo tocante al papel subordinado de la mujer, aunque puede diferir en los grados de participación “otorgados”. De ahí se derivan jerarquizaciones y prácticas de naturalización de un “modelo original” del hombre y la mujer, el cual ha sido reforzado en las últimas décadas por movimientos evangélicos de origen estadounidense que buscan recuperar el “terreno perdido” por la influencia del feminismo (Ferber, 2012), cuyo impacto se deja sentir especialmente en las grandes iglesias que de por sí tienden a acentuar el patriarcado (Montecino, 2002). A pesar del orden patriarcal, las iglesias evangélicas también influyen en una disminución del machismo o del ejercicio más abiertamente violento: “en las casas evangélicas el esposo aún seguirá ocupando la posición de cabeza, pero sus aspiraciones relativas han cambiado para coincidir más de cerca con las de su esposa” (Brusco, 1995, p. 148).

Smilde (1997), siguiendo a Troeltsch, teoriza que las tendencias conservadora y revolucionaria del cristianismo, subsisten en las relaciones conyugales, pues por un lado Dios le dio la primacía al varón en el hogar, pero en segundo término, hizo al hombre y a la mujer iguales: el patriarcado es el modelo de pareja, pero consensual en la práctica. Por lo tanto, cuando el hombre no cumple el papel establecido por Dios, incluyendo un trato atento de escucha a la mujer, la rebelión al patriarcado es legítima dentro del mismo sistema, sin procurar alterar el fondo de cada función, pero ejerciendo un vuelco en las formas: “entre los venezolanos evangélicos, entonces, la religión no sólo apoya el patriarcado, lo limita también” (Smilde, 1997, p. 356). Aún más, partimos de la premisa que la autoridad eclesiástica es importante, pero cada creyente puede ser hermeneuta (Romero et al., 2020), ya que los sujetos representan, configuran y viven lo divino con base en elementos culturales, corporales y demás, evidencia de su agencia, de acuerdo a las condiciones de vida de las creyentes (Morello, 2021).

A su vez, el ejercicio de poder en la pareja y la capacidad de agencia de las mujeres evangélicas nos muestra las fisuras y caminos complejos que tienen los sistemas religioso-culturales de creencias y prácticas en torno al dominio y sumisión de unos y otras, ejemplificado en los cambios percibidos en las actoras a lo largo del tiempo (Abu-Lughod, 2011). Desde esta perspectiva como agentes y no sólo víctimas es que se posicionan diversas autoras -quienes mayoritariamente estudian este tema- alrededor de las prácticas y acciones de las mujeres evangélicas. Montecino (2002) aborda a las mujeres pentecostales desde la periferia de Santiago de Chile y su acción frente al patriarcado, destacando la ampliación de horizontes con conocimientos religiosos que no las destacan sobre los hombres, pero tampoco se dejan subordinar, formando grupos de pares solidarios. Juárez (2007) indica que las mujeres bautistas y pentecostales en la pequeña población de Zamora, México,

tienen un sistema de valores compartido que no implica una comprensión cognitiva y social homogénea de las creencias, y buscan un espacio de acción propio sin pretender quitar el lugar a los hombres. Esto Martin (2003) lo ha denominado “paradoja de género”:

... no es el feminismo occidental, aún en su variante cristiana, lo que ha mejorado las vidas de millones de mujeres pobres en sociedades en vías de desarrollo. Ellas han sido “empoderadas” por un movimiento cristiano “regresivo”, “fundamentalista” cuya crudeza teológica y carencia de sofisticación intelectual causa problemas y avergüenza a observadores occidentales ilustrados... (Martin, 2003, pp. 56-57)

Muchos juicios de activistas sobre los grupos religiosos como un todo, se emiten basadas en las posturas teológico-políticas de representantes institucionales que no necesariamente corresponden con las prácticas de las feligresas como sujetas que sólo replicarían la narrativa eclesial (Tarducci, 2001; Martin, 2003; Vuola, 2006; Beecheno, 2021). La agencia es comprendida por estas autoras como las micro-resistencias dentro de una estructura de subordinación (Abu-Lughod, 2011), discursos religiosos que han cambiado con el tiempo, pero siguen asumiendo la subordinación de la mujer (Alfie et al., 1994). De allí que se explique el atractivo de las iglesias evangélicas conservadoras entre las mujeres de sectores populares, pues vinculan una simbología sencilla de la lucha del bien contra el mal, tienden redes de apoyo y reconocimiento mutuo, y sus participantes se identifican en términos de clase, “raza”, etnia y género, cuyas respuestas y esperanzas a los problemas cotidianos dotan de sentido al caos y violencia cotidianos (Chesnut, 1997; Machado, 2005).

La agencia dentro de la paradoja de género se explica en parte porque las iglesias evangélicas promueven la integración familiar con enfoque en relaciones heterosexuales desde la sumisión de la mujer para cumplir el orden perfecto de Dios, pero instando a los hombres “amar como Cristo” a sus cónyuges. No está de más señalar que muchas asistentes suelen ser viudas, divorciadas, madres solteras, en régimen de convivencia sin casamiento, sin mencionar el auto-silenciamiento impuesto por homofobia a las mujeres lesbianas. Cuando las iglesias cumplen funciones de ayuda social e individual a las mujeres que lo requieren (Nunes y Souza, 2021), expresan un trato humano en ciudades que cosifican y niegan un lugar a las mujeres indígenas, lo que puede convertirse en una mejora en la autopercepción como sujetas de derecho.

La enseñanza del papel asignado al hombre lo establece como “cabeza del hogar”, matizando que “la mujer es el cuello”, quien lo influye y manipula, y pocas veces se aborda la violencia ejercida por los hombres (Espinosa, 2015). A ello se suma un sentido de superioridad moral del grupo, que implica “testificar de Cristo” y basado en el ideal de que un cristiano no ejerce violencia y las familias cristianas viven más ordenadas y felices que sus vecinos no creyentes, negando la violencia en las familias evangélicas (Damián, 2016; Peace, 2020). A los hombres se les invita a la sobriedad y el ascetismo, pero a las mujeres se

les pide evitar muestras de sensualidad -Jezabeles¹ en jerga evangélica- para evitar que aquellos por “debilidad” tengan relaciones extramaritales, cargando el peso de las decisiones en ellas. También se cuenta con sitios de desintoxicación referentes al abandono del uso de sustancias alcohólicas y narcóticas, lo que es una vía de abandono de las “malas compañías” y las pandillas que abundan en las periferias donde se asientan las poblaciones indígenas (Garma, 2004; Reu y Rosado, 2022). Estos elementos pueden disminuir la violencia en la pareja, pero la asistencia de las mujeres a un templo no implica que ellos se conviertan en buenos evangélicos, por lo que no hay una garantía de mejora en el trato.

Se afirma a la mujer a partir de “una identidad que vive para otros y renuncia a verse como sujeto” (Contreras, 1995, p. 6). Sin embargo, los discursos recibidos suelen ser reinterpretados de acuerdo a la realidad experimentada por las creyentes (Juárez, 2007; Machado, 2005). Algranti (2007) al estudiar los discursos de mujeres evangélicas descubre un desplazamiento de los arquetipos bíblicos como criterios de verdad, lo que llama una adecuación activa que busca una correspondencia entre creencias, prácticas, símbolos y expectativas. La interpretación bíblica de las mujeres “no se apoya tanto en un modelo inmóvil y dogmático de dominación... sublima, naturaliza y transforma las mismas estructuras sociales, como el patriarcado dentro de un nuevo universo simbólico” (Algranti, 2007, pp. 175-176). Mansilla y Orellana (2014) señalan cómo las pastoras a la vez que se someten a ciertas narrativas de predominio patriarcal, encuentran en algunos pasajes bíblicos, como el de la igualdad entre todos y todas las creyentes, una motivación para ejercer un papel protagónico, a pesar de que se les limita el reconocimiento social en las iglesias.

En el terreno de las prácticas, Brusco (1995) encontró que entre las evangélicas de Bogotá y zonas rurales hay una mejora en las condiciones de vida con respecto a la violencia conyugal, pues utilizan a su favor la enseñanza de las iglesias. A su vez, los hombres se reintegran a la esfera doméstica de la que previamente se mantenían distantes. Juárez (2003) señala que las mujeres pentecostales en Zamora evitan la confrontación directa y le adjudican la violencia machista al diablo, a la vez que tejen redes de apoyo con otras. Montesino y Ulloa (2014) clasifican los roles ideales de las mujeres evangélicas en Chillán como complementos del varón, ocupantes plenas de la esfera doméstica y apoyo económico para el marido (proveedor), inculcando que sus hijos no sean machistas en las prácticas abiertas, lo cual suele excluir los micromachismos (Bonino, 2004).

Amador-López (2019) al estudiar la violencia de género entre mujeres evangélicas gitanas en Barcelona, detecta que son las pastoras y otras hermanas las que coadyuvan a un mejor tratamiento solidario con quien padece la violencia, lo cual genera un ambiente de

¹ Jezabel se le llama a las mujeres evangélicas consideradas sensuales y peligrosas. En la biblia es señalada como una mujer malvada, seductora y manipuladora.

apertura a hablar del tema y presión social hacia los hombres que ejercen violencia. Sin embargo, ser pastoras o tener un cargo en una iglesia, como la metodista, no implica una plena aceptación sociocultural del papel de la mujer, pues distintas fuerzas las buscan coercionar para que se sometan a un papel tradicional (Mazariegos, 2021).

No obstante, algunos estudios realizados en Brasil (Nunes y Souza, 2021; Vilhena, 2009), en los que los hombres son evangélicos, manifiestan un uso de manipulación y dominio religioso con base en la narrativa evangélica de sometimiento, humildad y silencio que se exigen en ciertos pasajes bíblicos. De esta manera, la violencia espiritual socava la vida emocional, social y religiosa de las mujeres, en las que ellas pueden tolerar condiciones de violencia durante largos años. La dominación simbólica por medio del discurso religioso no necesariamente la ejercen esposos evangélicos, sino que ellos se valen de lo que han escuchado en sus visitas a las iglesias para mantener relaciones de abuso, infidelidad, consumo de sustancias adictivas, entre otras, escudándose en que ellas deben ser perfectamente cristianas -entiéndase sometidas a los hombres-, perdonando a sus maridos, culpabilizándolas del malestar en la relación y aprovechando la situación.

Gill (1990) quien estudió mujeres aymaras pentecostales en La Paz, muestra información valiosa sobre el problema de la pobreza y el racismo, aunado a nuevas cargas religiosas provenientes del rol atribuido a mujeres de clase media criolla y mestiza. Ello conlleva la naturalización de la inferioridad de la mujer que culmina en una paradójica mejora porque las exigencias a los hombres son fuertes, en el mismo sentido que Brusco (1995) lo demuestra, pues ellas no se someten, ni son dóciles, particularmente por la necesidad que tienen de trabajar fuera del ámbito doméstico y el saberse respaldadas por un Dios que está con ellas.

Algunos estudios refieren que los grados de violencia en familias evangélicas, a pesar de las narrativas religiosas oficiales, son semejantes al de la población general en Perú (Paz y Esperanza, 2014) o Estados Unidos (Ellison et al., 1999). Un referente cuantitativo importante para nuestra investigación, dada la escasez de información de este tipo, es la realizada en Perú a personas evangélicas (Paz y Esperanza, 2014). En esta, se encontró que cuatro de cada diez niegan la posibilidad de violencia en hogares evangélicos, pero siete de cada diez fueron víctimas de violencia en el ámbito del hogar. El origen de la violencia doméstica es atribuido a factores como experiencias de la infancia (66%), consumo de alcohol y drogas (61%), **la influencia del diablo** (48%), la pareja tiene otra relación amorosa (40%), **la mujer no se sujeta al marido** (34%) y porque la víctima lo provocó (26%). Las explicaciones religiosas [en negritas] indican a los demonios o la misma víctima como causantes de la violencia, quitando responsabilidad al victimario (Juárez, 2003). Asimismo 37% de hombres y 24% de mujeres afirman que denunciar la violencia afecta la imagen de la iglesia, sacrificando “la salud física y emocional de las personas que sufren maltratos en sus hogares” (Paz y Esperanza, 2014, p. 30). De este modo observamos que la

buena autopercepción moral del grupo puede perjudicar las denuncias de violencia en el núcleo familiar, aunque también se busca apoyo dentro de éste.

El mismo hecho migratorio puede impulsar la conversión, modificar algunas formas de convivencia y asumir el ser mujer como alguien valiosa, a lo que se suma el uso de las propias habilidades de las mujeres en los templos, lo que dota de valores distintos a los del lugar de origen (Scrinzi, 2016). La migración femenina si bien suele tener como impulsor principal la necesidad económica al igual que los hombres, también se le suman elementos como violencia física, psicológica, casamientos forzados y superación personal en los estudios y trabajo (Guzmán, 2011; Oehmichen, 2005). Al migrar puede suscitarse la carencia de redes de apoyo, ruptura con los vínculos de origen y aislamiento, ocasionándoles una mayor vulnerabilidad. En este contexto, las iglesias logran dar cohesión y sentido al medio hostil de la urbe, para las poblaciones indígenas (Aguilar, 2018; Garma, 2004; Marzal, 1989). A ello se suma la necesidad de buscar trabajo remunerado por extrema necesidad en condiciones laborales precarias, ante el abandono económico o físico de los varones, como trabajadoras ambulantes, por su cuenta, en fábricas y como empleadas domésticas (Oehmichen, 2005). Aún con todo “difícilmente una mujer rompe una unión conyugal si no cuenta con un lugar donde le den techo, ya que salirse del hogar implica llevarse con ella a los niños” (Oehmichen, 2005, p. 384). Las condiciones de vida y la pertenencia religiosa pueden conducir a tres caminos: profundizar la subordinación de las mujeres, apoyarlas en su liberación (Nason-Clark, 2004), o una combinación de sumisión y apoyo social por parte del grupo (Nunes y Sousa, 2021).

El presente estudio pretende aportar claridad a la comprensión del fenómeno de la violencia contra la mujer en el ámbito conyugal desde la pertenencia étnica migrante y religiosa evangélica, dado que aún son escasos los documentos en América Latina que observan ambos elementos, así como la capacidad de agencia de las mujeres evangélicas. Entiendo por violencia contra la mujer “a todo acto de violencia basado en el género que tiene como resultado posible o real un daño físico, sexual o psicológico, incluidas las amenazas, la coerción o la privación arbitraria de la libertad”, establecido en la Conferencia de Beijing (Organización de Naciones Unidas [ONU], 1995, p. 51). En los casos aquí expuestos se presenta como violencia aquella percibida y verbalizada por las mujeres, generalmente física y en menor medida económica y psicológica; se vislumbran posibilidades de liberación, pero debido a la posición socioeconómica y la adaptación a la sumisión eclesiástica, no articulan una confrontación directa al sistema patriarcal, ni configuran una teología feminista (Barrón, 2022). No obstante, presentan alternativas a las violencias que en procesos de larga duración pueden mejorar sus condiciones de vida como la reinterpretación de los textos, las sociedades femeniles y amistades de la iglesia fuera de la vigilancia eclesiástica y el valor adquirido en las experiencias religiosas.

Hallazgos: la respuesta a la violencia conyugal

La comunidad eclesial

La experiencia de las mujeres evangélicas en una comunidad religiosa explica en buena medida el crecimiento de las iglesias protestantes ya que ellas son mayoría. Muchas de ellas llegan a las iglesias en condiciones de necesidad económica, emocional, física y mental, se encuentran con otras que han experimentado historias de vida semejantes, se pueden reconocer en la otra. Las comunidades religiosas en las que se insertan las migrantes indígenas no son ajenas a las violencias contra las mujeres. El papel que toman los dirigentes, mayoritariamente hombres (pastores, ancianos y diáconos), así como la fraternidad entre mujeres, es importante en la medida que puede legitimar o deslegitimar la violencia, en tanto que son a la vez, redes de apoyo mutuo (Vilhena, 2009).

La centralidad de la Biblia como elemento normativo puede tener múltiples lecturas y en el protestantismo es fundamental interpretarla. Debido a la necesidad de leer por su propia cuenta, en el caso de quienes son analfabetas, suelen aprender a leer con otras mujeres de la iglesia que se convierten en sus mentoras pedagógicas y de vida: “En la iglesia están las hermanas que conoces, como en tu casa; si sacas una oveja de su corral no se siente a gusto” (H1); “Algunas de las hermanas más antiguas son incluso analfabetas, otras ya han aprendido de memoria la Biblia” (H3). La lectura es una herramienta que mejora el desempeño de vida en las ciudades, así como la hermenéutica bíblica les ayuda a hacer una revisión crítica de documentos legales, escolares y laborales. Asimismo, esto les permite hacer una interpretación propia de los textos bíblicos que indican la sumisión o la igualdad de la mujer con el hombre, según el pasaje examinado.

Las iglesias al estar gobernadas mayoritaria o exclusivamente por hombres suelen expropiar el trabajo de las mujeres, lo que las demerita: “La liga femenil trabajó mucho para la construcción del templo y llegaron unos pastores que hicieron proyectos arquitectónicos en los que despilfarraron el dinero” (H10). Al trabajar en conjunto para distintas labores, reaprenden a comunicar sus desacuerdos, aportan ideas, valoran planes de trabajo, toman acuerdos y ejercen una serie de habilidades, lenguajes y expresiones útiles en los desacuerdos con los maridos, así como van empoderándose para enfrentar uno o varios tipos de violencia.

La trayectoria en iglesias con características de involucramiento más riguroso y vigilante como el Movimiento Misionero Mundial (MMM), puede tener un efecto de mayor sometimiento hacia las mujeres, pero también de vigilancia del hombre cuando este es creyente. No obstante, se desprende de Kling (2015) que la culpa y la vergüenza pesan mucho en estas iglesias y aunque se opongan a la violencia, no suelen denunciar a las autoridades. De acuerdo con un testimonio (Kling, 2015, p. 191): “Está mal delante de

Dios que él me trate así, que me pegue. Y ya un día habrá la venganza, yo dejo en él todo no más, en las manos de Dios”. Este rigorismo religioso no es tolerado por todas y algunas buscan iglesias menos duras con ellas: “En el MMM es más duro el mensaje, de frente. Las hermanas que usan falda larga, acá es de falda larga, ‘para ir al cielo si tu corazón no está limpio se van a quedar en el infierno’, así decían... No [me sentía] tan bien” (H5). H7 manifestó emociones negativas ante la orden eclesial de regular su vestimenta con parámetros que ya no se ajustan a lo esperado en la ciudad: “estábamos asustadas con mi amiga porque estábamos con pantalón y después busqué falda”. En este sentido, la movilidad de las mujeres a otras iglesias evangélicas es común hasta establecerse en un lugar donde se sienten a gusto o menos coercionadas a ajustarse a un patrón de conducta y comportamiento. Las ciudades proporcionan esta oportunidad de elección, pues las iglesias evangélicas son abundantes.

La belleza considerada importante es la del alma, lo decoroso y la salvaguarda del sexo femenino, en algunas iglesias es normar el cuerpo con faldas largas, sin escotes, ni maquillaje. Aún más, se busca delimitar claramente las diferencias “naturales” entre géneros, dado que una vez cubiertos los genitales puede ser difícil distinguir unos de otras (Douglas, 2000). En este sentido, aparecen las Jezabeles como anti-modelos de la mujer cristiana, quienes son aquellas que se comportan “según las reglas del mundo”, de acuerdo con las modas y que son un síntoma de rebeldía a la autoridad eclesiástica y masculina, pues se hacen deseables no sólo para sus maridos, sino para otros hombres. Paradójicamente, deben establecer su feminidad de modo tangible, parcial o completamente, según el tipo de iglesia: pelo largo, vestimenta y/o cuidado en su presentación. Cuando esto sucede, las mujeres que ya han asimilado este mensaje son las responsables de encaminar a otras más jóvenes o que no tienen marido -potencialmente peligrosas para el orden religioso-, de asumir con cordialidad, primero y con regaños después, las normas del grupo. Sin embargo, la ciudad les da opciones eclesiásticas y extra eclesiásticas a muchas que no logran encajar en este modelo de feminidad, permitiéndoles vivir con mayor libertad de vestir de manera cómoda (moderna y sensual en algunos casos). Aun cuando no cambien de iglesia, mantienen cierta autonomía, ventaja que otorgan la gran ciudad y la capacidad de agencia (Romero et al., 2020; Mazariegos, 2021).

Los pastores (y pastoras cuando las hay) pueden fungir un papel de vital importancia para contrarrestar o solapar la violencia, pues si el varón es la autoridad que Dios ha puesto en el hogar, el oponerse a un pastor puede entenderse como un desafío a Dios. Entonces, el apoyo de las autoridades eclesiásticas, cuando es para desafiar a los hombres violentos y las condiciones de subordinación que imponen; empoderan a las mujeres en condiciones de violencia, y son referentes centrales para la toma de decisiones: pueden entorpecer la justicia solapando las violencias de los hombres, instándoles a ellas a esperar “en el Señor” a que

ellos cambien con la fe de ellas o hacerles conscientes de que deben establecer límites a los abusos.

H2 es violentada por “pobre” en la percepción de la familia de su esposo, que no se considera pobre y no la acepta, y cuyo esposo fue golpeado por la familia de origen desde niño, exigiéndole en la adolescencia apoyar los gastos de los hermanos y la madre. El cónyuge siente la responsabilidad de cumplir primero con los gastos de su familia de origen que con aquella conformada por él. Inicialmente aportó dinero, pero cuando ella se vio obligada a trabajar para cubrir los gastos familiares, la familia del esposo le quitó el dinero y el cuñado la endeudó, finalmente ella se hizo cargo de todos los gastos del hogar:

El pastor de Salamanca, Fidel Argumedo [le dije]: ‘ese me ha botado de la casa, mi cuñado. Yo le he dado mi plata, 1 500 soles’. Antes que tuviera mi chocita, yo le decía que voy a construir y decía ‘no, préstame nomás, yo te voy a devolver, mi hermano me dijo, te voy a devolver con interés’. Un tiempo se ha desaparecido... ‘Esto es casa de mi hermano, no es tuyo, si quieres puedes largarte, no es tu problema’. He llorado, le he respondido que me voy, me fui triste, borracho llegó mi esposo y le tomé la nota y vi cuánto ganaba... ‘¿Quién te ha dicho que la agarraras, quién te ha dicho, qué le buscas?’ y me ha golpeado en mi mano. Llorando nos fuimos a la iglesia y le he dicho al pastor cómo le hago para resolver este problema. ‘Dónde está ese hombre -dijo el pastor-, ahorita vamos a la comisaría y denunciemos a tu cuñado, eso es maltrato físico, él no debe haberte hecho esa cosa, por eso tanto lloras; si vuelve ese hombre me llamas y me voy a la comisaría, ese hombre no debe hacerte eso a ti... Tú defiende tus derechos, tienes que hablar, defenderte, ya no es ese tiempo en que los cuñados nos maltrataban’... Mi suegra me pegaba cuando venía... Mi esposo quería golpearme fuerte, le he dicho lo que me ha hecho su hermano, ‘¡ah! ¿a ti te voy a creer? Eres una mentirosa’. Le respondí ‘gólpeame, ahorita me rompo la cabeza con ladrillo, me voy a la comisaría y les digo que mi esposo me ha pegado’. ‘¿Me estás amenazando? ¿Me estás amenazando?’, ‘Golpéame ya’. Duro discutí ese día, duro, duro... Nunca jamás me traigas a tu familia’, ‘por qué -dijo él-, **porque acá yo mando**’, ‘¡qué! ¿eres tú dueña o qué?’ -le respondió su esposo-. ‘Ahora ya se cambió ley porque soy dueña, porque tú mismo me has provocado problemas’.(H2)

H2 parte de la indefensión y posición de víctima, en algún momento él fue a la iglesia, pero no cambia, al salir del templo iba a la cantina. Él tenía vergüenza de ir a la iglesia porque sabe que no cumple con los estándares de comportamiento que se le piden: amabilidad, responsabilidad, cuidado del hogar. Posteriormente ella comenzó a compartir lo que sucedía en su casa con una mujer de la iglesia con la que trabajaba, quien le instaba a dejarlo, pero ella no estaba decidida. Lo que hace que finalmente su vida dé un vuelco, es la palabra de autoridad masculina de un pastor que sirve para legitimar sus derechos frente a la violencia masculina y familiar. H2 se reconoce, por último, a sí misma como la máxima autoridad de su casa frente a un hombre violento y ausente, ella establece las reglas y lo deja

vivir en su casa con la condición de no dejar entrar a su familia, no tocarla y dar un monto para los estudios de sus hijos.

El ir a una iglesia distinta a la católica puede ser fuente de conflictos y violencia, lo que no significa que sea la razón principal de la violencia contra la mujer, sino un argumento del hombre para exacerbar su furia hacia ella. H9 relata que su primer esposo era borracho y ella sufría por esta razón. Un día la invitaron a la iglesia evangélica quechua, lo que tocó su corazón porque hablaban de los sufrimientos que ella vivía. Ella asistió a escondidas: “fanática, ¿qué haces ahí! -me decía-; me hacía problemas”. El hombre en esta condición siente que puede perder dominio hacia ella por entrar en un terreno desconocido, rebelde, donde hay otros hombres y ella puede cambiar de actitudes que le pueden causar sorpresa y miedo de no poder controlarla.

H10 creció con temor constante hacia los hombres y se casó porque su esposo la encontró en un momento de vulnerabilidad, cuando ella lamentaba la muerte de su madre. Ella conoció la iglesia evangélica por medio de su esposo en la Ciudad de México quien fue invitado primero. Después ella se quedó en la iglesia mientras su esposo se alejó de las enseñanzas religiosas e incumplió sus responsabilidades económicas y afectivas:

Casi siempre fui mamá y papá porque después él se desvió, pues hubo problemas serios... Fue muy duro, tuve mucho apoyo de mis hermanos de la iglesia... Sabían mi situación y lo conocieron a él antes que a mí, lo aconsejaban mucho, pero pues usted sabe los desvíos, lo metieron al penal y me apoyaron mucho ellos, tanto en consejería... lo que a mí me enseñaron, cuando usted da su palabra pues la tiene que cumplir, pero pues él no. Dijo ‘cómo crees, perdóname por el desvío, me aloqué, no sé qué me pasó’. Yo dije ‘**Señor, si es para bendición y para glorificarte a ti, que sea no conforme al deseo mío**’, porque yo definitivamente pues no, porque yo traigo este pensamiento por lo que yo vi, lo que yo viví en mi familia, de la fidelidad. Me decían muchas personas y otros hermanos ‘por qué no se vuelve a casar’, dije ‘no, porque no voy a traer a otra persona desconocida, ni voy a soportar que otro vea mal a mi hijo, mi hija y yo no le voy a tener la misma confianza’. El día que yo me vaya a trabajar, yo sé que mis hijos se quedan encerrados en la casa, que regresan de la escuela, ellos entran y sé que están solos. Yo no voy a permitir que venga otra persona y me diga ‘es que me pegó, me regañó’. En el trabajo yo me enteré de muchísimas cosas que le platican a uno, que le confían y yo dije que ‘no’. Que vayan a abusar de una de mis hijas, mi hijo, no, yo lo mato, yo no soportaría eso... Yo le dije a mi marido, ‘si tú vas a regresar, las reglas son estas: yo siempre te respeté, respeté mi casa, respeté mis hijos, pero más que nada, me respeté yo porque yo me considero con valores. En segundo lugar, yo no te he traicionado con nadie más, por lo tanto, si tú te desviaste y anduviste por ahí y todo eso, conmigo no vas a tener [relaciones sexuales], **¿quieres vivir aquí?, pero yo no voy a ser tu mujer, tú vas a tener tu lugar y yo mi lugar, respeto habrá, pero nada más**’. Pues cómo hermano, como si fuera un calcetín, ‘yo ni sé qué contagios traigas’, dije no, para mí eso se acabó (H10).

En este relato vemos cuatro aspectos interesantes: a) la mujer se considera digna de respeto y no acepta que él vaya a donde quiera y luego vuelvan a tener relaciones sexuales, se lo prohíbe; b) una forma de mantener la seguridad familiar es que ningún otro hombre llegue a su casa y toque a sus hijas e hijos; c) la sumisión al hombre sólo es legítima cuando el hombre no ha abusado de su poder y aquí sólo lo acepta por orden de Dios, aunque le pone reglas para permanecer en la casa; d) en la misma comunidad religiosa, durante el tiempo que ella no convivió con el esposo, le sugieren volver a casarse, por lo que se observa que no todas las comunidades evangélicas descalifican las segundas nupcias cuando uno de los dos adulteró, que es casi la única forma legítima de divorcio en la mayoría de iglesias.

Evangelina Corona (2007), luchadora social evangélica, mestiza de origen tlaxcalteca, en sus memorias, de forma paralela resuelve evitar a un hombre en su casa, a su vez relata el papel central de la fe en su vida, pero este funciona como un impulso para hacer frente a las circunstancias adversas de la vida y como un código ético que excluye toda forma de abuso, más que una regulación absoluta de cada aspecto de la mujer. La religión y la iglesia para ella son algo bueno, pero no la administración de ésta por su orden machista, de allí que no se debe acatar todo:

... realmente me parece increíble que los varones quieran seguir siendo los únicos jefes. Es por ello que la misma iglesia presbiteriana ha minimizado a la mujer en todos los sentidos, basándose en un supuesto espíritu de la Biblia. Cuando se trata de defender ese poder que quieren retener, los señores generalmente nos dicen: Es que Dios dijo que el hombre debe ser superior a la mujer, pero cuando se trata de responsabilidades, es la mujer quien debe asumirlas. Por ejemplo, en la Biblia se dice específicamente que el padre es el responsable de la educación de los hijos y el que debe vigilarlos. Pues a mí que me demuestren qué papá está cerca de sus hijos para vigilar su educación; ahí sí, para eso los hombres son menos, se lavan las manos y esa responsabilidad recae en las mujeres. Sin embargo, para ellos hay cantinas, billares, cine, teatro [...] pero para la mujer no, porque la mujer tiene la obligación de quedarse en casa a atender a los hijos.

La sumisión de la mujer hacia el hombre, en este caso, pierde legitimidad porque en la vida práctica no hay hombres responsables, incluyendo a los que gobiernan las iglesias que impiden que las mujeres participen plenamente en las decisiones de éstas. Por lo tanto, se puede aceptar una doctrina de la sumisión sin cumplirla, porque el responsable de ejercer el mando no actuó como Jesucristo que se entregó por la iglesia, según lo manda en Efesios 5: 25.

Antecedentes al matrimonio

Las mujeres viven un proceso de socialización que corrobora la idea de sujeción al hombre en todas las esferas sociales, siendo la religión evangélica una entidad promotora del patriarcado, aunque con distintos matices según la iglesia. H7, esposa de pastor y considerada pastora de modo informal en la Iglesia Evangélica Peruana, señala mayor

prevalencia del ejercicio de la violencia en el lugar de origen dentro de la misma institución: “Como que ellos todavía no se dan cuenta que están maltratando; algunos se dan cuenta, algunos no. Algunos no se dan cuenta que esto es maltrato, ellos piensan que es normal”. A decir de Fuller (1996) tiene mucho peso tener padres violentos o ausentes como los primeros modelos de identificación de lo que es un hombre. La madre, en los casos existentes, suele ser una aliada para que la hija tenga un destino diferente y para escapar de la vigilancia patriarcal las suelen alentar a huir a la ciudad.

H1 al quedar huérfana a los cuatro años de edad recuerda a un padre violento: “Me botaron de la casa, mi papá; no le gustaba evangelio”, dejándola sin comer, sin techo, sin tierra y sin nada en Huancavelica. A H6 en la sierra surandina su padre la dejó inconsciente, mientras que H11 y H12 en Oaxaca fueron abandonadas porque el padre formó una segunda familia. H6 indicó la violencia paterna e hizo una analogía con respecto al trato naturalizado que reciben las cónyuges:

Mi papá un día me castigó duro cuando me fui a la escuela dominical y regresé como a la una de la tarde, me pateó, me golpeó duro, **me pateó todo así como si fuera su mujer**, me tendió en el suelo y yo sentí clarito como la mano de Dios en todo mi cuerpo, como si me estuviera abrazando y yo sentí la mano de Dios y me dio paz (H6).

Si Dios está con la mujer en su dolor y no con el hombre en el abuso, por tanto, toma una posición con quien es lastimada. Dios cuida, el hombre que debería fungir como padre o cónyuge y lastima no está del lado de Dios, así queda desdibujado el papel de superioridad del varón. Además, la preferencia de dar estudios a los varones por esperarse de ellos la provisión familiar, asigna a las mujeres desde niñas el papel de esposas-madres. Este rol es internalizado a lo largo de los años y en la migración permanece un sentido de obligatoriedad. La estigmatización como madre soltera tiene menor peso en las ciudades y en las iglesias se encuentran con otras como ellas. Algunas asumen un celibato de negación continua al matrimonio, donde ven un hombre ven un problema, por lo que prefieren dedicar su vida al servicio de su familia como hijas, hermanas o tías, reproduciendo un rol social de maternidad sin cónyuge.

H10, de origen mixteco y padre criollo, manifiesta un miedo continuo, desde niña, a ser tocada sin su consentimiento por un hombre. La violencia para tomar a las niñas o jovencitas es algo tan común, que no ser violentada por alguno se considera ser salvada de milagro:

De donde soy casan a las niñas muy chicas, a los trece... A la edad de catorce años empezaron a pedirme [para casarme]... Yo vi que llegaron unas personas y empezaron a hablar, pero yo entendí luego qué era lo que querían. Yo me enojé, me enojé muchísimo porque mi deseo era seguir estudiando, trabajar... Con otras dos primas decíamos ‘**ahora que crezcamos no nos vamos a quedar aquí, nos vamos a ir de aquí**’... Cuando ya cumplimos 12 años que no pudimos acompañar a nuestras madres

a trabajar en los caminos [para que no fueran violadas o robadas], dijeron ‘ahora es el tiempo que nos vayamos’... y como empezaron a molestar en eso, le dije a mi mamá ‘yo no, yo no quiero casarme, porque acuérdate que mi papá dijo que no nos íbamos a quedar aquí a casarnos con un indio y quedáramos con la preñez’. (H10)

H10 llegó a la Ciudad de México a los catorce años para no ser forzada con alguien del pueblo, especialmente un “indio”, a tan pronta edad. Ella indica una distancia con los mixtecos pues le dijeron que su padre es de origen español, categoría que pone a su madre ya no del lado “indio”, sino en otro estatus. A su vez, H10 vive la ausencia de un sujeto masculino -padre, hermano o abuelo- que la obligue a cumplir con el mandato patriarcal y cultural de su lugar de origen, pero la comunidad aún puede presionarla, incluyendo el robársela o violarla para que pase a formar parte de las mujeres adultas. Tan pronto puede huye para librarse de la violencia ejercida en la comunidad.

H11 creció en una comunidad nahua de Puebla y emigró en la pubertad a la Ciudad de México por orden de su padre. H11 se casó a los quince años con un hombre de su pueblo, alguien violento y borracho. Al igual que su padre que no quiso que estudiara porque debía ser una buena esposa y viviendo un ejemplo de violencia temprana, terminó soportando una relación de sometimiento y resignación. De este modo, la socialización temprana sienta las bases de las posteriores formas de dominación patriarcal y cuando la mujer no se somete al papel que le es asignado por el hombre, culmina en la violencia física como “último recurso para proteger al patriarcado de la oposición individual y colectiva de las mujeres” (Cagigas, 2000, p. 311).

Lo étnico como factor adicional de violencia

Las condiciones de desigualdad acumuladas por la familia y grupo de origen en que viven las mujeres migrantes indígenas frente a los varones y a otras mujeres, incrementan las vulnerabilidades (Solís y Güémez, 2021). H1 lamenta las vejaciones que experimentó en Lima: “Yo no sabía castellano... ni siquiera de mazamorra²”. Al no poder comunicarse en español y no saber leer se le asignó como ignorante total: “ella no sabe nada”. Esta sensación de nulidad le lleva a concluir: “Dios ya destinaba la vida de cada uno con dolor” y es un factor que añade vulnerabilidad ante la violencia de un hombre.

En las ciudades esperan que las trabajadoras domésticas de origen indígena sepan hacer labores de todo tipo y a la vez desconozcan sus derechos para abusar de ellas. “No sabes hacer nada” le decía a H8 una evangélica limeña cuya familia la hospedaba. La distinción por identidad étnica se vincula simultáneamente por clase social y escolaridad, subsumiendo los lazos de identificación religiosa entre dos evangélicas: una indígena andina y otra criollo-mestiza. H7 dice “yo lloraba, no entendía por qué nos trataban tan mal los de

2 En Perú hablar como *mazamorra* es cuando un o una aprendiz indígena conjuga inadecuadamente las oraciones y con palabras entrecortadas.

la iglesia castellano”, acentuando el maltrato no sólo en la sociedad circundante sino dentro de la iglesia evangélica.

La desconfianza eclesial a las mujeres se suma al temor a que hagan algo indebido como indígenas (Lozano, 2001): “Hay hermanas de otras iglesias que vienen [son curanderas]...” (H3). Hay una negación constante y sistemática de los conocimientos tradicionales, aunque es frecuente encontrar mujeres que apoyan a otras con prácticas curativas silenciadas, por temor de ser acusadas como inconversas y hechiceras, pero se basan en la reciprocidad andina: “Hay una hermanita muy buena que se hizo cargo de ese grupo, que sin tener mucho dio por otros, a pesar de que ella no tenía, una hermanita quechua muy dulce, muy amable” (H3).

Ante la ausencia de un pastor o varón, una mujer quechua puede ser invitada como conocedora de la Biblia, a tomar la palabra. Esta es una forma frecuente de involucramiento eclesial debido a la ausencia de hombres, pero ellas, aún con las prohibiciones institucionales de algunas denominaciones, se involucran y se dan confianza unas a otras, hablan en público. En cuanto al tiempo disponible para actividades de la iglesia, cuando viven con pareja, H7 reconoce que ellas están en desventaja con respecto a las criollo-mestizas, no tienen tiempo libre, los esposos no siempre les autorizan salidas solas a las iglesias:

Hay personas que también sufren por el trato de los esposos, es un poco machista, hasta en los hermanos he visto un poco, machismo dentro del mismo cristiano: hay palabras hirientes para las hermanas, ‘por qué no eres tan así’ o ‘arréglate un poco mejor’, ‘anda bien’ o ‘sé como ella’, comparando a las mujeres de Lima con ellas. Lo hacen sin mala intención pero se sienten mal... Ellas no vienen por la distancia, un poco lo que hablan es diferente y como ellas no pueden viajar a convenciones, y como dicen el costumbre que en la noche la esposa tiene que estar con su familia, jajaja [se refiere al acto sexual], no dejar el hogar; un poco de sumisión. En cambio en castellano, algunas son viudas, algunas sí van a convención ‘me voy tranquila’, ‘respeto tu espacio’ [dice el esposo]... La mujer andina no tiene tiempo [para clases de costura y otros talleres impartidos en la iglesia] porque tiene varios hijos, estudian, quién los cuida, ellas se dedican a sus hijos, pero no todas, la mayoría trabaja con sus esposos, ellas no tienen tiempo porque si no trabajan, su esposo no tiene profesión, lo que gana no alcanza para vivir en Lima, entonces tienen que obligar a trabajar a todos. (H7)

H7 se identifica con el sufrimiento de las mujeres que la ven como pastora, aunque formalmente no lo es, y le cuentan sus penas, por lo que entiende la necesidad de combatir la violencia física y psicológica. Ella contrasta la actitud y estilo de vida de las mestizas limeñas: ellas tienen más libertad, recursos y oportunidades de involucrarse en actividades eclesísticas, reconocerse unas a otras, pero las quechuahablantes están limitadas por el idioma, las condiciones socioeconómicas y el machismo más acentuado de los esposos.

El aislamiento de las mujeres indígenas aumenta porque hay una constante de desconfianza hacia los habitantes citadinos debido a la discriminación: “yo era muy desconfiada, no era dada a confiar en la gente que no conocía” (H12). Ante los peligros de ser doblemente humillada en una relación de pareja con un mestizo, algunas optan por mantener relaciones endógenas con su grupo de origen. La experiencia de cercanía con un hombre de otro grupo sociocultural se puede tornar desagradable e intimidatoria. Estas experiencias se socializan con las mujeres más jóvenes que son aconsejadas para tener una relación con hombres del mismo grupo étnico.

No obstante, no hay garantías de respeto. H1 expresa con mucho dolor que tener un esposo violento de la misma comunidad le llevó a atesorar el deseo de un hijo varón: (H1) “si es mujer, sufrirá... Con su papá de Alejandro [interrumpe el relato molesta]... pero para qué voy a contarte todo esto, por eso más mejor sola he tenido mi hijo” (H1). Por tanto, la violencia patriarcal traspasa las barreras étnicas y casarse con un miembro de la comunidad o alguien ajeno a ella, no garantiza seguridad alguna a su integridad.

¿Solas o en pareja?

En ocasiones, ante el miedo y la violencia algunas prefieren mantenerse sin pareja, a pesar de la doctrina evangélica que enseña a las mujeres a mantenerse unidas a su marido, pues culpabilizan a quienes se separan porque “Dios aborrece el divorcio” (Malaquías 2:16). El asumir la soltería por el temor de vivir con un hombre violento es un riesgo moral, considerando las enseñanzas que prohíben una sexualidad abierta para las no casadas. Así, asumen el celibato como una carga dolorosa: “Yo me preocupaba de Ruth [mi sobrina] y le decía al Señor ‘que no se quede como yo, sola, solterona, quiero que se case’” (H12).

Los pastores que atienden en sectores populares saben que es común tener muchas asistentes que son madres solteras por lo que algunos dejan de estigmatizarlas y más bien tienden a cooperar con ellas. Aun así, se suele culpabilizar a las mujeres de “perder” los maridos porque están desarregladas, son sucias y flojas; todo lo opuesto de la “mujer virtuosa”, pasaje bíblico de Proverbios 31, expuesto con intensidad para normar a las mujeres a anular todo deseo propio y dejar expropiar su trabajo y su vida por el usufructo que obtendrán de ello la pareja y la familia.

H1 era analfabeta, se dedicaba a reciclar basura y ahora está enferma de la espalda por las cargas pesadas que llevaba y por el humo que afectó su vista mientras buscaba objetos de valor como *cachinera*.³ Se lamenta porque el sufrimiento de unos meses le bastó para decidir criar a un hijo sin padre, aunque ello le pesara:

Yo me he casado con un hombre que, no sé por qué me casé, yo no sé, pero Dios sabe todo eso, uno mi paisano, trabajaba en La Victoria, tenía dos hijos, era viudo. Nos

3 Recolector de basura reciclable para su venta.

casamos para criar a su hijo, pero ha durado cuatro meses... se regresó [a su pueblo], entonces yo me separé... Me daba pensión. Me casé con un paisano viudo y él me decía 'divorcio'. Yo no le di... "así cuando muera te quedas con eso" (H1).

H13 señala que prefirió vivir para su hija, su madre y sus hermanos que para un hombre. Se apoyó en su hermana y su madre para criar a su hija, pero no quiso juntarse, ni casarse. Una vez que ella se hizo evangélica indicó "Cristo es mi esposo". Su testimonio es semejante al de Evangelina Corona (2007, pp. 47, 49), cuando dice que sólo quiso ser madre:

Quería irse a vivir conmigo. Y yo tenía que darle casa como si él fuera la maravilla del mundo. Sin embargo, la principal razón por la que no quise que el fulano llegara a vivir conmigo fue porque yo tenía una hija de 12 años y con la mentalidad que él tenía, era facilísimo que me la embobara o la violara... Cuando acepté irme con el papá de Janette fue porque quería tener otro hijo. Pero nunca opté por la unión libre que me proponía el papá de la niña. Preferí la soledad con otro niño a exponer a mi hija mayor... **yo no quería vivir esclavizada bajo el yugo de un hombre...** Y decidí que más valía estar sola que mal acompañada.

Los relatos de Evangelina y H13 no necesitan recurrir a un texto bíblico para justificar sus decisiones, en ambos casos prima una lógica de ventajas y desventajas de la relación en pareja. El ideal bíblico se puede soslayar cuando las circunstancias ofrecen ventajas para las mujeres. Esto, no obstante, implica un constante acoso de preguntas y sugerencias de posibles parejas para las mujeres, que ellas aprenden a tolerar o sortear con el paso del tiempo, por lo que algunas ceden a casarse a pesar de no estar convencidas de ello (Silva, 2013).

La maternidad como soporte para tolerar o enfrentar las violencias

En ocasiones tener hijos y mantener una relación violenta se puede atribuir al factor económico, la dependencia emocional, las condiciones geográfico-sociales y el mandato de que los hijos tengan un padre a cualquier costo (Da Silva et al., 2019). H5 recuerda estos obstáculos materiales: "Difícil me he acostumbrado [a Lima], con mi hijo llorando he caminado, como no conocía mucho, mi hijo se enferma, para llevar al hospital, bien difícil era". A dichas condiciones económicas se suma la culpa atribuida a la mujer por ser incapaz de sostener el hogar, como lo demanda la Biblia y llevar la marca del pecado original que les genera el sentimiento de ser responsables de los maltratos (Silva, 2013).

Ante los problemas económicos ellas no esperan a que el hombre sea proveedor, toman la iniciativa para suplir gastos. Ellas quieren que sus hijas e hijos tengan la mayor escolaridad posible. Aparentemente toleran el fatalismo de una vida sufrida sobre ellas, pero buscan cambiar el destino de su descendencia porque de este modo ellas mismas transforman su suerte. H3 declara que una "hermana ha hecho lo posible para que su hija

estudie en la Universidad Católica⁴... Los que pueden hacen lo que sea para que sus hijos estudien, aunque no todos pueden”. En este sentido, se observó que no es necesariamente el dinero que provee el hombre a un hogar lo que hace que ellas dejen o no una relación violenta, pues en varios casos son ellas las que sostienen los gastos de la casa, incluyéndolos a ellos, pero la necesidad emocional, religiosa y social de la presencia de un hombre en la casa puede ser más fuerte.

H11 se casó con un hombre católico de su comunidad de origen, expresa que no se separó por precariedad económica, falta de apoyo solidario, aislamiento emocional y dejar a los hijos sin ella como madre. Al respecto declara cómo quedó involucrada en una relación violenta mientras buscó que sus hijos llegaran a otro destino:

Eran unos problemas horribles por esa causa con mi esposo [llevar a sus hijos a la iglesia evangélica]... que a qué iba yo, que los pastores eran mis amantes, era una cosa horrible. Aún así seguí en los caminos de Dios hasta que él aceptó... Él siempre fue un alcohólico. Ahora sí como dice ese dicho, fue un borracho, mujeriego, parrandero y jugador. Así fue mi esposo, llegaba tomado. ¡No, no, no, una vida horrible! Pero yo nunca renegué o quise decir ‘ya no voy [a la iglesia]’ o ‘hasta aquí’ por los problemas. Al contrario, más me aferraba yo a las cosas de Dios y Dios hizo muchas maravillas aquí en mi casa: sanaciones... Él fue alcohólico, de lo peor, pero hubo un tiempo en que en el alcoholismo era ya de esas personas que salen a pedir en la calle para tomar y en una de esas él quiso que lo llevara a la iglesia... Le digo que él nada más llegaba y ponía la camioneta en su lugar, donde él la estacionaba y se iba todo el día, se desaparecía. Entonces ya regresaba en la tarde, ya todo bien tomado, pues qué hacíamos. Ya mi hijo tenía unos 10, 11 años y le digo, ‘mira, hijo, esperamos que se oscurezca tantito y te vas a llevar la camioneta’ (H11).

H11 continúa explicando cómo estaba entretejida su necesidad económica con la alimentación, sustento y crianza de las hijas e hijos:

- ¿Nunca se planteó dejar a su esposo?
- No se crea, como unas dos o tres veces en que ya estaba desesperada por la situación, ya no aguantaba y les platico y les digo a mis hijos, unas dos, tres ocasiones, en que ya había doblado mi ropa, acomodado, para irme, porque ya no aguantaba la presión, pero reaccionaba y decía ‘no, si me voy, tengo buenas manos, no me duele nada, puedo trabajar para mí, me voy y me libro de este señor, pero ¿y mis hijos? ¿en manos de quién los voy a dejar? ¿en manos de un alcohólico, de una persona irresponsable?’ Ahí me tiene otra vez desempacando y a seguirle así porque cómo iba yo a abandonar a mis hijos, no, no, no (H11).

La cantidad de hijos, seis en este caso, es importante porque las redes familiares y eclesiales posiblemente hubieran sido insuficientes para apoyarla en caso de separarse, lo que agravó la sujeción a la violencia del cónyuge. De este modo H11 soportó una relación

⁴ Es la PUCP, la universidad de mayor reconocimiento académico en el Perú y que cuenta con cuotas diferenciadas de acuerdo al nivel socioeconómico del alumnado y las calificaciones obtenidas.

violenta por sus hijos y su fe fungió como un soporte emocional. La conversión temporal del marido mejoró la relación familiar y las condiciones de vida durante el tiempo que ocurrió, coincidiendo en lo señalado por Vilhena (2009, 101) “hay una mejora significativa para el desenvolvimiento de relaciones más simétricas, una vez que tal conversión implica una ruptura radical con el estilo de vida anterior”. Sin embargo, la conversión del esposo de H11 duró dos años y después cuando el marido dejó la iglesia, empeoró la situación ya que él pretendió retomar el dominio que percibió como perdido. Finalmente él murió destrozado por la diabetes y la cirrosis, mientras que ella ahora está contenta.

Marcas en el cuerpo

Las enfermedades pueden revelar el tipo de relaciones sociales, económicas y de género en un grupo social. Más allá de las marcas por la violencia directa, me refiero a las enfermedades que van afectando, al paso del tiempo, los cuerpos de las mujeres debido a las relaciones de violencia constante. Es la búsqueda de anulación de los cuerpos femeninos atractivos y reproductivos, en la que hombres subordinados y limitados por su condición étnica, social y económica, ejercen un rol de opresores en el ámbito privado. Aunado a ello, el trabajo sin seguridad social, las preocupaciones, jornadas extenuantes y exigencias físicas y emocionales ponen en una tensión límite a la mujer migrante indígena que le provoca trastornos psicosomáticos. Los “padecimientos de las mujeres” son “parte de una lucha simbólica en contra de las formas de autoridad y un intento de resolver las contradicciones del yo femenino, fracturado por las dicotomías de razón y deseo, público y privado, cuerpo y yo” (Turner, 1989, p. 244).

H6 es madre soltera por decisión propia y ante la negación de paternidad de la pareja se detona la enfermedad: “hace siete años me dio parálisis, como un derrame en la mitad de mi cuerpo, me llevaron a un hospital, me iba ir a trabajar, me levanté temprano, mi hija se enfermó de varicela y estaba tan preocupada por mi hija, pero me fui a trabajar. Me paralicé el cuerpo”. Esta parálisis, esta negativa del cuerpo es un hecho social común entre madres migrantes indígenas que se llega a manifestar en cáncer, embolias y parálisis que conjugan una serie de opresiones sistémicas emocionales, de género, por discriminación y precariedad laboral.

H9 es una mujer que ahora vive segundas nupcias, pero en su primer matrimonio padeció mucha violencia. Las consecuencias de esa relación, la viudez y finalmente el involucramiento en la iglesia evangélica se expresan así:

Me quedé sola con mis hijitas, la más pequeña tenía seis años; trabajaba en la fábrica, muy pesado, muy forzoso, mi vida era trabajar, trabajar y más trabajaba y él tomaba más, tomaba más y más porque yo trabajaba. Ya murió, quedé sola, ya me dediqué al trabajo, a mis hijos... Me chocó bastante cuando mi esposo se murió, aunque era malo, me enfermé tres años, entrando para cuatro... Primeramente yo no comía por la pena, la oscuridad, todas las cosas que me pasó, me bajó defensa, entré en infección,

tomaba pastilla, me ponían ampolla cada tres meses, pastilla. Ahí cogí gastritis, se puso crónico, infección también se puso crónico. De ahí comenzó, después de año y medio, comenzó a atacar al riñón, dolía un montón, seguía con las ampollas, las pastillas, ¡ay, ay, ay! Ya no daban mis fuerzas, ya no daba mi cuerpo. En dos años se hincha mi hígado y se comienza a tirar para abajo, para abajo, me desesperó. Ya después de ahí me da desmayos. Ya no trabajaba, me quedaba en la casa. Era una desesperación. Me quedaba mirando mis hijas [pensando] cómo quedan, con quién quedan, cómo va a ser todo [si muero]. De ahí salí a la calle, quería andar por la carretera para distraerme un poquito porque en mi casa la desesperación me agarraba. Estaba así, conocí la empresa desde ese momento, yo estaría naciendo nuevamente, desde entonces no he dejado de existir, ha habido apoyo para mí, yo apoyaba [un comedor comunitario de las Asambleas de Dios]... De ahí siempre me apoyaban también, venían a orarme, a hacer culto familiar en mi casa, así me alentaban también (H9).

La violencia de la pareja, la desprotección laboral y la precariedad económica parece derrotar a las mujeres. No obstante, a H9 la impulsa a levantarse el deseo de cuidar a sus hijas, un producto de una empresa piramidal que parece ayudarle a mejorar su salud, así como las visitas de las mujeres de la iglesia. Por su parte, H10 se enfermó de cáncer mientras el esposo estaba en prisión por lo que se sostuvo en sus hijos, en la iglesia y sus creencias religiosas:

Cuando me operaron de la columna en el 90, no teníamos dinero, no tenía yo nada, nada. La casa estaba prácticamente en obra negra, el piso con cemento, nada. Habíamos pasado una época difícil... Yo sin saber lo que tenía me quedé sin caminar, no sabía lo que tenía, me quedé con un cuadro de apoplejía porque tenía un tumor en la columna y sin dinero... Ven, yo sé que hay mucha gente en el mundo que te necesita, hay muchos más enfermos y peores que yo, que te necesitan más, pero yo te necesito. Nunca tuve el abrazo de un padre, ven, abrázame, siéntame en tus piernas. Baja a los que tengas en tus piernas y siéntame, hazme sentir tu respirar, quiero recargar mi hombro, mi cabeza en tu hombro y quiero sentir tu mano. Tú eres el médico de médicos.

Al final H10 fue curada por intermedio de los cuidados hospitalarios y ella lo adjudica también a un milagro administrativo para que fuera intervenida lo más pronto posible, pues el hijo encontró un trabajo en el que pudo darla de alta al sistema de salud pública y en el hospital la atendieron con prontitud, cuando es sabido que no suelen tener agenda abierta a cirugías en fechas próximas dada su saturación. A su vez, aparece la imagen de un Cristo tierno, fuerte, cercano, presente, atento, de modo contrario a la figura del esposo.

Lo que observamos, por tanto, es una constante de enfermedades que atacan a las mujeres y se ven en serias dificultades con la salud dañada, madres trabajadoras y sin seguridad social. En estos casos, la iglesia funge un papel de soporte parcial o total en cuidados, gastos y apoyo para ellas y las hijas e hijos. Con posterioridad, si se presenta la curación, hay un mayor compromiso con la iglesia y al cabo del tiempo, buscan retribuir

los beneficios obtenidos, brindando lo que tienen a otros, viviendo recíprocamente para las otras personas con las que se identifican en sus dolores.

Conclusiones

A partir de los hallazgos observamos una tensión constante entre la religión institucional que busca normar “buenas cristianas” con la narrativa de la sujeción, lo que choca con las realidades de violencias contra las mujeres. La teología de la sumisión es adaptada por las mujeres migrantes indígenas para explicar y sobreponerse a las violencias reconocidas, si ellos no pueden ser como Cristo, entonces no hay razón para someterse, lo que corrobora la paradoja de género (Martin, 2003). En estos contextos se desconocen las teologías feministas, por lo que ellas reelaboran su respuesta con los recursos teológicos conservadores a disposición, sin olvidar como señala Mazariegos (2021), que el “ejercicio hermenéutico se convierte en una fuerte herramienta para ganar espacios y consolidarse como mujeres activas, aun dentro de las estructuras jerarquizadas del poder”, aunque también “puede perpetuar desigualdades” (p. 198). El significado profundo de esta adaptación y actuación es que ellas, en una serie de puntos vitales, han desnaturalizado la violencia en alguno o varios niveles, pasando al reconocimiento de víctimas y agentes en procesos que son dispares en intensidad y duración (Cea-Merino, 2015).

Las relaciones entre mujeres de las iglesias se presentan por medio de actividades eclesíásticas y extra-eclesiales. De este modo se reconocen mutuamente, solidarias en el sentido de reconocimiento mutuo como interlocutoras, pero no sororidad plena ya que se mantienen las jerarquías y la dominación patriarcal predomina en estas instituciones religiosas (Lagarde, 2017). El ejercicio de poder masculino constante en las instituciones del estado, las iglesias y las familias plantean un emparentamiento que hace difícil una salida permanente de la violencia, como plantea Guizardi (2021) “Esta circunstancia genera un patrón relacional liminal, en el que las mujeres entran y salen de relaciones en las que los límites entre violencia y lazo familiar se desdibujan” (p. 24). Las facultades de las mujeres migrantes indígenas evangélicas, en sus trayectorias de vida, trazan lo mejor que pueden, con una serie de capitales acumulados, “capacidades liminales de resistencia y acomodación” (Guizardi, 2021, p. 24).

Se detectó que la lucha por los derechos de las mujeres va haciéndose más consciente en algunos pastores y pastoras, así como en algunas mujeres que ya pueden detectar no sólo la violencia física, sino otras violencias como la económica y psicológica, aunque no es algo generalizado. Las iglesias también se ven transformadas por los cambios sociales externos, por lo tanto, aquellas que toleren la violencia de género podrían ser más cuestionadas y perder legitimidad. Los seminarios evangélicos han ido aumentando con resistencia, pero consistentemente, materias de psicología y consejería pastoral que incluyen la conciencia de

las violencias contra las mujeres, lo que puede ser un indicador positivo, aunque también corrientes reaccionarias atacan al feminismo como un “enemigo de la iglesia”.

Las mujeres indígenas evangélicas migrantes cuando deciden no casarse, asumen tener relaciones sexuales con fines de procreación, aunque no niegan el gusto de estar en intimidad física con un hombre. No obstante, algunas deciden que no quieren a un hombre a su lado y tampoco aparece como determinante de su sexualidad la normativa evangélica de casarse, el cual es minimizado por la alta concentración de otras como ellas. A diferencia de las iglesias de clase media, en las que se pone en disciplina⁵ a quienes incurren en actos de “fornicación” como se les llama a las relaciones sexuales premaritales o sin esposo, ellas asumen el costo del embarazo y la crianza de los hijos, y la ausencia de los hombres es suficiente para que los pastores les dejen en paz con respuestas como “se fue”, “no quiso saber de sus hijos” y otras más, que pueden o no ser ciertas, pero son totalmente justificadas en términos morales para no vivir con la pareja varón.

Cristo se consagra como una figura masculina conyugal que no va a causar daño y que acompañará a las mujeres el resto de su vida, aunque en algunos casos opera más como figura paternal amorosa. En todo caso, la figura masculina violenta es suplida por la imagen de un Dios o un Cristo amante, cuidador, proveedor, tierno, humilde, cercano, presente. Esta poderosa figura evangélica suple la ausencia de una Virgen María con características semejantes para el mundo católico, pero se suma como imagen de un hombre que no puede ser, ni será y a la vez, es muy vívido en el que ellas destacan con lágrimas los momentos en los que sintieron una fuerza, un viento, una caricia, una presencia que se hace física en tiempos difíciles. Esta poderosa presencia es un impulso a la vida en un entorno complicado de carencias económicas, emocionales y físicas, sumado a la discriminación, racismo y soledad experimentados en las grandes urbes.

Las iglesias evangélicas suelen enviar mensajes contradictorios, de tolerancia a los micromachismos que son la fuente de la violencia física, económica, sexual y psicológica, mientras que se oponen discursivamente a la violencia física. Las mujeres migrantes indígenas se quedan con la imagen de un Cristo amigo de las mujeres, que rechaza la violencia contra ellas. No hay una abierta oposición a la sujeción de la mujer al marido, pero ésta ha perdido legitimidad con el uso y abuso de las violencias más evidentes, ante lo que ellas consideran opuesto a la voluntad de Dios. Si tienen que elegir entre hacer la voluntad de Dios o la de los hombres, deciden que se le puede dar otro sentido a la sumisión, en que ésta es primeramente a un Cristo que sí es legítimo y que actúa de modo opuesto a su marido; es tierno, comprensivo y está presente en los momentos de problemas.

⁵ Se le llama “disciplina” a la prerrogativa del cuerpo gobernante de casi todas las denominaciones evangélicas para exhibir públicamente a una persona que se arrepiente verbalmente de haber cometido algún pecado, generalmente de índole sexual. Durante determinado tiempo se le impide tomar la Santa Cena y tener algún cargo formal.

Buscan liberarse del mandato de sujeción a un tipo de anti-Cristo, un hombre lejano, apático, violento. De este modo:

Concluimos pues, que las mujeres indígenas nunca tuvimos un rol pasivo, ni de lamento a nuestra condición de mujer. Muy al contrario, respondimos con energía y sabiduría a los retos que pusieron las circunstancias donde tuvimos que superar los obstáculos como indígenas, mujeres y pobres. (Rivera, 2008, p. 333)

Referencias citadas

- Abu-Lughod, L. (2011). La resistencia idealizada: trazando las transformaciones del poder a través de las mujeres beduinas. En M. Cañedo y A. Marquina (Ed.), *Antropología política. Temas contemporáneos* (pp. 179-207). Bellaterra.
- Aguilar, H. (2018). 'Here, we take the Indian out of them': pentecostalism and mestizaje in Mexico City. *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, 13(2), 179-200. <https://doi.org/10.1080/17442222.2018.1461743>
- Alfie, M., Rueda, T. y Serret, E. (1994). *Identidad femenina y religión*. UAM.
- Algranti, J. (2007). Tres posiciones de la mujer cristiana. Estudio sobre las relaciones de género en la narrativa maestra del pentecostalismo. *Ciencias Sociais e Religião*, 9(9), 165-193. <https://doi.org/10.22456/1982-2650.2516>
- Amador-López, J. (2019). ¿Quién dijo sumisas? El pentecostalismo y la mujer gitana luchando contra la violencia de género. *International Journal of Roma Studies*, 1(1), 35-57. <https://doi.org/10.17583/ijrs.2019.3786>
- Barrón, E. (2022). Creencias y controversias: el liderazgo de la mujer en las iglesias evangélicas. *Protesta y Carisma*, 2(4): 60. <https://bit.ly/3NY22zk>
- Beecheno, K. (2021). Violence in Brazil: using feminism to question patriarchal interpretations of religion. *Religion and Gender*, (11), 245-264. <https://doi.org/10.1163/18785417-bja10007>
- Berger, P. y Luckmann, T. (1968). *La construcción social de la realidad*. Amorrortu.
- Bonino, L. (2004). Los micromachismos. *Revista La Cibeles*, (2). <https://bit.ly/3NSCK60>
- Brusco, E. (1995). *The reformation of machismo. Evangelical conversion and gender in Colombia*. University of Texas Press.
- Butler, J. (2007). *El género en disputa*. Espasa.
- Cagigas, A. (2000). El patriarcado, como origen de la violencia doméstica. *Monte Buciero*, (5), 307-318.
- Cea-Merino, P. (2015). *Imaginario y prácticas sobre la violencia de género en la pareja contra mujeres inmigrantes en el Estado español* [Tesis de Doctorado, Universidad de Barcelona]. Cora TDX. <https://bit.ly/48sGrY2>
- Chesnut, A. (1997). *Born again in Brazil: the Pentecostal boom and the pathogens of poverty*. Rutgers University.

- Contreras, P. (1995). Hacia una psicología pastoral a los marginados, desde su experiencia de Dios en el mito de la Virgen de Guadalupe: una perspectiva evangélica. *Oikodomein*, 1(2), 2-24.
- Corona, E. (2007). *Contar las cosas como fueron*. DEMAC.
- Da Silva, A., García-Manso, A. y Da Silva, G. (2019). Una revisión histórica de las violencias contra mujeres. *Direito e Praxis*, 10(1), 170-197. <https://doi.org/10.1590/2179-8966/2018/30258>
- Damián, M. (15 de junio de 2016). ¿Debería una mujer cristiana someterse a su marido inconverso? *Revista Comunicación*. <https://bit.ly/3tVd0yP>
- Douglas, M. (2000). *Leviticus as literature*. Oxford University. <https://doi.org/fbhqj8>
- Equipo de Estudios Comunitarios y Acción Psicosocial y Unión Nacional de Mujeres Guatemaltecas. (2011). *Tejidos que lleva el alma. Memoria de las mujeres mayas sobrevivientes de violación sexual durante el conflicto armado*. ECAP-UNAMG.
- Ellison, C., Bartkowski, J. y Anderson, K. (1999). Are there religious variations in domestic violence? *Journal of Family Issues*, 20(1), 87-113. <https://doi.org/cxcwq2>
- Espinoza, E. (2015). "¿Más que sólo Evas y Marías?: de la reproducción a la transgresión de la feminidad en la Primera Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús, en Tijuana". En C. Garma y R. Ramírez (Coord.), *Comprendiendo a los creyentes: la religión y la religiosidad en sus manifestaciones sociales* (pp. 145-163). UAM-Juan Pablos.
- Femenías, M. y Soza, P. (2009). Poder y violencia sobre el cuerpo de las mujeres. *Sociologías*, 11(21), 42-65. <https://doi.org/10.1590/S1517-45222009000100004>
- Ferber, A. (2012). The culture of privilege: color-blindness, postfeminism, and Christonormativity. *Journal of Social Issues*, 68(1), 63-77. <https://doi.org/10.1111/j.1540-4560.2011.01736.x>
- Fuller, N. (1996). En torno a la polaridad machismo-marianismo. *Hojas de Warmi*, (7), 11-18.
- Fuller, N. (2012). *Repensando el machismo latinoamericano. Masculinities and Social Change*, 1(2), 114-133. <https://doi.org/10.4471/mcs.2012.08>
- Garma, C. (2004). *Buscando el espíritu: pentecostalismo en Iztapalapa y la ciudad de México*. Plaza y Valdés-UAM.
- Gill, L. (1990). "Like a veil to cover them": women and the pentecostal movement in La Paz. *American Ethnologist*, 17(4), 708-721. <https://doi.org/10.1525/ae.1990.17.4.02a00060>
- Guizardi, M. (2021). Identidades, fronteras y violencia de género: un debate crítico en la obra de cuatro antropólogos sudamericanos. *Estudios Atacameños*, (67). <https://doi.org/10.22199/issn.0718-1043-2021-0004>
- Guzmán, F. (2009). La violencia contra las mujeres indígenas en México: un primer acercamiento. En A. Pequeño (Comp.), *Participación y políticas de mujeres indígenas en contextos latinoamericanos recientes* (pp. 185-203). FLACSO.
- Guzmán, R. (2011). De la perspectiva de género al paradigma interseccional. Aportaciones para el análisis de las migraciones feminizadas. En *Libro de Actas III Congreso Universitario Nacional Investigación y Género* (pp. 865-877). Universidad de Sevilla, Departamento de Sociología.

- Herrera, M. y Quintino, P. (2009). ¡Así lo quiere Dios! La violencia contra las mujeres. *Navegando*, (3), 32-43.
- Juárez, E. (2003). Mujeres en la lucha contra el mal. En M. Hernández y E. Juárez (Ed.), *Religión y cultura* (pp. 255-284). Colmich-Conacyt.
- Juárez, E. (2007). Las hijas de Eva. De la normatividad a la transgresión. En C. Farfán y E. Juárez (Ed.), *Más allá del espíritu. Actores, acciones y prácticas en iglesias pentecostales* (pp. 149-183). Ciesas, Colmich.
- Kling, L. (2015). Discursos oficiales sobre las relaciones y roles de género de la Iglesia Cristiana Pentecostés Movimiento Misionero Mundial y percepciones y prácticas de género de sus devotos en Santa Ana, Chanchamayo [Tesis de Licenciatura, Pontificia Universidad Católica del Perú]. Repositorio de Tesis PUCP. <https://bit.ly/48JLqDw>
- Lagarde, M. (2017). La identidad de género y derechos humanos: la construcción de las humanas. En C. Barros y S. García (Coord.), *Gênero, meio ambiente e direitos humanos* (pp. 127-163). Expressão Gráfica e Editora.
- Lara, S. (2003). Violencia y contrapoder: una ventana al mundo de las mujeres indígenas migrantes, en México. *Estudios Feministas*, 2(11), 381-397. <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2003000200003>
- Lozano, C. (2001). Juventud, conversión religiosa y etnicidad en los Andes del Noroeste Argentino. *Estudios Atacameños*, (21), 113-132. <https://doi.org/10.22199/S07181043.2001.0021.00006>
- Machado, M. (2005). Representações e relações de gênero nos grupos pentecostais. *Estudios Feministas*, 13(2), 387-396. <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2005000200012>
- Mansilla, M. y Orellana, L. (2014). Las pastoras pentecostales: metáforas sobre el liderazgo femenino en la Iglesia Evangélica Pentecostal (1972-2001). *Memoria y Sociedad*, 18(36), 83-98. <https://doi.org/10.11144/Javeriana.MYS18-36.ppml>
- Martin, B. (2003). The pentecostal gender paradox: a cautionary tale for the sociology of religion. En R. Fenn (Ed.), *The Blackwell Companion to Sociology of Religion* (pp. 52-66). Blackwell. <https://doi.org/10.1002/9780470998571.ch3>
- Marzal, M. (1989). *Los caminos religiosos de los inmigrantes en la Gran Lima*. Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Mazariegos, C. (2021). *Liderazgo(s) en movimiento. Ejercicio del poder de las mujeres metodistas de León, Guanajuato*. Universidad de Guanajuato, Lito Grapo.
- Montecino, S. (2002). Nuevas feminidades y masculinidades. Una mirada al mundo evangélico de La Pintana. *Estudios Públicos*, (87), 73-103.
- Montesino, L. y Ulloa, D. (2014). Significado de ser mujer. El discurso de Eva. Una construcción realizada por las mujeres evangélicas pentecostales de la ciudad de Chillán [Memoria de título, Universidad del Bío-Bío]. Repobib. <https://bit.ly/3HIXaQR>
- Morello, G. (2021). Religión y modernidad en Latinoamérica. *Tiempo Latinoamericano*, 108(39), 56-65.

- Nava-Navarro, V., Onofre-Rodríguez, D. y Baez-Hernández, F. (2017). Autoestima, violencia de pareja y conducta sexual en mujeres indígenas. *Enfermería Universitaria*, 14(3), 162-169. <https://doi.org/10.1016/j.reu.2017.05.002>
- Nason-Clark, N. (2004). When terror strikes at home: the interface between religion and domestic violence. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 43(3), 303-310. <https://doi.org/10.1111/j.1468-5906.2004.00236.x>
- Ngwoke, P. (2021). Religious manipulation and domestic violence within Christian homes in Nigeria. En *The International Journal of Religion and Spirituality in Society*, 11(1), 121-136. <https://doi.org/10.18848/2154-8633/CGP/v11i01/121-136>
- Nunes, A y Souza, T. (2021). Análise das vivências de violência doméstica em mulheres evangélicas pentecostais e neopentecostais. *Revista da SPAGESP*, 22(2), 58-72.
- Oehmichen, C. (2005). *Identidad, género y relaciones interétnicas. Mazahuas en la ciudad de México*. UNAM.
- Organización de las Naciones Unidas. (1995). *Informe de la cuarta conferencia mundial sobre la mujer*. <https://bit.ly/3vxQM6E>
- Paz y Esperanza. (2014). *Dentro de las cuatro paredes: evangélicos y violencia doméstica en el Perú* [Resumen ejecutivo]. Paz y Esperanza Internacional.
- Peace, M. (18 de junio de 2020). ¿La sumisión bíblica fomenta el abuso pecaminoso?. *Biblical Counseling*. <https://bit.ly/41W1wIf>
- Reu, T. y Rosado, E. (2022). Obra social y guerra espiritual en el testimonio de un pastor guatemalteco. *Revista Cultura y Religión*, 16(2), 110-129. <https://doi.org/10.4067/S0718-47272022000200110>
- Rivera, T. (2008). Mujeres indígenas americanas luchando por sus derechos. En R. Hernández y L. Suárez (Coord.), *Descolonizando el feminismo: teorías y prácticas desde los márgenes* (pp. 329-349). Cátedra.
- Rivera Cusicanqui, S. (2010). La noción de "derecho" o las paradojas de la modernidad postcolonial: indígenas y mujeres en Bolivia. En *Violencias (re) encubiertas en Bolivia* (pp. 203-223). Piedra Rota.
- Romero, C., Pérez, R. y Lecaros, V. (2020). Autonomías e identidades racionalizadas entre creyentes desde la religiosidad evangélica vivida: el caso limeño. *Sociologías*, 22(53), 64-87. <https://doi.org/10.1590/15174522-96505>
- Scrizzi, F. (2016). Latin American migration, Evangelical Christianity and gender in Italy. *Robert Schuman Centre for Advanced Studies Research Paper*, (41). <https://doi.org/mcd2>
- Segato, R. (2016). *La guerra contra las mujeres*. Traficantes de Sueños.
- Silva, G. (2013). A violência de gênero no Brasil e o gemido das mulheres evangélicas. *Revista Discernindo*, 1(1), 131-142. <https://doi.org/mcd3>
- Smilde, D. (1997). The fundamental unity of the conservative and revolutionary tendencies in Venezuelan Evangelicalism: the case of conjugal relations. *Religion*, (27), 343-359. <https://doi.org/10.1006/reli.1996.0063>

- Solís, P. y Güémez, B. (2021). Características etno-raciales y desigualdad de oportunidades en México. *Estudios Demográficos y Urbanos*, 36(1), 255-289. <https://doi.org/mcd4>
- Tarducci, M. (2001). Estudios feministas de religión: una mirada muy parcial. *Cadernos Pagu*, (16), 97-114. <https://doi.org/10.1590/S0104-83332001000100006>
- Tarducci, M. (2004). Reflexiones de una feminista estudiando mujeres pentecostales. En M. Coelho, M. Grossi, C. Tavares, O. Zigelli y T. Sena (Eds.), *Interdisciplinaridade em diálogos de gênero: teorias, sexualidades, religiões* (pp. 231-245). Mulheres.
- Turner, B. (1989). *El cuerpo y la sociedad. Exploraciones en teoría social*. FCE.
- Vilhena, V. (2009). Pela voz das mulheres: uma análise da violência doméstica entre mulheres evangélicas atendidas no Núcleo de Defesa e Convivência da Mulher - Casa Sofia [Tesis de maestría, Universidade Metodista de São Paulo]. <https://bit.ly/47yaTPx>
- Vuola, E. (2006). *¿Gravemente perjudicial para su salud?: religión, feminismo y sexualidad en América Latina y el Caribe*. <https://bit.ly/3tNnZuk>
- Yugueros, A. (2014). La violencia contra las mujeres: conceptos y causas. *Bataria*, (18), 147-159. <https://doi.org/10.20932/barataria.v0i18.49>

Para citar este artículo bajo norma APA 7a ed.

Aguilar de la Cruz, H. (2023). Prácticas y creencias de mujeres indígenas evangélicas migrantes en torno a la violencia de género. *Estudios Atacameños (En línea)*, 69: e5694. <https://doi.org/10.22199/issn.0718-1043-2023-0027>

