

“Dios te diría ‘Yo no te hice esclava’”: percepciones del rol de la mujer en una iglesia cristiana de Lima

Lucia Cristina Diaz Saenz

lucia.diaz@pucp.edu.pe

Pontificia Universidad Católica del Perú

 <https://orcid.org/0009-0008-6015-8586>

Lucia Victoria Villegas Guerrero

lucia.villegas@pucp.edu.pe

Pontificia Universidad Católica del Perú

 <https://orcid.org/0009-0001-9049-1397>

Brisa Alejandra Cruz Pacheco

cruz.brisa@pucp.edu.pe

Pontificia Universidad Católica del Perú

 <https://orcid.org/0009-0000-8402-1711>

Resumen

El presente artículo analiza las percepciones de género entre las mujeres de la iglesia cristiana Agua Viva en Lima Metropolitana y Callao (Perú), basándose en la sociología de la experiencia de Francois Dubet. La investigación utiliza un enfoque cualitativo mediante entrevistas a siete miembros de la Iglesia. Los hallazgos muestran convergencias entre las creencias religiosas de las mujeres y sus percepciones sobre roles de género en la familia, educación, trabajo y participación comunitaria. Aunque hay consenso entre las entrevistadas sobre la importancia de la participación femenina en la vida pública, también hay tensiones entre sus experiencias y visiones sobre roles de género en la esfera privada, especialmente en torno al matrimonio y la maternidad. Las mujeres justifican e interpretan sus percepciones basándose, entre otros elementos, en sus principios religiosos, expresando creencias conservadoras y otras adoptando perspectivas más progresistas. El estudio resalta la diversidad de interpretaciones y actitudes entre las participantes, desafiando el estereotipo de conservadurismo extremo en iglesias evangélicas y revelando matices en las perspectivas de las mujeres dentro de estas comunidades religiosas.

Palabras clave

Religión, roles de género, mujeres, evangelismo, sociología de la experiencia



"God Would Tell You 'I Did Not Make You a Slave'": Perceptions of Women's Gender Roles among the female members of a Christian Church in Lima, Peru

Lucia Cristina Diaz Saenz

lucia.diaz@pucp.edu.pe

Pontificia Universidad Católica del Perú

 <https://orcid.org/0009-0008-6015-8586>

Lucia Victoria Villegas Guerrero

lucia.villegas@pucp.edu.pe

Pontificia Universidad Católica del Perú

 <https://orcid.org/0009-0001-9049-1397>

Brisa Alejandra Cruz Pacheco

cruz.brisa@pucp.edu.pe

Pontificia Universidad Católica del Perú

 <https://orcid.org/0009-0000-8402-1711>

Abstract

This article analyzes gender perceptions among women in the Agua Viva, Christian church, in Metropolitan Lima and Callao (Peru), based on Francois Dubet' sociology of experience. The research uses a qualitative approach through interviews with seven members of the Church. The findings show convergences between women's religious beliefs and their perceptions of gender roles in the family, education, work, and community participation. Although there is consensus among those interviewed about the importance of female participation in public life, there are also tensions between their experiences and views on gender roles in the private sphere, especially around marriage and motherhood. Women justify and interpret their perceptions based, among other elements, on their religious principles, expressing conservative beliefs and others adopting more progressive perspectives. The study highlights the diversity of interpretations and attitudes among participants, challenging the stereotype of extreme conservatism in evangelical churches and revealing nuances in the perspectives of women within these religious communities.

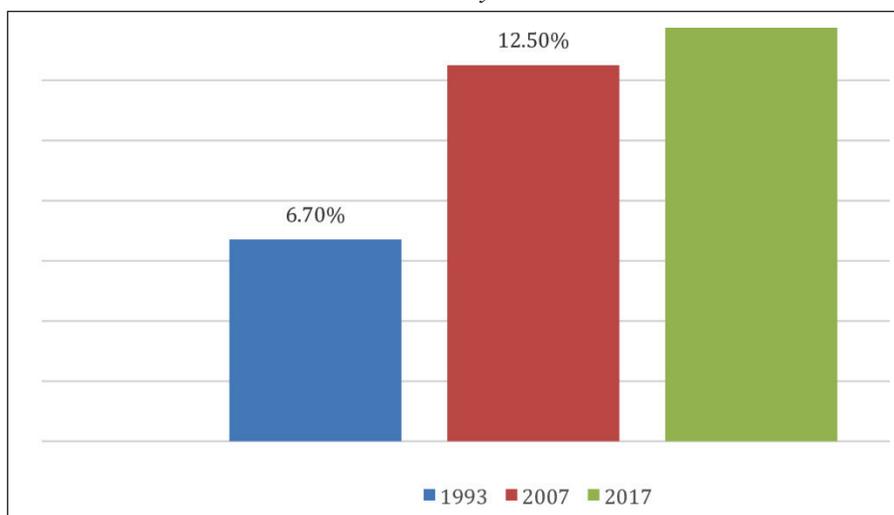
Keywords

Religion, gender roles, women, evangelism, sociology of experience.

1. Introducción y justificación

En las últimas décadas, el movimiento evangélico ha ido expandiéndose en el Perú. Solo entre 1993 y 2017, el número de peruanos que se declaran evangélicos ha incrementado en 7.4 puntos porcentuales de acuerdo al Instituto Nacional de Estadística e Informática (INEI, 2018). Estos cambios son visibles: cada vez se pueden observar más edificios convertidos a iglesias evangélicas y el surgimiento de movimientos políticos asociados a estas, tal como Con Mis Hijos No Te Metas, guiado por la idea de defensa de los valores de la familia.

Figura 1. Comparación porcentual de personas que se identifican con la religión evangélica 1993, 2007 y 2017



Fuente: Adaptado de INEI (2008; 2018).

Tal como sostiene Weber (1987), existe un impacto de la religión en el modo en cómo nos comportamos día a día: desde la esfera privada hasta la esfera pública. La vida cultural, política y económica de las personas se ve afectada por los valores y creencias hallados en la religión (Marzal, 1996). Estos dictados del comportamiento son, muchas veces, transmitidos a partir de las representaciones de los roles de género: los mandatos para ser un buen creyente suelen ser distintos para los hombres que para las mujeres.

En este contexto, el crecimiento del movimiento evangélico alienta la relevancia de caracterizar la participación de las mujeres en su interior. A nivel empírico, se ha encontrado que dicha participación puede ser comparativamente más activa con respecto a la impulsada por la religión católica, al aceptar mujeres en roles de liderazgo como los de pastora de la iglesia (Kling, 2015; Robledo y Cruz, 2005; Sanz, 2014). Asimismo, se reporta una suerte de contribución a la reivindicación y empoderamiento de las mujeres por parte de la práctica religiosa, a través de la conformación de redes de apoyo entre devotas, la transmisión de mensajes de rechazo a la violencia de pareja para sus maridos y el impacto de los liderazgos femeninos en la subjetividad de las creyentes (Robledo

y Cruz, 2005; Sanz, 2014). No obstante, esta participación activa en la religión puede ser compatible con principios de sumisión frente la pareja –aunque la no tolerancia a la violencia– y a los hombres, en general (Cantón 1999; Sanz, 2014).

Mientras que en el Perú existe literatura alrededor de movimientos fundamentalistas pentecostales, se conoce menos acerca de los discursos encontrados en las iglesias evangélicas no fundamentalistas, a pesar de congregarse a miles de personas (Pérez, 2017; Pérez y Grundberger, 2018). Así, mientras que la Iglesia Agua Viva es una organización masiva, que cuenta con 40 000 congregados presentes en 15 departamentos del Perú (Agua Viva, s/f), no se ha encontrado suficiente literatura sobre esta iglesia en el ámbito académico.

Por último, es preciso considerar que los estudios de la familia en la región latinoamericana reportan cambios importantes en las relaciones de género desde inicios de siglo (Ariza y De Oliveira, 2001; Arraigada, 2007). Estos cambios están precedidos y suceden a otros vinculados con las representaciones y prácticas de las mujeres en el espacio público. Sin embargo, estas transformaciones coexisten con una reafirmación de lo tradicional en contextos particulares como –precisamente– las comunidades religiosas minoritarias. De esta manera, cabe preguntarse por los cambios y continuidades respecto a las representaciones y prácticas de género en la comunidad religiosa evangélica en nuestro país. Así, el presente trabajo se propone responder a la siguiente pregunta: ¿Cuáles son las percepciones sobre el rol de género femenino que se presentan en las mujeres de la iglesia cristiana Agua Viva?

Como objetivo principal de la investigación, se plantea comprender las percepciones sobre el rol de género femenino que presentan las mujeres de la iglesia Agua Viva. Así, se plantean dos objetivos específicos: i) identificar las percepciones sobre el rol de género femenino en la vida pública de las mujeres de Agua Viva, en particular, alrededor de la educación, el trabajo remunerado y la incidencia en su comunidad; e ii) identificar las percepciones sobre los roles de género en la vida privada de las mujeres de Agua Viva; en particular, alrededor de la familia y el matrimonio.

2. Estado del Arte

Las dinámicas de género vienen siendo objeto de interés en la sociología de la religión desde finales del siglo pasado. Más recientemente, el estudio de las comunidades religiosas minoritarias se ha incrementado a raíz de la presencia de fenómenos como su expansión en países latinoamericanos. Un paralelo interesante entre ambos campos temáticos es que, así como el género, las identidades religiosas también son relacionales: el formar parte de una minoría religiosa le concede al individuo una experiencia social particular. Esta premisa refleja la cotidianidad de las personas cristiano-evangélicas en América Latina o España, en la medida que sus miembros son frecuentemente percibidos como sectarios, que contrastan con una mayoría católica (Kling, 2015; Sanz, 2014; Tarducci, 2005). Sin embargo, visto desde el interior, el efecto de pertenecer a estos grupos adquiere matices. Entre estos, se encuentran el orientar la formación moral e identitaria de los individuos (Sanz, 2014) y brindar un soporte social y emocional hacia miembros en situaciones desventajosas (Robledo y Cruz, 2005; Sanz, 2014).

Otro tipo interesante de matiz empírico en los estudios de la religión es, precisamente, el rol de género femenino. Si bien la religión cristiano-evangélica no se diferencia esencialmente de la católica en cuanto al contenido androcéntrico y sexista en sus principios, a nivel empírico, se ha encontrado que permite una participación femenina más activa en la vida religiosa (Kling, 2015; Robledo y Cruz, 2005; Sanz, 2014). Esto, debido a que se aceptan y promueven predicadoras y pastoras mujeres (Tarducci, 1999).

Es preciso mencionar que, si bien la intolerancia a la diversidad o divergencia de valores se relaciona directamente con el pensamiento dogmático, este último es independiente de la práctica religiosa (Kossowska et al., 2017). En otras palabras, la religiosidad sólo se traduce en intolerancia y prejuicios hacia lo diferente cuando se presenta de manera ortodoxa o dogmática en un individuo. Un concepto útil para identificar este tipo de relación con la religión es el de actitud. La actitud refiere a una serie de evaluaciones individuales favorables o desfavorables –de carácter afectivo, cognitivo y conductual– hacia un objeto o situación particular (Pestello, 2007; Schwarz, 2014). Se afirma que esta recibe la influencia de acciones pasadas, al tiempo que afecta el actuar futuro (Thomas y Znaniecki, 1918; Faris, 1928, como se cita en Pestello, 2007). Por lo mismo, también puede ser entendida como una predisposición a actuar de una determinada manera, fundada “en una organización relativamente duradera de creencias en torno a la realidad” (Gargallo et al., 2007, p. 1).

Otra arista relevante en la interacción de la religión con otras instituciones sociales es la de la familia. Autores como Martínez y Salazar (2017) identifican a la familia como el principal agente de socialización, la cual forma su identidad como individuo. Además, institucionaliza “significados y prácticas que construyen concepciones sobre lo femenino y masculino” (Martínez y Salazar, 2017, p. 264). En diversos estudios, se ha evidenciado que la familia puede ser un transmisor altamente eficaz de los principios e interés religiosos, tanto para quienes son socializados desde este dogma (niños y niñas) como para quienes se encuentran en la adultez. Robledo y Cruz (2005) y Montecino (2002), por ejemplo, reportan efectos de distinto tipo en los marcos de interacción familiar por parte de la pertenencia a la religión evangélica. En relación al género, el machismo (ideología de superioridad masculina y sumisión femenina) se vincula con estilos de funcionamiento familiar autoritarios, caracterizados por un alto grado del control de la conducta de los hijos. La situación contraria, un estilo de funcionamiento familiar democrático o autoritativo y no machista, se vincula con niveles altos de apoyo, autonomía y disciplina positiva hacia los hijos (Uezen-Bozzi et al., 2022a, 2022b)

3. Marco Teórico

La aproximación teórica de esta investigación se nutre, en buena medida, de la propuesta de Francois Dubet (2010) sobre la sociología de la experiencia. Este enfoque se caracteriza por relativizar los alcances de la socialización en los individuos, a quienes concibe como agentes cognitivamente activos sobre y a partir de su propia experiencia en el mundo social. Los actores sociales, entonces, tienen la capacidad de canalizar trayectorias compartidas de manera diferenciada, en “registros múltiples y no congruentes” (Dubet, 2010, p.

89). En otros términos, todos los individuos cuentan con una capacidad elemental – latentemente crítica– de justificar y explicar su experiencia, de tomar distancia y de darle sentido (Dubet, 2010, p. 96). Al mismo tiempo, se sostiene que tal “subjetividad no es un asunto puramente individual” (Dubet, 2010, p. 90). Así, aunque la socialización sea parcial y cada actor guarde sus propios elementos de cada suceso estructural o agregado, siempre habrá elementos compartidos entre las subjetividades individuales.

En palabras de Dubet (2010), la experiencia social “apela a un código cognitivo que designa las cosas y los sentimientos, que identifica los objetos rebuscando dentro del stock cultural disponible” (p. 93). Estas experiencias pueden estar mediadas por instituciones y categorías sociales como la familia, el trabajo, la iglesia o el género. En esta línea, se entiende a las “percepciones” como productos semicristalizados (capaces de ser textualizados) del proceso por el cual los individuos interpretan la información recibida en su experiencia social.

Como se menciona en la introducción del texto, un tipo interesante de matiz empírico en los estudios de la religión es el rol de género femenino. Pero, ¿a qué se refiere este término?

En la sociología, el concepto de rol habilita el vínculo entre la estructura social y el comportamiento individual. Así, el rol refleja la posición social de una persona en un contexto específico, posición que le asigna a esta un determinado estatus (importancia o prestigio) e influye en sus posibilidades de acción (Franks, 2007). El género, por su parte, puede entenderse como la diferenciación social que se le asigna a los hombres y mujeres a partir de su sexo biológico, el cual representa una de las principales relaciones de distribución de poder (Scott, 1986). Es así que el concepto de género interactúa entre dos variables, por una parte, las diferencias biológicas del sexo y, por otra parte, la sociedad en el marco de las relaciones de poderes le asigna una posición, valores, comportamientos y expectativas a cada uno de los sexos a partir del contexto histórico en el que se encuentre. Los roles de género, en esta línea, se configuran como expectativas socioculturales asignadas a las personas en función de su sexo, que influyen en su comportamiento y oportunidades en la sociedad.

La ideología de género de un individuo o grupo condiciona sus actitudes hacia tales roles, de forma general o en áreas societales específicas (como el empleo o la familia). El contenido u orientación de estas actitudes no está definido, y puede hacer referencia tanto a argumentos conservadores y de naturalización de las desigualdades, como progresistas y de liberación femenina (Kroska, 2007). En diálogo con la aproximación de Dubet (2010) y el concepto de agencia (Bourdieu, 1997), el ideal tradicional del rol femenino limita la capacidad de las mujeres para actuar reflexiva y autónomamente dentro y fuera del espacio privado. Es así que, desde una perspectiva progresista, el género se define como una construcción social la cual no se reduce a las diferencias biológicas del individuo, mientras que, desde una perspectiva conservadora, se opone a la idea del género como una identidad cambiante con el tiempo, por lo que se sustenta en el que el género se define por la naturaleza biológica (Verbal, 2022). Así, entre los grupos conservadores se utiliza una postura que naturaliza las diferencias biológicas mediante la cual se logra imponer un modelo único de familia, roles y expectativas

diferenciados para hombres y mujeres, y los límites de la diversidad sexual: heteronormatividad (Motta, 2016).

La perspectiva teórica de Nancy Fraser (1997) distingue entre dos posturas ideológicas en la acción contra las injusticias sociales, incluyendo las relativas al género: afirmación y transformación. La afirmación propone salidas no estructurales a las injusticias. A nivel cultural, esto implica un leve o nulo cuestionamiento de los contenidos de las identidades de los sujetos marginados y hegemónicos. Es decir, se asume que las diferencias entre, por ejemplo, varones y mujeres son un hecho positivo que “subsiste en y por sí mismo y solo necesita un reconocimiento adicional” (Fraser, 1997, pp. 235-236). Un ejemplo particular del caso de grupos políticos o religiosos más conservadores en esta línea, son los discursos de empoderamiento de las mujeres a través de la reafirmación de la “esencia femenina”, que resalta los dones o sensibilidades de las mujeres para el cuidado de los otros o el tacto social. La *transformación*, por su parte, postula la deconstrucción y desestabilización de identidades cristalizadas. En el campo del género, la autora entiende esto como reinterpretar las diferencias sexuales como múltiples y cambiantes, en lugar de binarias y permanentes (Fraser, 1997). Desde este enfoque, es posible identificar matices también al interior de percepciones progresistas (pro reivindicación femenina).

4. Metodología

Esta investigación presenta un enfoque metodológico cualitativo, orientado a obtener información a profundidad sobre las percepciones del rol de género femenino en las congregadas de la Iglesia Agua Viva. La elección de técnicas cualitativas responde a nuestro interés por acceder a la subjetividad de la población a investigar (Flick, 2014). Para comprender los roles e ideología de género que presentan las mujeres evangélicas, es necesaria la sensibilización y exploración cualitativa de la información. Mientras que los métodos cuantitativos buscan la sistematización y medición de información, generalizando a partir de una multitud de casos, esta investigación buscó conocer a profundidad casos específicos. A continuación, se profundizará en la selección de la muestra y las técnicas utilizadas: observación participante y entrevistas a profundidad.

La observación participante es descrita como un adentramiento en una situación social (Lareau, 2021). Al estar dentro de la situación social (dentro del campo), el investigador realiza notas de campo, registrando los sucesos, interacciones y comportamiento que observa. Al terminar el trabajo de campo, las notas de campo son sistematizadas para alcanzar un conocimiento robusto. Por otro lado, las entrevistas permiten acceder a experiencias que no son fácilmente observables o medibles; mientras que es difícil para investigadores acceder a espacios privados –entre ellos, los familiares–, este método permite un recuento de sucesos pasados. Asimismo, permite acceder a la visión en retrospectiva del entrevistado sobre estos eventos, contando por múltiples aspectos que no son posibles solo por observación: en el caso de eventos religiosos, se puede observar físicamente signos de acuerdo (aplausos, gritos de apoyo), pero resulta imposible conocer cómo cada participante del evento relaciona lo ocurrido con su vida diaria. En este sentido, mientras que todas las entrevistas son “profundas”, existen características que refuerzan esta idea

(Gerson y Damaske, 2021). En primer lugar, la extensión de la entrevista, lo que permite que el entrevistador genere confianza con el entrevistado, permite el espacio para que el entrevistado se extienda en su respuesta y el entrevistador realice repreguntas de ser necesario. En segundo lugar, la posibilidad de que el entrevistado considere y exprese aspectos que no había pensado anteriormente. En tercer lugar, la posibilidad de observar el mismo evento de la vida del entrevistado a partir de distintos aspectos. Así, estos dos métodos resultan complementarios y aportan distintas aristas de información a la investigación.

La guía de entrevista fue diseñada para abarcar los temas de rol femenino en la vida pública y privada. Así, en cuanto a la vida pública, se preguntó acerca de lo esperado de una mujer en educación, trabajo y aporte a la comunidad. Asimismo, se habló sobre la propia trayectoria de la entrevistada en estas áreas. En cuanto a la vida privada, se buscó centrarse en el eje familiar y de pareja respecto a percepciones, expectativas y –en matiz– con sus propias experiencias. Así, se les preguntó por su rol como madres y esposas. Además, se preguntó sobre su relación con Dios y su experiencia en la iglesia Agua Viva.

En total, se realizaron siete entrevistas, las cuales tuvieron una duración entre 48 y 76 minutos. El criterio de selección para las entrevistas fue de mujeres que asistan a la iglesia cristiana Agua Viva y se encuentren comprometidas con esta –es decir, participen en diversas actividades dentro de esta y no solo sean asistentes de las prédicas de los domingos–. De esta manera, nuestras entrevistadas son asistentes de conexión –reuniones semanales de grupos pequeños, donde se ora y se discute la palabra la Dios–, líderes de grupos de conexión, voluntarias en las prédicas (“servidora”), coordinadoras de cursos e incluso se entrevistó a una predicadora. Seis de nuestras siete entrevistadas son madres, y tienen de 44-71 años de edad. Nuestra séptima entrevistada tiene 21 años y no es madre.

Tabla 1. *Atributos de las entrevistadas*

Entrevistada (pseudónimo)	Estado marital	Edad	Distrito de residencia	Ocupación	¿Es madre?	Rol en la iglesia
Carolina Armas	Casada	71 años	Surquillo	Independiente	Sí	Líder de célula
Isabel Gutierrez	Separada	63 años	San Borja	Jubilada de educación	Sí	Asistente de célula / Líder de grupo de conexión / Coordinadora de cursos
María Rosa Salas	Casada	69 años	Surco	Profesora	Sí	Asistente de célula
Fiorella Condori	Conviviente	44 años	Chorrillos	Trabajadora del hogar	Sí	Ayudante en la prédica
Juana Neyra	Separada	58 años	Surco	Consultora de belleza	Sí	Asistente de célula, servidora en la prédica
Teresa Santos	Divorciada	54 años	Callao	Independiente	Sí	Coordinadora de curso
Lisbeth Rosas	Soltera	21 años	San Borja	Estudiante	No	Asistente de célula / líder de grupos juveniles y de adolescentes / predicadora

Fuente: Elaboración propia.

Se contactó a las entrevistadas a través de dos métodos: bola de nieve y contacto directo. El método de bola de nieve se dio a partir de dos contactos que se tenían en

la iglesia. El primer contacto nos presentó a una líder de conexión. A partir de ahí, se realizaron tres entrevistas dentro de ese grupo, a la líder y a dos asistentes. El segundo contacto nos presentó a otra de nuestras entrevistadas. Finalmente, se realizó el “contacto directo”: se asistió a las prédicas y, al finalizar estas, se preguntó a las voluntarias si desearían participar del presente trabajo. Si bien varias congregadas accedieron desde un inicio, solo se logró concretar dos entrevistas mediante este método de contacto.

La observación participante se dio en tres espacios: prédicas, grupo de conexión y el curso “Mujeres de valor”. Se asistió a las prédicas de la Iglesia Agua Viva en tres ocasiones distintas (una visita a la sede del Coliseo Amauta y las dos siguientes en la sede Los Próceres), los días domingo. Asimismo, se participó de una reunión de conexión, la misma a la que pertenecían las tres entrevistadas mencionadas anteriormente y donde una de ellas dirigía la reunión. Finalmente, se participó de forma online en “Mujeres de valor”, un curso de 9 sesiones sobre introspección y “buenas prácticas” para las mujeres en relación con la vivencia de su fe.

La codificación se realizó a través de la construcción de tablas en Excel. En este caso, se decidió no utilizar un software de procesamiento de datos, al preferir un análisis que nos permita entender la información en el contexto de cada caso. Este se realizó en dos fases: la primera fase consistió en una primera lectura de las entrevistas transcritas en las que se identificaron las ideas centrales a través de códigos preestablecidos a partir de la guía de preguntas. Es así que se creó una primera creación de tablas, cuyo resultado fue definir la temática que se desarrolla a lo largo de la investigación, roles de género femeninos.

Pasada la fase inicial, se realizó una segunda creación de tablas, donde se profundizó más en el tema eje de la investigación. Es así que se realizó una segunda lectura de las entrevistas en las que se mantuvieron los códigos preestablecidos de la primera fase que se refieren a los roles de género femeninos y se añadieron nuevos códigos para profundizar en caracterizaciones de la vida privada y pública. Es a partir de esta última fase que se comenzó el análisis, el cual buscó caracterizar a profundidad cada caso para luego poder realizar inferencias a nivel de grupo y contraste entre casos.

5. Hallazgos

5.1. Espacios de fe en Agua Viva

Durante el trabajo de campo, se estudiaron tres tipos de eventos clave o espacios de fe en la comunidad de Agua Viva: las prédicas, las reuniones de conexión de un grupo femenino y el curso virtual “Mujeres de Valor”. El objetivo de esta sección es describir el desarrollo de estos espacios de fe y los procesos que los caracterizan, así como ofrecer un análisis preliminar alrededor de dos elementos transversales a ellos.

El primer espacio de fe fueron las prédicas. En el desarrollo de estos eventos, los Pastores se apoyaron sobre citas textuales (proyectadas en pantallas grandes), ejemplos concretos y experiencias personales para conectar de manera efectiva con su audiencia, en un tono cercano y emotivo. La dinámica se caracterizó por una audiencia que respondía a su interlocutor (al menos cada cuatro frases, en el caso del Coliseo

Amauta) con un "¡Amén!", y un interlocutor que aceptaba y demandaba esta actitud ("¿Cuántos me están siguiendo?" (Sede Coliseo Amauta), "¿Quién dice 'Amén'?" (Sede Los Próceres)). La reunión de conexión, por su parte, tuvo lugar en la casa de la líder del grupo (Carolina), la semana posterior al domingo de Pentecostés. La dinámica de la reunión se estructuró alrededor de la lectura de extractos bíblicos sobre el tema de la semana, acompañada del compartir de reflexiones de la líder y aportes voluntarios de las demás congregadas.

En cuanto al Curso Mujeres de valor, se revisaron los contenidos con miras a obtener insumos del discurso oficial de Agua Viva sobre las mujeres y su rol en la sociedad.

Este curso consta de 9 clases, en las cuales se abordan enseñanzas y reflexiones dirigidas a las congregadas alrededor de temas como la identidad femenina, las ideas y emociones, y las formas de relacionarse con el entorno social. Los contenidos de cada clase son presentados como basados en la *Biblia y Palabra de Dios*, y se recurre con frecuencia a citas bíblicas textuales; sin embargo, también se hace un importante trabajo interpretativo para sustentar la reivindicación de las mujeres, más inclinado hacia perspectivas contemporáneas de empoderamiento femenino. En esta línea, cabe desarrollar la forma en que la Iglesia se posiciona respecto a la discriminación y desautorización sexistas. Identificamos tres componentes centrales en su discurso a este respecto.

Primero, para Agua Viva, la mujer es valiosa en la medida en que es hija de Dios, lo que la hace merecer un reconocimiento igual al de sus pares masculinos (componente de igualdad). En segundo lugar, se denuncia que el mundo tiende a desestimar y menospreciar las potencialidades de las mujeres, al tiempo que Dios se presenta como una figura que reconoce y reafirma su valor. Un tercer elemento es que se reconoce a *Satanás* como el autor mediato de esta discriminación y silenciamiento. Se afirma:

Él [Satanás] no va a querer que encontremos nuestra voz en nuestras casas, iglesias y menos en la sociedad, porque nosotras somos sus enemigas. [...] Él sabe que nosotras vamos a ser parte de quienes derribamos su reino. Cada vez que abrimos nuestras poderosas bocas podemos estar potencialmente haciendo daño al reino de las tinieblas. Entonces nos trata de callar, trata de quitarnos autoridad en todos los ámbitos sociales. (Curso Mujeres de Valor, Clase 5: La Voz de la Mujer)

El curso, asimismo, llama a que las mujeres participen en la iglesia, señalando que "por siglos, un par de versículos han sido usados fuera de contexto para descalificar a las mujeres del ministerio" (Clase 7: La Mujer y el Ministerio). En este contexto, se señala que la mujer tiene dones que la harán exitosa en la vida laboral, pero que también tiene el deber de utilizar estos dones en la iglesia; es decir, las mujeres están llamadas a propagar la palabra de Dios y evangelizar.

Durante el curso, se construye la idea de la "Mujer Maravilla" (nombre de las dos últimas sesiones del curso), la mujer que puede lograrlo todo —éxito familiar, laboral y dentro de la iglesia— de la mano de Dios. En esta línea, junto con los mensajes de rechazo a la discriminación femenina, persiste un fuerte discurso de exigencias tradicionales hacia las mujeres. Es así como, en la clase "Las Emociones de la Mujer", por ejemplo, se puntualiza la importancia de desarrollar habilidades emocionales para lidiar con la tendencia natural femenina de mayor sensibilidad.

De esta manera, el primer elemento transversal a los espacios de fe es la agencia que se otorga a los miembros de la Iglesia. En los mensajes de las prédicas y el grupo de conexión, así como en el curso, predomina un discurso que autoriza al creyente como intérprete y difusor directo de la Palabra de Dios. A nivel textual, se rescata la frase presente tanto en la prédica como en el grupo de conexión: “El tiempo es hoy, el lugar es aquí y la persona eres tú”. En este último grupo, se mencionó, además: “El poder que tenía Jesús es el mismo que nosotras tenemos” (Carolina, líder del grupo de conexión). Desde una perspectiva más simbólica, enmarcamos en la promoción de la agencia la actitud de Agua Viva de disponer citas textuales en sus prédicas, alentar una dinámica participativa en sus asistentes y fomentar los círculos de lectura y reflexión sobre la *Biblia* (grupos de conexión), impulsando a congregados, varones y mujeres, a comprometerse y actuar. En lo que respecta al género, se reconoce la desventaja y discriminación contra las mujeres, y se celebra su capacidad de empoderamiento a través de la fe en la Palabra de Dios. La Iglesia promueve activamente la idea de que las mujeres pueden superar las barreras impuestas por la sociedad y desempeñar un papel destacado tanto en el ámbito familiar como en la comunidad, fortaleciendo así su influencia y participación en la sociedad.

El segundo elemento que encontramos es la idea de que en Dios podemos ser nuestra mejor versión, incluyendo el tema del trabajo. Tres situaciones llamaron nuestra atención. En la prédica de pentecostés (Coliseo Amauta), se invitó a una congregada al escenario para que compartiera su experiencia de fe. El pastor resaltó, entre otras cosas, que una de las más grandes influencias de Dios en su vida era su éxito profesional. Además, se celebró el balance entre la vida como creyente y lo cotidiano; en palabras de ella misma: “Nunca dejé la universidad, pero tampoco nunca dejé a Dios”. En una línea similar, en la prédica del Día del Padre (Sede Los Próceres), el pastor compartió como insumo para la reflexión una situación de éxito en su trabajo en Agua Viva, en la venta de biblias. Comentó que él y su esposa alcanzaron inesperadamente sus metas de venta, y este éxito se entendió como el resultado de una prueba de confianza de Dios. Esto dialoga con lo discutido en la reunión de conexión, donde la líder hizo alusión al ámbito del trabajo para sustentar la capacidad de Dios de actuar en nuestras vidas. Estas tres situaciones, si bien anecdóticas, ilustran bien un elemento que entendemos como una valoración universal (sin distinción de género) del crecimiento laboral, en aras de conectar los discursos de fe con la cotidianeidad de las y los congregados.

5.2. Mujer en la vida pública

En cuanto a la vida pública, se analizarán los hallazgos alrededor de tres ejes: educación, trabajo y participación en la comunidad. A grandes rasgos, se encontró que existe una alta valoración de la educación en la mujer –sin distinciones entre el nivel de educación que debe alcanzar un hombre o una mujer–, una alta valoración del trabajo femenino –reconociendo el machismo y desigualdad laboral– y una valoración del liderazgo femenino en actividades de la comunidad.

A partir de las entrevistas realizadas, se encontró que existe una gran valoración de la educación y el trabajo de las mujeres. En ese sentido, se sostiene la idea de que se debe

estudiar lo máximo posible –refiriéndose a oportunidades económicas y frente a otras responsabilidades–, tanto para hombres como para mujeres. Es importante mencionar que la valoración de la educación dialoga con las trayectorias educativas de las mujeres entrevistadas: seis de siete tuvieron un acceso, al menos parcial (interrumpido por la maternidad), a la educación superior, técnica o universitaria. Asimismo, se enfatizó en la capacidad de las mujeres de estudiar cualquier carrera. Solo en un caso, la entrevistada (María Rosa, de 69 años) señaló que las mujeres podrían estudiar, especialmente, psicología y educación, pues una mujer puede sacar “buenos productos”, basándose en sus cualidades de madre.

La importancia de la educación femenina para las entrevistadas se organiza a través de dos ejes: la necesidad de independencia económica de la mujer (frente a su pareja) y la necesidad de ejercer los dones de Dios a través del trabajo. En el primer eje, se reconoce el machismo y desigualdad, manteniendo que las mujeres deben ser capaces de subsistir por su cuenta, para evitar ser dependientes de su pareja –quien puede ejercer poder sobre ellas de esta forma–.

[E]s muy importante que las mujeres estudien. No podemos nosotros depender (...) del esposo ni de nadie, porque las mujeres tenemos que aprender a ser dependientes-independientes. [...] tenemos que ejercer los dones y talentos que Dios nos ha dado. [...] si Dios nos ha dado talentos y dones, hay que nosotros aprovecharlos. (Teresa, comunicación personal)

En el segundo eje, la importancia de la educación de la mujer va de la mano de las oportunidades que esta brinda para ejercer los dones de Dios. Al preguntarse directamente por la igualdad de oportunidades laborales, se sostuvo que Dios ha otorgado las mismas capacidades a hombres y mujeres y, por tanto, ambos tienen el mismo deber de utilizar estos regalos. Esto es coherente con los hallazgos en las trayectorias laborales: seis de nuestras siete entrevistadas habían ejercido labor remunerada. Existe un caso atípico, donde una de nuestras entrevistadas (Juana, de 58 años), mientras que reconoció la capacidad intelectual de la mujer, la caracterizó como potencialmente manipuladora y oportunista en el ámbito laboral.

En cuanto a la participación en la comunidad, mientras que se preguntó por actividades a nivel barrio, distrito o iglesia, la mayoría de las entrevistadas centraron sus respuestas en actividades de caridad fuera de la iglesia o en actividades dentro de esta. Así, se caracterizó a la participación en actividades de caridad (dentro y fuera de la iglesia) como predominantemente femenina; más allá de atribuir a la mujer un rol específico, se valoró las distintas actividades que realizaban, desde apoyo logístico hasta el liderazgo de las actividades. Al preguntar por la falta de participación masculina, la respuesta usualmente recayó en que simplemente existen menos hombres en la iglesia. En el caso de dos entrevistadas, se utilizaron esencialismos de género para explicar esto: “[los hombres] no saben abrir su corazón” (Carolina, comunicación personal); “las mujeres son más creativas” (Lisbeth, comunicación personal).

5.3. Mujer en la vida privada: familia, p/maternidad, hijos y matrimonio

En primer lugar, un hallazgo que contextualiza las percepciones sobre la mujer en la vida privada es el relativo a la importancia de la institución familiar en las entrevistadas. Se afirma que la familia es el eje de la sociedad y se percibe como el agente socializador primario ideal, que debería proteger a las personas de las amenazas morales del mundo —la sociedad fuera de Agua Viva—: hedonismo, individualismo, violencia y tendencias homosexuales. A grandes rasgos, predomina el ideal de familia democrática, en la que se promueve el diálogo entre los miembros, se valora que los hijos comprendan y no solo obedezcan, y se rechaza el uso de la violencia para disciplinar. No obstante, prevalecen algunos valores conservadores, como el control de la sexualidad de los hijos: se espera que estos no inicien su vida sexual antes del matrimonio y se rechaza la convivencia (aunque con un grado de tolerancia). Asimismo, no se explicitaron diferencias por género en las expectativas de valores, matrimonio o trabajo doméstico sobre los hijos. En algunos casos, incluso, se hizo énfasis en la importancia de no sobrecargar a las hijas mujeres con tareas domésticas, respondiendo a una mentalidad machista (como sucede con Fiorella y Lisbeth).

En cuanto a la maternidad, nuestros hallazgos apuntan a una dualidad de la idea de “buena madre”. Por un lado, esta debe ser dialogante y rechazar la violencia. En algunos casos, apoyándose en su propia experiencia de maternidad, las entrevistadas coinciden en la importancia del diálogo y la reflexividad frente al uso de la violencia física o verbal. No se enfatiza en la importancia del afecto en su acepción convencional: el cariño puede verse de muchas formas (actos de servicio, presencia física, transmisión de valores) y, en los casos donde aplica, no se condenan a ellas mismas por no haber sido física o verbalmente afectuosas con sus hijos. Por otro lado, una buena madre debe ser capaz de mantener a los hijos en el camino “correcto”. Las entrevistadas se refieren a la formación y seguimiento de la integridad moral, así como al fortalecimiento del lado espiritual en tanto mandatos clave en la crianza de los hijos. La posibilidad de hallar el balance entre ambos puntos recaería sobre la relación con Dios y la interpretación de su Palabra. En más de un caso, se comenta cómo el haber encontrado a Dios (proceso que frecuentemente empieza con su integración a Agua Viva) representó un cambio en sus estilos parentales, sus ideales sobre estos o su relación con sus hijos en general, sobre todo respecto a dejar de usar (o rechazar ideológicamente) la violencia como mecanismo disciplinario.

El rol del padre, por su parte, se corresponde con el del jefe del hogar o el “sacerdote de la casa” (Isabel, comunicación personal). En todas las percepciones de las entrevistadas, la presencia del padre en la familia es considerada desde muy valiosa hasta imprescindible. La figura del buen padre se funda en tres aspectos, que se diferencian de los de la buena madre en su énfasis en el liderazgo. El primero, es el ser un ejemplo para los hijos, particularmente a nivel moral. Ninguna enfatiza en el rol tradicional del padre como “disciplinador”; en su lugar, se comenta sobre la importancia de ser honrado, responsable y trabajador, y de ser coherente con estos valores dentro y fuera del hogar. En segundo lugar, el padre debe ser capaz de guiar y orientar a los hijos: el acompañamiento moral en la crianza es clave, así como en el caso de la madre; se explicita poco sobre su valor como proveedor material. Un buen padre es, en tercer lugar, comprensivo, cercano y

no violento. Las entrevistadas rechazan la idea o experiencia de una paternidad física o verbalmente agresiva y emocionalmente distante. Dos entrevistadas, además, valoran la posibilidad de que el padre pueda ser el *proveedor* de afecto, cuando ellas mismas no se consideran demasiado afectuosas.

En relación al matrimonio, se presentan tres percepciones importantes. Por un lado, se considera que el matrimonio es un eje fundamental en la base de la familia, tanto que lo aconsejan a sus hijos y discípulas de predicación. Una entrevistada (Carolina) lo presentó como una condición para que sus hijos puedan comenzar su vida en pareja. Su importancia recae en su capacidad de permitir el ingreso de la bendición de Dios para el progreso de la familia. Su presencia no solo será fundamental en el inicio de la relación, sino que se espera que Dios y sus enseñanzas se encuentren presentes a lo largo de esta. Es así que consideran que Dios debería ser un participante más en el vínculo matrimonial, el cual guíe la construcción del matrimonio.

A través de las entrevistas, se ha encontrado que una de estas guías y herramientas que otorga Dios es el diálogo y la comunicación entre la pareja. Las entrevistadas consideran que, en toda relación, se pueden encontrar diferencias y discusiones. Sin embargo, la comunicación permite encontrar soluciones para estas diferencias: acuerdos sobre las decisiones del hogar, la crianza de los hijos y la distribución de tareas domésticas. En este sentido, el diálogo representa un medio por el cual se distribuye el poder de decisión entre los miembros de la pareja, el mismo que se espera que sea simétrico.

En esta línea, una de las entrevistadas hace una referencia un tanto ambigua a un extracto bíblico sobre la distribución de poderes en un matrimonio:

O sea; es como que te choca, [...] dice ahí la palabra ¿no?, que tú tienes que someterte a tu esposo, pero cuando te explican, en realidad, no es que [...] tengas que ser una zapatilla para tu esposo, ¿no? Sino respetar lo que él ordena en tu casa, ¿no? Respetar, pero también conversarlo, ¿no? O sea, si hay algo que no te parece, yo pienso, que sí tienes que [...] conversarlo con él. (Carolina, comunicación personal)

Es decir, se acepta que la relación marital que propone la *Biblia* ("dice ahí la Palabra") es de sumisión femenina; sin embargo, se toma una precisión de la Iglesia ("cuando te explican") que indica que esto alude al respeto y no a la pérdida de dignidad. Pero, además, se añade una interpretación personal ("yo pienso") que convierte al mandato de sumisión en uno de diálogo y consenso.

Por otro lado, una segunda percepción del matrimonio considera que esta unión no es eterna, a pesar de que preserva como un ideal. Las entrevistadas comentan que faltas graves como violencia hacia los hijos, violencia hacia ellas, irresponsabilidad económica, entre otros, son factores importantes para separarse de la unión de pareja.

Pero, si hay golpe, borrachera, hay falta de; el hombre ya no provee a su casa, prefiere a los amigos: son cosas muy fuertes. Yo creo que ya ni Dios lo permitiría. Porque Dios te diría "esclava, yo me fui a la cruz del calvario para que tú seas libre, no para que tú seas esclavizada por un esposo". (Isabel, comunicación personal)

Las entrevistas refieren estas faltas graves como deberes incumplidos por el esposo. Es así que se presentan ideales sobre lo que el esposo debe ser o hacer. Si el esposo no

logra cumplir con sus deberes y, en cambio, se presenta como una influencia negativa en la familia, se prefiere terminar la relación para que una misma pueda ser la guía y jefa de la familia.

Por último, una tercera percepción del matrimonio considera que la unión es totalmente heterosexual. Las entrevistadas comentan que Dios ha creado solamente al hombre y a la mujer, y la unión entre ellos, el matrimonio. En este sentido, otras identidades de género y orientaciones sexuales diferentes al binarismo de género (hombre/mujer) y la heteronorma no son correctas. Una entrevistada (Carolina) comentó que son una amenaza que enfrenta la familia.

Un punto importante que se debe resaltar es la relación entre los ideales y sus experiencias en su vida. Se ha identificado que muchas de las entrevistadas presentan un ideal sobre el matrimonio y las relaciones sentimentales; sin embargo, en sus experiencias personales, se puede encontrar que no se sigue el modelo de pareja que propone Dios (convivencia, divorcio, separación). Es así que las entrevistadas intentan replantear lo que propone Dios en sus experiencias personales. De tal forma, podemos observar que cuatro de nuestras entrevistadas se encuentran separadas, divorciadas o son convivientes y, de igual manera, consideran importante la consolidación del matrimonio.

Así, sus experiencias no en todos los casos se alinean al discurso que presentan. Esto se puede ilustrar en el caso de la entrevistada Juana Neyra (58 años), que, a pesar de encontrarse separada, todavía considera que el matrimonio es importante y la base que sostiene a la pareja. Comenta que su separación sucedió en un momento en el que no se encontraba orientada por Dios, situación diferente a la que actualmente se encuentra.

6. Discusión y conclusiones

A partir de los hallazgos, se encuentran confluencias entre las creencias religiosas de las congregadas de la iglesia cristiana Agua Viva y las percepciones del rol de la mujer que presentan, así como con la forma en que toman decisiones en ámbitos como la familia, educación, trabajo y participación en la comunidad. De esta manera, en la vida privada, se promueve inculcar valores basados en la fe a los hijos, el matrimonio como fundamental para la vida de la mujer –aunque se reconoce la posibilidad de separación– y el liderazgo masculino en el hogar –en distintos niveles de valoración–. En la vida pública, se encuentra una alta valoración de la educación, el trabajo y la participación activa en la comunidad de la mujer.

Sin embargo, es importante considerar que no se pretende postular una relación causal entre las creencias religiosas y las percepciones sobre la mujer. A pesar de que en todos los casos las entrevistadas afirman una “transformación” de valores y creencias después de entrar a la iglesia, encontramos casos que reconocen que ya tenían estas percepciones –especialmente alrededor de la vida privada– antes de hacerse miembros de la iglesia. Esto también es debido a las características de nuestra muestra: seis de siete entrevistadas tienen entre 44 y 71 años de edad, afirmando unirse a la iglesia Agua Viva cuando ya eran adultas, indicando que no fueron socializadas en este entorno. Frente a esto, se postula que las entrevistadas encuentran en la doctrina y discursos de Agua Viva una forma de afirmar sus propios valores, entre estos, los respectivo al género.

Asimismo, se encuentran tensiones respecto a la trayectoria de las mujeres frente a sus percepciones y creencias relacionadas al género en la vida privada. Así, mientras que cuatro de nuestras entrevistadas estaban separadas de su pareja (y una de ellas era conviviente con una nueva pareja), todas coinciden en su alta valoración del matrimonio y rechazo a la convivencia. Estas divergencias ideal-experiencia se hacen coherentes en sus explicaciones: "yo no estaba en la Iglesia" (Juana, comunicación personal); "lo alejé a Él [Dios]" (Fiorella, comunicación personal). Por otro lado, las percepciones de la mujer en la vida pública dialogan con sus trayectorias en dos sentidos: por un lado, por el hecho de haber culminado la educación superior y valorar este impacto en sus vidas, y, por otro lado, por no haberlo hecho y lamentarlo. En cuanto al trabajo, la valoración de este se vincula con su experiencia personal, aunque esta última no constituya un ideal: seis de las siete mujeres trabaja o ha trabajado de forma remunerada.

Estos hallazgos dialogan con lo propuesto por Dubet (2010) respecto a la experiencia social y su relación con las percepciones sobre el género. Las entrevistadas presentan varias ideas sobre el rol de las mujeres en la vida pública y privada, y todas vinculan, justifican y explican sus percepciones en base a los principios de su fe ("la Biblia dice", "Dios dice"). No obstante, dichas percepciones, aunque no contradictorias, son heterogéneas. Así, las entrevistadas eligen en qué mandatos bíblicos enfatizar (y cuáles no mencionar) de acuerdo a la postura que desean defender. La heterogeneidad de estos argumentos nos permite diferenciarlos en dos tipos, conservadores y progresistas. Las argumentaciones del primer tipo refieren fundamentalmente a la vida privada, y corresponden a dos entrevistadas, según las cuales la *Biblia* o la Iglesia decretan que el hombre, y no la mujer, es el jefe del hogar. Las argumentaciones progresistas, por otra parte, afirman, reflexionando sobre la vida pública y privada, que hombres y mujeres son iguales en capacidades, deberes y don de Dios, según la *Biblia*. Así, los contenidos de esta última son herramientas que las entrevistadas seleccionan e interpretan, con resultados que no difieren demasiado, pero están lejos de ser homogéneos, incluso cuando los espacios de fe a los que se acude pertenecen a una misma Iglesia.

Como evidencian los hallazgos, las mujeres reconocen la desigualdad de género y el machismo presentes en la sociedad actual, la mayoría, incluso, textualmente. En línea con lo propuesto por Fraser (1997), se reconocen dos tipos de actitudes o ejercicios analíticos frente a estas desigualdades. Por un lado, el ejercicio de cuestionar (transformación) está presente en cierta medida: se afirma que las mujeres son capaces de estudiar lo que sea, y se rechazan los reduccionismos de mujeres como amas de casa y como el sexo débil. Existe, así, una ruptura de ciertos esencialismos de género por parte de las entrevistadas. Sin embargo, se evidencia, a su vez, una actitud reivindicadora de afirmación de las diferencias de género. Así, se resalta la idea de "mujer maravilla": se defiende la capacidad de las mujeres para estudiar y trabajar, pero se cuestiona poco (y en algunos casos se exalta) su sobrecarga en el área doméstica. Si bien se afirma que una distribución de las tareas del hogar ideal es una en la que ambos miembros de la pareja se involucran, no se explicitan opiniones fuertes sobre la necesidad de que los hombres intervengan más o tanto como las mujeres en estas labores (como sí sucede en el caso de la vida pública). En su versión más fuerte, esta percepción se textualiza en afirmaciones como: "él es el

jefe del hogar, pero tú eres el soporte” (Carolina, comunicación personal) y “[la mujer] puede trabajar y también cuidar a sus hijos. No por eso va a descuidar el hogar” (Lisbeth, comunicación personal).

La presente investigación contribuye a la discusión alrededor de los nuevos movimientos evangélicos en el Perú. De esta manera, frente a la mitificación de los discursos de roles de género encontrados en las iglesias evangélicas –usualmente caracterizados como conservadores extremos–, se busca traer nuevas luces acerca de lo que las mujeres congregadas piensan y reproducen en cuanto a roles de género. Mientras que esta investigación responde a la pregunta de cuáles son las percepciones de las congregadas sobre el rol de la mujer en la vida pública y vida privada, aún quedan esferas por explorar alrededor de este tema. Profundizar en cómo estos valores y creencias impactan sus decisiones políticas, por ejemplo, podría traer luces a las intenciones de voto contemporáneas, donde la población evangélica cada vez representa a un mayor número de votantes y en un contexto donde surgen políticos cada vez más alineados con roles de género tradicionales y un discurso de “defensa de la familia”. Asimismo, replicar esta investigación con una población más joven podría otorgar una mayor idea de la capacidad socializadora de la iglesia evangélica, de la cual no se conoce mucho en el Perú, pues el movimiento se expandió en los años 90, con las primeras generaciones “socializadas” dentro de la Iglesia teniendo entre 20 y 35 años.

Referencias bibliográficas

- Agua Viva. (s/f). *Historia Agua Viva*. Recuperado el 20 de abril de 2023. <https://www.ccaguaviva.org/historia-agua-viva/>
- Ariza, M. y De Oliveira, O. (2001). Familias en transición y marcos conceptuales en redefinición. *Papeles de Población*, 7(28), 9-39. <https://rppoblacion.uaemex.mx/article/view/17513>
- Arriagada, I. (2007). Familias latinoamericanas: Cambiantes, diversas y desiguales. *Papeles de Población*, 13(53), 9-22. <https://rppoblacion.uaemex.mx/article/view/8616>
- Bourdieu, P. (1997). *Razones prácticas: Sobre la teoría de la acción*. Anagrama.
- Cantón, M. (1999). La rebelión invisible: Mujeres latinoamericanas y conversión religiosa. En P. Sanchiz e I. Martínez (Coords.). *Mujeres latinoamericanas: entre el desarrollo y la supervivencia* (pp. 157-173). Universidad Internacional de Andalucía. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3748864>
- Dubet, F. (2010). *Sociología de la experiencia*. Centro de Investigaciones Sociológicas.
- Flick, U. (2014) *An introduction to qualitative research: Uwe Flick*. 5ta edición. SAGE.
- Franks, D. (2007). Role. En G. Ritzer (Ed.), *The Blackwell Encyclopedia of Sociology* (pp. 3953- 3956). Blackwell Publishing.
- Fraser, N. (1997). ¿De la redistribución al reconocimiento? Dilemas de la justicia en la era postsocialista. En N. Fraser, M. Carbonero y J. Valdivielso, *Dilemas de la justicia en el siglo XXI: género y globalización* (pp. 217-254). Edicions UIB
- Gargallo, B., Pérez, C., Serra, B., Sánchez, F. y Ros, I. (2007). Actitudes ante el aprendizaje y rendimiento académico en los estudiantes universitarios. *Revista Iberoamericana de Educación*, 42, 1-11. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2237637>
- Gerson, K. y Damaske, S. (2021). *The Science and Art of Interviewing*. Oxford University Press.
- Instituto Nacional de Estadística e Informática. (2008) *Perfil Sociodemográfico del Perú. Censos Nacionales 2007: XI de Población y VI de Vivienda*. 2da edición. INEI. https://www.inei.gov.pe/media/MenuRecursivo/publicaciones_digitales/Est/Lib1136/libro.pdf
- Instituto Nacional de Estadística e Informática. (2018) *Perú: Perfil Sociodemográfico. Informe Nacional. Censos Nacionales 2017: XII de Población, VII de Vivienda y III de Comunidades Indígenas*. INEI. https://www.inei.gov.pe/media/MenuRecursivo/publicaciones_digitales/Est/Lib1539/
- 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. <http://hdl.handle.net/20.500.12404/6254>
- Kossowska, M., Czernatowicz-Kukuczka, A. y Sekerdej, M. (2017). Many faces of dogmatism: Prejudice as a way of protecting certainty against value violators among dogmatic believers and atheists. *British Journal of Psychology*, 108(1), 127-147. <https://doi.org/10.1111/bjop.12186>
- Kroska, A. (2007). Gender ideology and gender role ideology. En G. Ritzer (Ed.), *The Blackwell Encyclopedia of Sociology* (pp. 1867- 1869). Blackwell Publishing.

- Lareau, A. (2021). *Listening to People: A Practical Guide to Interviewing, Participant Observation and Data Analysis*. The University of Chicago Press.
- Martinez, R. y Salazar, G. (2017). Sucede que me canso de ser mujer: Significados y prácticas de género de tres generaciones de mujeres en un lugar del desierto. *Revista de El Colegio de San Luis*, 7(14), 253-279. <https://doi.org/10.21696/rcsl7142017720>
- Marzal, M. (1996). Un siglo de investigación de la religión en el Perú. *Anthropologica*, 14(14), 7-28. <https://doi.org/10.18800/anthropologica.199601.001>
- Montecino, S. (2002). Nuevas feminidades y masculinidades. Una mirada de género al mundo evangélico de La Pintana. *Estudios Públicos*, (87), 73-103. <https://www.estudiospublicos.cl/index.php/cep/article/view/772>
- Motta, A. (2016, 11 de octubre). *La ideología de género: una estrategia retórica conservadora*. PROMSEX. <https://promsex.org/la-ideologia-de-genero-una-estrategia-retorica-conservadora/>
- Pérez, J. (2017). *Entre Dios y el César: el impacto político de los evangélicos en el Perú y América Latina*. Instituto de Estudios Social Cristianos.
- Pérez, J., & Grundberger, S. (eds.). (2018). *Evangélicos y poder en América Latina*. Instituto de Estudios social Cristianos.
- Pestello, F. (2007). Attitudes and behavior. En G. Ritzer (Ed.), *The Blackwell Encyclopedia of Sociology* (pp. 199-202). Blackwell Publishing.
- Robledo, G. y Cruz, J. (2005) Religión y dinámica familiar en Los Altos de Chiapas. La construcción de nuevas identidades de género. *Estudios Sociológicos*, 23(68), 515-534. <http://www.jstor.com/stable/40420883>
- Sanz, A. (2014). La religión-género como mediación de socialidad y visibilidad un estudio de casos de las mujeres pertenecientes a comunidades religiosas minoritarias en Aragón. *Migraciones. Publicación Del Instituto Universitario De Estudios Sobre Migraciones*, (35), 126–154. <https://doi.org/10.14422/mig.i35.y2014.005>
- Schwarz, (2014). Attitude Measurement en J. Wright (Ed.), *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences* (pp. 178-182).
- Scott, J. (1986). Gender: A Useful Category of Historical Analysis. *American Historical Review*, 91(5), 1053-1075. <https://doi.org/10.2307/1864376>
- Tarducci, M. (1999). Fundamentalismo y relaciones de género: “Aires de Familia” más allá de la diversidad. *Ciencias Sociales Y Religión*, 1(1), 189–211. <https://doi.org/10.22456/1982-2650.2158>
- Tarducci, M. (2005). “Sólo respondo al llamado de Dios”: El precario liderazgo de las pastoras pentecostales AIBR. *Revista de Antropología Iberoamericana*, (40), 0. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=62304007>
- Uezen-Bozzi, Y., Gago-Galvagno, L., Simaes, A. y Bastos A. (2022a). Mentalidad machista, estilos parentales y vulnerabilidad social en Argentina. Un estudio asociativo. *Revista Latinoamericana de Estudios de Familia*, 14(2), 157-177. <https://doi.org/10.17151/rlef.2022.14.2.9>
- Uezen-Bozzi, Y., Herrera, A., Simaes, A., Gago, L. y Huaire, E. (2022b). Mentalidad machista, estilos de crianza y vulnerabilidad social en cuidadores primarios. Una

- comparación transcultural entre Argentina y Perú. *Revista Latinoamericana de Psicología*, 54, 196-204. <https://doi.org/10.14349/rlp.2022.v54.22>
- Verbal, V. (2022). La ideología de la "ideología de género". Comprendiendo una reacción conservadora. *FEMERIS: Revista Multidisciplinar de Estudios de Género*, 7(1), 56-74. <https://doi.org/10.20318/femeris.2022.6621>
- Weber, M. (1987). *La Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo*. Taurus.